Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: ФИЛОСОФИЯ

2026 Том 30 № 1

Специальная тема номера:
ИЗУЧЕНИЕ РУССКОЙ, СОВЕТСКОЙ И РОССИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ В КИТАЕ

Приглашенные редакторы *Лю Яюе* и *Цзу Чуньмин*

DOI: 10.22363/2313-2302-2026-30-1
http://journals.rudn.ru/philosophy

Научный журнал

Издается с 1997 г.

Издание зарегистрировано Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)
Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77-61270 от 03.04.2015 г.
Учредитель: Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы»

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР
Белов Владимир Николаевич, РУДН, Москва, Российская Федерация
E-mail: belov-vn@rudn.ru

ЗАМЕСТИТЕЛЬ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА
Степанянц Мариэтта Тиграновна, ИФРАН, Москва, Российская Федерация
E-mail: marietta@iph.ras.ru

ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ
Владимиров Павел Анатольевич, РУДН, Москва, Российская Федерация
E-mail: vladimirov-pa@rudn.ru

Члены редакционной коллегии

Автономова Наталия Сергеевна, ИФРАН, Москва, Российская Федерация
Альбертини Тамара, Гавайский университет, Гонолулу, США
Баева Людмила Владимировна, Астраханский государственный университет, Астрахань, Российская Федерация
Визе Кристиан, Франкфуртский университет им. Гёте, Франкфурт, Германия
Гонсалес Порта Марио Ариэль, Папский католический университет Сан-Паулу, Сан-Паулу, Бразилия
Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович, ИФРАН, Москва, Российская Федерация
Дмитриева Нина Анатольевна, Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта, Калининград, Российская Федерация
Ивлева Марина Левенбертовна, Российский университет дружбы народов, Москва, Российская Федерация
Кирабаев Нур Серикович, Российский университет дружбы народов, Москва, Российская Федерация
Ли Чжицян, Сычуаньский университет, Чэнду, Китай
Лю Сэньлин, Шаньдунский университет, Цзинань, Китай
Лю Ядин, Сычуаньский университет, Чэнду, Китай
Поллок Бенджамин, Еврейский университет в Иерусалиме, Иерусалим, Израиль
Саймонс Грегори Джон, Международный университет Даффодил, Дакка, Бангладеш
Соболева Майя Евгеньевна, Филиппс-университет Марбурга, Марбург, Германия
Стейла Даниэла, Туринский университет, Турин, Италия
Тлостанова Мадина Владимировна, Линчёпингский университет, Линчёпинг, Швеция
Тремблей Фредерик, Монктонский университет, Монктон, Канада
Цанк Михаэль, Бостонский университет, Бостон, США
Цвык Владимир Анатольевич, Российский университет дружбы народов, Москва, Российская Федерация

Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: ФИЛОСОФИЯ

ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online)
4 выпуска в год (ежеквартально)
Языки: русский, английский, немецкий.
Входит в перечень рецензируемых научных изданий ВАК РФ.
Индексируется: Белый список РИНЦ, Scopus, Russian Science Citation Index (RSCI), DOAJ, Google Scholar, Ulrich's Periodicals Directory, WorldCat, Cyberleninka, Dimensions, ResearchBib, Lens, Research4Life, JournalTOCs, British Library, Bodleian Libraries (University of Oxford), ANVUR (Areas 11 and 14), Ghent University Library.

Цель и тематика

Журнал *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия* — периодическое международное рецензируемое научное издание.

Цель журнала — осуществление научного обмена и сотрудничества между российскими и зарубежными специалистами в области философии, а также специалистами смежных областей, публикация результатов оригинальных научных исследований по широкому кругу актуальных философских проблем и освещение научной деятельности профессионального научного сообщества.

На протяжении многих лет наше издание публикует статьи крупнейших российских и мировых ученых в области истории философии, онтологии, эпистемологии, социальной философии, этики и др. Кроме того, редакционная политика журнала предполагает активную поддержку молодых талантливых ученых из разных стран. Уникальный опыт и традиции философской школы РУДН находят свое отражение в приоритетном исследовательском направлении журнала — философской компаративистике. Особый акцент делается на междисциплинарные исследования.

Основные рубрики журнала: история восточной философии, история европейской философии, история отечественной философии, история современной философии, философия и наука, философия культуры, философия языка и литературы, математическая логика, биоэтика, профессиональная этика.

Кроме научных статей публикуется хроника научной жизни, включающая рецензии, обзоры, информацию о конференциях, научных проектах и т.д.

Правила оформления статей, архив и дополнительная информация размещены на сайте: **http://journals.rudn.ru/philosophy**

Электронный адрес: philosj@rudn.ru

Редактор *М.Ю. Македонова*
Редакторы англоязычных текстов *О.В. Чистякова, В.Н. Белов*
Компьютерная верстка *Н.А. Ясько*
Помощник главного редактора *Д.А. Слепухина*

Адрес редакции:
Российская Федерация, 115419, Москва, ул. Орджоникидзе, д. 3
Тел.: +7 (495) 955-07-16; e-mail: publishing@rudn.ru

Почтовый адрес редакции:
Россия, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 10, корп. 2
Тел.: +7 (495) 434-20-12; e-mail: philosj@rudn.ru

Подписано в печать 15.03.2026. Выход в свет 28.03.2026. Формат 70×108/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура «Times New Roman».
Усл. печ. л. 29,75. Тираж 500 экз. Заказ № 5. Цена свободная.
Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования
«Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы» (РУДН)
Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6

Отпечатано в типографии ИПК РУДН
Россия, 115419, Москва, ул. Орджоникидзе, д. 3,
Тел. +7 (495) 955-08-61; e-mail: publishing@rudn.ru

© Российский университет дружбы народов, 2026

RUDN JOURNAL OF PHILOSOPHY

2026 VOLUME 30 No. 1

Special Theme of the Issue:
STUDYING OF RUSSIAN, SOVIET AND CONTEMPORARY RUSSIAN PHILOSOPHY IN CHINA

Guest editors *Liu Yayue* and *Zu Chunming*

http://journals.rudn.ru/philosophy
DOI: 10.22363/2313-2302-2026-30-1

Founded in 1997

Founder: PEOPLES' FRIENDSHIP UNIVERSITY OF RUSSIA NAMED AFTER PATRICE LUMUMBA

EDITOR-IN-CHIEF
Vladimir N. Belov
RUDN University, Moscow, Russian Federation
E-mail: belov-vn@rudn.ru

DEPUTY EDITOR
Marietta T. Stepanyants
Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation
E-mail: marietta@iph.ras.ru

EXECUTIVE SECRETARY
Pavel A. Vladimirov
RUDN University, Moscow, Russian Federation
E-mail: vladimirov-pa@rudn.ru

EDITORIAL BOARD

Tamara Albertini, University of Hawaii, Honolulu, United States
Nataliya S. Avtonomova, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation
Lyudmila V. Baeva, Astrakhan State University, Astrakhan, Russian Federation
Nina A. Dmitrieva, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russian Federation
Mario Ariel González Porta, Pontifical Catholic University of São Paulo, São Paulo, Brazil
Abdusalam A. Guseynov, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation
Ivleva Marina Levenbertovna, RUDN University, Moscow, Russian Federation
Nur S. Kirabaev, RUDN University, Moscow, Russian Federation
Li Zhiqiang, Sichuan University, Chengdu, China
Liu Senlin, Shandong University, Jinan, China
Liu Yading, Sichuan University, Chengdu, China
Benjamin Pollock, Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem, Israel
Gregory John Simons, Daffodil International University, Dhaka, Bangladesh
Maja Soboleva, Philipps University of Marburg, Marburg, Germany
Daniela Steila, University of Turin, Turin, Italy
Madina Tlostanova, Linköping University, Linköping, Sweden
Frederic Tremblay, University of Moncton, Moncton, Canada
Vladimir A. Tsvyk, RUDN University, Moscow, Russian Federation
Christian Wiese, Goethe University Frankfurt, Frankfurt, Germany
Michael Zank, Boston University, Boston, USA

RUDN JOURNAL OF PHILOSOPHY
Published by the Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba (RUDN University), Moscow, Russian Federation

ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online)
4 issues per year (quarterly)
Languages: Russian, English, German.
Indexed in White List of RCSI, Russian Index of Science Citation, Scopus, RSCI, DOAJ, Google Scholar, Ulrich's Periodicals Directory, WorldCat, Dimensions, ResearchBib, Lens, Research4Life, JournalTOCs, British Library, Bodleian Libraries (University of Oxford), ANVUR (Areas 11 and 14), Ghent University Library.

Aims and Scope

RUDN Journal of Philosophy is a peer-reviewed international academic journal publishing research in Philosophy.

The goal of the journal is to promote scholarly exchange and cooperation among Russian and international researchers, disseminate theoretically grounded research, and advance knowledge in a broad range of interdisciplinary issues pertaining to the field of Philosophy.

For many years, the journal has been a space to feature the best research of the leading Russian and international scholars in the fields of History of Philosophy, Ontology, Theory of Knowledge, Social Philosophy and other areas. Our editorial policy also involves a strong support of young talented scientists throughout the world. The unique experience and traditions of the school of philosophical thought of RUDN University are embodied in philosophical comparativism, which is the top-priority research area of the journal.

General Journal Sections: *History of Eastern Philosophy, History of Western Philosophy, History of Russian Philosophy, History of Modern Philosophy, Philosophy of Language and Literature, Ontology and Epistemology, Mathematical Logic, Philosophy and Sciences, Philosophy of Culture, Professional Ethics, Bioethics*.

In addition to research articles the journal also welcomes book reviews, literature overviews, conference reports and research project announcements.

The Journal is published in accordance with the policies of COPE (Committee on Publication Ethics).

The editors are open to thematic issue initiatives with guest editors.

Further information regarding notes for contributors, subscription, and back volumes is available at **http://journals.rudn.ru/philosophy**

E-mail: philosj@rudn.ru

Editor ***M.Yu. Makedonova***
English Language Editors ***O.V. Chistyakova, V.N. Belov***
Computer Design ***N.A. Yasko***
Assistant Editor ***D.A. Slepukhina***

Address of the Editorial Board:
3 Ordzhonikidze st., Moscow, 115419, Russian Federation
Ph. +7 (495) 955-07-16; e-mail: publishing@rudn.ru

Postal Address of the Editorial Board:
10 Miklukho-Maklaya st., bldg. 2, Moscow, 117198, Russia
Ph. +7 (495) 434-20-12; e-mail: philosj@rudn.ru

Printing run 500 copies. Open price
Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba
6 Miklukho-Maklaya st., Moscow, 117198, Russian Federation

Printed at RUDN Publishing House:
3 Ordzhonikidze st., Moscow, 115419, Russia,
Ph. +7 (495) 952-08-61; e-mail: publishing@rudn.ru

© RUDN University, 2026

СОДЕРЖАНИЕ

ИЗУЧЕНИЕ РУССКОЙ, СОВЕТСКОЙ И РОССИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ В КИТАЕ

Гараева Г.Ф., Ореховская Н.А., Шарова М.А. Особенности рецепции русской философии в Китае: славянофилы и религиозные мыслители в современном транскультурном дискурсе …….. 9

Гэн Хайтянь, Хань Юй, Нижников С.А. Изучение советской и российской философии науки и техники в Китае …….. 32

Романов Д.Д., Лю Яюе. Русский нигилизм и китайская мысль: опыт интеграции в контексте традиции ……. 47

Евлампиев И.И. Некоторые трудности восприятия русской философии в Китае …… 63

Цао Ю., Кострицкая Т.А. Гендерное измерение теорий социальной справедливости в русской философии: анализ применимости в китайском контексте ……. 81

Ли Тяньюнь, Ли Сяоюй. Три смены парадигмы в изучении истории русской философии в современном Китае …… 98

Чжан Ликунь, Чжан Сяо. Изучение философского наследия С.С. Хоружего в Китае … 113

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Резвых П.В. Рецепция философии Ф.В.Й. Шеллинга в поздних работах А.Ф. Лосева … 127

Awe S.K., Emeje A.Y. Leibniz's Monadology, African Communalism, and the Quest for Social Order in Africa (**Аве С.К., Эмедже А.Я.** Монадология Лейбница, африканский коммунализм и стремление к социальному порядку в Африке) …….. 144

Kaumen A., Mukan S. Literary Nationalism in Central Asia: The Role of Soviet Uzbek Writers in the Creation of Post-Soviet National Identity of Uzbekistan (**Каумен А., Мукан С.** Литературный национализм в Центральной Азии: роль советских узбекских писателей в формировании постсоветской национальной идентичности Узбекистана) … 159

Лапшин И.Е. Филиппа Фут о гипотетических и категорических императивах …… 177

КАНТ И НЕОКАНТИАНСТВО

Судаков А.К. Корректура, которой не было: долг содействия счастью ближнего в этической системе Канта …….. 189

Корнилаев Л.Ю. Аксиологические основания социального в философии П.И. Новгородцева …… 207

Wiedebach H. Adolf Trendelenburg über eine Jugendschrift Hermann Cohens (**Видебах Х.** Адольф Тренделенбург о юношеском сочинении Германа Когена) …… 218

Балановский В.В. Некоторые аспекты применения социально-философских идей Л.И. Петражицкого в сфере правового просвещения …… 227

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Бессчетнова Е.В. Влияние цифровой трансформации на религиозную жизнь человека и ее критика с позиций православной антропологии …… 243

Remida A. Globalized Class Struggles: A Marxist Approach to Contemporary Geopolitics (**Ремида А.** Глобальная классовая борьба: марксистский подход к современной геополитике) …….. 254

ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Гнатик Е.Н. Концептуальные истоки трансгуманистической парадигмы в алхимической традиции ……. 268

Harillo Pla A. Technological Singularity: A Nuanced and Contextual Approach to Potential Scenarios (**Харилло Пла А.** Технологическая сингулярность: детальный и контекстуальный подход к потенциальным сценариям) …… 283

Ермишин О.Т. Проблемы сознания в исследованиях М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского …… 293

Столярова О.Е. Фоновое знание: существует ли оно? …… 308

Арапов О.Г. Онтология образования в связи с метафизическим аспектом человеческого существования ……... 321

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Бадмаев В.Н. Национальная картина мира и идентичность монгольских народов: обзор международной научной конференции …….. 335

CONTENTS

STUDYING OF RUSSIAN, SOVIET AND CONTEMPORARY RUSSIAN PHILOSOPHY IN CHINA

Garaeva G.F., Orekhovskaya N.A., Sharova M.A. Features of the Reception of Russian Philosophy in China: Slavophiles and Religious Thinkers in the Contemporary Transcultural Discourse (in Russian) …… 9

Geng Hai-tian, Han Yu, Nizhnikov S.A. Study of Soviet and Russian Philosophy of Science and Technology in China (in Russian) …… 32

Romanov D.D., Liu Yayue. Russian Nihilism and Chinese Thought: The Experience of Integration in the Context of Tradition (in Russian) …… 47

Evlampiev I.I. Some Difficulties of Perception of Russian Philosophy in China (in Russian) …….. 63

Cao Y., Kostritskaya T.A. Gender Dimension of Social Justice Theories in Russian Philosophy: An Analysis of Applicability in the Chinese Context (in Russian) ……. 81

Li Tianyun, Li Xiaoyu. Three Paradigm Shifts in the Study of the History of Russian Philosophy in Contemporary China (in Russian) …… 98

Zhang Likun, Zhang Xiao. Study of the Philosophical Legacy of S.S. Khoruzhy in China (in Russian) ……. 113

HISTORY OF PHILOSOPHY

Rezvykh P.V. The Reception of F.W.J. Schelling's Philosophy in the Later Work of A.F. Losev (in Russian) …….. 127

Awe S.K., Emeje A.Y. Leibniz's Monadology, African Communalism, and the Quest for Social Order in Africa ……. 144

Kaumen A., Mukan S. Literary Nationalism in Central Asia: The Role of Soviet Uzbek Writers in the Creation of Post-Soviet National Identity of Uzbekistan ……. 159

Lapshin I.Y. Philippa Foot on Hypothetical and Categorical Imperatives (in Russian) …… 177

KANT AND NEO-KANTIANISM

Sudakov A.K. The Adjustment That Didn't Happen: The Duty to Promote the Happiness of Others in Kant's System of Ethics (in Russian) …….. 189

Kornilaev L.Yu. The Axiological Foundations of the Social in the Philosophy of P.I. Novgorodtsev (in Russian) …… 207

Wiedebach H. Adolf Trendelenburg über eine Jugendschrift Hermann Cohens (**Wiedebach H.** Adolf Trendelenburg on an Early Writing by Hermann Cohen) …… 218

Balanovskiy V.V. Some Aspects of Application of Leon Petrażycki's Socio-Philosophical Ideas in the Field of Legal Education (in Russian) ……. 227

SOCIAL PHILOSOPHY

Besschetnova E.V. The Impact of Digital Transformation on Human Religious Life and Its Critique from the Perspective of Orthodox Anthropology (in Russian) …… 243

Remida A. Globalized Class Struggles: A Marxist Approach to Contemporary Geopolitics ... 254

ONTOLOGY AND THEORY OF KNOWLEDGE

Gnatik E.N. Conceptual Origins of the Transhumanist Paradigm in the Alchemical Tradition (in Russian) …….. 268

Harillo Pla A. Technological Singularity: A Nuanced and Contextual Approach to Potential Scenarios ……. 283

Ermishin O.T. The Problems of Consciousness in the Studies of M.K. Mamardashvili and A.M. Pyatigorsky (in Russian) …… 293

Stoliarova O.E. Background Knowledge: Does it Exist? (in Russian) ……. 308

Arapov O.G. The Ontology of Education in Relation to the Metaphysical Aspect of Human Existence (in Russian) …… 321

SCIENTIFIC LIFE

Badmaev V.N. National Worldview and Identity of the Mongolian Peoples: Review of the International Scientific Conference (in Russian) …… 335

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 1 9–31
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

Изучение русской, советской и российской философии в Китае

Studying of Russian, Soviet and Contemporary Russian Philosophy in China

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-9-31
EDN: OMYTKG

Научная статья / Research Article

Особенности рецепции русской философии в Китае: славянофилы и религиозные мыслители в современном транскультурном дискурсе

Г.Ф. Гараева ✉, Н.А. Ореховская, М.А. Шарова

ФГБОУ ВО «Финансовый университет при Правительстве РФ», Москва, Российская Федерация

✉ gfgaraeva@fa.ru

Аннотация. Работа посвящена изучению методологии исследований китайскими специалистами основ и специфики русской философии, особенно вопросов русской религиозной философии, которые позволяют выявить китайским коллегам уникальность русской культуры и особенности национального менталитета. Цель исследования — раскрыть специфику китайской рецепции русской религиозной философии как формы транскультурного диалога, в рамках которой ее целостный духовный взгляд рассматривается в качестве эвристического ресурса для критического анализа проблем модернизации мира и поиска решений, лежащих вне парадигмы сугубо рационального западного мышления. Исследование также охватывает институциональные и содержательные аспекты этой рецепции, коренящиеся в признании духовной ценности и философской оригинальности русской православной религиозной традиции. Показано, что изучение русской религиозной философии китайскими учеными имеет особенности, связанные с целями исследований, методами, трудами и проведением конференций. Заслуживает внимания интерпретация основных вопросов русской религиозной философии в контексте духовной культуры Китая (например, идея соборности, всеединства, цельного знания, русская идея и т. д.). Стоит отметить, китайские специалисты считают, изучение русской религиозной философии не только позволяет лучше понять русский цивилизационный код, но и способствует осознанию самими китайцами общности политического и социокультурного развития двух стран, а также помогает китайцам лучше осмыслить свою

© Гараева Г.Ф., Ореховская Н.А., Шарова М.А., 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

историю. Изучение русской религиозной философии дает возможность более глубокого понимания западной философии и «ключ» для ее грамотной критики, опирающейся на иные мировоззренческие позиции. Для анализа православия как инокультурного элемента в духовной культуре Китая используют переводы трудов русских религиозных мыслителей (в приоритете Н.А. Бердяев, В.С. Соловьев, славянофилы и др.). Приведены некоторые примеры рецепции китайскими специалистами русской религиозной философии. Результаты исследования могут быть использованы при составлении лекций по истории русской и зарубежной философии. Научная новизна работы заключается в комплексном анализе и всестороннем исследовании обозначенных выше концепций, основанных на изучении трудов китайских ученых с 1990-х гг. по 2025 г.
Ключевые слова: китайские центры исследования русской философии, рецепция русской религиозной философии, специфика русского менталитета, периодизация русской философии, критика европоцентризма, соборность, всеединство, цельное знание, национальная идея, концепция свободы

Вклад авторов. Все авторы внесли равный вклад в разработку концепции, подготовку и написание рукописи.
Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

История статьи:
Статья поступила 22.09.2025
Статья принята к публикации 21.12.2025

Для цитирования: *Гараева Г.Ф., Ореховская Н.А., Шарова М.А.* Особенности рецепции русской философии в Китае: славянофилы и религиозные мыслители в современном транскультурном дискурсе // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 1. С. 9–31. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-9-31 EDN OMYTKG

Features of the Reception of Russian Philosophy in China: Slavophiles and Religious Thinkers in the Contemporary Transcultural Discourse

Galina F. Garaeva ✉, Natalia A. Orekhovskay, Marina A. Sharova

Financial University under the Government of the Russian Federation, Moscow, Russian Federation
✉ gfgaraeva@fa.ru

Abstract. The work is devoted to the study of the methodology of research by Chinese specialists of the foundations and specifics of Russian philosophy, especially the issues of Russian religious philosophy, which allow Chinese colleagues to identify the uniqueness of Russian culture and the peculiarities of the national mentality. The purpose of the study is to identify the specifics of the Chinese reception of Russian religious philosophy as a form of transcultural dialogue, in which its holistic spiritual view is considered as a heuristic resource for a critical analysis of the problems of the world's modernization and the search for solutions that lie outside the paradigm of purely rational Western thinking. The study also covers the institutional and substantive aspects of this reception, which are rooted in the recognition of the spiritual value and philosophical originality of the Russian Orthodox religious tradition. The

paper shows that the study of Russian religious philosophy by Chinese scholars has its own characteristics related to research goals, methods, works, and conferences. The interpretation of the main issues of Russian religious philosophy in the context of China's spiritual culture (such as the idea of conciliarity, all-unity, integral knowledge, the Russian idea, etc.) deserves attention. It is worth noting that Chinese experts believe that studying Russian religious philosophy not only provides a better understanding of the Russian civilizational code, but also helps Chinese people to recognize the commonality of the political and socio-cultural development of the two countries, as well as to better comprehend their own history. Studying Russian religious philosophy provides a deeper understanding of Western philosophy and a "key" for its competent criticism based on different worldviews. Translations of the works of Russian religious thinkers (primarily N.A. Berdyaev, V.S. Solovyov, the slavophiles, and others) are used to analyze Orthodoxy as a foreign cultural element in China's spiritual culture. The paper provides some examples of how Chinese scholars have adopted Russian religious philosophy. The results of the study can be used in the preparation of lectures on the history of Russian and foreign philosophy. The scientific novelty of the work lies in the comprehensive analysis and study of the above-mentioned concepts based on the works of Chinese scholars from the 1990-s to 2025.
Keywords: Chinese centers for the study of Russian philosophy, reception of Russian religious philosophy, specificity of the Russian mentality, periodization of Russian philosophy, criticism of Eurocentrism, conciliarity, all-unity, integral knowledge, national idea, and the concept of freedom

Contribution of authors. All the authors contributed equally to the concept development, preparation and writing of the manuscript.
Conflict of interest. The authors declare that there is no conflict of interest.

Article history:
The article was submitted on 22.09.2025
The article was accepted on 21.12.2025

For citation: Garaeva GF, Orekhovskaya NA, Sharova MA. Features of the Reception of Russian Philosophy in China: Slavophiles and Religious Thinkers in the Contemporary Transcultural Discourse. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(1):9–31. (In Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-9-31 EDN OMYTKG

Научные центры Китая по изучению русской культуры и философии

Относительно рецепции русской философии и культуры современными китайскими исследователями необходимо выделить следующие крупные научные центры: Пекинский университет (школа профессора Сюй Фэнлинь), Пекинский педагогический университет (школа профессора Чжан Байчунь, который в настоящее время работает в Хайнаньском университете), Китайский народный университет (школа профессора Ань Цинянь, который является Президентом Российского философского профессионального комитета Китайского общества исследований современной зарубежной философии), Китайская академия общественных наук (КАОН, CASS) (исследователи Ма Иньмао, Цзя Цзелинь, Лю Вэньфэй, Бай Сяохун и др.), Университет

Цинхуа, где в рамках Школы гуманитарных наук занимаются проблемами зарубежной, в том числе русской философий, Восточно-китайский педагогический университет в Шанхае (специалисты Лю Цзюнь, Ян Цземянь, Фэн Шаолей, Чэнь Юнь, Чень Цюн), Нанькайский университет в Тяньцзине (Ван Чжигэн). Кроме того, в Университете имени Сунь Ятсена в 2023 г. на базе философского факультета состоялся международный симпозиум «Русская философия в перспективе сравнительной философии» с приглашением специалистов из России, а в Хейлунзянском университете в Харбине, крупном центре славистики, специализирующимся на изучении русского языка и культуры (исследователи Чэнь Шулинь, Чжоу Лайшунь, Чжэн Юнван) с 20 по 22 июня 2025 прошла XX международная конференция по русской философии «Современная философия и сообщество единой судьбы человечества».

Работы выше отмеченных специалистов представлены как в монографиях, так и в периодических изданиях, среди которых можно выделить 求是学刊, 世界哲学, 浙江学刊, Patria, Philosophy Journal, а также полнотекстовые базы данных электронных платформ информационных ресурсов китайских и зарубежных академических изданий — China Knowledge Network (CNKI), Wanfang Data и Weipu и т. д.

Серьезным импульсом для изучения русской философии в Китае стало возвращение первых китайских студентов, обучавшихся в 1950–1960-е гг. в Советском Союзе, которые инициировали исследования в области русской культуры. С 1985 г. раз в два года в Китае стали проводиться симпозиумы по изучению наследия русской и советской философии. Интерес к русской философии в Китае заметно возрос в 1990-е гг. Цзу Чуньмин отмечает, что в это время интерес китайских исследователей к духовным процессам, происходящим в России, был связан с распадом социалистической системы и попытками построения нового общества [1]. Это тем более важно в связи с общностью исторического пути России и Китая в аспектах построения единого социокультурного пространства. В китайской академической среде утвердилось мнение, что альтернативой деструктивным процессам и идеологическому вакууму может стать обращение России к национальным истокам и духовной традиции. Например, Чжан Байчунь пишет, что поиск национальной идеи станет определяющим в общественной жизни России на ближайшие десятилетия, а значит, одной из центральных тем русской культуры будет осмысление национального самосознания посредством рефлексии русской религиозной философии [2].

Среди ключевых аспектов на китайских международных конференциях стало рассмотрение русской религиозной философии как необходимого условия для постижения русской культуры. Китайские специалисты (Чжан Байчунь, Сюй Фэнлинь, Цзя Цзелинь и др.) отмечают важность изучения русской религиозной философии, поскольку она генетически и онтологически сопряжена с православием, как фундаментальной единицей русской культуры, спо-

собной синтезировать все элементы религиозно-философских и антропологических рефлексий [3]. Особый интерес в Китае вызывают труды славянофилов (И.В. Киреевского, А.С. Хомякова), В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Л.И. Шестова, С.Л. Франка, Н.О. Лосского, П.А. Флоренского и т. д., а также этические концепции Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого.

В аспекте методологического обращения китайских исследователей к русской религиозной философии с 1990-х гг. по настоящее время ключевыми темами являются: критика русскими философами концепции европоцентризма, разработка русской идеи, как национальной доктрины, учение о соборности, как фокусе консолидации русского общества, цельное знание, софиология, всеединство, проблема национальной идентичности, поиск свободы и т. д.

Обращение к трудам перечисленных философов и инициирование данных проблем свидетельствуют, что китайские ученые стремятся осмыслить специфику культуры и менталитета русского народа через призму философских идей, что дает им ключ к пониманию политических и социокультурных процессов, происходящих в современной России. Растущий интерес китайских ученых к русской философии также связан с желанием взаимопонимания в области духовной культуры, научного и общественного сотрудничества.

О результативности научной деятельности и высокой академической вовлеченности свидетельствуют международные российско-китайские Гранты: № 15-23-21002 на период 2015–2017 гг. при финансовой поддержке РФФИ и Китайской академии общественных наук (КАОН), РФФИ № 20-014-00010 на период 2020–2021 гг., РФФИ № 19-511-93002 на период 2019–2022 гг. и т. д.

В аспекте анализа национально-культурных интересов России и Китая, определения границ и цивилизационной динамики стран необходимо отметить заслуги Чжан Байчуня, удостоенного в 2013 г. указом Президента РФ В.В. Путина медали А.С. Пушкина, а в 2023 г. награжденного дипломом иностранного члена Российской академии наук (РАН).

Периодизация истории русской философии и русской религиозной философии

Методологическим преимуществом работ китайских авторов является то, что их исследования не просто компаративистика идеологических процессов русской мысли, но глубокая аналитика генезиса русской философии. Прежде всего, это касается периодизации китайскими учеными русской философии. Сюй Фэнлинь, сопоставляя концептуальные подходы русских философов: с одной стороны — Н.О. Лосского и В.В. Зеньковского, полагавших начало русской мысли с XVIII в., а с другой — М.А. Маслина, усматривавшего зарождение русской философии с XI в., принимает вторую точку зре-

ния, обосновывая ее тем, что русская философия сопряжена с этапами развития русской культуры, отражающими менталитет и специфику национального самосознания [4. P. 1].

Ма Иньмао в статье «Философия России и Китая» ссылается на периодизацию русской философии Сюй Фэнлиня, представленную в работе «Философия России» (2013 г.) с четырехэтапной дифференциацией: 1) X–XVI вв. (формирование национального сознания); 2) XVIII — первая половина XIX вв. (эпоха просвещения и славянофилы); 3) середина XIX — начало XX вв. (расцвет русской философии); 4) конец XIX — первая половина XX вв. [5. С. 144]. Лю Цзоюань называет четвертый этап философии периодом русского религиозного ренессанса и к которому, как следствие, есть наибольший интерес со стороны китайских исследователей [6. С. 3].

Спецификой понимания китайскими учеными периодизации истории русской философии является то, что Сюй Фэнлинь, например, начинает хронологизацию с X в., хотя в российской науке (М.А. Маслин, А.С. Стрельцов др.) [7; 8] исходной датой принято считать XI в. — произведение Иллариона «Слово о законе и благодати», где впервые представлены философические размышления о судьбе России.

В работе «Русская религиозная философия» (2006 г.) Сюй Фэнлинь предлагает начать периодизацию русской философии с XIX в. — этапа славянофильства, давшего импульс духовному пробуждению культуры нации [4. P. 1], что также расходится с общепринятой периодизацией русской философии. Уникальность русской философии Сюй Фэнлинь видит в том, что ориентированная на восточное православие, она, в отличие от западной традиции, не пережила периоды Возрождения, Реформации и Просвещения, а развивалась исключительно на духовном опыте и Православной церкви [4. P. 2].

Периодизация русской религиозной философии, предложенная Сюй Фэнлинем, синхронизирована с концепцией Н.В. Серебренникова [9]: первый этап — 1830–1850-е гг. (славянофилы, утверждение русской философии на национальной почве), второй этап — 1870-е г. по конец XIX в. (расцвет русской религиозной философии, В.С. Соловьев), третий этап — с начала XX в. по 1917 г. («Серебряный век» русской философии), четвертый этап — с 1917/1922 гг. и последующие годы вынужденного изгнания / эмиграции [4. P. 5].

Обращает на себя внимание то, что ряд китайских исследователей (Сюй Фэнлинь, Чжоу Лай, Чжоу Лайшунь, Лю Цзоюань и др.) [4; 10; 11; 6] применительно к хронологическому периоду 1900–1917 гг. употребляют термин «Серебряный век» русской философии, понимая под ним усиление интеллектуальных изысканий русской интеллигенции, в то время, как в академической российской науке данный термин чаще встречается по отношению к литературному творчеству.

Большой вклад в понимание истории русской философии внес и Цзя Цзилинь [12], рассматривающий процесс проникновения и распространения советской философии в Китае, уделяя при этом особое внимание состоянию изучения советской и русской философии сегодня.

Философия славянофилов

Относительно национального компонента русской религиозной философии большинство китайских исследователей (Чжан Байчунь, Сюй Фэнлинь, Ма Иньмао и др.) акцентируют внимание на идеях славянофилов, предложивших целостное осмысление жизни во всех ее проявлениях, ознаменовав связь теологического и антропологического начал [3–5]. Славянофилам посвящена работа Цзу Чуньмин «Предопределенность раскола и борьба за автономию», направленная на аналитику кризисных явлений России в 1990-е г. и рассмотрение православия, как опыта осмысления духовных процессов русскими философами [13]. Подробное изучение концепции славянофилов позволяет китайским коллегам не только вычленить национальный императив, но и лучше понять различия русской и западноевропейской мысли.

Сюй Фэнлинь справедливо отмечает, что хотя славянофилы обратились к православию, но они не создали своей собственной философской системы [4. P. 1–5]. Разницу между русской и западноевропейской цивилизациями Сюй Фэнлинь видит в совокупности трех факторов: 1) исторически сложившихся расовых различиях между западными и восточными славянами; 2) в разных путях формирования семьи и государственности; 3) в разных способах распространения культуры христианизации [4. P. 1–8]. Схожего мнения придерживается и Цзу Чуньмин, полагая, что славянофилам было важно не столько вычленить национальное начало, сколько дистанцироваться от Запада [13]. Китайские исследователи отмечают, что концепция славянофилов восходит к проблеме понимания русским народом собственной общенациональной идентичности, что делает ее важной духовной опорой. В мировоззренческом аспекте двух цивилизационных систем аристотелевская логика и рационализм противопоставлены платоновской традиции и учению восточных отцов церкви.

На основе анализа концепции И.В. Киреевского о цельности духовной жизни, Сюй Фэнлинь отмечает, что разность в способах мышления порождает и разность менталитета: формализм на Западе (И. Кант «Критика чистого разума»), а в России — вера, как способ мышления и жизни [4. P. 1–8]. Характеризуя русскую культуру, Сюй Фэнлинь показывает значимость цельности мышления, позволяющего избежать ложности выбора между метафизикой веры и логическим формализмом. Сюй Фэнлинь подчеркивает важность темы И.В. Киреевского о самоопределении русской культуры перед лицом западноевропейской, полагая, что традиционная русская культура обладает духовным преимуществом. Так, принцип духовной целостности, предложенный

И.В. Киреевским, по мнению Сюй Фэнлинь позволяет лучше понять менталитет русского народа, в том числе в аспекте русско-китайского культурного сотрудничества. Проанализировав культурную составляющую, Сюй Фэнлинь приходит к выводу о сильном влиянии крестьянской общины и форм коллективизма на специфику формирования национального самосознания русского народа. Он отмечает, что органичное понимание истории, особое бережное отношение к традициям народа является неотъемлемой чертой философии славянофилов, что также сближает их взгляды с принципами китайской философии [4. P. 1–8].

Сюй Фэнлинь подчеркивает, что попытка славянофилов реализовать духовную составляющую в социальной жизни отражена в концепции соборности, идеальной моделью которой выступала община. В ней личностный порядок был согласован с цельностью общего порядка. Русский дух вырабатывал нравственные силы народа, скрепленные верой и церковью в целостный «живой организм» истины и любви. Сюй Фэнлинь верно подмечает, что «цельность духа» давалась верой и усматривалась осознанием отношения человеческой личности к личности Божества.

Китайские исследователи (Сюй Фэнлинь, Цзу Чуньмин) акцентируют внимание на разности методологических подходов во взглядах славянофилов: И.В. Киреевский пытался черпать философию из жизни, а учение А.С. Хомякова, в большей степени, основывалось на религиозном опыте [4. P. 1–8; 13]. По мнению Сюй Фэнлиня, именно философия А.С. Хомякова более тесно связана с пониманием сущности веры, исходящей из сознания церкви. Эпистемология веры в учении А.С. Хомякова выражала непосредственное живое и абсолютное знание, представляющее собой безусловное принятие реальности. Интерес к сравнению западной и русской философий выражен у Сюй Фэнлинь в сопоставлении концепции воли в философии А. Шопенгауэра и А.С. Хомякова: если у первого, воля — это слепой иррационализм, то в концепции второго — это вера как особая сила разума. В этом факте для китайских исследователей раскрывается специфика русского национального характера, ключевыми принципами которого выступали вера в совокупности с волей. Эта особенность менталитета позволяет Ма Иньмао заключить, что русская цивилизация не относится ни к Западу, ни к Востоку, а имеет свое уникальное предназначение в истории православного мира [5. С. 147].

Отдельный интерес у китайских исследователей вызывает концепция соборности как особая категория в русской философии, показывающая единство людей на основе их любви к Богу. Концепцию соборности Сюй Фэнлинь рассматривает через призму категорий: свобода + целостность + любовь, где соборность понимается не только как свобода в Боге и для Бога, но и как внутренняя свобода [4. P. 21].

Цзи Миньцзюя в работе «Синтез воображений: национальная конструкция культуры славянофильства» отмечает, что учение о соборности противопоставлено западному пониманию церкви с внешними институциональными

структурами, и делает акцент на живом органическом единстве церкви [14]. Сяо Цзинъюй пишет, что соборность является уникальным концептом русской культуры и не имеет аналогов в других мировых философских учениях [15].

Китайские ученые отмечают, что философия славянофилов сыграла особую роль в судьбе России, показав, что в национальном менталитете нет ничего схожего с западными ценностями, более того, западное — России чуждо, поскольку национальная культура основана на высшем — духовном, принципе. Ма Иньмао пишет, что опыт обращения современной России к своим национальным корням, к истокам, к идеям славянофилов ценен и для Китая, который точно также является цивилизационно образующей страной [5. С. 144]. По мысли Сюй Фэнлиня, природа и происхождение цивилизация — это то, что напрямую зависит от степени веры [4. P. 25].

Сюй Фэнлинь также указывает на контраст между Россией и Европой, обусловленный, прежде всего, разницей в убеждениях и вере, где принцип соборности в христианстве противопоставлен западному индивидуализму католичества, что нивелирует идеологию европоцентризма для построения российской государственности [4. P. 26].

Философия В.С. Соловьева

Особое место в аспекте понимания китайскими специалистами русского национального характера занимает философия В.С. Соловьева. Сюй Фэнлинь пишет, что концепция цельного знания В.С. Соловьева, включающая в себя почти все проблемные области общей философии, полностью отражает программу создания уникальной русской философии, основы которой заложены славянофилами [4. P. 102]. Сюй Фэнлинь в работе «Соловьев» впервые системно излагает взгляды мыслителя, связанные как с критикой славянофильства в вопросах излишней идеализации православия, так и с утверждением принципа всеединства, в том числе в ракурсе формирования основ национальной культуры [16]. Затем последовала работа Сунь Сюн «Между Богом и Человеком: Религиозная философия Соловьева», где рассматриваются темы богочеловечества, всеединства, цельного знания и т. д. [17]. Заслуживает внимания диссертационное исследование Лю Цзоюань, посвященное метафизике русской идеи в творчестве В.С. Соловьева в контексте понимания им национальной идентичности [6. С. 13–16].

В критике В.С. Соловьевым одностороннего характера западного рационализма китайские ученые видят специфику русского национального менталитета со свойственной ему многоплановостью: от соборности русской души до исторической миссии России. Приоритетной категорией философской антропологии В.С. Соловьева был поиск свободы, как основы человеческого существования, показывающий не только постоянно меняющееся отношение к себе, людям, бытию, но и оптимальный образ мысли и жизни. Свобода, по В.С. Соловьеву, соответствовала поиску человеком внутренней свободы или

контроля над своей собственной природой посредством приобщения к Богу. Сюй Фэнлинь акцентирует, что в философии В.С. Соловьева свобода означала возможность перенестись к высшей сущности, то есть за пределы самого человека, и утвердить внутреннюю свободу человека в трансцендентальной онтологии [4. P. 105]. В качестве примера Сюй Фэнлинь сравнивает антропологические трансформации в западной и русской культурах: если в философии Ф. Ницше — это высокоуровневый биологический вид, идеал сверхчеловека, не вышедший за пределы естественного уровня и не достигший истинной трансцендентности; то в философии В.С. Соловьева — это Богочеловек, одновременно и индивидуум, и универсальное «существо», охватывающее все человечество посредством Бога, и имеющий целью духовное восхождение человека в постижении единства блага, истины и красоты. Сюй Фэнлинь показывает, что ценность философских идей В.С. Соловьева заключается в том, что, несмотря на подавление в современном мире человеческой личности природными и материальными факторами, именно теоретическая философия много сделала в решении метафизических проблем существования человека [4. P. 105].

Цзя Цзелинь отмечает важность всеединства В.С. Соловьева для осмысления философского принципа, основанного на религиозном мировоззрении, как представляющего собой мир в единстве и разнообразии [18. P. 42–43]. Лю Цзоюань также подчеркивает универсальность концепции всеединства, поскольку здесь поднимаются вопросы: всемирной теократии, преображения человечества во Христе, исторической миссии России на пути примирение Востока и Запада [6. С. 15]. Лю Цзоюань пишет, что принцип всеединства отражает многогранность русской культуры и общественно-политической жизни, в контексте которых формируются представления об особом пути развития русской цивилизации [6. С. 15–16].

По мнению китайских специалистов (Цзя Цзелинь, Лю Цзоюань и др.), в философии В.С. Соловьева основополагающим конструктом для понимания русского менталитета также выступало цельное знание, представляющее органическое единство теологии, философии и науки, как основы всех духовных способностей человека. Нравственную философию Сюй Фэнлинь рассматривает как область на пересечении религии и теоретической философии, где понятие добра аккумулируется с нравственным смыслом жизни. Сюй Фэнлинь пишет, что философия В.С. Соловьева — это, прежде всего, философия жизни и о жизни, особый вид знания, форма, конечной целью которой является поиск истины [16. P. 121].

Философия С.Н. Булгакова

В китайских исследованиях религиозной философской мысли творчество С.Н. Булгакова рассматривается в контексте Серебряного века русской философии, захватывая как период возрождения религиозной философии, так и период вынужденной эмиграции ученого.

В Китае глубоко изучают жизненный путь и идейную эволюцию С.Н. Булгакова, видя в них пример духовных поисков интеллигенции в революционную эпоху. Не случайно в фундаментальной работе Сюй Фэнлиня «Русская религиозная философия» (2006 г.) глава, посвященная творчеству С.Н. Булгакова, содержит изложение значимых фактов его биографии, раскрывающих тернистый путь философского и религиозного поиска этого мыслителя. Сюй Фэнлинь выделяет в творчестве С.Н. Булгакова философский и богословский периоды, подчеркивая уникальность его опыта, который объединил рациональное познание и личный религиозный опыт священника [4].

Духовный путь С.Н. Булгакова — это сложный поиск, прошедший через атеизм, революционный материализм и возвращение к религиозному идеализму. Сюй Фэнлинь видит в творчестве С.Н. Булгакова некий образ того, как русская религиозная философия по сути пыталась возвратиться к гармоничным для нее православным истокам. Но надо отметить, что зрелые и известные работы С.Н. Булгакова весьма непростые для китайских исследователей с точки зрения понятийно-категориального аппарата, включающего не только философскую, но и богословскую терминологию. Однако это не стало препятствием для перевода и изучения философско-богословских взглядов С.Н. Булгакова в Китае. Также стоит отметить, что перевод религиозной лексики и понятий русской религиозной философии с русского языка на китайский весьма непростой, но китайские исследователи нашли возможность для перевода таких специфических понятий, как «София», «софийность», «всеединство», «соборность» и т. д.

Китайские ученые изучают в наследии С.Н. Булгакова ключевые темы его разных периодов — от философии хозяйства и материи до богословия, основанного на софиологии. Так, Сюй Фэнлинь отмечает оригинальность и уникальность того широкого контекста, в котором С.Н. Булгаков рассматривает экономический процесс, масштабируя его до противостояния жизни и смерти, превращения мертвой материи в живое тело органичной и целеустремленной природы, превращения вселенной в целеустремленный организм [4]. Такой подход остается актуальным и для современного мира, наполненного кризисными явлениями глобального и локального уровней. Философия хозяйства С.Н. Булгакова резонирует с китайскими дискуссиями о модернизации и этическом основании экономики, а поэтому в интерес к его творчеству в условиях бурного экономического роста по-прежнему сохраняется.

Но интерес к философской рефлексии С.Н. Булгакова по поводу хозяйственной деятельности человека поддерживается у китайских ученых еще и тем обстоятельством, что в работе «Философия хозяйства» С.Н. Булгаков впервые излагает свое учение о Софии (= Божественной Премудрости), которое становится краеугольным камнем всей его философско-богословской системы. Названное обстоятельство объясняет и включение Сюй Фэнлинем идей философии хозяйства в главу по философии религии С.Н. Булгакова,

в выпущенную им книгу, посвященную русской религиозной философии [4. P. 143]. София здесь понимается как идеальный прообраз всего существующего в мире, субъект исторической (хозяйственной) деятельности [4].

Китайских исследователей привлекает предпринятый С.Н. Булгаковым поиск рациональных оснований религии и возможности преодоления границ доступного человеческому опыту познания. Эта проблема имеет сложный онтолого-гносеологический характер, поскольку связана с предельно трансцендентным объектом — Богом. Если человеческое познание традиционно ограничено сферой сознания, то вера открывает возможность соприкосновения с запредельным. Именно вера позволяет человеку выйти за рамки собственного мышления и прикоснуться к трансцендентному миру, в познании которого он сталкивается с фундаментальными противоречиями и дуализмом. Таким образом, религиозное познание предстает одновременно как трансцендирование человеческих границ и как глубоко личный опыт встречи с Божественным. При этом религия понимается не только как связь между человеком и Богом, но и как основа связи между людьми. Осознание трансцендентности мироздания, его единства и внутренних противоречий порождает в человеке потребность в познании как окружающего мира, так и самого себя. Так рождается философская мысль, устремленная к осмыслению религиозных вопросов.

Китайских философов глубоко интересует позиция С.Н. Булгакова относительно возможности существования религиозной философии. Это закономерно, ведь философия традиционно представляет собой область свободного поиска истины, неразрывно связанного с процессом доказательства, тогда как религия, по своей сути, предполагает принятие существования Бога без каких-либо доказательств. Эти два подхода крайне сложно совместить в единой системе. Когда религиозная философия предпринимает попытку осмыслить Бога, ее основным инструментом становится разум, человеческое мышление. Однако человеческая мысль по своей природе никогда не останавливается в покое, поиски истины возобновляются снова и снова. И если этот поиск истины когда-либо прекратится, философия как таковая перестанет существовать, утратит свою жизненную силу. Иными словами, философское познание представляет собой бесконечный путь без конечной точки, без возможности окончательного постижения мира и человека — это, по выражению мыслителя, «вечное задание». Истина находится за пределами философии, хотя философия и способна приблизиться к ней вплотную, постоянно стремясь к ее постижению.

Религиозная философия основывается на интуициях бытия, не опираясь на религиозную веру как свое основание. Допущение и использование интуитивного отношения к миру сближает философию и религию, но не более того. Сюй Фэнлинь отмечает важность принятия разницы познавательных

возможностей философского мышления и религиозного откровения и объективно существующей драмы неполноты всякой философской теории, на которые указывает С.Н. Булгаков.

Сам С.Н. Булгаков, осознав принципиальную ограниченность и односторонность чисто философского подхода, совершил окончательный поворот в сторону богословия, избрав путь служения Богу. Однако этот выбор не означал для него отказа от философского свободомыслия, которое он сохранил, применив разработанный им софийный подход к осмыслению Священного Писания. Ведущие китайские исследователи русской религиозной мысли, Сюй Фэнлинь [4] и Чжан Байчунь [2; 3], в своих работах наглядно демонстрируют фундаментальный вклад С.Н. Булгакова в развитие софийного подхода к пониманию мира, который он разрабатывал, следуя за первоначальными интуициями В.С. Соловьева.

Китайские ученые проявляют к теме софийности устойчивый научный интерес, так как эта концепция предлагает особый и уникальный способ метафизического обоснования единства мира. В этом контексте София интерпретируется как идеальный прообраз всего сущего, онтологическое основание, которое объясняет и делает возможным единство мироздания во всем его многообразии. Софийный подход к миру у С.Н. Булгакова, отмечает Сюй Фэньлинь, — это одновременно и онтология и богословие, это учение, воплощающее особенности рационального мышления и религиозного опыта [4. P. 143]. София находится между временем и вечностью, но она есть и то, и другое одновременно. София-Мудрость не есть у С.Н. Булгакова самостоятельное начало наряду с Богом, а есть сама природа Божья, Усия, Сущность Бога.

Необходимо отметить, что китайские исследователи не только глубоко и основательно изучают философско-богословское наследие С.Н. Булгакова, но и достаточно внимательно относятся к тем дискуссионным моментам, которые были связаны с неприятием Православной Церковью его софиологических построений, что говорит о стремлении к полноте анализа изучаемого материала.

Судьба С.Н. Булгакова привлекает китайских исследователей и с точки зрения его суждения о революционных событиях и роли религиозного фактора в совершении революций. Так, известный китайский исследователь Ань Цинянь, занимаясь анализом глубинных причин, закономерно приводящих к масштабной социальной революции, специально обратился к тем взглядам, которые С.Н. Булгаков сформулировал в знаменитом сборнике «Вехи». Его точка зрения позволяет понять ошибки, которые могут допускать представители интеллигенции, когда теряют свою религиозную веру и на место Бога ставят веру в иллюзорное всемогущество человека, создавая тем самым религию человеческого духа [19. С. 116].

Философия П.А. Флоренского

В фундаментальной работе Сюй Фэнлиня «Русская религиозная философия» содержится специальная глава, посвященная подробному анализу религиозно-философских взглядов П.А. Флоренского — выдающегося русского мыслителя, богослова и ученого-энциклопедиста. Китайский исследователь Сюй Фэнлинь уделяет особое внимание биографическому контексту формирования философской позиции П.А. Флоренского, рассматривая его интеллектуальную эволюцию в единстве различных этапов. Фундаментальное образование на физико-математическом факультете Московского университета, полученное под руководством Н.В. Бугаева — одного из основателей Московской философско-математической школы, — заложило основы дискретного мировоззрения будущего философа. Последующее же обучение в Московской духовной академии и сознательное принятие сана православного священника окончательно определили религиозную ориентацию его мысли. Сложившийся уникальный синтез научного и религиозного опыта позволил П.А. Флоренскому создать философскую систему, не имеющую аналогов в истории религиозно-философской мысли и представляющей собой уникальный синтез православного богословия, философской мысли и научного знания.

Китайский исследователь Сюй Фэнлинь раскрывает креативный потенциал философии П.А. Флоренского, который последовательно критикует законы классической логики (законы тождества, противоречия и исключенного третьего), соотнося их со статическим характером мышления, естественной инерцией ума и устойчивым стремлением разума сохранить уже известные познавательные подходы и ментальные состояния. П.А. Флоренский интересен китайским философам именно своим оригинальным подходом к преодолению ограниченности мышления через выход в сферу «сверхконечной природы», где антиномии перестают быть непреодолимыми границами познания, как у И. Канта, а становятся подлинным выражением глубинной природы реальности. П.А. Флоренский воспринимается в китайских исследованиях как интеллектуальный новатор, предложивший системную альтернативу аналитическому мировоззрению, господствовавшему с эпохи Возрождения и основывавшемуся на принципах непрерывности и строгого детерминизма. П.А. Флоренский обосновывает принципиальную ограниченность такого подхода, особенно когда речь заходит о таких фундаментальных сферах человеческого бытия, как свобода, вера, социальная активность, творчество и красота. Аналитическое мировоззрение, опирающееся в своих основаниях на математический анализ Ньютона-Лейбница и эволюционную теорию Дарвина, оказывается неспособным адекватно описывать прерывную, дискретную природу реальности, в которой фактически живет человек. Таким образом, если аналитическое мировоззрение традиционно рассматривает случайность лишь как непознанную необходимость, то теория дискретности, напротив, придает случайности полноправный онтологический статус.

Китайские ученые обращаются также к концепции истины П.А. Флоренского. Они открывают в наследии П.А. Флоренского немало глубоких и оригинальных идей. Истина, по мнению П.А. Флоренского, не должна характеризоваться в традиционном абстрактном ракурсе. Она есть «живое единство» интуиции и дискурсии, реальности и познания. Органом восприятия такой истины является не рассудок, а сердце как средоточие целостной человеческой личности. Такой взгляд на истину позволяет П.А. Флоренскому преодолеть традиционную дихотомию между верой и знанием. А это значит, что истина не может быть получена ни чисто рациональным путем, ни исключительно через мистическое откровение. Только постигая истину сердцем, человек может преодолеть рассудочное разделение мира и проникнуть в тайну единства всего сущего, стоящего за этим разделенным миром.

Исследование философии П.А. Флоренского в Китае включает изучение его концепции символа и в целом «конкретной метафизики». Сюй Фэнлинь отмечает, что символизм — важнейшая категория для философии П.А. Флоренского. В отличие от абстрактных понятий традиционной метафизики, символ философии П.А. Флоренского представляет собой конкретное единство явления и сущности, эмпирического и трансцендентного. При этом Сюй Фэнлинь подчеркивает самобытность и оригинальность идей П.А. Флоренского и то, что их нельзя ставить в один ряд с британским и американским эмпиризмом, хотя и может появиться мысль об их некотором сходстве [4. P. 26].

Сюй Фэнлинь акцентирует внимание на том, что все феномены в понимании П.А. Флоренского представляют собой эмоциональные выражения духовной сущности, лишенные каких-либо абстрактных понятий или отвлеченной духовной субстанции [4. P. 26]. Это представляет собой конкретную метафизику, выраженную в форме философского символизма. Обобщая, китайский ученый утверждает, что в русской философии символизм вообще представляет собой особое явление — одновременно и философско-эпистемологическую позицию, и религиозное мировоззрение [4. P. 27]. Кроме того, в философии П.А. Флоренского, как и в трудах других русских религиозных мыслителей, для решения философских эпистемологических проблем активно используются христианские идеи и концепции, что открывает новые познавательные горизонты и привлекает китайских философов. Это особенно рельефно проявилось в религиозной философии П.А. Флоренского при попытке решения фундаментальной проблемы западной эпистемологии — разрыва между субъектом и объектом. Ключевой прорыв П.А. Флоренского в этом вопросе заключается в том, что он предлагает решение этой проблемы через феномен любви: познающий человек выходит за пределы самого себя, а познаваемый как бы входит в человека, который познает. Основой такого, подлинного, познания становится «единосущие». Этот термин, заимствованный из догмата о Троице, означает для П.А. Флоренского рождение новой духовной реальности, в которой преодолевается внешнее и формальное различие между познающими. В этом акте любви происходит реальное онтологическое

соединение, делающее возможным прямое и достоверное познание сущности другого. Китайские исследователи таким образом знакомятся через труды П.А. Флоренского и других русских религиозных мыслителей с потенциалом религиозной традиции как источника и импульса новых философских рефлексий.

Китайские философы уделяют значительное внимание анализу религиозного фактора в русской религиозной философии, усматривая в Православии ту питательную духовную почву, которая взрастила глубокие и оригинальные философские системы. В этом контексте закономерно, что Сюй Фэнлинь обращается в своем исследовании к детальному анализу религиозной онтологии П.А. Флоренского, его фундаментальным размышлениям о религии, обрядах, иконе и культуре. Так, китайские исследователи находят в рассуждениях П.А. Флоренского о культуре альтернативный западному методологический подход, когда культура рассматривается как производное от культа, его «побочный продукт», возникающий как следствие литургической практики, а богослужебная деятельность приводит к онтологическому преодолению «разрыва» между несовершенным земным миром и совершенным миром духовным. Такая глубина постижения связи видимого и невидимого миров в духовной практике Православия, раскрывающаяся посредством философской рефлексии в трудах П.А. Флоренского, содержит для китайских исследователей и потенциал для компаративистских проектов сравнительного анализа, например, с даосской и буддийской традициями сакральной визуализации.

Философия Н.А. Бердяева

В китайской академической среде творчество Н.А. Бердяева анализируется через призму его религиозно-философских идей, при этом особое внимание уделяется философии свободы, творчества и персонализма. Китайские исследователи стремятся понять его учение в контексте как русской интеллектуальной традиции, так и современных гуманитарных дискуссий и через сравнительный анализ с идеями китайских философов.

Первые переводы трудов Н.А. Бердяева на китайский язык появились уже в 30-е гг. XX в., а в 1990 г., были опубликованы отрывки из книг «Самопознание», «О рабстве и свободе человека». Позже наступило время активного перевода его работ на китайский язык. Огромный вклад в популяризацию и доступность для китайской аудитории философского наследия Н.А. Бердяева в Китае вносит известный китайский исследователь русской философии Чжан Байчунь, благодаря которому все основные произведения Н.А. Бердяева были переведены на китайский язык. Это сделало возможным использовать в Китае труды Н.А. Бердяева для академического анализа, подготовки студентов философских факультетов и предоставило всем желающим возможность познакомиться с ответами на вечные вопросы, предложенные русским религиозным мыслителем. Необходимо отметить важность ки-

тайских исследований, которые посвящены духовным исканиям Н.А. Бердяева, например, монографии Чжан Байчуня (2000 г.) [20] и Сюй Фэньлиня (2006 г.) [4], а также издание Чжан Байчуня (2011 г.) [21]. Кроме этих фундаментальных и глубоких исследований, содержащих анализ философских взглядов Н.А. Бердяева, в Китае выходят научные статьи и защищаются диссертации, посвященные его творчеству. Также китайские исследователи русской философии и, в частности, философских идей Н.А. Бердяева, активно публикуют результаты своих исследований в России. Более того, имеет место глубокая и всесторонняя рефлексия относительно этапов развития исследовательской деятельности в Китае по трудам Н.А. Бердяева, понимание необходимости углубления межкультурного и философского диалога посредством компаративистского анализа [22. С. 77]. Многие фундаментальные проблемы, которые поднимал в своей философии Н.А. Бердяев, сохраняют свою актуальность и для современного Китая, обладая значительным теоретическим потенциалом и практическим значением в контексте современных вызовов. Так, например, устойчивый академический интерес вызывает разработанная Н.А. Бердяевым философия свободы и творчества, концепция национальной русской идеи, проблемы формирования русской национальной идентичности, анализ судьбы и исторической позиции интеллигенции в эпоху революционных перемен и другие актуальные вопросы. Остановимся на рецепции религиозно-философской концепции свободы и творчества Н.А. Бердяева.

Китайские философы воспринимают Н.А. Бердяева как одного из самых глубоких и оригинальных представителей русской религиозно-философской традиции. Его философия хорошо известна философскому сообществу Китая, а исследования религиозно-философских взглядов Н.А. Бердяева приобрели систематический характер. Китайские исследователи фокусируются на стержневых идеях философского наследия Н.А. Бердяева. Конечно, основное внимание уделяется разработанной Н.А. Бердяевым философии свободы, которая составляет ядро его учения. Тема свободы всегда интересует людей, так как неверное ее толкование может приводить к тяжелым последствиям.

В данной статье уже не единожды подчеркивался интерес китайских философов к проблеме духовного начала в жизни человека, поэтому интерес к взглядам Н.А. Бердяева, рассматривающего свободу как духовную реальность, особый духовный порядок не удивителен. Но интерес к философии Н.А. Бердяева обусловлен также и глубиной его мысли, стремлением, как отмечает Сюй Фэнлинь, связать сущность свободы именно с христианством [4]. Однако надо понимать, что вопрос о свободе у Н.А. Бердяева — это не вопрос свободы воли в плоскости христианского богословия, а это вопрос взаимосвязи между волей человека и волей Бога [4].

Сюй Фэнлинь обращает внимание на принципиально важное положение в философии Н.А. Бердяева: свобода духа — это не свобода разума, поскольку сам человеческий разум представляет собой не просто область взаимодействия между миром природы и миром духовным, но и арену

непрерывной борьбы [4]. Свобода в понимании Н.А. Бердяева — это всегда рождение и возрождение духа, что не является естественным, данным состоянием человека, но достигается через духовное усилие. Ключевой тезис Н.А. Бердяева, который выделяет китайский исследователь, заключается в том, что свобода не была создана Творцом, а укоренена в изначальном, предшествующем творению «божественном Ничто». Сюй Фэнлинь особо подчеркивает радикальный подход Н.А. Бердяева в толковании отношения Бога и свободы: в его системе Бог обладает абсолютной властью над существованием, но не всемогущ в отношении небытия и той изначальной, несотворенной свободы, что предшествует миру [4]. Именно такая логика позволяет Н.А. Бердяеву предложить решение проблемы теодицеи: если свобода не сотворена Богом, а предвечна, то и зло, проистекающее из ее злоупотребления, не может быть вменено в ответственность Творцу.

Для китайских исследователей особую значимость приобретает разработанная Н.А. Бердяевым тема отчуждения человека, особенно в контексте общества, лишенного опоры на религиозный фактор. Для китайских ученых важен анализ истоков отчуждения человека и его духа и пути выхода из такого состояния. Дух в понимании Н.А. Бердяева представляет собой не статичную субстанцию, а динамическую активность, воплощение свободы и жизненной силы. Однако проявлять себя ему приходится в мире, который представляет собой царство детерминизма и пассивности, что создает фундаментальное противоречие. Дух вынужден объективироваться в материальном мире, и в процессе этой объективации происходит его отчуждение от собственной сущности, хотя в экзистенциальной глубине своего бытия человек продолжает пребывать в неразрывном общении с духовным миром и со всем космосом.

Идея Н.А. Бердяева о возможности спасения человека в условиях объективированного мира через творческую деятельность, предполагающую приобщение к богочеловеческому процессу, вызывает устойчивый и глубокий интерес у китайских философов. Фундаментальное постижение главных тем философии Н.А. Бердяева — свободы и объективации, было осуществлено в трудах Чжан Байчуня [2; 3; 20]. Другой важной областью научных изысканий этого известного китайского философа стали эсхатологические воззрения Н.А. Бердяева. Однако со временем этот авторитетный китайский мыслитель, признанный переводчик трудов Н.А. Бердяева на китайский язык, начал развивать более критический подход к его философской системе, поскольку размышления русского философа о Духе не были подкреплены непосредственной духовной практикой. Внутренняя логика исследовательского поиска привела Чжан Байчуня к необходимости глубокого погружения в практику православной духовной жизни через изучение исихазма, что, по его мнению, позволяет соединить понимание идей русских религиозных мыслителей с той православной основой, которая питала их творчество. Пожалуй, действительно трудно найти другого такого зарубежного исследователя, который проявляет подобную степень погружения в суть русской религиозной

философии, как это показывает Чжан Байчунь в своем пути от реконструкции идей русских религиозных философов до погружения в сакральные истоки, питавшие их души и разум.

Да, безусловно, Н.А. Бердяев не был ортодоксальным христианином, он не имел того духовно-мистического опыта соединения человека с Творцом в процессе богослужения, какой, например, был у С.Н. Булгакова и П.А. Флоренского. Он сам это понимал и подчеркивал, что всю жизнь оставался бунтарем и свободомыслящим человеком, верующим в Бога. Сюй Фэнлинь в своей работе по русской религиозной философии также отмечает, что с точки зрения глубины и широты проникновения в религиозную философию Н.А. Бердяев уступает П.А. Флоренскому и С.Н. Булгакову, но у него есть черта, равной которой нет у других — это философ с духом пророка, чувствующий грехи и болезни сегодняшней эпохи [4]. Н.А. Бердяев — рыцарь духа свободы, который погружается в эту тему в эпоху, когда свобода часто отрицается или понимается узко [4].

Китайские исследователи философии Н.А. Бердяева и в целом русской философии не остаются в плену сложившихся стереотипов, они дают собственную оценку изучаемым явлениям. Так, в частности, отталкиваясь от экзистенциальной направленности философии Н.А. Бердяева, Сюй Фэнлинь отмечает, что этого мыслителя часто причисляют к экзистенциальным философам, но, в отличие от западных экзистенциальных философов, он таковым не является [4]. Существенное различие заключается в том, что западные экзистенциалисты сосредоточены на трагедии человеческого существования, которая находит проявление в одиночестве, скуке, страхе, абсурде жизни и т. д., а философия Н.А. Бердяева — это философия позитивного существования, которая полна оптимизма.

Заключение

Проведенное исследование рецепции русской религиозно-философской мысли в Китае позволяет сделать ряд выводов, отражающих понимание динамики современного транскультурного философского диалога. Анализ идей славянофилов (А.С. Хомякова, И.В. Киреевского) и представителей «русского религиозного ренессанса» (В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, Н.А. Бердяева) выявляет не случайный, а глубоко мотивированный интерес китайских философов.

Во-первых, центральным вектором этой рецепции выступает критика западноевропейского рационализма и позитивизма, абсолютизация которых внесла свой существенный вклад в появление кризисных явлений современности. Китайских мыслителей привлекает возможность альтернативной эпистемологической модели, которая содержится в трудах русских философов: соборный гносеологический идеал славянофилов А.С. Хомякова и И.В. Киреевского, «цельное знание» В.С. Соловьева, «живая истина» П.А. Флоренского и т.д. Эти концепты ориентированы на выход за пределы дискурсивного

мышления и указывают на необходимость онтологического и духовно-нравственного основания для познания, что созвучно с традиционной китайской установкой на целостное постижение мира.

Во-вторых, русская философия оказывается одним из смысловых источников для рефлексии о национальной идентичности россиян. Подобно тому, как славянофилы отстаивали самобытность России через осмысление ее культурно-религиозных основ, так и китайские исследователи видят в этом методе путь для осмысления собственного цивилизационного пути в противовес глобализирующему и унифицирующему влиянию Запада. Кроме того, концепции «соборности» у А.С. Хомякова и «всеединства» у В.С. Соловьева позволяют концептуализировать рассуждения о социальности, не сводимой к западным моделям индивидуализма или коллективизма.

В-третьих, антропологические и социальные идеи русских мыслителей, представленных в статье, остаются актуальными в контексте поиска ответов на вызовы современности. Учение о свободе и творчестве Н.А. Бердяева, его протест против «объективации духа» в безличных социальных структурах, оказывается чрезвычайно актуальным для критики отчуждения в технократическом обществе. Философия хозяйства С.Н. Булгакова содержит этико-религиозное измерение экономической деятельности, что представляет значительный интерес для Китая, стремящегося найти гармонию между экономическим развитием и следованию духовным ценностям.

Также для Китая представляют интерес и такие парадоксальные и нелинейные концепции, как философия дискретности и антиномизм П.А. Флоренского, которые бросают вызов классическому европейскому рационализму и создают идейные основания для диалога с иными, в том числе восточными, типами философствования, признающими алогизм и противоречивость бытия.

Обобщая, можно сказать, что рецепция русской философии в Китае является ярким и положительным примером продуктивного транскультурного диалога, который преодолевает рамки простого заимствования. По своей сути — это коммуникация двух незападных философских традиций в пространстве совместного поиска ответов на глобальные цивилизационные вызовы. Русская религиозная философия и славянофильство, с их обостренным вниманием к онтологии, духовному опыту, целостности и смыслу истории не дают Китаю готовые ответы, но погружают в мощный понятийно-категориальный аппарат и посылают глубинный импульс для собственного философского самопознания и построения альтернативных моделей мышления в XXI в. Дальнейшее развитие и изучение китайско-российского философского диалога представляется авторам статьи весьма перспективным для формирования новой, многополярной философской карты мира.

Список литературы

[1] *Цзу Чуньмин.* Исследование «Русской идеи» в Китае: Присутствие и Отсутствие // Полилог/Polylogos. 2025. Т. 9. № 1. Режим доступа: https://polylogosjournal.ru/s258770110034922-6-1/ (дата обращения: 01.09.2025). DOI: 10.18254/S258770110034922-6

[2] *张百春.* 俄罗斯早期宗教哲学综述 // 哈尔滨教育学院. 1995. № 4.

[3] *Чжан Байчунь.* Китай и Россия: философский диалог / науч. ред. А.С. Запесоцкий. СПб. : Санкт-Петербургский гуманитарный университет профсоюзов, 2019.

[4] *徐凤林.* 俄罗斯宗教哲学. 北京 ： 北京大学出版社, 2006.

[5] *Ма Иньмао.* Философия России в Китае (2007–2022) // Вопросы философии. 2023. № 4. С. 138–155. DOI: 10.21146/0042-8744-2023-4-138-155 EDN: YCJIOQ

[6] *Лю Цзоюань.* Метафизика русской идеи в творчестве Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева. Взгляд из России и Китая: автореф. дис. … канд. филос. наук: 09.00.03. М., 2010.

[7] *Маслин М.А.* История русской философии: учебник / под общ. ред. М.А. Маслина. 3-е изд., перераб. М. : ИНФРА-М, 2016.

[8] *Стрельцов А.С.* Русская философско-религиозная школа: (Опыт гносеодиции рус. философии); М-во образования Рос. Федерации, Калуж. гос. пед. ун-т им. К.Э. Циолковского, Рос. филос. о-во. Калуга : Эйдос, 2000.

[9] *Серебренников Н.В.* Начало и конец русской религиозной философии // Литературный факт. 2019. № 4 (14). С. 421–429. DOI: 10.22455/2541-8297-2019-14-421-429 EDN: DEJIPI

[10] *周来顺.* 使命的沉重与路向的忧思： 俄罗斯白银时代宗教哲学研究. 哈尔滨： 黑龙江大学出版社, 2014.

[11] *Чжоу Лайшунь.* Проблемное сознание и системность русских философов Серебряного века: новые результаты исследований философской мысли России в Китае // Patria. 2025. Т. 2. № 2 (6). С. 72–83. DOI: 10.17323/3034-4409-2025-2-2-72-83 EDN: ENTDSF

[12] *洛斯基.* 俄国哲学史 / 贾泽林译. 杭州 ： 浙江人民出版社, 1998.

[13] *祖春明.* 分裂的宿命与自主性的抗争： 现代性视域下俄罗斯文明圈的解构与重建. 北京 ： 经济管理出版社, 2016.

[14] *Цзи Миньцзюя.* Синтез воображений: национальная конструкция культуры славянофильства // Исследования России. 2016. № 4. С. 50–79.

[15] *萧净宇.* 霍米亚科夫的教会论—俄罗斯东正教文化的理论根基与精神内核 // 俄罗斯文艺. 2007. № 2. С. 68–70.

[16] *徐凤林.* 索洛维约夫. 台北 ： 东大图书公司, 1998.

[17] *孙雄.* 神人之际：索洛维约夫宗教哲学研究. 北京 ： 宗教文化出版社, 2009.

[18] *贾泽林等著.* 二十世纪九十年代的俄罗斯哲学. 北京 ： 商务印书馆, 2008.

[19] *Ань Цинянь.* Судьбы русской интеллигенции в XX в. Перечитывая «Вехи» / пер. с кит. В.Г. Бурова // Вопросы философии. 2021. № 3. С. 113–127. DOI: 10.21146/0042-8744-2021-3-113-127 EDN: KEHYLO

[20] *张百春.* 当代东正教神学思想：俄罗斯东正教神学. 上海 ： 上海三联书店, 2000.

[21] *张百春.* 风随着意思吹: 别尔嘉耶夫宗教哲学研究. 哈尔滨 ： 黑龙江大学出版社, 2011.

[22] *Чжэн Тао.* Изучение и влияние философских идей Н.А. Бердяева в Китае // Общество: философия, история, культура. 2025. № 6 (134). С. 76–82. DOI: 10.24158/fik.2025.6.9 EDN: DQSXJM

References

[1] Zou Chunming. Research on the “Russian Idea” in China: Presence and Absence. *Polylogos*. 2025;9(1). Available from: https://polylogosjournal.ru/s258770110034922-6-1/ (accessed: 01.09.2025). DOI: 10.18254/S258770110034922-6

[2] Zhang Baichun. Review of Early Russian Religious Philosophy. *Harbin Institute of Education*. 1995;(4). (In Chinese).

[3] Zhang Baichun. *China and Russia: A Philosophical Dialogue*. Zapesotsky AS, editor. Saint Petersburg: St. Petersburg Humanitarian University of Trade Unions; 2019. (In Russian).

[4] Xu Fenglin. *Russian Religious Philosophy*. Beijing: Peking University Press; 2006. (In Chinese).

[5] Ma Yinmao. Philosophy of Russia in China (2007–2022). *Voprosy Filosofii*. 2023;(4):138–155. (In Russian). DOI: 10.21146/0042-8744-2023-4-138-155 EDN: YCJIOQ

[6] Liu Zuoyuan. *The Metaphysics of the Russian Idea in the Works of Fyodor Dostoevsky, Vladimir Solovyov, and Nikolai Berdyaev. A View from Russia and China*: abstract of the dissertation of candidate of philosophical sciences: 09.00.03. Moscow; 2010. (In Russian).

[7] Maslin MA. *History of Russian Philosophy*: textbook. Maslin MA, editor. 3rd ed., revised. Moscow: INFRA-M publ.; 2016. (In Russian).

[8] Streltsov AS. *The Russian Philosophical and Religious School: (The Experience of the Gnoseodicy of Russian Philosophy)*. Kaluga: Eidos publ.; 2000. (In Russian).

[9] Serebrennikov NV. The Beginning and the End of Russian Religious Philosophy. *Literary Fact*. 2019;(4):421–429. (In Russian). DOI: 10.22455/2541-8297-2019-14-421-429 EDN: DEJIPI

[10] Zhou Laishun. *The Weight of Mission and the Direction of Yousi: Research on Religious Philosophy in the Russian Silver Age*. Harbin: Heilongjiang University Press; 2014. (In Chinese).

[11] Zhou Laishun. Problematic Consciousness and Systemic Thinking of Russian Philosophers of the Silver Age: New Research Results on Russian Philosophical Thought in China. *Patria*. 2025;2(2):72–83. (In Russian). DOI: 10.17323/3034-4409-2025-2-2-72-83 EDN: ENTDSF

[12] Jia Jielin. *History of Russian Philosophy*. People’s House publ.; 2014. (In Chinese).

[13] Zu Chunming. *The Fate of Division and the Struggle for Autonomy*. Beijing: Jingji Guanli publ.; 2016. (In Chinese).

[14] Ji Minjiuya. Synthesis of Imaginations: The National Construction of Slavophile Culture. *Russian Studies*. 2016;(4):50–79. (In Russian).

[15] Xiao Jingyu. A.S. Khomyakov’s Doctrine of the Church: Theoretical Foundations and the Spiritual Core of Russian Orthodoxy. *Russian Literature and Art*. 2007;(2):68–70. (In Chinese).

[16] Xu Fenglin. *Solovyov*. Taipei: Dunda Wushu Gong publ.; 1995. (In Chinese).

[17] Sun Xiong. *Between God and Man: Solovyov’s Religious Philosophy*. Beijing: Religion and Culture publ.; 2009. (In Chinese).

[18] Jia Zelin. *Russian Philosophy in the 1990s*. Beijing: The Commercial Press; 2008. (In Chinese).

[19] An Qingyan. The Fate of the Russian Intelligentsia in the 20th Century. Rereading the «Milestones». Burov VG, transl. *Voprosy Filosofii*. 2021;(3):113–127. (In Russian). DOI: 10.21146/0042-8744-2021-3-113-127 EDN: KEHYLO

[20] Zhang Baichun. *Modern Orthodox Theological Thought: Russian Orthodox Theology*. Shanghai: Shanghai Sanlian Bookstore publ.; 2000. (In Chinese).

[21] Zhang Baichun. *The Wind Blows with the Meaning: Research on Religious Philosophy of Berdyaev*. Harbin: Heilongjiang University Press; 2011. (In Chinese).
[22] Zheng Tao. 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

Сведения об авторах:

Гараева Галина Фаизовна — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры гуманитарных наук, Факультет социальных наук и массовых коммуникаций, Финансовый университет при Правительстве РФ, Российская Федерация, 125993, Москва, Ленинградский пр-кт, д. 49/2. ORCID: 0009-0008-6733-7296. SPIN-код: 8847-1680. E-mail: gfgaraeva@fa.ru

Ореховская Наталья Анатольевна — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедры гуманитарных наук, Факультет социальных наук и массовых коммуникаций, Финансовый университет при Правительстве РФ, Российская Федерация, 125993, Москва, Ленинградский пр-кт, д. 49/2. ORCID: 0000-0001-8390-5275, SPIN-код: 2650-7619. E-mail: naorehovskaya@fa.ru

Шарова Марина Александровна — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры гуманитарных наук, Факультет социальных наук и массовых коммуникаций, Финансовый университет при Правительстве РФ, Российская Федерация, 125993, Москва, Ленинградский пр-кт, д. 49/2. ORCID: 0009-0005-5136-268X, SPIN-код: 2745-1185. E-mail: masharova@fa.ru

About the authors:

Garaeva Galina F. — DSc in Philosophy, Professor, Professor at the Department of Humanities, Faculty of Social Sciences and Mass Communications, Financial University under the Government of the Russian Federation, 49/2 Leningradsky Prospekt, Moscow, 125993, Russian Federation. ORCID: 0009-0008-6733-7296. SPIN-code: 8847-1680. E-mail: gfgaraeva@fa.ru

Orekhovskaya Natalia A. — DSc in Philosophy, Professor, Head of the Department of Humanities, Faculty of Social Sciences and Mass Communications, Financial University under the Government of the Russian Federation, 49/2 Leningradsky Prospekt, Moscow, 125993, Russian Federation. ORCID: 0000-0001-8390-5275. SPIN-code: 2650-7619. E-mail: naorehovskaya@fa.ru

Sharova Marina A. — CSc in Philosophy, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Humanities, Faculty of Social Sciences and Mass Communications, Financial University under the Government of the Russian Federation, 49/2 Leningradsky Prospekt, Moscow, 125993, Russian Federation. ORCID: 0009-0005-5136-268X. SPIN-code: 2745-1185. E-mail: masharova@fa.ru

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 1 32–46
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-32-46
EDN: OPIAFN

Научная статья / Research Article

Изучение советской и российской философии науки и техники в Китае

Гэн Хайтянь[1], Хань Юй[1], С.А. Нижников[2]

[1]Хэбэйский северный университет, Чжанцзякоу, Китай
[2]Российский университет дружбы народов, Москва, Российская Федерация
✉ nizhnikov-sa@rudn.ru

Аннотация. Исследование в Китае развития философии науки и техники советского и новейшего российского периодов прошло три этапа: 1) «брать СССР в качестве учителя»; 2) «воспринимать СССР как противоположную сторону»; 3) «использовать Россию в качестве ориентира». После распада СССР исследования на некоторое время затихли, но в последние годы наблюдается тенденция к их возрождению. В 1960-х гг. группа философов, склонных к реформам, предложила весьма поучительную интерпретацию философии науки, ориентированную на эпистемологический центризм. В начале XXI в. в российской философии науки и техники появились новые тенденции развития, такие как плюрализм, теория социокультурного контекста и гуманизм. При этом формируется философская парадигма науки и техники с российской спецификой, особенно характерным является поворот в философии техники. Исследования в области философии науки и техники, основанные на марксизме в бывшем СССР и современной России, представляют собой иное измерение по сравнению с западной философией науки и являются важной точкой роста для развития компаративизма. В Китае российско-советские философские исследования науки и техники изучались на протяжении десятилетий, в результате чего сформировалось три поколения академических лидеров в лице Гун Юйчжи, Сунь Мутяня и Вань Чансуна. Основным результатом их работы стала трилогия произведений: «Следы истории», «Разум в поиске» и «Поиск на перекрестках: современная российская философия науки и техники». Трилогия показывает, как философия науки и техники в России завершила смену ролей: от руководства марксистской философией она постепенно перешла к исследовательскому пути сочетания интернационализации и локализации, при этом встав перед необходимостью решения проблемы маргинализации дисциплин и теоретических инноваций.

Ключевые слова: российско-советская философия науки и техники, Библиотека российской философии науки и техники, смена парадигмы, китайский марксизм, сравнительная философия науки и техники

Вклад авторов. Все авторы внесли равный вклад в разработку концепции, подготовку и написание рукописи.

© Гэн Хайтянь, Хань Юй, Нижников С.А., 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.
Финансирование. Исследование выполнено в рамках проекта национального фонда социальных наук «Изучение истории и философии науки и техники Советского Союза (России) с 1960-х годов» (21&ZD062); «Исследования современной русской философии» (18ZDA018).

История статьи:
Статья поступила 29.09.2025
Статья принята к публикации 28.12.2025

Для цитирования: *Гэн Хайтянь, Хань Юй, Нижников С.А.* Изучение советской и российской философии науки и техники в Китае // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 1. С. 32–46. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-32-46 EDN OPIAFN

Study of Soviet and Russian Philosophy of Science and Technology in China

Geng Hai-tian[1], Han Yu[1], Sergei A. Nizhnikov[2] ✉

[1]Hebei North University, Zhangjiakou, China
[2]RUDN University, Moscow, Russian Federation
✉ nizhnikov-sa@rudn.ru

Abstract. Chinese research on the philosophy of science and technology in Russia (and the Soviet Union) has gone through three stages: 1) "taking the Soviet Union as its teacher"; 2) "viewing the Soviet Union as an enemy"; 3) "using Russia as a reference". After the collapse of the USSR, research fell silent for a while, but in recent years there has been a trend towards their revival. In the 1960s, a group of reform-minded philosophers proposed a very instructive interpretation of the philosophy of science centered on epistemological centrism. At the beginning of the 21st century, new development trends appeared in Russian philosophy of science and technology, such as pluralism, the theory of sociocultural context and humanism, while a philosophical paradigm of science and technology with Russian specifics was formed, especially the turn in technological philosophy. In China, Russian-Soviet philosophical research of science and technology developed over decades, resulting in the formation of three generations of academic leaders in the person of Gong Yuzhi, Sun Mutyan and Wan Changsun. The main result of their work was a trilogy of works, which is based on "Traces of History", "Mind in Search" and "Search at a Fork in the Road". The trilogy shows how the philosophy of science and technology in Russia completed the role change under the guidance of Marxist philosophy and gradually moved to the research path of combining internationalization and localization, while facing the need to solve the problem of marginalization of disciplines and theoretical innovations.
Keywords: Russian-Soviet philosophy of science and technology, Russian library of philosophy of science and technology, paradigm shift, Chinese Marxism, comparative philosophy of science and technology

Contribution of authors. All the authors contributed equally to the concept development, preparation and writing of the manuscript.
Conflict of interest. The authors declare that there is no conflict of interest.

Funding of Sources. The study was conducted as a part of the National Social Sciences Foundation project “Study of the History and Philosophy of Science and Technology in the Soviet Union (Russia) since the 1960s” (21&ZD062); “Studies of Contemporary Russian Philosophy” (18ZDA018).

Article history:
The article was submitted on 29.09.2025
The article was accepted on 28.12.2025

For citation: Geng Hai-tian, Han Yu, Nizhnikov SA. Study of Soviet and Russian Philosophy of Science and Technology in China. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(1):32–46. (In Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-32-46 EDN OPIAFN

Три поколения ученых в исследовании философии науки и техники в Китае

В китайских исследованиях философии науки и техники в СССР и России в оптике китайской философии науки можно выделить три основные значимые фигуры.

Период с 1950-х по 1970-е гг. был периодом возникновения и затишья исследований советской философии науки и техники в Китае. В 1950-е гг. Гун Ючжи впервые открыл дверь в исследования этой области. Гун Юйчжи (龚育之1929–2007) был основателем китайской диалектики природы и изучения советской философии науки и техники. В своей жизни Гун Юйчжи занимал должности заместителя начальника Управления по изучению документов ЦК КПК, постоянного заместителя начальника Управления по изучению истории партии ЦК КПК, заместителя начальника отдела пропаганды ЦК КПК и проректора Партийной школы ЦК. Он участвовал в редакции «Избранных произведений Мао Цзэдуна» и «Избранных произведений Дэн Сяопина», а также в разработке документов с 11-го по 15-й съезд КПК [1]. Гун Юйчжи является известным китайским философом науки и техники, участвовал в разработке проекта 12-летнего исследовательского плана диалектики природы, а также в создании и редактировании журнала «Бюллетень исследований диалектики природы». Его книга «Следы истории» обобщает опыт и уроки ранней советской философии науки и предоставляет китайским ученым идеологическое оружие для разрушения догматических суеверий [2]. В конце 1950-х — начале 1960-х гг. он руководил переводом и изданием девяти сборников соответствующих исторических материалов, благодаря чему китайская академическая среда впервые получила всестороннее представление об исследованиях в области естественных наук в Советском Союзе, что стало важной основой для ранних изысканий в этой области. Однако впоследствии, под влиянием особых исторических факторов, эта исследовательская область в 1960–1970-е гг. не изучалась, и соответствующие исследовательские работы практически остановились [1].

Уникальный вклад Гун Юйчжи заключается в том, что он создал исследовательскую парадигму, сочетающую историческую глубину и реалистическое осмысление, заложив ключевой фундамент для локализации философии науки и техники. Опираясь на опыт СССР, он подчеркивал необходимость правильного решения вопроса о взаимоотношении между философией и естественными науками, указывал, что философы не должны навязывать свою волю естественнонаучным исследователям и грубо применять принципы диалектики к изучению законов природы. В аспекте исследований он преодолел однообразную рамку традиционной философской спекуляции, первым глубоко интегрировал историю науки и техники с историей мысли, систематически проанализировал пути распространения и практическую эволюцию марксистской диалектики природы в Китае, прояснил взаимодействие между философией науки и техники и социальными преобразованиями в Китае, заполнил пробел в исторических исследованиях данной области. На уровне дисциплинарного строительства он способствовал переходу философии науки и техники от традиционной категории «диалектика природы» к современной дисциплине «философия науки и техники», определил объект исследований данной дисциплины (включая эпистемологию науки, взаимоотношение науки, техники и общества и т. д.) и методологию, возглавил разработку учебных программ для соответствующих специальностей в высших учебных заведениях, подготовил большое количество кадровых специалистов в данной области, обеспечив ключевую поддержку для независимого и стандартизированного развития данной дисциплины.

1980-е гг. стали периодом расцвета исследований советской философии науки и техники в Китае. После начала реформ и открытости при поддержке и поощрении г-на Гун Ючжи группа ученых во главе с Сунь Мутянем возобновили исследования в этой области. Сунь Мутянь (孙慕天 1939–2019) — ученый-реформатор, который унаследовал прошлое и развивал идеи, глядя в будущее [3]. Он стал инициатором исследований сравнительной философии науки в Китае, его шедевр — «Разум в поиске» [4], где он систематически разбирает переход советской философии науки от онтологии к эпистемологии и раскрывает теоретические прорывы ученых-реформистов в рамках марксизма. Он выступал за изучение «научной динамики», аргументировал сближение и различие российской и советской философии науки и западной философии, что способствовало процессу локализации китайской философии науки. В этот период достижения в институционализации исследований были значительными. Не только были проведены две национальные академические конференции, но и отредактирована и издана серия книг «Философия естественных наук в Советском Союзе». В 1987 г. в Харбинском педагогическом университете был создан первый в стране соответствующий исследовательский институт, а также был редактирован и издан специальный академический журнал, представлен ряд системных исследовательских результатов, что привело к возникновению кратковременного исследовательского бума.

В 1990-е гг. эта область снова оказалась в низкой точке. После распада Советского Союза исследования в этой области серьезно пострадали из-за нехватки кадров и финансирования. Ранее изданные серии книг прекратили выпуск, академические конференции были прерваны, а созданные исследовательские институты стали лишь формально существовать. Исследования советско-российской философии науки и техники в стране вновь оказались в низкой точке [5]. Начиная с XXI в. исследования советско-российской философии науки и техники в Китае постепенно возобновляются. В 2006 г. была издана книга Сунь Мутяня «Разум в поиске», в которой сделан всесторонний обзор развития советской философии науки и техники за период с 1883 по 1991 г.

Особый вклад Сунь Мутяня заключается в том, что, взяв за основу исследование российской философии науки и техники в качестве ключевого прорыва, он построил академический мост для диалога между китайской и западной философией науки и техники, привнеся в развитие дисциплины уникальную международную сравнительную перспективу. Он объективно оценил историческую роль советской философии естествознания, не отрицая все ее достижения из-за распада СССР и утраты марксизмом руководящей позиции. Углубленно работая над систематизацией документов и интерпретацией идей российской философии науки и техники, он первым систематически перевел и представил труды российских мыслителей в этой области, прояснив идейные линии «критической теории техники» и «онтологии науки» в России, заполнив пробел в систематическом изучении российской философии науки и техники в китайском академическом сообществе. На уровне расширения дисциплины он способствовал интеграции философии науки и техники с историей науки и социологией науки, предложив «парадигму сравнительных исследований в философии науки и техники», выступая за сравнительный анализ китайской и российской философской мысли о науке и технике как отправную точку для размышлений о ценностной логике развития науки и техники в различных культурных контекстах. Кроме того, он долгое время посвятил себя популяризации образования в области философии науки и техники, редактируя серии учебников и создавая платформы для академического обмена, воспитав группу специалистов, обладающих межкультурным видением, что заложило важную основу для диверсификации и интернационализации исследований философии науки и техники в Китае.

В то же время его ученики последовательно представили свои исследовательские результаты, такие как «Исследования российской философии техники» Вань Чансуна, причем многие из этих результатов получили финансовую поддержку от Национального фонда социальных наук. Вань Чансун — представитель нового поколения исследований философии науки.

Вань Чансун (万长松 родился в 1969 г.) как лидер нового поколения, фокусируется на смене парадигмы современной российской философии науки и техники. В сентябре 1991 г. он поступил в научно-исследовательский отдел

марксизма-ленинизма Харбинского педагогического университета, где изучал философию науки и техники Советского Союза под руководством профессора Сунь Мутьтяня и окончил обучение в июле 1994 г., получив степень магистра философии. В период с 2001 по 2004 г. он обучался на докторантуре по философии в Школе гуманитарных и социальных наук Северо-восточного университета, тема его докторской диссертации — «Историческая эволюция и логический анализ российской философии техники». В 2005–2006 гг. он проводил постдокторские исследования по философии в Школе гуманитарных и социальных наук университета Цинхуа. В настоящее время он является профессором и докторантским научным руководителем института марксизма Цзяннаньского университета. В его книге «Поиск на перекрестках: современная русская философия науки и техники» [6] анализируется переход философии науки и техники от «монизма» к «плюрализму» и от «технологического центра» к «человеческому центру» в постсоветский период, способствуя интеграции китайских исследований с международными стандартами. Его работа знаменует собой вступление китайско-российских и советских философских исследований науки и техники в стадию теоретической реконструкции и инноваций.

Вань Чансун занимает лидирующее положение в Китае по исследованиям трансформации парадигмы российской философии науки и техники в постсоветской России, а также философии науки академика В.С. Степина и философии техники П.К. Энгельмейера [7]. Он объективно и беспристрастно оценил научный вклад и историческое положение советской философии, представленной марксизмом и философией науки и техники, исследовал причины, ход, достижения и недостатки нового философского движения в СССР в 1960–1980-е гг. Он провел углубленное исследование трансформации парадигмы и тенденций развития российской философии науки и техники за двадцать лет после распада СССР (1991–2011 гг.), а также постоянно следил за современным состоянием развития российской философии науки и техники за последние десять лет. Его исследования истории развития философии техники за сто лет, охватывающие три государственные формации — царская Россия, СССР и Российская Федерация — не только закрепили за ним прочную научную позицию, но и привели к формированию его научной школы.

С 2021 г. профессор Вань Чансун опубликовал серию научных работ, в которых детально исследовал и изложил взгляды на Московский методологический кружок (ММК), Ленинградскую онтологическую школу, Минскую методологическую школу, Киевскую, Новосибирскую и Ростовскую. Его исследования философов науки периода СССР — таких как Бонифатий Михайлович Кедров (1903–1985), Павел Васильевич Копнин (1922–1971), Василий Павлович Ильенков (1924–1979), Александр Александрович Зиновьев (1922–2006) — а также работы по универсальному эволюционизму и техногенной цивилизации академиков Никиты Николаевича Моисеева (1917–2000) и Вячеслава Семеновича Степина (1934–2018) занимают ведущие позиции в

стране. Даже в определенной степени они способствовали смене индифферентного отношения российского философского сообщества науки к этой области.

Современные исследования философии науки и техники в Китае

В 2015 г. в Харбине были проведены две важные академические конференции, а в период с 2017 по 2022 г. была переведена и издана «Библиотека русской философии науки и техники», что ознаменовало вступление исследований в этой области в стране в новый этап.

Результаты систематизации изучения российской философии науки и техники с 2017 по 2022 гг. были опубликованы в серии «Библиотека российской философии науки и техники» издательством «Наука». Это событие оказалось важной вехой в систематизации изучения советской и российской философии науки и техники в китайских академических кругах. «Библиотека…» содержит четыре книги: «Поиск на перекрестках: современная русская философия науки и техники» [6] (сфокусировавшейся на смене парадигмы и особенностях национального мышления), «Пробуждение после мифа: очерки по истории российско-советской философии науки и техники» [5] (критически размышляющая о советском догматизме и постсоветских идейных мифах), «Сравнительное исследование российско-советской и западной философии науки в историческом контексте» [8] (выстраивает рамки межкультурного сравнения). И, наконец, «Поворот в современной российской философии техники» предлагает анализ гуманистической трансформации философии технологий.

За этот период появилось множество ученых, таких как Бао Оу, Ли Синминь, Сунь Ючжун, Гэн Хайтянь, Бай Есин, Ван Яньцзюнь, Лю Сяотин, Луань Гуанцзюнь, Лю Чэнъяньи другие.

Достижения Бао Оу (鲍鸥родилась в 1960 г.) в области советско-российской философии науки и техники сосредоточены на исследовании идей ключевых советско-российских философов, сравнительных исследованиях в области науки и техники между Китаем и Россией. Она опубликовала большое количество академических статей на китайском и иностранных языках, а также руководила многими соответствующими проектами. В первую очередь, это книга, посвященная академику Академии наук СССР, известному ученому и философу — «Бонифатий Михайлович Кедров (1903–1985)» (на русском языке). В ней систематически обобщены его академические идеи. Это важное достижение в системных исследованиях данного мыслителя в Китае. Книга прошла академическую экспертизу и была включена в издательский план Московского научного издательства. «Обзор и перспективы реформы научно-технической системы Китая и России» систематически обобщает процесс реформы научно-технической системы в Китае и России, а также проводит перспективный анализ будущих тенденций развития. Это репрезентативное издание, освещающее сравнительные исследования науки

и техники в Китае и России. Книга «Философия науки и техники в Китае: история и современность» (на русском языке) была опубликована в 2014 г. В ней представлено развитие философии науки и техники в Китае для российской академической среды, что создает текстовый мост для обмена идеями между китайской и российской философиями науки и техники.

Сунь Ючжун (孙玉忠 родилась в 1960 г.) — профессор и доктор научного руководства марксистского института Харбинского педагогического университета, выпускник по специальности философия науки и техники Цзилиньского университета, доктор философии. Она изучала контекстуальный реализм и полагает, что в 20-х гг. XXI в. российские ученые предложили интерпретационную концепцию контекстуального реализма квантовой механики, согласно которой измерение не является взаимодействием, вызывающим изменение состояния микрофизической системы, а представляет собой идентификацию физической реальности в определенном контексте. Контекстуальный реализм восстановил физическую интерпретацию волновой функции, переопределил понятие измерения, установил связь между волновой функцией и квантовой реальностью, реконструировал онтологические обязательства квантовой механики. Благодаря этому удалось решить онтологические проблемы ортодоксальной интерпретации в рамках самой этой интерпретации, что стало уникальным вкладом в развитие данной области.

Бай Есин (白夜昕 родилась в 1973 г.) — профессор марксистского института Харбинского педагогического университета, выпускник по специальности философия науки и техники Северо-восточного университета, доктор философии. Она опубликовала монографию «Изучение исследовательской программы философии техники Советского Союза», в которой систематически изложила содержательную структуру технологической философии Советского Союза и проанализировала сущностные различия и взаимодействия с западной технологической философией. Она также опубликовала другие монографии, такие как «Поворот современной российской философии техники», в которых углубленно исследуются развитие и теоретические характеристики российской технологической философии [8].

Гэн Хайтянь (耿海天 родился в 1976 г.), как ученый, долгие годы глубоко занимающийся исследованием российской философии, а также ключевой участник крупного проекта государственного фонда социальных наук «Исследование философии науки и техники и истории науки и техники в СССР (России) с 1960-х годов», совместно с Хань Юй перевел важное произведение Вячеслава Семеновича Степина — «Теоретическое знание», восполнив тем самым пробел в китайских исследованиях. Его статья «Степин и появление постнеклассической философии науки» была опубликована в авторитетном китайском журнале «Бюллетень диалектики природы» (08.2023). Данное исследование, сосредоточенное на философской системе известного российского философа, систематически раскрывает теоретическое содержание и современную ценность его «постнеклассической философии». Еще

одна его работа — «Анализ идеи „коэволюции“ Н.Н. Моисеева» (кит. журнал «Философский анализ», 02.2025) — посвящена изучению идеи «коэволюции» человека и биосферы, творчески предложенной академиком АН СССР и РАН, «энциклопедическим» философом-ученым Н.Н. Моисеевым, ядром которой является доктрина «ноосферы» [9].

Кроме того, Гэн Хайтянь совместно с Вань Чансуном активно проводил научные обмены с учеными Московского государственного университета, Санкт-Петербургского государственного университета, Высшей школы экономики Москвы, Института философии РАН, Нижегородского государственного университета, Дальневосточного федерального университета, Дальневосточного государственного университета путей сообщения и других. Они вместе приняли участие в более чем десяти международных научных конференциях, благодаря чему результаты китайских исследований по советско-российской философии науки и техники привлекли внимание международной научной общественности, а также был создан канал для коммуникации между Китаем и Россией в области исследований философии науки.

В последние годы в исследованиях по китайской диалектике природы эти ученые в полной мере усвоили идеи научной и технологической философии, новаторски выдвинутые советскими и современными российскими учеными. Например, исследования Б.М. Кедрова по «Диалектике природы» Энгельса, «теория деятельности» Московской методологической группы, исследования Минской методологической школы по «структуре и возникновению науки» (предпосылочные знания), Ленинградская школа, Новосибирская школа, Киевская школа, а также теория «постнеклассики» В.С. Степина и идея «коэволюции» Н.Н. Моисеева и так далее. Кроме того, они провели сравнительные исследования научной и технологической философии Китая, России и Запада, продемонстрировав влияние марксистской парадигмы и русской религиозно-философской школы на научную философию. На данном этапе особо стоит отметить ценность социальной философии науки, разрабатываемой И.Т. Касавиным. В завершение следует сказать, что советская технологическая философия, основывающаяся на марксистских идеях, включена в китайские учебники по технологической философии, став одним из обязательных курсов для китайских студентов, изучающих данный раздел науки.

Перспективы исследования философии науки и техники в Китае

Сегодня философия техники и наука, технология и общество (Центр STS) стали наиболее привлекательными передовыми областями философии науки и техники. Имеют ли российские ученые свои уникальные модели и темы исследования в этой области? Это является важной точкой входа для наблюдения за тенденциями развития философии науки и техники с глобальной точки зрения. С точки зрения развития западной философии науки, логический позитивизм, известный как «общепризнанная точка зрения», хотя и отрицает метафизическую онтологию, придерживаясь эпистемологическо-логической

ориентации философии науки, тем не менее, представляет собой «философию на ледяном пике», оторванную от социокультурного контекста. Во второй половине прошлого века культурный контекстуализм, представленный теорией парадигм Куна, положил начало постмодернистскому этапу в философии науки [10].

Исследования философии науки и техники в России, ориентированные на социокультурный контекст, сформировали свою характерную область проблем, в центре внимания которых находятся: социокультурные атрибуты научного знания, социокультурные и ценностные предпосылки формирования научного знания, социокультурный контекст происхождения и развития технологий, взаимосвязь технологий с типами человеческой цивилизации и т. д. Эти исследования привели к множеству оригинальных выводов. Например, Степин выдвинул оригинальную точку зрения о том, что развитие научного рационализма прошло через три этапа: классический, неклассический и постнеклассический. Взаимосвязь науки и техники с природой человека (биологической и социальной), его существованием, ценностями и будущим стала первостепенной темой современных российских исследований в области философии науки и техники. В постсоветскую эпоху эти темы получили всестороннее развитие. В лекции «Философская антропология и философия науки» В.С. Степин указал, что недостатком прежней философии науки было игнорирование проблемы человека, противопоставление личностных и социальных аспектов человека как субъективных факторов научному духу; в исследованиях научной эпистемологии субъект рассматривался лишь как пассивный отражатель, не способный влиять на объект. Развитие философии науки должно учитывать человеческий фактор, включая не только ценностные ориентации человека, но и необходимость учета его эмоций, переживаний, а также социальных отношений субъекта и т. д. В общем, гуманизация науки и техники и гуманитарное отношение к научно-техническому прогрессу стали выдающимися характеристиками современной российской философии науки и техники [11].

В настоящее время в Китае появилось множество высококачественных исследовательских достижений. Благодаря усилиям отечественных ученых и поддержке университетов, академические обмены между Китаем и Россией постоянно углубляются. Многие академики Российской академии наук, такие как В.С. Степин, и известные философы приезжали в Китай для чтения лекций, представляя новейшие исследовательские достижения в области российской философии науки и техники. В то же время отечественные ученые также проводят глубокие дискуссии с российскими коллегами по соответствующим исследовательским темам на академических конференциях, что помогает отечественным исследователям своевременно отслеживать передовые тенденции в российской философии науки и техники.

В настоящее время исследования российской философии науки и техники в Китае уже не ограничиваются простой проработкой ее собственного

развития. Появляются новые перспективы сравнительных исследований, такие как сравнительные исследования с западной философией науки. Через сравнение выявляются идеологические преимущества марксистской философии науки, уделяется внимание повороту современной российской технологической философии, анализируются социальные причины этого поворота, что предоставляет референсные материалы для локализации китайской технологической философии.

В настоящее время эта область в Китае по-прежнему является «холодным знанием», даже близким к «исчезающему знанию». С одной стороны, число ученых, владеющих русским языком и заинтересованных в исследовании этой области, крайне невелико, а кадровый резерв серьезно недостаточен. С другой стороны, на протяжении длительного времени евро-американская философия науки и техники доминирует в дискурсе, а влияние «официальной философии» в советский период приводит к тому, что достижения российской и советской философии науки и техники легко игнорируются и неправильно интерпретируются, что делает исследования в этой области постоянно маргинальными и в краткосрочной перспективе трудно изменить их нишевый статус.

Будущие исследования философии науки и техники должны совершить тройной прорыв на уровне диалога, сравнения и методологии: во-первых, сосредоточиться на создании механизма транснационального академического диалога, понять его теоретические рубежи путем глубокого обмена с российскими научными кругами, сосредоточиться на трансформации этической парадигмы искусственного интеллекта и тенденции гуманизированной эволюции технологической философии; во-вторых, создать теоретическое измерение межкультурных сравнительных исследований, сочетать системные традиции российско-советской философии науки с логической строгостью западной аналитической философии, одновременно интегрировать китайскую локализованную практическую мудрость и построить философские рамки с глобальной объяснительной силой; в-третьих, продвигать парадигмальные инновации методологической системы, опираться на модель социально-культурного анализа, установленную в « Библиотеке…», изучать инновационное применение философии науки и техники в передовых областях, таких как построение экологической цивилизации и глобальное управление наукой и техникой, чтобы обеспечить философско-методологическую поддержку для решения вызовов сообщества, объединенного единой человеческой судьбой [8]. Этот подход к исследованиям, основанный как на местной практике, так и на международном видении, как ожидается, будет способствовать двойному прорыву в смене теоретической парадигмы и реконструкции практических ценностей в философии науки и техники.

Сегодня на земле России эти исследования не прерываются, многие достижения и выводы уже стали уникальной традицией, продолжающей играть

свою роль в современных и будущих исследованиях. Учитывая текущую геополитическую ситуацию, отношения между Китаем и Россией открывают совершенно новую страницу [10].

Взглянув в будущее, исследования философии науки и техники Китая в отношении России вступят в ключевой период «третьего возрождения». С одной стороны, китайско-российские академические обмены продолжают углубляться: академики Российской академии наук приезжают в Китай для чтения лекций, а китайско-российские форумы по философии науки и техники проводятся на регулярной основе. Это будет способствовать более точному пониманию отечественными учеными таких передовых теорий, как «постнеклассическая наука» В.С. Степина, социокультурный анализ научного познания, синергетическая антропология, социальная эпистемология, философия техники, структура физических знаний, заполнять пробелы в исследованиях узкоспециализированных областей [11]. С другой стороны, исследовательская парадигма перейдет от «систематизации исторических материалов» к «сравнению и применению». В сочетании с практикой развития науки и техники в Китае будет раскрыта современная ценность эпистемологического направления в российской и советской философии науки и техники, что послужит ориентиром для формирования системы философии науки и техники с китайской спецификой. Однако нехватка русскоязычных специалистов, недостаточное финансирование исследований и неразвитость командной работы по-прежнему являются вызовами. В будущем необходимо опираться на поддержку таких проектов, как Национальный фонд социальных наук, для формирования интердисциплинарных исследовательских команд и продвижения этой области от «холодных знаний» к ключевому направлению исследований, обладающему как академической, так и практической значимостью.

В настоящее время Китай и Россия сталкиваются с очевидными общими проблемами в области исследований философии науки и техники, которые проявляются главным образом в трех аспектах: во-первых, это зависимость теоретического дискурса: академические круги двух стран долгое время находились под господством западной аналитической традиции и критической теории, не провели достаточно глубокой философской рефлексии и концептуализации своих богатых научно-технических практик, таких как советская аэрокосмическая системная инженерия и китайская революция в области цифровой инфраструктуры, и недостаточно развили собственную терминологическую систему. Во-вторых, это этико-когнитивная отсталость, возникшая в результате научно-технической революции. В условиях быстрого развития таких революционных технологий, как искусственный интеллект, биоинженерия и освоение космоса, соответствующие этические размышления, исследование социальных последствий и построение соответствующего управления отстают от технологической практики. В-третьих, это дисциплинарные барьеры в исследованиях и разрыв между знанием и действием. Философская

рефлексия часто ограничивается гуманитарным сообществом и недостаточно ведется предметный диалог с передовыми учеными, инженерами и политиками, что приводит к слабому влиянию на формирование национальной научно-технической стратегии.

На основе этих общих вызовов будущее академическое сотрудничество между Китаем и Россией может сосредоточиться на следующих конкретных направлениях:

1. Совместном создании теоретической модели для сравнения разных цивилизаций. Учреждении совместных исследовательских проектов для системного анализа таких национальных ресурсов, как российская «космология» и китайская концепция «единения неба, земли и человека», диалог с западной технологической философией с целью построения более инклюзивного глобального нарратива по философии науки и техники.

2. Совместных исследованиях в области этики и управления передовыми технологиями в таких актуальных областях, как безопасность искусственного интеллекта, генной инженерии и этике исследований, проводимых в космосе; создании совместных комитетов экспертов из Китая и России для разработки этических норм, моделей оценки рисков и политических рекомендаций, выработке общей позиции для формирования международных стандартов.

3. Создании междисциплинарных практических платформ: учредить «Совместный инновационный центр по науке, технике и обществу Китая и России», организовывать регулярные форумы и совместные исследования философов, ученых, представителей промышленности и политиков для продвижения внедрения концепции «ответственных инноваций» в конкретные научно-технические проекты.

Такое сотрудничество имеет далеко идущее двойное значение: для самих двух стран через диалог по философии науки и техники активизируются их собственные идеологические традиции, что обеспечивает философскую основу для понимания путей научно-технической модернизации. Устанавливается культурная субъектность в развитии науки и техники, что позволяет направлять научно-техническую политику в соответствии с цивилизационными особенностями и социальными потребностями стран. На глобальном уровне сотрудничество Китая и России бросает вызов западно-центристской парадигме в области философии науки и техники и управления наукой и техникой. Оно показывает, что философская рефлексия и модели этического управления наукой и техникой могут быть разнообразными, исходящими из различных цивилизационных опытов и путей модернизации. Если такое сотрудничество сможет привести к появлению оригинальных теоретических и практических решений, то предоставит миру альтернативные способы мышления о науке, технике и развитии человечества, способствуя формированию многополярной и инклюзивной глобальной экосистемы управления наукой и техникой, значение которой выходит далеко за рамки академической сферы

и касается создания интеллектуальной основы будущего мирового цивилизационного порядка.

Список литературы

[1] *Вань Чансун, Гэн Хайтянь.* Вклад Гун Юйчжи в исследование истории советской философии естествознания // Эпистемология и философия науки. 2025. Т. 62. № 3. С. 216–228. DOI: 10.5840/eps202562352 EDN: QIUNXM

[2] *龚育之.*历史的足迹。哈尔滨 ：黑龙江人民出版社，1990.

[3] *Вань Чансун, Гэн Хайтянь.* Вклад Сунь Мутяня в исследование истории советской философии науки и техники. Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2024. Т. 21. № 3. С. 211–217. DOI: 10.31079/1992-2868-2024-21-3-211-217 EDN: PXULRK

[4] *孙慕天.*跋涉的理性。北京 ：科学出版社，2006.

[5] *孙慕天.*迷思后的清醒：俄苏科学技术哲学史论。北京 ：科学出版社，2022.

[6] *万长松.*歧路中的探求：当代俄罗斯科技哲学研究。北京 ：科学出版社，2017.

[7] *孙玉忠.*重建量子力学的本体论承诺—俄苏量子力学哲学研究的独特贡献 // 自然辩证法研究. 2024. Т. 40. № 1. С. 11–15.

[8] *白夜昕.*当代俄罗斯技术哲学的转向。北京 ：科学出版社，2022.

[9] *耿海天.* 莫伊谢耶夫的“共同进化”思想探析 // 哲学分析. 2025. Т. 16. № 2. С. 25–35.

[10] *孙慕天, 刘孝廷, 万长松, 白夜昕, 王彦君.* 科学技术哲学研究的另一个维度—中国俄(苏)科学技术哲学研究的回顾与前瞻 // 自然辩证法通讯. 2015. Т. 37. № 5. С. 149–158.

[11] 阿.伊.李普金,祖春明. 20世纪60年代以后的俄罗斯科技哲学 // 社会科学战线. 2016. № 1. С. 24–28.

References

[1] Wan Changsun, Geng Haitian. Gong Yuzhi’s contribution to the study of the history of Soviet philosophy of natural science. *Epistemology and Philosophy of Science*. 2025;62(3):216–228. (In Russian). DOI: 10.5840/eps202562352 EDN: QIUNXM

[2] Gong Yuzhi. *The footprint of history*. Harbin: Heilongjiang People’s Publishing House; 1990. (In Chinese).

[3] Wan Changsun, Geng Haitian. Sun Mutyan’s contribution to the study of the history of Soviet philosophy of science and technology. *Social Sciences and Humanities in the Far East*. 2024;21(3):211–217. (In Russian). DOI: 10.31079/1992-2868-2024-21-3-211-217 EDN: PXULRK

[4] Sun Mutian. *Walking reason*. Beijing: Science Press; 2006. (In Chinese).

[5] Sun Mutian. *Sobriety after the myth*. Beijing: Science Press; 2022. (In Chinese).

[6] Wan Changsong. *Seek the wrong way*. Beijing: Science Press; 2017. (In Chinese).

[7] Sun Yuzhong. Reconstructing the ontological commitment of quantum mechanics — A unique contribution of Russian and Soviet philosophical research of quantum mechanics. *Research on the Dialectics of Nature*. 2024;40(1):11–15. (In Chinese).

[8] Bai Yexin. *The turn of contemporary Russian philosophy of technology*. Beijing: Science Press; 2022. (In Chinese).

[9] Geng HT. An analysis of Moiseyev’s “co-evolution” thought. *Philosophical Analysis.* 2025:16(2):25–35. (In Chinese).

[10] Sun Mutian, Liu Xiaoting, Wan Changsong, Bai Yexin, Wang Yanjun. Another dimension of philosophy of science and technology research — Review and prospect of philosophy

of science and technology in Russia (Soviet Union) in China. *Research on the Dialectics of Nature*. 2015;37(5):149–158. (In Chinese).

[11] Lipukin AI, Zu Chunming. Russian philosophy of science and technology after the 1960s. *Social Science Front.* 2016;(1):24–28. (In Chinese).

Сведения об авторах:

Гэн Хайтянь — кандидат политических наук, профессор, институт марксизма, Хэбэйский северный университет, Китайская Народная Республика, 075000, Чжанцзякоу, ул. Цзуаньши, д. 11. E-mail: 2009gh@mail.ru

Хань Юй — кандидат философских наук, старший преподаватель, институт педагогики, Хэбэйский северный университет, Китайская Народная Республика, 075000, Чжанцзякоу, ул. Цзуаньши, д. 11. E-mail: 422176149@qq.com

Нижников Сергей Анатольевич — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0000-0002-3456-2445. SPIN-код: 5287-4805. E-mail: nizhnikov-sa@rudn.ru

About the authors:

Geng Haitian — Candidate of Political Science, Professor, Institute of Marxism, Hebei Northern University, 11 Zuanshi St., Zhangjiakou, 075000, People's Republic of China. E-mail: 2009gh@mail.ru

Han Yu — Candidate of Philosophy, Senior Lecturer, Institute of Education, Hebei Northern University, 11 Zuanshi St., Zhangjiakou, 075000, People's Republic of China. E-mail: 422176149@qq.com

Nizhnikov Sergei A. — DSc in Philosophy, Professor of the Department of History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-3456-2445. SPIN-code: 5287-4805. E-mail: nizhnikov-sa@rudn.ru

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 1 47–62
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-47-62
EDN: OVHZFD

Научная статья / Research Article

Русский нигилизм и китайская мысль: опыт интеграции в контексте традиции

Д.Д. Романов[1], Лю Яюе[2]

[1]Российский университет дружбы народов, Москва, Российская Федерация
[2]Пекинский университет, Пекин, Китай
✉ romanov-dd@rudn.ru

Аннотация. Исследование рецепции русского нигилизма китайской мыслью на сегодняшний день оказывается весьма актуальным как из-за социокультурных вызовов, встающих перед обеими цивилизациями, так и в связи с внешнеполитической обстановкой вокруг них, процессами глобализации и поляризации. Нигилизм как мировоззренческая парадигма возникает в эпоху кризисов, но несмотря на то, что состояние международной политики сегодня может быть расценено как системный кризис, современное научное сообщество до сих пор не уделяет должного внимания вопросам нигилизма как элемента межкультурных коммуникаций. Авторы ставят целью проследить механизмы рецепции русского нигилизма китайской мыслью и своеобразие его интеграции в социокультурной среде традиционного общества. Использование метода интерпретации феномена нигилизма через призму отечественной философии позволяет выделить сущностные особенности его генезиса, духовные основания и аксиологические смыслы. Метод компаративистики, включающий в себя как концептуальный, так и историко-философский анализ, позволяет дать всесторонний теоретический охват феномена нигилизма и смежного с ним понятия «ничто» в рамках традиций китайской философии, унаследовавшей нигилистические тенденции из русской мысли. Такой ракурс необходим ввиду неочевидности ситуации взаимоисключающего присутствия нигилизма и традиционных ценностей в рамках целостного мировоззрения. Авторы приходят к выводу, что если русская философия видит в нигилизме радикальное отрицание духовных ценностей, которые признаются фундаментом традиционных, а, следовательно, стремится преодолеть его, то ситуация в китайской философии, не делающей характерной для западного мышления строгой дифференциации идеального и материального, иная. В ней оказывается возможной интеграция нигилистического проекта в традиционную систему ценностей, что отвечает принципу гармонии противоположностей и находит отражение в китайских религиозно-философских учениях. Однако сама концепция «ничто» должна быть понята ей в традиционном даосском, конфуцианском или буддийском ключе, что позволит говорить о специфическом китайском нигилизме, относительно которого перенятый в начале XX в. через влияние русской мысли западноевропейский нигилизм выступает антитрадиционным и деструктивным явлением. Таким образом, и китайская традиционная

© Романов Д.Д., Лю Яюе, 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

философия, и русская философия, апеллирующая к духовным ценностям и принципу всечеловечности, вырабатывают способ преодоления того типа нигилизма, который характерен для западноевропейской мысли. Этот способ основывается на понимании неразрывности и органичного слияния традиции и современности.
Ключевые слова: культурный диалог, традиционные ценности, китайская философия, русская философия, ничто, всечеловечность

Вклад авторов. Все авторы внесли равный вклад в концепцию, подготовку и написание рукописи.
Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов, связанных с рукописью и обусловленных финансовыми отношениями, службой или работой в учреждениях, имеющих финансовый или политический интерес к публикуемым материалам, должностными обязанностями и прочими ситуациями, способными повлиять на авторов рукописи и привести к сокрытию, искажению данных или изменению их трактовки.
Финансирование. Исследование выполнено при поддержке Фонда государственных общественных наук Китая в рамках проекта для молодых ученых «Грант № 23CSS016».

История статьи:
Статья поступила 20.09.2025
Статья принята к публикации 09.12.2025

Для цитирования: *Романов Д.Д., Лю Яюе.* Русский нигилизм и китайская мысль: опыт интеграции в контексте традиции // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 1. С. 47–62. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-47-62 EDN OVHZFD

Russian Nihilism and Chinese Thought: The Experience of Integration in the Context of Tradition

Dmitriy D. Romanov[1], Liu Yayue[2]

[1]*RUDN University, Moscow, Russian Federation*
[2]*Peking University, Beijing, China*
✉ romanov-dd@rudn.ru

Abstract. The exploration of nihilism in the context of traditional values concept formation concept in Russia and China is currently very relevant both because of the socio-cultural challenges facing both civilizations, and in connection with their foreign policy environment, the processes of globalization and polarization. Nihilism as a worldview paradigm arises in an era of crises, but despite the fact, that the political situation in the world may well be understood as a systemic crisis, the scientific community still does not pay due attention to the issues of modern nihilism as an element of intercultural communication. The authors aim to trace the mechanisms of Russian nihilism's reception by Chinese thought and its unique integration into the socio-cultural environment of traditional society. The use of interpreting method of nihilism phenomenon through the Russian philosophy prism allows us to identify the essential features of its genesis, spiritual foundations, and axiological meanings. The comparative method, which includes both conceptual and historical-philosophical analysis, allows for a comprehensive theoretical coverage of the phenomenon of nihilism and the related concept of "nothing" within the traditions of Chinese and Russian thought. This perspective is necessary due to the

unobviousness of the mutually exclusive presence of nihilism and traditional values within the framework of a same worldview situation. The authors conclude that if Russian philosophy understand nihilism as a radical denial of spiritual values, which are recognized as traditional, and therefore seeks to overcome it, then the situation in Chinese philosophy, which does not make a strict differentiation of ideal and material, unlike Western philosophy. It makes it possible to integrate the nihilistic project into the traditional value system, which corresponds to the principle of harmony of opposites and is reflected in Chinese religious and philosophical doctrines. However, the concept of "nothing" itself should be understood in the traditional Taoist, Confucian or Buddhist way, which will allow us to speak about specifically Chinese nihilism, regarding which Western European nihilism, adopted at the beginning of the 20th century through the influence of Russian thought, is an anti-traditional and destructive phenomenon. Thus, both Chinese traditional philosophy and Russian philosophy, appealing to spiritual values and the principle of all-humanity, are developing a way to overcome the type of nihilism that is characteristic of Western European thought. This method is based on an understanding of the continuity and organic fusion of tradition and modernity.
Keywords: cultural dialogue, traditional values, Chinese philosophy, Russian philosophy, nothing, all-humanity

Contribution of authors. All the authors contributed equally to the conception, preparation and writing of the manuscript.
Conflict of interest. The authors declare that there is no conflict of interest related to the manuscript due to financial relationships, service or work in institutions with a financial or political interest in the published materials, official duties and other situations that may affect the authors of the manuscript and lead to concealment, distortion of data or a change in their interpretation.
Funding of Sources. The research was supported by the support of the State Social Sciences Foundation of China within the framework of the project for young scientists "Grant No. 23CSS016".

Article history:
The article was submitted on 20.09.2025
The article was accepted on 09.12.2025

For citation: Romanov DD, Liu Yayue. Russian Nihilism and Chinese Thought: The Experience of Integration in the Context of Tradition. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(1):47–62. (In Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-47-62 EDN OVHZFD

Введение

Китайские философы начали знакомиться с феноменом русского нигилизма в начале XX в., однако системный и многоаспектный характер эти исследования приобрели уже в нашем столетии. Русский нигилизм преимущественно рассматривается в Китае как интеллектуальная тенденция, разделившая отечественную интеллигенцию на два направления, характеризующихся идейными позициями тех, кто принял нигилизм и тех, кто выступил с антинигилистической риторикой.

Стоит отметить, что по количеству публикаций и масштабу исследований антинигилистическое направление русской мысли является для

современных китайских философов более привлекательным. Это может быть связано с тем, что китайская мысль, настороженно относящаяся к отвлеченным построениям и тесно связанная с социокультурным праксисом, старается заимствовать из наследия русских философов-антинигилистов эффективные методы и подходы к преодолению деструктивного влияния нигилизма на традиционную систему ценностей современного китайского общества. Китайские философы осознают значительные недостатки революционного радикализма и тенденций к крайнему отрицанию консервативных ценностей. Среди наиболее значимых фигур в этой области — Чжу Цзяньган, специалист по русской антинигилистической литературе, и Чжоу Лайшунь, исследователь антинигилистической философии Серебряного века. Монография Чжу Цзяньгана «Исследование русской антинигилистической литературы второй половины XIX века» (2015) [1] на китайском языке прослеживает развитие антинигилистической прозы и публицистики от XIX в. до Серебряного века, анализируя творчество Н.Н. Страхова, М.Н. Каткова, Н.С. Лескова, И.А. Гончарова, Ф.М. Достоевского и раскрывая идейное содержание их произведений. Чжоу Лайшунь, в свою очередь, опубликовал ряд влиятельных статей на китайском и русском языках, посвященных рефлексии нигилизма у религиозных философов «Вех» (прежде всего, С.Л. Франк и Н.А. Бердяев), включая статью «Проблема нигилизма в русской философии Серебряного века» [2]. Вместе с тем, при том, что наследие таких выраженно антинигилистических мыслителей, как Н.Я. Данилевский, С.Л. Франк, И.А. Ильин, в целом хорошо изучено в Китае, специальный анализ их работ именно в ракурсе проблемы нигилизма пока остается пробелом в научной среде.

Однако среди современных китайских исследователей, освещающих тематику нигилизма, есть и ряд приверженцев некоторых его аспектов, а также идее их практического применения. Такие ученые, как Ма Луншань и Лю Яюе, выявляют позитивную сторону во взглядах Д.И. Писарева, М.А. Бакунина, Н.А. Добролюбова, Н.Г. Чернышевского и других. Как представил Чжао Шунин: «В Китае пока мало ученых, сосредоточивших свое внимание на взглядах Д.И. Писарева, представителя русского нигилизма. В этом направлении значительное место занимают исследовательские работы Ма Луншаня (马龙闪, Ma Longshan) и Лю Яюе (刘雅悦, Liu Yayue), которые от других оценок отличаются, скорее, в положительную сторону» [3. С. 374]. Нигилистические идеи Бакунина и Писарева, с их точки зрения, представляют собой не эксцентричное или аффективное по сути своей интенции отрицание, но имеют в своем фундаменте хорошо простроенную логику и обоснованную мотивацию. Однако вне той среды, где эта мотивация была органична, то есть среды западноевропейской, русский нигилизм быстро оказался в обличающем внимании религиозной философии, чего не было на Западе. Китайская же традиция как среда оказалась открытой для интеграции, и в ней происходила рефлексия двойственности (как и сама мысль развивается вокруг идеи бинарности) фундамента нигилизма — понятия «ничто». Сам такой подход к

методу интерпретации явлений отражает диалектическое и комплексное восприятие русского нигилизма китайскими философами. Значимым положением в нигилистической теории указанных китайских исследователей является понимание лежащего в основании нигилизма онтологического отрицания как феномена, схожего с рядом фундаментальных концепций, оформляющих традиционное китайское мышление. Поэтому русский нигилизм берется здесь не в качестве готового инструмента для реализации некоторых социокультурных практик, но интегрируется в культуру, трансформируясь логикой самой этой культуры. Для более детального выявления данного положения нужно, во-первых, уточнить, что именно понимается под «русским нигилизмом», во-вторых, исходя из необходимости увидеть контекст, требуется сравнение характера рефлексии взаимодействия нигилизма и традиционных ценностей в русской и китайской философии, в-третьих, выделить уникальность интеграции нигилистического мировоззрения в систему традиционной культурной аксиологии Китая.

Нигилизм (от лат. nihil — «ничто») — это интеллектуальная тенденция, подразумевающая бунт против общепринятых истин, ценностей, норм, а в предельном понимании — сущего как такового. В западной философии систематическое обсуждение и концептуализация нигилизма начались в XIX в., и это было связано, прежде всего, с концепцией морали Ф. Ницше, утверждавшего, что нигилизм представляет собой «самоупразднение высших ценностей» [4. P. 9], обусловливающее новую онтологию культурно-цивилизационных процессов западноевропейского мира. Нигилизм противопоставляется тому, что сегодня принято называть устойчивым термином «традиционные ценности»: «Традиционные ценности можно определить как ценности консервативные, выражающие идеологическую приверженность традиционным порядкам, социальным и религиозным доктринам. За главную ценность принимается сохранение традиций общества, его институтов и ценностей» [5. С. 73]. Таким образом, на первый взгляд, нигилизм и традиционные ценности кажутся взаимоисключающими социокультурными феноменами, соприсутствие которых в рамках цельной мировоззренческой системы невозможно. Традиционные ценности, будь то примат духовного над материальным в России или конфуцианские идеалы в Китае, становятся объектом сомнения и отрицания для нигилистов. Классический образ такого нигилиста был создан И.С. Тургеневым в романе «Отцы и дети» (1862 г.), где устами главного героя провозглашается: «Нигилист — это человек, который не склоняется ни перед какими авторитетами, который не принимает ни одного принципа на веру, каким бы уважением ни был окружен этот принцип» [6. С. 425]. Для традиции, же, напротив, фундаментально важными являются авторитет и вера.

Однако в случае с сопоставлением русской и китайской философских подходов очевидность отмеченного выше взаимоисключения концепции традиционных ценностей и нигилизма можно поставить под сомнение. Данное

исследование заостряет внимание на нюансах интеграции нигилистического проекта в социокультурное пространство, что позволяет как глубже проникнуть в своеобразие рецепции русского нигилизма в Китае, так и уточнить в этом контексте понимание сущности нигилизма и лежащего в его основе онтологической категории «ничто».

Русская мысль о противостоянии нигилизма и традиции

В наиболее общем виде классификация русского нигилизма происходит по двум направлениям: по отношению к духовным ценностям и в качестве противостояния самой культуре в ее понимании как прививки элементов западноевропейской ценностной системы. Но и в первом, и во втором случае (пусть и имплицитно) речь идет о крайнем материализме и утилитаризме, об отрицании трансцендентных сущностей и духовных ценностей, и в этом смысле справедливо высказывание Н.Я. Данилевского о том, что «нигилизм… есть дитя общей нашей болезни — подражательности» [7. С. 251]. С другой стороны, нигилизм выступает попыткой конституирования границ идентичности, защитной реакцией со стороны формирующейся субъектности, но в должное время не умеренной и ставшей целью, а не средством. Так «на русской почве развивался совершенно особый вид нигилизма, соединяющий в себе, с одной стороны, вялость в развитии оригинальной самостоятельной мысли, и с другой, — впитывающий, как губка выработанные в западноевропейской философии предчувствия и интуиции» [8. С. 28]. Нигилизм как средство защиты идентичности выступает угрозой для самого субъекта, изолирующегося от системных связей и тем лишающего себя содержания, поскольку он (цивилизационный субъект) отвечает специфичной для России логике *всесубъектности*. Этот тип гностического нигилизма, привнесшего радикальный дуализм в западную религиозность, что стало нормативным для нее, но вызвало острые противоречия при интеграции в отечественную православную культуру. В.В. Варава отмечает: «В православии есть нигилистическая программа по отношению к миру культуры» [9. С. 23]. Здесь автор развивает мысль Н.А. Бердяева, отмечающего, что в западной цивилизации обострение противоречий внутри единой культуры не столь существенно. Так во французской мысли доминантами оппозиционных типов мировоззрения выступают догматизм и скептицизм, в германской — мистицизм и критицизм. Но эти оппозиции примиряются либеральными механизмами допущения и релятивизма, в котором нет ничего окончательного, как нет покоя в гностически расколотой душе Фауста. «Русский же — апокалиптик или нигилист, апокалиптик на положительном полюсе и нигилист на отрицательном полюсе. Русский случай — самый крайний и самый трудный» [10. С. 64], — заключает Бердяев. Под апокалиптичностью понимается радикальное отрицание профанических ценностей, лишенных религиозной санкции. Поляризация нигилизма и апокалиптичности — симптом глубокого мировоззренческого кризиса сомнения. Д.С. Мережковский в одно время с Бердяевым

говорит о симптомах духовного бессилия: «Явление редкое в конце XIX в. — человек, абсолютно чуждый сомнений. Чтобы так безупречно верить в какую бы то ни было святыню, надо иметь силу» [11. С. 56], и также отмечает сходство антирелигиозного нигилизма и фанатичной проповеди самоуничтожения в русских гностических сектах [11. С. 110]. С.Л. Франк указывает на нигилистический и моралистический настрой русской интеллигенции: «Моралистический русской интеллигенции есть лишь выражение и отражение ее нигилизма» [12. С. 261], а поклонение общественному благу в отрыве от цельного миропонимания, включающего как принятие достижений научного прогресса, так и религиозность, ведет к обессмысливанию жизни. Цель как ценность теряется, и предметом стремления становятся средства. И Бердяев, и Франк публикуют свои статьи о нигилизме в сборниках, посвященных двум революциям («Из глубины» и «Вехи») — политический переворот, по их мнению, своей причиной имеет нигилизм. При этом философы указывают не на ценностный релятивизм, а, напротив, на бескомпромиссный эссенциализм русской мысли, утверждающий абсолютную сущность как основание культурного кода. Отсюда возникает всегда актуальный вопрос ценностного выбора: как найти эту абсолютную сущность, снимающую гностико-манихейское противостояние двух начал?

Значимыми концепциями русской философии являются цельность («цельное знание») и всеединство. А.В. Смирнов, исследуя проблему культурного кода российской цивилизации через анализ воззрений ключевых представителей интеллигенции XIX–XX вв., приходит к заключению, что этим кодом является *всечеловечность* — реализация логики всесубъектности в социокультурном пространстве. «Всечеловеческое предполагает самоценность и нередуцируемость логик каждой из культур, составляя важнейшее обоснование многоцивилизационного проекта» [13. С. 26], а в основании лежит принцип примирения и «всемирной отзывчивости» (по Достоевскому). Ни один из типов нигилизма неприемлем в рамках всечеловечности, поскольку нигилизм предполагает монадическую изоляцию от иного и атомизацию вместо всесубъектности. Индивидуализм отказывает общностям в праве на самостоятельную реальность. Всечеловеческое же, противопоставляемое *общечеловеческому*, космополитически безразличному и в этом смысле не признающему фиксированных идентичностей в общностях, предполагает культурно-историческое фундирование традиционных ценностей как «базовых, фундаментальных и системообразующих для функционирования общества ценностей», выступающих «основой идентификации личности и общества в системе взаимоотношений с другими личностями и обществами» [14. С. 79]. Отмечается, что «мировоззренческими основаниями концепций традиционных ценностей можно считать ряд устойчивых, исторически сформировавшихся идеологем, которые долгое время определяли специфику национального самосознания и цивилизационной идентичности России» [14. С. 81]. Нигилизм, требующий отказа от традиций и идеологем, но не

предлагающий пересборки нового аксиологического пространства, не может быть интегрирован в эту систему и оказывается органически чуждым для мультикультурной цивилизации с принципом всесубъектности.

Однако следует отметить, что вышесказанное должно быть утверждено пока лишь для российской цивилизационной идентичности. Анализ рецепции нигилизма требует непредвзятого исследования его взаимоотношений с традиционными ценностями в философии Китая.

Интегрированность нигилизма в контексте китайского традиционализма

Перевод романа «Отцы и дети» на китайский язык в начале XX в. оказал глубокое влияние на китайскую интеллигенцию, а знакомство китайской мысли с концепцией современного нигилизма произошло посредством русского влияния. Произведения Тургенева, Чернышевского, Степняка-Кравчинского и Бакунина, а также распространение политических идей русских народников и народовольцев вызвали у интеллигенции периода конца династии Цин живой интерес к философским основам нигилизма и их потенциальному применению в социальной практике. Синтезируясь с воззрениями западноевропейских мыслителей, эти тенденции актуализировались в революционных движениях («Движение за новую культуру» и «Движение 4-го мая»), нанесших удар по тысячелетней традиционной системе ценностей феодального Китая.

Однако с позиции китайской философии взаимодействие между нигилизмом и традиционными ценностями не ограничивается противостоянием. Причина интегративности китайской культуры кроется в ее всеобъемлющей многогранности. Основные ценностные установки китайской цивилизации имманентны как минимум трем учениям: конфуцианству, китайскому буддизму и даосизму. Примечательно, что буддизм и даосизм содержат глубокую связь с философской концепцией «ничто» (сюй-у, 虛無), оказавшей существенное влияние на становление традиционных ценностей. В древнекитайской мысли можно обнаружить элементы восхищения «ничто» и своего рода нигилизма, который органично вплетается в традиционную систему ценностей. Такой специфический *даосско-буддийский нигилизм* не противопоставлен традиции, а конституирует ее, выступая созидательной силой.

Начиная с эпохи Западной Хань, когда Дун Чжуншу выдвинул идею отмены всех школ, кроме конфуцианства, конфуцианские ценности стали официальной основой китайской традиционной системы. Как отмечают М.Е. Кравцова и Чжан Бин: «В европейских философских дефинициях конфуцианство есть социально-этическая антропология — учение о человеке как члене социума и проблемах государственного устройства» [15. С. 65]. Конфуцианские ценности наиболее полно выражены в этической системе «трех устоев и пяти постоянств», сформировавшей общие черты китайской традиционной философии — синтез «необходимого» (онтология и эпистемология),

«должного» (ценностные установки) и «сущего» (практика). Например, конфуцианская «гуманность» одновременно является моральным идеалом («должное»), основана на врожденной доброте человека («необходимое») и реализуется на практике («сущее»). Чжао Фуцзе отмечает: «Ценностное мышление китайской философии, особенно конфуцианства, представляет собой интегративный тип мышления... Его ключевое преимущество — стремление к единству ценности и факта, „должного“ и „сущего“» [16. С. 445]. Д. Холл и Р. Эймс подчеркивают, что «коррелятивное мышление» (correlative thinking) китайской философии отвергает дихотомию факта и ценности в отличие от западной «субстанциональной мысли» [17. P. 17–22]. Глубокая интеграция «необходимого», «должного» и «сущего» в китайской традиционной системе ценностей формирует принципиальное отличие от дуалистической традиции, доминирующей в западной философии.

В отношении последней интерес представляет работа Й. Кулиану, где автор обосновывает теорию влияния гностицизма на формирование современного западного нигилизма. Гностицизм предполагает разделение бытийной целостности на полярности трансцендентного и имманентного, одна из которых объявляется неистинной и обречена на уничтожение, однако, именно она конституирует исторический континуум. И если до XIX в. западный нигилизм проявлялся как «самый мощный *метафизический* нигилизм в истории западных идей» [18. С. 230], то современный нигилизм, напротив, *антиметафизический*. Само обнаружение такой полярности и напряженного противостояния в ее пределах указывают на связь гностицизма и нигилизма, проходящую через всю интеллектуальную историю Запада.

Китайская традиционная мысль, оберегаемая конфуцианством, не испытывает влияния гностицизма. Отметим, что русская философия всеединства также выступает как альтернативой западному дуализму, так и близким по интегративному потенциалу китайской традиции. «Коррелятивное мышление» находит свое отражение в русском учении о триединстве блага, истины и красоты как желаемого, идеального и реального. Соловьев пишет: «Для своей настоящей реализации добро и истина должны стать творческою силою в субъекте, преобразующею, а не отражающею только действительность» [19. С. 394]. Поэтому данной традиции русской философии, исходящей из платонизма и христианского этического мистицизма, нигилизм представляется явлением, разрушающим самую основу человеческого общежития — творческую личность.

В то же время Лю Сэньлинь отмечает: «В китайской традиции отсутствует западная метафизика… Здесь нет жесткого противопоставления низменного, эмпирического, изменчивого мира — и возвышенного, трансцендентного, вечного. Сакральное и мирское переплетены в повседневности… Отсутствие изначальной пропасти между сакральным и мирским, свойственной западной христианской традиции, в сочетании с давней секуляризацией привело к тому, что культурные идеалы с глубокой трансцендентностью уже

давно воплотились в повседневном жизненном опыте» [20. С. 10–11]. Именно поэтому Цзоу Шипэн утверждает: «Нигилизм — это тема метафизики и судьба западной истории… Для китайской традиции нигилизм, с которым она сталкивается в современном мире, является преимущественно заимствованным явлением. Если нигилизм на Западе коренится в „падении трансцендентного“ и укоренен в самой его трансцендентности, то китайская традиция, по своей сути нетрансцендентная, не могла породить нигилизм. В китайской традиции присутствуют элементы „ничто“, но они не имеют отношения к западному нигилизму. Эти элементы следует интерпретировать в рамках собственной традиции» [21. С. 49–50].

Онтологическое «ничто» не тождественно ценностному нигилизму. Концепция «ничто» была детально разработана в даосской философии и неразрывно связана с Дао как первоосновой бытия. Она несет созидательный смысл, утверждая естественное проявление жизни. Как сказано в «Дао-Дэ Цзин»: «Все вещи в мире исходят из сущего, а сущее исходит из несущего» [22. С. 135]. С распространением буддизма в Китае концепции «пустоты» (空) и «несущего» (無) интегрировались в даосское понимание «ничто». Современные китайские философы ясно артикулируют коннотативное различие, нехарактерное для западной традиции негативно-оценочной трактовки понятия «nihil»: «От „добродетели ничто“ Чжуан-цзы до „пустоты сердца“ Ван Янмина — „ничто“ всегда имело позитивную ценность, отличную от современного нигилизма» [21. С. 56]. Китайская традиция «ничто» «воспринимает пустоту, духовную свободу и Небесное Дао как единое целое — это образ жизни, состояние сознания и духовная практика… оказывающая внутреннее влияние на повседневность, в отличие от западного нигилизма с его негативными коннотациями» [21. С. 64].

Однако в отдельные периоды китайской истории возникали радикальные тенденции, близкие к западному нигилизму. Яркий пример — учение Сюаньсюэ эпохи Вэй и Цзинь (220–420 гг. н. э.). Как отмечает Сюй Фугуань, это «восходящий нигилизм», представленный философией Лао-цзы и Чжуан-цзы, и «нисходящий нигилизм» эпохи Вэй и Цзинь: «Нигилизм Лао-Чжуана обращен внутрь и устремлен ввысь, тогда как нигилизм Вэй-Цзинь направлен вовне и погружен в эмоции» [23. С. 563]. Последний легко скатывался в аксиологическую пропасть, становясь пессимистичным отрицанием ценностей в эпохи упадка нравов и распада ритуалов.

В XX в., когда Китай столкнулся с внутренними и внешними угрозами, западный философский нигилизм и порожденная им русская нигилистическая практика хлынули в страну, создав синергию с местной традицией «ничто». Так Ху Ши прямо цитирует и высоко оценивает идеи Ницше: «Ницше говорил, что современная эпоха — это эпоха „переоценки всех ценностей“... Эта критическая установка является общим духом движения Нового течения мысли» [24]. Чэнь Дусю причисляет народные верования, институт импера-

тора и государство к «идолам», призывая к их полному уничтожению: «Разрушать ложных идолов!.. Религиозные, политические, моральные — все унаследованные с древности тщеславные, обманчивые и нерациональные верования следует считать идолами, и все они должны быть разрушены!» [25]. В отличие от «кабинетного» метафизического нигилизма Ницше и кризиса веры китайская интеллигенция нуждалась в более масштабной и практически эффективной форме нигилизма. Начиная с 1903 г., русский нигилизм, смешавшийся с радикальными течениями революционного движения XIX в., проник в Китай и был развит в контексте «Движения за новую культуру» (1915–1923 гг.) и «Движения 4-го мая» (1919 г.).

Первоначальная рецепция китайскими академическими кругами русской нигилистической мысли происходила косвенно из японской академической среды. Книга Кэмуяма Сэнтаро «Современный анархизм» (1902 г.) стала «одним из первых в Восточной Азии всесторонних и систематических академических обзоров революционного движения России конца XIX в. и была очень влиятельной в Китае, стимулировав перевод многочисленных историй о радикальных русских „нигилистических партиях“» [26. С. 77]. С 1903 г. вдохновленная этой работой китайская интеллигенция активно вводит в дискуссии концепции русского нигилизма. 1920-е гг. считаются «периодом наибольшей концентрации нигилистического дискурса в Китае» [27. С. 34]. Чжоу Цзожэнь и Чжэн Чжэньдо стараются выявить суть нигилистической мысли, устраивая дебаты, а рамках которых обозначаются позиции нигилистического и антинигилистического лагеря. Наиболее ярким примером таких дебатов стала «Дискуссия о науке и метафизике» (1923–1924 гг.), представляющая собой идейное противостояние «базаровского» сциентистского нигилизма и синкретической метафизики. В этих спорах доминирует нигилизм, а «культурный консерватизм почти не смог оказать сопротивления» [28]. Наиболее ярким теоретиком нигилизма стал Чжу Цяньчжи, провозгласивший: «Русский нигилизм принадлежит прошлому; хотя его методология частично сохраняет актуальность, его неудовлетворительная теория требует коренного пересмотра. Цель данной работы — придать прежнему нигилизму систематизированное и обоснованное теоретическое завершение — таков мой нигилизм» [29. С. 83]. Чэнь Дусю на страницах самого влиятельного на то время прогрессивного журнала «Новая молодежь» подчеркивал, что издание пропагандирует «разрушение конфуцианства, уничтожение ритуалов и законов, ликвидацию национального наследия, отрицание целомудрия, искоренение старой этики (верности, сыновней почтительности, целомудрия), слом старого искусства (китайской оперы), отказ от старой религии (культов духов и божеств), уничтожение старой литературы и ликвидацию старой политики (привилегированного правления)» [30].

Нигилизм периода «Культурной революции» (60–70 гг. XX в.) исходит из классовой теории, механически разделяя пролетарскую и буржуазную экс-

плуататорскую культуры, что приводит к подавлению как китайской традиционной, так и органично интегрированных в нее элементов западной культуры, нанося огромный ущерб преемственности и функционированию системы традиционных ценностей. На сегодняшний день крайне значимым является вопрос о сдерживании и преодолении как обусловленного теорией классовой борьбы, так и западного буржуазного нигилизма традиционными китайскими ценностями. Цзоу Шипэн отмечает: «Восстановление отношений между традицией и современностью является фундаментальным методом сдерживания нигилизма» [21. С. 4–5].

В этой связи можно выделить два подхода к преодолению современного нигилизма западного образца в китайской философии:

1. Исходить из принципа неразрывности традиции и современности. Рамки конфуцианского «учения о середине» создает спектральное пространство выбора на уровне ценностей, утверждая, что подлинная мудрость превосходит бинарные оппозиции, достигая в динамической практике гармоничного состояния «внутренней святости и внешнего царствования» (内聖外王) конфуцианства, «действия через не-действие» даосизма или «единства сострадания и мудрости» буддизма.

2. Иметь целью дальнейшее органичное слияние традиции и современности в единое целое. Это представляется возможным, поскольку, как отметил Си Цзиньпин на Международной научной конференции, посвященной 2565-летию со дня рождения Конфуция: «Коммунисты Китая не являются ни историческими, ни культурными нигилистами» [31].

Заключение

Анализ механизма рецепции социокультурного феномена и особенностей его интеграции, произведенный в настоящем исследовании, позволяет сделать ряд выводов как о различиях, так и о наличии внутренней связи в понимании нигилизма китайской и русской мыслью, а также о его отношениях с традиционными ценностями, фундирующими цивилизационные особенности Росси и Китая:

1. Китайская интеллектуальная традиция начала интеграцию нигилистических тенденций в начале XX в., перенимая их концептуальные основания из русского нигилизма, оформленного на тот момент и как социокультурное явление практического характера, и как философская теория (в основном — ее критиками из среды религиозных мыслителей).

2. Нигилизм, в первую очередь, выступает против устоявшихся общественных норм и духовных ценностей, что задает специфику его отношений с традицией, однако эти отношения при сравнении русского и вдохновленного им китайского типа нигилизма оказываются не однозначными и не одинаковыми в аспекте их деструктивности.

3. Отличие типа взаимодействия нигилизма и традиционных ценностей, выработанного в рамках русской философии, от китайского типа заключается в том, что первый идентифицирует нигилизм как негативное явление, противоречащее принципу всесубъектности; китайский же тип взаимодействия подразумевает системную интегрированность нигилизма, отвечающую принципу гармонии противоположностей.

4. Концепция «ничто», конституирующая аксиологический аспект русского нигилизма, эксплицируется через отрицание духовных ценностей, характерное для материалистической философии. В Китае не наблюдается выраженной дифференцированности духовного и материального, и концепция «ничто» (сюй-у, 虚無) широко представлена в основных философских школах, являясь позитивным компонентом фундирования традиционной системы ценностей. Однако через влияние русского нигилизма эта концепция трансформируется, приобретая характер воинствующего отрицания самой традиции в Китае.

5. Современные китайские философы больше внимания уделяют опыту преодоления нигилизма, сосредотачиваясь на его критике в среде русской религиозной философии, однако ряд исследователей понимает нигилистическую концепцию «ничто» как органичную для традиционной китайской культуры.

6. Как для российского, так и для китайского типа социокультурного развития деструктивным элементом является нигилизм западного образца, разрушающий цивилизационную идентичность. Однако если в Китае преодоление этих деструктивных тенденций осуществляется самой традицией благодаря ее интегративной природе, то для российской цивилизации преодоление происходит путем негации нигилизма.

Список литературы

[1] *朱建刚.* 十九世纪下半期俄国反虚无主义文学研究. 北京 : 北京大学出版社, 2015.

[2] *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

[3] *Чжао Шунин.* Обзор исследований русского нигилизма китайскими учеными // Молодой ученый. 2023. № 43. С. 372–375. EDN: EPPWST

[4] *Nietzsche F.* The Will to Power. New York : Random House, 1968.

[5] *Дежнев В.Н., Новикова О.В.* Традиционные ценности: к определению понятия // Вестник Шадринского государственного педагогического университета. 2015. Т. 28. № 4. С. 71–74. EDN: VLONZZ

[6] *Тургенев И.С.* Полное собрание романов в одном томе. М. : Эксмо, 2014.

[7] *Данилевский Н.Я.* Происхождение нашего нигилизма // Сборник политических и экономических статей / под ред. Н.Н. Страхова. СПб. : Типография брат. Пантелеевых, 1890. С. 232–271.

[8] *Кабанова Л.И.* Русский нигилизм // Система ценностей современного общества. 2008. № 1. С. 26–29. EDN: RTZBXT

[9] *Варава В.В.* Метафизические истоки радикализма и нигилизма // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. 2014. № 4. С. 21–27. EDN: THNMET
[10] *Бердяев Н.А.* Духи русской революции // Из глубины. М. : Изд-во Моск. ун-та, 1990.
[11] *Мережковский Д.С.* О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы // Собрание сочинений в 20 томах. Т. 9 / под ред. Е.А. Андрущенко, О.А. Коростелева, К.А. Кумпан. М. : Дмитрий Сечин, 2019.
[12] *Франк С.Л.* Этика нигилизма // Вехи: сборник статей о русской интеллигенции. М. : РИПОЛ классик, 2017.
[13] *Смирнов А.В.* Всечеловеческое vs. Общечеловеческое. М. : ООО Садра ; Издательский Дом ЯСК, 2019. EDN: TOMQRN
[14] *Гурьянова А.В., Тимофеев А.В.* Традиционные ценности: концепции, подходы, идеологемы // Современные философские исследования. 2025. № 2. С. 75–84. DOI: 10.18384/2949-5148-2025-2-75-85 EDN: JUMZRJ
[15] *玛丽娜 克拉夫佐娃，张冰.* 中国文化概论：俄文. 北京 ：北京大学出版社, 2020.
[16] *赵馥洁.* 赵馥洁文集. 第一卷，中国传统哲学价值论. 北京 ：中国社会科学出版社, 2022.
[17] *Hall D.L., Ames R.T.* Thinking Through Confucius. New York : State University of New York, 1987.
[18] *Кулиану Й.* Древо гнозиса: гностическая мифология от раннего христианства до современного нигилизма. М. : Касталия, 2019.
[19] *Соловьев В.С.* Общий смысл искусства // Сочинения: в 2 томах. Т. 2 / общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева. М. : Мысль, 1988.
[20] *刘森林.* 论中国传统思想中的价值虚无主义 // 当代中国价值观研究. 2017. № 3. С. 5–16.
[21] *邹诗鹏.* 虚无主义研究. 北 京：人民出版社, 2016.
[22] *Лао-цзы.* Книга о пути жизни (Дао-Дэ цзин) / пер. с кит., сост., предисл., коммент. В.В. Малявина. М. : Издательство АСТ, 2020.
[23] *徐复观.* 徐复观全集：论文化. 北京 ：九州出版社, 2013.
[24] *胡适.* 新思潮的意义 // 新青年. 1919. Т. 7. № 1.
[25] *陈独秀.* 偶像破坏论 // 新青年. 1918. Т. 5. № 2.
[26] *MA Xiaolu.* The Transfiguration of the Russian Revolutionary Spirit: Chinese Translations of Kemuyama Sentarō's Modern Anarchism in the Early Twentieth Century // International Comparative Literature. 2022. Vol. 5. N 3. P. 77–99. DOI: 10.19857/j.cnki.ICL.20225305
[27] *刘森林.* 为什么要关注虚无主义问题？ // 现代哲学. 2013. № 1. С. 26–34.
[28] *梁启超.* 论俄罗斯虚无党 // 新民丛报. 1903. № 40.
[29] *朱谦之.* 朱谦之全集. 卷二，政治哲学 (一). 北京 ：商务印书馆, 2024.
[30] *陈独秀.* <新青年>罪案之答辩书 // 新青年. 1919. Т. 6. № 1.
[31] *习近平.* 在纪念孔子诞辰2565周年国际学术研讨会暨国际儒学联合会第五届会员大会开幕会上的讲话. 人民日报. 2014. № 2.

References

[1] Zhu Jiangang. *A Study of Antinihilist Literature in Russia in the Second Half of 19th Century*. Beijing: Peking University Press; 2015. (In Chinese).
[2] Zhou Laishun. The Problem of Nihilism in Russian Silver Age Philosophy. *The Problems of Philosophy*. 2023;(3):70–80. (In Russian). DOI: 10.21146/0042-8744-2023-3-70-80 EDN: FNIUCC

[3] Zhao Shuning. A Review of Chinese Scholarly Research on Russian Nihilism. *Young Scientist*. 2023;(43):372–375. (In Russian). EDN: EPPWST
[4] Nietzsche F. *The Will to Power*. New York: Random House; 1968.
[5] Dezhnev VN, Novikova OV. Traditional Values: Towards a Definition of the Concept. *Bulletin of the Shadrinsky State Pedagogical University*. 2015;28(4):71–74. (In Russian). EDN: VLONZZ
[6] Turgenev IS. *Complete Collection of Novels in One Volume.* Moscow: Eksmo publ.; 2014. (In Russian).
[7] Danilevskiy NJ. The Origin of Our Nihilism. In: *Collection of Political and Economic Articles*. Strakhov NN, editor. Saint Petersburg: Tipographiya brat. Panteleevykh publ.; 1890. (In Russian).
[8] Kabanova LI. Russian nihilism. *The value system of modern society.* 2008;(4):26–29. (In Russian). EDN: RTZBXT
[9] Varava VV. The metaphysical origins of radicalism and nihilism. *Humanitarian Bulletin of TSPU named after L.N. Tolstoy*. 2014;(4):21–27. (In Russian). EDN: THNMET
[10] Berdyaev NA. Spirits of Russian Revolution. In: *From the Depth.* Kolerov MA, editor. Moscow: Izd-vo Mosc. un-ta publ.; 1990. (In Russian).
[11] Merezhkovsky DS. On the Causes of Decline and New Trends in Modern Russian Literature. In: *Collected Works in 20 volumes. Vol. 9.* Andriuschenko EA, Korosteleva OA, Kumpan KA, editors. Moscow: Dmitry Sechin publ.; 2019. (In Russian).
[12] Frank SL. The Ethics of Nihilism. In: *Milestones: A Collection of Articles on the Russian Intelligentsia*. Teslia AA, introductory article. Moscow: RIPOL klassik publ.; 2017. (In Russian).
[13] Smirnov AV. *All-human vs. General-human*. Moscow: OOO Sadra; Izdatel'skij Dom JaSK publ.; 2019. (In Russian). EDN: TOMQRN
[14] Gurjanova AV, Timofeev AV. Traditional Values: Concepts, Approaches, and Ideologems. *Modern Philosophical Research*. 2025;(2):75–84. (In Russian). DOI: 10.18384/2949-5148-2025-2-75-85 EDN: JUMZRJ
[15] Kravtsova ME, Zhang B. *An Outline of Chinese Culture: in Russian.* Beijing: Peking University Press; 2020. (In Russian).
[16] Zhao Fujie. *Vol. 1: Theory of Values in Traditional Chinese Philosophy.* Beijing: Chinese Academy of Social Sciences Press; 2022. (In Chinese).
[17] Hall DL, Ames RT. *Thinking Through Confucius.* New York: State University of New York Press; 1987.
[18] Kulianu J. *The Tree of Gnosis: Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism*. Moscow: Kastalia publ.; 2019. (In Russian).
[19] Solovyov VS. The General Meaning of Art. In: *Works in 2 volumes. Vol. 2.* Gulyga AV, Losev AF, comp. and editors. Moscow: Mysl' publ.; 1988. (In Russian).
[20] Liu Senlin. On China's Value Nihilism. *Contemporary Research on Chinese Values*. 2017;(3):5–16. (In Chinese).
[21] Zou Shipeng. *Research on Nihilism*. Beijing: People's Publishing House; 2016. (In Chinese).
[22] Lao Zi. *Book of the Way of Life (Dao-De Jing).* Malyavin VV, transl., comp., foreword, comment. Moscow: AST publ.; 2020. (In Russian).
[23] Xu Fuguan. *Complete Works of Xu Fuguan: On Culture*. Beijing: Jiuzhou Press; 2013. (In Chinese).
[24] Hu Shi. The Meaning of the New Trend of Thought. *New Youth*. 1919;7(1). (In Chinese).
[25] Chen Duxiu. On the Destruction of Idols. *New Youth.* 1918;5(2). (In Chinese).
[26] MA Xiaolu. The Transfiguration of the Russian Revolutionary Spirit: Chinese Translations of Kemuyama Sentarō's Modern Anarchism in the Early

Twentieth Century. *International Comparative Literature.* 2022;5(3):77–99. DOI: 10.19857/j.cnki.ICL.20225305
[27] Liu Senlin. Why is it Important to Pay Attention to the Problem of Nihilism? *Modern Philosophy.* 2013;(1):26–34. (In Chinese).
[28] Liang Qichao. On the Russian Nihilist Party. *Xinmin Congbao*. 1903;(40). (In Chinese).
[29] Zhu Qianzhi. *Complete Works of Zhu Qianzhi. Vol. 2: Political Philosophy (Part 1).* Beijing: The Commercial Press; 2024. (In Chinese).
[30] Chen Duxiu. In Response to the Accusations Against "New Youth". *New Youth.* 1919;6(1). (In Chinese).
[31] Xi Jinping. Speech at the International Conference in Commemoration of the 2565th Anniversary of Confucius' Birth and the Opening Ceremony of the Fifth Session of the International Confucian Association. *People's Daily*. 2014;(2). (In Chinese).

Сведения об авторах:

Романов Дмитрий Дмитриевич — кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0000-0001-6715-3448. SPIN-код: 2163-5966. E-mail: romanov-dd@rudn.ru

Лю Яюе — кандидат филологических наук, доцент факультета русского языка, институт иностранных языков, Пекинский университет, Китайская Народная Республика, 100871, Пекин, ул. Ихэюаньлу, д. 5. ORCID: 0009-0000-9437-6727. E-mail: lyy17560127@pku.edu.cn

About the authors:

Romanov Dmitriy D. – PhD in Philosophy, Associate Professor at the Department of Social Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0000-0001-6715-3448. SPIN-code: 2163-5966. E-mail: romanov-dd@rudn.ru

Liu Yayue — PhD in Philology, Associate Professor at the Department of Russian Language and Literature, School of Foreign Languages, Peking University, 5 Yiheyuan Rd., Beijing, 100871, People's Republic of China. ORCID: 0009-0000-9437-6727. SPIN-code: 2606-8740. E-mail: lyy17560127@pku.edu.cn

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 1 63–80
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

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 универсальное 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 II. 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 здравой 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 одушевленнее 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 вождей 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 — «стилизованным 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 антихристова 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 раболепными 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 содержавшимися 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 резкому 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 находится 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 различение 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 «соборностью» 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 новый 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. Льоса 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 счесть 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: TOHHOS

[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: FIAGYY
[25] *Чжан Байчунь.* О трагедии русской религиозной философии // Вопросы философии. 2007. № 5. С. 73–79. EDN: IAHYLJ
[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:

Евлампиев 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

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 1 81–97
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-81-97
EDN: PEWKBO

Научная статья / Research Article

Гендерное измерение теорий социальной справедливости в русской философии: анализ применимости в китайском контексте

Ю. Цао, Т.А. Кострицкая ✉

Российский университет дружбы народов, Москва, Российская Федерация
✉ kostritskaya-ta@rudn.ru

Аннотация. Исследование посвящено анализу российских концепций социальной справедливости с акцентом на их гендерное измерение и оценке возможностей их применения в современном контексте, включая китайский философский дискурс. Актуальность работы обусловлена, с одной стороны, кризисом либеральных моделей справедливости и ростом интереса к духовно-нравственным основаниям социального порядка, с другой, — развитием исследований, выявляющих патриархатные предпосылки классических теорий. Методологическую основу исследования составляют принципы сравнительной философии, историко-философский и концептуальный анализ, а также феминистская критика, в том числе критика андроцентризма. В исследовании рассматриваются идеи славянофилов, философия всеединства В.С. Соловьева, светские концепции справедливости и представления современных русских философов, а также работы китайских исследователей, анализирующих соборность, Вечную Женственность и «русскую идею». Показано, что российская традиция формирует оригинальное духовно-нравственное понимание социальной справедливости, основанное на идеях любви, солидарности, взаимопомощи, ответственности и ограниченного применения силы, но одновременно воспроизводит патриархатные модели гендерных ролей и маргинализирует женский опыт посредством отказа от его осмысления в терминах справедливости. Выявлено, что в китайской рецепции эти концепции интерпретируются как альтернативный по отношению к либеральному индивидуализму проект духовно-коллективистской справедливости, при этом их гендерные предпосылки становятся предметом критического переосмысления. Обосновывается трактовка российских теорий справедливости как ценного историко-философского ресурса, который в условиях межкультурного диалога и гендерно-чувствительной критики может быть творчески адаптирован для обсуждения социальной, в том числе гендерной, справедливости в современном Китае. Новизна исследования состоит в соединении гендерного анализа российской философии справедливости с рассмотрением ее китайской рецепции, что позволяет выйти за рамки привычной дихотомии «Запад — Россия» и вписать российскую традицию в трехсторонний диалог «Запад — Россия — Китай». Исследование уточняет место российской

© Цао Ю., Кострицкая Т.А., 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

философской традиции в глобальных дебатах о справедливости и демонстрирует эвристический потенциал гендерно-чувствительной и межкультурной ее интерпретации.
Ключевые слова: российская философия, соборность, духовная справедливость, гендерное равенство, гендерная справедливость, феминистская критика

Вклад авторов. Все авторы внесли равный вклад в концепцию, подготовку и написание рукописи.
Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.
Благодарности. Авторы выражают благодарность кафедре социальной философии Российского университета дружбы народов за поддержку исследования и обсуждение основных идей работы. Особую благодарность авторы выражают Марине Левенбертовне Ивлевой за ценные рекомендации в ходе подготовки исследования.

История статьи:
Статья поступила 27.09.2025
Статья принята к публикации 23.12.2025

Для цитирования: *Цао Ю., Кострицкая Т.А.* Гендерное измерение теорий социальной справедливости в русской философии: анализ применимости в китайском контексте // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 1. С. 81–97. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-81-97 EDN PEWKBO

Gender Dimension of Social Justice Theories in Russian Philosophy: An Analysis of Applicability in the Chinese Context

Yun Cao, Taisa A. Kostritskaya ✉

RUDN University, Moscow, Russian Federation
✉ kostritskaya-ta@rudn.ru

Abstract. The research is devoted to the analysis of Russian theories of social justice with a focus on their gender dimensions and on assessing the possibilities of their application in the contemporary context, including Chinese philosophical discourse. The relevance of the research is determined, on the one hand, by the crisis of liberal models of justice and the growing interest in the spiritual and moral foundations of social order, and, on the other hand, by the development of gender studies, which reveal the patriarchal presuppositions of classical theories. The methodological basis of the research is formed by the principles of comparative philosophy, historical-philosophical and conceptual analysis, as well as feminist critique, including the critique of androcentrism. The study examines the ideas of the Slavophiles, the philosophy of all-unity of V.S. Soloviev, secular concepts of justice, and the ideas of modern Russian philosophers, as well as the works of Chinese researchers analyzing conciliarity, Sophia, the Eternal Feminine, and the "Russian idea." It is shown that the Russian tradition forms an original spiritual and moral understanding of social justice based on the ideas of love, solidarity, responsibility and the limited use of force, while at the same time reproducing patriarchal models of gender roles and marginalising women's experience by refusing to understand it in terms of justice. It is revealed that in Chinese reception these concepts are interpreted as a spiritually collectivist project of justice alternative to liberal individualism,

while their gender presuppositions become the object of critical re-interpretation. The article substantiates the interpretation of Russian theories of justice as a valuable historical and philosophical resource which, under the conditions of intercultural dialogue and gender-sensitive critique, can be creatively adapted for discussing social, including gender, justice in contemporary China. The novelty of the research lies in combining a gender analysis of Russian philosophy of justice with an examination of its Chinese reception, which makes it possible to go beyond the usual "West – Russia" dichotomy and to inscribe the Russian tradition into a three-sided dialogue "West – Russia – China". The research clarifies the place of the Russian philosophical tradition in global debates on justice and demonstrates the heuristic potential of its gender-sensitive and intercultural interpretation.
Keywords: Russian philosophy, sobornost, spiritual justice, gender equality, gender justice, feminist critique

Contribution of authors. All the authors contributed equally to the conception, preparation and writing of the manuscript.
Conflict of interest. The authors declare that there is no conflict of interest.
Acknowledgement. The authors express their gratitude to the Department of Social Philosophy of the RUDN University for supporting the research and for discussions of the main ideas of the article. The authors are especially grateful to Marina L. Ivleva for her valuable recommendations during the preparation of the study.

Article history:
The article was submitted on 27.09.2025
The article was accepted on 23.12.2025

For citation: Cao Y, Kostritskaya TA. Gender Dimension of Social Justice Theories in Russian Philosophy: An Analysis of Applicability in the Chinese Context. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(1):81–97. (In Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-81-97 EDN PEWKBO

Введение

Актуальность обращения к русским теориям социальной справедливости определяется несколькими пересекающимися контекстами. На глобальном уровне усиливается ощущение кризиса либеральных моделей, неспособных справиться с растущим социальным неравенством и новыми формами уязвимости. На этом фоне возрастает интерес к концепциям справедливости, которые выходят за рамки правового формализма и экономического утилитаризма и связывают социальный порядок с моральными и духовными основаниями. Бурное развитие гендерной критики и феминистской теории заставляет по-новому интерпретировать классическое наследие, выявляя в нем устойчивые патриархатные предпосылки и способы исключения женского опыта из философского дискурса. Наконец, в последнее десятилетие существенно активизировался философский диалог между Россией и Китаем: китайские исследователи обращаются к русской религиозной и социальной философии, к идеям соборности, всеединства, Вечной Женственности и «русской идеи», что позволяет рассмотреть российские концепции справедливости в перспективе межкультурной рецепции.

Цель настоящего исследования — реконструировать ключевые для русской философии концепции социальной справедливости, проанализировав их гендерные импликации с позиций феминистской критики, и выявить, как эти концепции воспринимаются и переосмысливаются в китайской философской традиции.

Методологическую основу работы составляют историко-философская реконструкция, концептуальный и сравнительный анализ российских теорий справедливости, а также методология феминистской критики, включая критику андроцентризма. Дополнительно используется подход межкультурной герменевтики, позволяющий анализировать китайские интерпретации русской философии и соотносить их с собственными социально-политическими дебатами в Китае. К русским концепциям справедливости современные китайские исследователи обращаются в поиске аргументов против крайнего индивидуализма, нравственных оснований общественного порядка, а также как к ресурсу межкультурного диалога. Поэтому данное исследование концентрируется на двух аспектах: реконструкции смыслов в их собственном философском контексте и анализе того, какие акценты смещаются при переводе этих смыслов в китайское поле дискуссий о справедливости. Это поле формировалось на пересечении конфуцианской этики общественной гармонии, проектов модернизации и социалистического опыта, а потому вопрос справедливости здесь неизбежно сопрягается с темами неравенства, политического участия и распределения ответственности. Именно в таком контексте особенно заметно, что гендерное равенство понимается не только как норма и правовое требование, но и как проблема труда по обеспечению заботы и семейной нагрузки. Обращение к российской традиции становится способом уточнения границ понятий, которые, с одной стороны, могут помогать критиковать правовой формализм, а с другой, — непреднамеренно закреплять патриархатные ожидания посредством слияния идеала и конкретных социальных практик. Целью исследования является ответ на вопрос о том, какие элементы традиции сохраняют критическую силу в новом контексте, а какие требуют оговорок.

Российская традиция социальной справедливости: соборность, всеединство и гендерные ограничения

В российской философской традиции понятие справедливости тесно связано с концепцией соборности, которая, в отличие от западного индивидуализма, подчеркивает духовное и социальное единство людей. Эта идея, уходящая корнями в православную традицию и общинный уклад русской жизни, была систематизирована славянофилами XIX в. и развита в философии всеединства В.С. Соловьева.

Ранние славянофилы рассматривали соборность как основу социальной справедливости, противопоставляя ее западному рационализму и юридическому формализму. А.С. Хомяков определяет ее как «единство во

множестве», где свобода личности гармонично сочетается с общинными идеалами [1. С. 326–327]. И.В. Киреевский, в своих философских работах полемизируя с католическим рационализмом и протестантским индивидуализмом, подчеркивает, что подлинное христианское мировоззрение должно опираться не на отвлеченный логический разум, а на внутреннюю цельность духа. Он пишет о необходимости внутренней силы ума, которая «совершает движение мышления» в предметах живого знания и сообщает мысли смысл, невместимый внешним определением, противопоставляя эту цельность западной ориентации на отвлеченно-логическое мышление [2. С. 263]. Для славянофилов социальная справедливость невозможна без духовного преображения общества, подчинения экономических и политических отношений этическим нормам, укорененным в православной традиции.

Критикуя западные модели справедливости, опирающиеся на индивидуальную конкуренцию и формально-правовое равенство, славянофилы предлагали альтернативу в виде общинного идеала. В ряде исследований подчеркивается, что в раннем славянофильстве русская крестьянская община, обеспечивавшая защиту состоявшим в ней индивидам, служила подобием общинности первохристианства и апостольской церкви, характеризующейся общинностью, отсутствием централизации и иерархичности в сфере организации и управления [3. С. 31]. В таком контексте справедливость понимается не столько как защита формальных прав, сколько как поддержка и забота о слабых членах общины. Славянофилы стремились объединить христианские ценности с национальной идентичностью, предлагая модель общества, в котором свобода и единство не противоречат друг другу.

Соборность представляет собой не просто коллективизм, а качественное единство свободных личностей, объединенных общей верой, нравственными ценностями и стремлением к истине. При этом гендерное измерение справедливости в концепциях славянофилов оставалось непроработанным. Хотя их модель духовного единства формально включала женщин в общинный идеал, на практике она часто воспроизводила патриархатные представления о «естественном» разделении ролей. Женщине отводилась сфера семьи, в которой она находилась в подчиненном положении, и религиозного благочестия. Критика западного «формализма» и «юридизма» обходила вопрос о том, как в условиях приоритета «духовного согласия» могут защищаться права женщин и каким образом голос женщин будет учитываться при формировании этого согласия.

Соловьев, развивая идеи славянофилов, интегрировал соборность в свою философию всеединства. Для него справедливость была неотделима от нравственного совершенствования, при котором материальное и духовное сливаются в гармонии. Философ подчеркивал, что соборность не отрицает личность, а, напротив, раскрывает ее потенциал через единение с другими. В этом смысле его подход близок к современным коммунитаристским теориям с той лишь разницей, что он обращается к религиозно-метафизической основе справедливости.

Соловьева нельзя упрекнуть в игнорировании гендерного измерения в применении к женщинам. Так, в его учении огромное значение приобретает идея Вечной Женственности, мировой души, Софии Премудрости Божьей. Как и многие философы его времени, он прямо высказывался по вопросу женского освободительного движения, и его отношение к нему на первый взгляд может показаться весьма положительным. Так, Соловьев вопрошает: «что можно возразить человеческому существу, которое говорит нам: такая жизнь меня не удовлетворяет, мне этого мало, я не хочу быть только средством для рождения и воспитания других существ, я хочу также жить для себя, имея свою собственную цель?» [4. С. 41]. Но уже в следующем предложении он заявляет, что женщины сами не знают, в чем состоит эта цель. Он отстаивает мысль о том, что они лишь проводники, инструменты воплощения жизненных идей, но не их источники. Обосновывается это в полном соответствии с андроцентричной традицией: патриархатной концепцией рождения. Последняя присваивает женскую способность давать жизнь мужчинам, объявляя женщину «пустым сосудом», который лишь хранит дар жизни [5]. Соловьев отрицает, что физическая способность зачинать и создавать жизнь — это способность женского организма, полностью обусловленная самим его устройством [4. С. 41]. Отрицая принципиальную активность женского тела посредством отказа ему в физической автономии и пытаясь представить проявления этой активности как проявление инструментальности, он распространяет представление о женщине как об инструменте на всю ее историческую роль.

Женщина отождествляется Соловьевым с бессознательным существом, которое не способно преодолеть в себе злое начало. Поэтому она следует за «бесами» (бес «свободной любви», бес политической агитации, бес обожествленного естествознания, бес обязательного безбрачия, бес «экономического материализма» и т. д.) также, как и за божественной истиной.

Высказывания Соловьева о половой любви выражают уважение по отношению к женщинам, и, более того, из них следует признание равноправия женщин. Так, смысл человеческой любви состоит в спасении индивидуальности через жертву эгоизма, а эгоизм состоит не в признании собственного безусловного значения, а в несправедливом отказе в этом признании другим, отказе им в равноправности [6. С. 254–255]. Любовь «фактически упраздняет такое несправедливое отношение, заставляя нас не в отвлеченном сознании, а во внутреннем чувстве и жизненной воле признать для себя безусловное значение другого» [6. С. 257]. Однако в дальнейшем становится ясно, что в концепции любви Соловьева лишь один субъект: «Как Бог творит вселенную, как Христос созидает Церковь, так человек должен творить и созидать свое женское дополнение» [6. С. 287]. Как отмечает Н.Х. Орлова, на деле женщина в учении Соловьева выступает пассивным «материалом», «женским дополнением», «вечной пустотой», «чистым ничто» и «воспринимающим лоном» для мужского «творческого зиждительного начала» [7. С. 170].

Самым глубинным основанием этой традиции является отказ женщинам в слове. Н.И. Димитрова отмечает, что впитавший идеи Соловьева философско-богословский дискурс России начала XX в. есть мужской дискурс [8. С. 161]. До сих пор крайне сложно найти ответы современниц на его идеи. Женское письмо, утверждающее женские ценности и взгляд на жизнь, в России начало формироваться в 1880-х гг., но литература, «репрезентирующая феминное», существовала с самого начала XIX в. Однако позже в литературной критике известные в то время писательницы были окрещены «бытописательницами» и вычеркнуты из литературного канона [9. С. 259]. Женщинам было отказано в слове посредством игнорирования их письма. Это означает отказ в праве на оценку того, что справедливо, а что нет. Этот отказ, в свою очередь, говорит о том, что основанные на нем теории справедливости не включают в себя справедливость по отношению к женщинам.

Таким образом, несмотря на кажущееся метафизическое равенство полов в концепции «богочеловеческого процесса», взгляды Соловьева сохраняют элементы патриархатности. Его идеи о «Вечной Женственности» как пассивном начале противоречат заявленному принципу духовного равенства.

Соборность как принцип справедливости сохраняла актуальность и в XX в., особенно в трудах евразийцев. Так, Л.П. Карсавин развивает учение о «симфонической личности»: тварное бытие, по его мысли, есть «симфоническая всеединая личность или иерархическое единство множества симфонических личностей разных порядков», от отдельных людей до социальных целостностей (семьи, народа, церковной общины, всей Церкви и человечества в целом). В этой перспективе справедливость понимается как согласованность свободных личностей внутри таких соборных единств, устремленных к высшей духовной цели [10. С. 98].

Таким образом, российская традиция предлагает уникальный взгляд на справедливость: коллективное благо не подавляет индивидуальность, а раскрывает ее через духовное единство. В отличие от западных теорий, акцентирующих внимание на правах и перераспределении, здесь справедливость — это путь к преображению общества через нравственность, соборность и любовь. Этот подход, несмотря на свою утопичность, остается важным ориентиром в дискуссиях о социальной справедливости, особенно в контексте поиска альтернатив глобализирующемуся индивидуализму. Преодоление его андроцентризма способно актуализировать заключенные в нем принципы справедливости, распространив их на женщин, другие культуры и межкультурное взаимодействие.

Осмысление справедливости русской мыслью не исчерпывается религиозной философией соборности и всеединства. Параллельно ей складывалась выраженная светская социально-философская традиция, в которой справедливость связывается с критикой социально-экономической зависимости, бедности и эксплуатации, рассматриваемых в связи с категориями труда, собственности и солидарности. В дискуссиях революционных демократов и

в близких к народнической проблематике проектах справедливость мыслилась как требование реального равенства возможностей, поэтому «женский вопрос» рассматривался не просто как нравственная проблема, но мера того, насколько общественный порядок допускает участие женщин в образовании, оплачиваемом труде и публичной сфере. В этом отношении интересны взгляды Н.Г. Чернышевского, который мыслил современную ему семью как подавляющую личность женщины, полагая, что в текущих обстоятельствах муж обязан ставить жену выше себя во имя будущего равенства. «По моим понятиям женщина занимает недостойное место в семействе. Меня возмущает всякое неравенство. Женщина должна быть равной мужчине», — писал он в своих дневниках [11. С. 444]. Освобождение женщин Чернышевский видит как обретение ими экономической независимости, равного с мужчинами образования, свободу от семейного угнетения.

В XX в. эта перспектива получает дальнейшую артикуляцию в марксистском дискурсе: женская эмансипация рассматривается как элемент социального освобождения, а критика патриархатной семьи и проблематизация репродуктивного труда выводят вопрос справедливости за пределы нейтральных рассуждений о «благе» и «порядке». В этом отношении большое значение имеет деятельность А.М. Коллонтай, которая полагала идеологию не простым отражением классовых интересов, но ареной по преобразованию межличностных отношений в процессе классовой борьбы. Освобождение женщины поэтому требует прямого воспитания самосознания, и не может быть простым следствием экономических изменений. Простое разрушение буржуазной семьи не означает освобождения. Последнее требует обобществления труда по обеспечению быта и заботы о детях. С этими целями Коллонтай участвовала в проектировании общественных учреждений вроде «Дворца охраны материнства и младенчества» [12. С. 339] в рамках прямой целенаправленной деятельности по трансформации человеческих отношений.

Таким образом, достижение идеала социальной справедливости с точки зрения представителей светской мысли требовало как нравственного преобразования человека, так и изменения общественного порядка, без которого это преобразование невозможно.

Современные российские интерпретации справедливости

Современная российская философская мысль продолжает развивать традиционные концепции справедливости, адаптируя их к вызовам глобализации, постсекулярного общества и новых форм социального неравенства.

Среди ключевых фигур этого направления — А.А. Гусейнов, чьи работы сочетают критический анализ западных теорий с поиском специфически российских подходов, укорененных в идеях соборности, нравственности и социальной солидарности. В своих исследованиях он обращает внимание на связь между социальной справедливостью и нравственным климатом общества. Он рассматривает справедливость не только как принцип распределения благ, но

и как показатель духовного здоровья социума, утверждая, что социальная справедливость подразумевает опору на общую справедливость, которая «совпадает с нравственными основами существования и развития общества и государства и выступает в качестве важнейшего показателя наций, их перспектив» [13. С. 19].

Гусейнов развивает идею «негативной этики», которая фокусируется на запретах, а не предписаниях: непричинение вреда, недопущение эксплуатации, отказ от манипуляций. Эта концепция восходит к кантовскому категорическому императиву, но адаптирована к условиям современного общества. Негативная этика является «формой эмансипации человеческого бытия от сковывающего живую жизнь внешнего нравственно аргументированного регламентирования», она исключает из общественной коммуникации «разговоры о нравственности, апелляции к ней, нравоучительство разного рода». За пределами запретов индивид волен развиваться, творить, искать новые формы межчеловеческих связей без боязни нарушения нравственных законов [14. С. 34].

Особое место в работах Гусейнова занимает этика ненасилия как единственно возможный путь к справедливости [15. С. 73]. Он настаивает на том, что любое насилие, даже оправданное целями перераспределения благ, ведет к деградации нравственных отношений. Философ настаивает на ненасилии как активном действии, в основе которого лежит добродетель мужества, «общечеловеческая добродетель, равно украшающая и женщин, и мужчин», отделенная от войны и связанная с общественной борьбой за социальную справедливость [15. С. 81].

Однако в современной российской философии имеет место быть и критика подобной позиции. Так, С.А. Нижников, сравнивая доктрину «непротивления злу силой» и философию силового противостояния злу И.А. Ильина, указывает на то, что первая превращается в пацифизм, когда распространяет принцип ненасилия на все общество и государство. В качестве примера последствий этого исследователь указывает на политику Временного правительства в России начала XX в., которое, считая себя либеральным и прогрессивным, перестало бороться с проявлениями насилия и призывами к насильственному захвату власти со стороны революционных партий. В результате это попустительство привело к гражданской войне и массовому террору: «здесь уже ничего не остается ни от ненасилия, ни от морали: пацифизм их полностью уничтожает» [16]. Заставление, которое И.А. Ильин понимает как оправданное духом закона и необходимостью применение силы, С.А. Нижников рассматривает как форму силового сопротивления злу и проявление *политики* ненасилия. Исследователь, таким образом, проводит границы между силой и насилием, личным и политическим действием, ориентируясь при этом на понятие гуманистической политики.

Современные российские интерпретации справедливости, таким образом, продолжают традицию синтеза этики и социальной философии. Они

предлагают альтернативу как западному рационализму, так и постсоветскому правовому нигилизму, утверждая, что справедливость — это не только баланс интересов, но и путь к нравственному возрождению общества.

Последние российские теоретические разработки в области справедливости продолжают эту линию. Так, А.З. Черняк, М.Л. Ивлева и А.М. Орехов указывают, что для избегания «институциональных ловушек» при преследовании идеала справедливости необходимо делать акцент на совершенствование морали. Разработка и внедрение единой программы обучения справедливости и милосердию (учитывающей культурные различия), включая объяснение их принципиального значения для общества и каждого его члена, способна помочь действительному достижению идеала справедливого устройства общества [17. С. 702]. Т.И. Пороховская же подчеркивает важность этики справедливости как противовеса этики прав человека, сосредоточенной на индивидуальных правах и свободах и консервирующей существующий социальный порядок [18. С. 335–336].

При этом в этих дискуссиях гендерный вопрос зачастую обходится стороной, поскольку имплицитно предполагается, что положение женщин и мужчин по отношению к рассматриваемым проблемам является одинаковым. Существующая диспропорция в оплате труда, распределении неоплачиваемого репродуктивного труда, труда по обеспечению заботы[1] и количестве времени, которое в итоге отдают на благо общественного целого женщины и мужчины, полагается несущественной, и тем самым происходит ее нормализация. Негативная этика и акцент на нравственные основания справедливости без осмысления путей позитивной структурной общественной трансформации закрепляют гендерную несправедливость. Для преодоления последней необходимы конкретные проекты институциональных изменений, обоснованные нравственным пониманием справедливости.

Российские концепции справедливости в контексте китайского дискурса: гендерно-чувствительная критика

Гендерно-чувствительный анализ показывает, что при всей привлекательности идеи духовного единства российская философская традиция не смогла последовательно преодолеть патриархатные установки. Концепция соборности, провозглашавшая единство при сохранении индивидуальности, на практике часто означала подчинение женщины традиционным ролям в рамках «духовной иерархии». Это создает серьезные ограничения для применения данных концепций в современном контексте, в котором гендерное равенство является необходимым элементом социальной справедливости.

[1] Женщины и мужчины России. 2024: Стат. сб. М. : Росстат, 2024. Режим доступа: https://rosstat.gov.ru/folder/210/document/13215 (дата обращения: 21.09.2025). С. 94–106, 134–141.

Российские концепции, особенно идеи соборности и духовной справедливости, оказываются близки к китайскому мировоззрению благодаря их акценту на коллективных ценностях и нравственном долге. Славянофильская критика западного индивидуализма здесь перекликается с конфуцианским неприятием «крайнего эгоизма». Однако, как отмечают китайские исследователи русской религиозной философии, эта близость не сводится к абстрактному коллективизму: Цзинь Яна в монографии о культе «вечной женственности» в русской литературе показывает, что соборность и духовная справедливость укоренены в специфической символике женского начала, через которое любовь, жертва и целостность синтезируются в идеал общности [19]. Лян Кунь, анализируя религиозно-культурные истоки культа женщины, прослеживает, как образы Софии, Богородицы и «Матери-земли» формируют представление о нации как о женском теле, требующем самоотверженного служения [20]. Исследователь У Сяося на материале трилогии Д.С. Мережковского «Христос и Антихрист» показывает, что образ «вечной женственности» выступает посредником между двумя мирами, воплощая идею спасения через женскую жертвенность и верность [21]. Цзин Цзяньфэн, исследуя софийную богословскую традицию Русской Православной Церкви, подчеркивает, что понятие Софии связывает истину, красоту и любовь, а соборность мыслится как духовное единение, осуществимое прежде всего в форме «мягкой» любви, а не формально-правового равенства [22]. В китайской перспективе это сближает русские представления о соборности с конфуцианским идеалом «хэ» как нравственной гармонии, но одновременно обнажает их патриархатные предпосылки: женщина мыслится прежде всего как жертвенный посредник между индивидом и общиной.

В китайском контексте рецепция русской философии изначально была неоднородной. Часть понятий входила в интеллектуальный оборот через марксистско-социалистическую мысль и советскую образовательную традицию, другая — через более поздний интерес к русской религиозной философии и «русской идее», воспринимаемой как духовно-коллективистская альтернатива западному индивидуализму. Поэтому одни и те же категории (соборность, духовная справедливость, любовь как основание солидарности) в китайском чтении соотносятся с разными задачами: от обоснования социальной гармонии и коллективной ответственности до поиска морального языка для разговора об уязвимости, неравенстве и социальном доверии. Вместе с тем китайские исследования, уделяющие внимание символике женского начала в русской традиции (София, Богородица, «Вечная Женственность», мотивы жертвенности), позволяют увидеть двойственность такого заимствования. С одной стороны, эти образы придают солидарности ценностный и эмоционально-нравственный смысл, связывая справедливость с заботой, состраданием и целостностью человеческого мира. С другой стороны, при переносе в современную повестку они легко превращаются в мягкое оправдание неравенства, если женственность мыслится, прежде всего, как «служение» и

посредничество, а не полная субъектность и право на политическое участие. Именно поэтому в китайском дискурсе недостаточно говорить лишь о созвучии соборности конфуцианским идеалам гармонии, но принципиально важно различать солидарность как ценность и солидарность как социальный механизм. Последний требует институциональных гарантий равноправия: доступа к ресурсам, карьерным траекториям, публичному представительству, а также механизмов, распределяющих труд по обеспечению заботы и семейную ответственность. Китайская ситуация особенно ясно показывает, что нормативный идеал равенства может сосуществовать с устойчивыми практиками, возлагающими на женщин непропорциональную семейную нагрузку. В этом контексте апелляции к духовному единству и общинной морали становятся социально продуктивными лишь тогда, когда они сопровождаются правилами и практиками, препятствующими превращению «заботы» и «жертвенности» в обязательные ролевые ожидания. Следовательно, применение российских концепций в китайском дискурсе возможно как критически выверенная работа с понятиями: они сохраняют эвристическую силу, когда помогают проблематизировать несправедливость, но требуют переинтерпретации там, где под видом нравственной целостности закрепляется молчание и зависимость женщин. Важно подчеркнуть, что такая критика не «отбрасывает» идею общности, а уточняет условия, при которых общность перестает быть исключающей.

Вместе с тем китайская социально-политическая модель обнаруживает определенное созвучие и с российской философией сопротивления злу силой, в рамках которой обсуждается легитимность применения силы ради защиты порядка. Если сопоставлять данную логику с китайской интеллектуальной традицией, то она оказывается близка к легистской рациональности управления, связанной с категориями «син-мин» / «син-минь» (刑名/形名) и принципом соответствия «имени» и «реальности» мин-ши (名实相符). Речь идет об установлении исполнимого «имени», то есть обязанностей и нормативных предписаний (должностного статуса, правил, обещаний), и сопоставлении этого «имени» с его «реальностью» посредством институционализированных процедур проверки, фиксирующих фактическое поведение, результаты, заслуги и проступки. Благодаря этому поддержание порядка приобретает характер технико-институциональной операциональности и подотчетности. В данной перспективе обоснованность применения силы выводится не столько из абстрактного чувства общинной солидарности, сколько из структуры «ответственность — результат».

Однако рациональность «син-мин / мин-ши» не ведет к справедливости автоматически: она может формально усиливать подотчетность, но содержательно закреплять в институтах уже существующее патриархатное разделение ролей, превращая женскую жертвенность и подчинение в обязательные ролевые функции. Поэтому при применении данной перспективы в современном контексте необходимо включить гендерное равенство в качестве

исходного условия в само конструирование «имени» и в оценку «реальности». Иными словами, институциональные определения «ответственности» и «результата» не должны поддерживать порядок за счет женщины как жертвенного посредника между индивидом и общиной, а обязаны исходить из равного достоинства личности и равенства возможностей как из не подлежащей принесению в жертву нормативной границы.

Российские концепции согласуются с китайским акцентом на прагматической стабильности: китайский прагматизм допускает целенаправленную государственную политику по корректировке гендерных отношений с целью достижения гендерного равенства в интересах социальной стабильности и экономического развития. В этом отношении с китайскими идеями перекликается позиция А.А. Гусейнова, подчеркивающего, что социальная борьба за справедливость является общим делом женщин и мужчин. Она носит нравственный характер и требует активного преображения отдельной личности. Эти идеи способны дополнить и усилить китайские прагматические концепции, предложив их целям новое обоснование в необходимом духовном развитии каждого человека.

На более широком уровне, как показывает Цзу Чуньмин, в китайском «зеркале» «русская идея» в целом конструируется как духовно-коллективистская альтернатива западному индивидуализму [23], поэтому гендерные образы русской философии, от Софии, «Вечной Женственности», до идеалов женской жертвы, воспринимаются не только как эстетические мотивы, но и как модели коллективной идентичности. С одной стороны, они предоставляют богатый ресурс для критики либерального феминизма, игнорирующего измерение общинной солидарности, с другой, — становятся объектом осторожной феминистской переинтерпретации. В этом смысле китайская рецепция русской философии в ее гендерном измерении носит двоякий характер: признавая эвристический потенциал русских идей любви, жертвы и соборной солидарности, она одновременно настаивает на необходимости критического переосмысления образа женской жертвы и патриархатного разделения ролей.

Заключение

Проведенный анализ показал, что российская философская традиция формирует оригинальное духовно-нравственное понимание социальной справедливости, в центре которого находятся идеи соборности, всеединства, любви, солидарности и личной ответственности. В отличие от большинства западных теорий, акцентирующих внимание на процедурном равенстве и институциональных механизмах перераспределения, российские концепции связывают справедливость с внутренним преображением личности и общины, с качеством нравственного климата и готовностью к самопожертвованию ради другого. Эта ориентация позволяет увидеть в российской мысли важный ресурс для критики экономического редукционизма и правового формализма в обсуждении справедливости.

Однако гендерно-чувствительное прочтение этого наследия обнаруживает его серьезные ограничения: высокие идеалы духовного равенства и идеи о Вечной Женственности сосуществуют с устойчивым представлением о женщине как о пассивном «материале» для мужского творчества и нормализацией патриархатного разделения ролей с фактическим отказом женщинам в праве голоса при формулировании критериев справедливости. Показательно, что философия любви и ненасилия, духовной справедливости и этически ограниченной силы редко ставит под вопрос патриархатные структуры как форму символического насилия. В этом смысле российские теории справедливости в их классическом виде не могут быть прямым основанием для гендерно-справедливого социального порядка.

Обращение к китайскому философскому контексту позволяет по-новому оценить как возможности, так и ограничения российской традиции. С одной стороны, в китайской рецепции концепции соборности, Вечной Женственности и «русской идеи» воспринимаются как альтернативный по отношению к либеральному индивидуализму проект духовно-коллективистской справедливости и используются для критики односторонне правовых моделей. С другой стороны, именно китайские исследования подчеркивают, что включенные в эти концепции гендерные образы (женская жертвенность, материнская посредническая роль, символическое «женское тело» нации) нуждаются в критической переинтерпретации, если рассматривать их в контексте современных требований гендерного равенства и официальной политики Китая по реформированию гендерных отношений. Тем самым российская философия выступает не столько готовой нормативной моделью, сколько важным историко-философским ресурсом, расширяющим язык критики несправедливости и дополняющим дискуссию о правах и распределении вопросом о нравственных основаниях солидарности. Однако этот ресурс раскрывается лишь при гендерно-чувствительном прочтении: без него моральная риторика общности легко сосуществует с молчаливым признанием патриархатного разделения ролей. Поэтому дальнейшая разработка темы справедливости требует объединения ценностно-нравственного и институционального измерений как условия принципа равного достоинства, который требует признания женского опыта нормативно значимым.

Перспективы дальнейших исследований связаны, во-первых, с более детальной реконструкцией женских голосов в рамках российской религиозно-философской традиции и анализом того, как их исключение повлияло на содержание теорий справедливости. Во-вторых, с развитием сравнительных исследований, сопоставляющих российские концепции соборности и духовной справедливости с западными феминистскими теориями и современными китайскими дебатами о социальной и гендерной справедливости. Такой трехсторонний диалог между западной, российской и китайской мыслью может способствовать формированию более комплексного понимания справедливости, в котором духовно-нравственное измерение не противопоставляется, а интегрируется с институциональными гарантиями прав и гендерного равенства.

Список литературы

[1] *Хомяков А.С.* Письмо к редактору «L'Union Chrétienne» о значении слов «кафолический» и «соборный» по поводу речи иезуита отца Гагарина // Полное собрание сочинений : в 8 томах. Т. 2: Богословские сочинения. М. : Университетская типография, 1886. С. 319–328.

[2] *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал для философии // Полное собрание сочинений : в 2 томах. Т. 1 / под ред. М. Гершензона. М. : Путь, 1911. С. 223–264.

[3] *Коваленко Н.Г.* Соборность как концепт отечественной культуры: от русской философии славянофилов до геополитики евразийцев // Вестник Вятского государственного университета. 2022. № 3 (145). С. 29–37. DOI: 10.25730/VSU.7606.22.034 EDN: OCZGOP

[4] *Соловьев В.С.* Воскресные письма // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева : в 10 томах. Т. 10: 1897–1900 / под ред. С.М. Соловьева, Э.Л. Радлова. СПб. : Просвещение, 1914. С. 34–80.

[5] *Кострицкая Т.А.* Отрицание материнства как идеологическая основа андроцентристской традиции // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2022. Т. 22. № 2. С. 134–138. DOI: 10.18500/1819-7671-2022-22-2-134-138 EDN: LCTAGG

[6] *Соловьев В.С.* Смысл любви. М. : АСТ, 2021.

[7] *Орлова Н.Х.* Гендерные аспекты софиологии В.С. Соловьева // Соловьевские исследования. 2006. № 2 (13). С. 168–173.

[8] *Димитрова Н.И.* Владимир Соловьев между вечной женственностью и вечной женскостью // Соловьевские исследования. 2006. № 2 (13). С. 159–168.

[9] *Юкина И.И.* Русский феминизм как вызов современности. СПб. : Алетейя, 2007. EDN: QPGUWZ

[10] *Карсавин Л.П.* О личности // Религиозно-философские сочинения : в 2 томах. Т. 1. М. : Ренессанс, 1992. С. 3–232.

[11] *Чернышевский Н.Г.* Дневники // Полное собрание сочинений в 15 томах. М. : Государственное издательство «Художественная литература», 1939. С. 29–565.

[12] *Коллонтай А.М.* Первые шаги по охране материнства // Из моей жизни и работы. М. : Советская Россия, 1974. С. 336–340.

[13] *Гусейнов А.А.* Социальный капитал и нравственный климат общества // Вестник Московской государственной академии делового администрирования. Серия: Философские, социальные и естественные науки. 2013. № 2–3 (21–23). С. 17–19. EDN: QZTBLH

[14] *Гусейнов А.А.* Нравственность в свете негативной этики // Мораль. Разнообразие понятий и смыслов : К 75-летию А.А. Гусейнова / отв. ред. О.П. Зубец. М. : Альфа-М, 2014. С. 13–34.

[15] *Гусейнов А.А.* Этика ненасилия // Вопросы философии. 1992. № 3. С. 72–82. EDN: QILKJI

[16] *Нижников С.А.* Противиться ли злу силой: проблема морали в философско-политическом дискурсе // Электронное научное издание Альманах Пространство и Время. 2023. Т. 3. № 2. С. 21.

[17] *Черняк А.З., Ивлева М.Л., Орехов А.М.* Идея справедливости как социальная «ловушка» для России // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Социология. 2022. Т. 22. № 3. С. 687–706. DOI: 10.22363/2313-2272-2022-22-3-687-706 EDN: NABVST

[18] *Пороховская Т.И.* Этика прав человека и этика справедливости // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 3. С. 330–337. DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-3-330-337 EDN: ZIDMLP
[19] *金亚娜.* 期盼索菲亚 ：俄罗斯文学中的“永恒女性”崇拜哲学与文化探源. 北京 ：人民文学出版社, 2009.
[20] *梁坤.* 俄罗斯文学传统中女性崇拜的宗教文化渊源 // 中国人民大学学报. 2006. № 3. С. 138–143.
[21] *武晓霞.* 此岸与彼岸的融合——论《基督与反基督》三部曲中的“永恒女性”形象 // 北京航空航天大学学报（社会科学版. 2011. Т. 24. № 2. С. 75–78. DOI: 10.3969/j
[22] *景剑峰.* 俄罗斯东正教的索菲亚神学传统及其形上学困境 // 基督教文化学刊. 2011. № 25. С. 234–260.
[23] *祖春明.* 中国“镜像”中的“俄罗斯理念”研究 // 中国哲学年鉴. 2023. № 1. С. 262–270.

References

[1] Khomyakov AS. Letter to the Editor of “L’Union Chrétienne” on the Meaning of the Words “Catholic” and “Sobornyi” on the Occasion of the Speech of Jesuit Father Gagarin. In: *Complete Works.* In 8 volumes. Vol. 2: Theological Works. Moscow: Universitetskaya Tipografiya publ.; 1886. P. 319–328. (In Russian).
[2] Kireevskii IV. On the Necessity and Possibility of New Foundations for Philosophy. In: *Complete Works*. In 2 volumes. Vol. 1. Moscow: Put’ publ.; 1911. P. 223–264. (In Russian).
[3] Kovalenko NG. Sobornost as a Concept of Russian Culture: from the Philosophy of the Slavophiles to the Geopolitics of the Eurasians. *Herald of Vyatka State University*. 2022;(3):29–37. (In Russian). DOI: 10.25730/VSU.7606.22.034 EDN: OCZGOP
[4] Solov’ev VS. Sunday Letters. In: *Collected Works of Vladimir Sergeevich Solov’ev. In 10 volumes*. Solov’ev SM, Radlov EL, editors. Vol. 10: 1897–1900. Saint Petersburg: Prosveshchenie publ.; 1914. P. 34–80. (In Russian).
[5] Kostritskaya TA. Denial of Motherhood as an Ideological Basis of the Androcentric Tradition. *Izvestiya of Saratov University. Philosophy. Psychology. Pedagogy.* 2022;22(2):134–138. (In Russian). DOI: 10.18500/1819-7671-2022-22-2-134-138 EDN: LCTAGG
[6] Solov’ev VS. *The Meaning of Love*. Moscow: AST publ.; 2021. (In Russian).
[7] Orlova NH. Gender Aspects of V.S. Solovyov’s Sophiology. *Solovyov Studies ISPU*. 2006;13(2):168–173. (In Russian).
[8] Dimitrova NI. Vladimir Solovyov between Eternal Femininity and Eternal Womanness. *Solovyov Studies ISPU*. 2006;13(2):159–168. (In Russian).
[9] Yukina II. *Russian Feminism as a Challenge to Modernity*. Saint Petersburg: Aleteya publ.; 2007. (In Russian). EDN: QPGUWZ
[10] Karsavin LP. On the Person. In: *Religious and Philosophical Works*. *In 2 volumes.* Vol. 1. Moscow: Renessans publ.; 1992. P. 3–232. (In Russian).
[11] Chernyshevskii NG. Diaries. In: *Complete Collected Works in 15 volumes.* Moscow: State Publishing House “Khudozhestvennaya Literatura”; 1939. P. 29–565. (In Russian).
[12] Kollontai AM. First Steps in Protecting Motherhood. In: *From my Life and Work.* Moscow: Sovetskaya Rossiya publ.; 1974. P. 336–340. (In Russian).
[13] Guseinov AA. Social Capital and the Moral Climate of Society. *Bulletin of the Moscow State Academy of Business Administration. Series: Philosophical, Social and Natural Science.* 2013;(2–3):17–20. (In Russian). EDN: QZTBLH

[14] Guseinov AA. Morality in the Light of Negative Ethics. In: Zubets OP, editor. *Morality. Diversity of Concepts and Meanings: On the 75th Anniversary of A.A. Guseinov*. Moscow: Al'fa-M publ.; 2014. P. 13–34. (In Russian).
[15] Guseinov AA. The Ethics of Non-Violence. *Voprosy Filosofii*. 1992;(3):72–82. (In Russian). EDN: QILKJI
[16] Nizhnikov SA. Shall we resist to Evil by Force? The Problem of Morals in Philosophy-Political Discourse. *Electronic Scientific Edition Almanac Space and Time.* 2023;3(2):21. (In Russian).
[17] Chernyak AZ, Ivleva ML, Orekhov AM. Idea of justice as a social trap for Russia. *RUDN Journal of Sociology.* 2022;22(3):687–706. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2272-2022-22-3-687-706 EDN: NABVST
[18] Porokhovskaya TI. Ethics of Human Rights and Ethics of Justice. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017;21(3):330–337. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-3-330-337 EDN: ZIDMLP
[19] Jin Y. *In anticipation of Sophia: philosophical and cultural origins of the cult of the "Eternal Feminine" in Russian literature*. Beijing: Renmin Wenxue Chubanshe publ.; 2009. (In Chinese).
[20] Liang K. Religious and Cultural Origins of the Cult of Woman in the Russian Literary Tradition. *Journal of Renmin University of China.* 2006;(3):138–143. (In Chinese).
[21] Wu X. The Fusion of this World and the Other World: The Image of the "Eternal Feminine" in the Trilogy "Christ and Antichrist". *Journal of Beijing University of Aeronautics and Astronautics. Social Sciences Edition.* 2011;24(2):75–78. (In Chinese). DOI: 10.3969/j
[22] Jing J. The Sophiological Theological Tradition of The Russian Orthodox Church and its Metaphysical Difficulties. *Journal of Christian Culture.* 2011;(25):234–260. (In Chinese).
[23] Zu C. The "Russian Idea" in the Chinese "Mirror". *Chinese Philosophical Yearbook.* 2023;(1):262–270. (In Chinese).

Сведения об авторах:

Цао Юнь — аспирант кафедры социальной философии, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0009-0006-4180-8323. E-mail: 1042248312@rudn.ru

Кострицкая Таиса Андреевна — кандидат философских наук, ассистент кафедры социальной философии, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0000-0001-5168-149X. SPIN-код: 5113-1507. E-mail: kostritskaya-ta@rudn.ru

About the authors:

Cao Yun — Postgraduate Student, Department of Social Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 1171986, Russian Federation. ORCID: 0009-0006-4180-8323. E-mail: 1042248312@rudn.ru

Kostritskaya Taisa A. — PhD in Philosophy, Assistant Professor at the Department of Social Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 1171986, Russian Federation. ORCID: 0000-0001-5168-149X. SPIN-code: 5113-1507. E-mail: kostritskaya-ta@rudn.ru

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 1 98–112
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-98-112
EDN: PGTKTY

Научная статья / Research Article

Три смены парадигмы в изучении истории русской философии в современном Китае

Ли Тяньюнь[1,2]✉, Ли Сяоюй[1]

[1]Хэбэйский Северный университет, Чжанцзякоу, Китай
[2]Китайский синергетический гуманитарный институт, Гонконг, Китай
✉ litianyun19920616@foxmail.com

Аннотация. Рассматриваются три смены парадигмы в современных китайских исследованиях по русской философии. Первая смена научной парадигмы проходила в русле «от марксизма к православию». С марксистской точки зрения русскую философию в современной китайской науке исследуют профессора Цзя Цзелин и Ань Цинянь. В основном их внимание сосредоточено на русской философии советского периода. В то же время профессора Сюй Фэнлинь и Чжан Байчунь, которые также считаются выдающимися китайскими исследователями русской философии, предпочитают подходить к ней с позиций православного христианства. Исследования профессора Чжан Байчуня, посвященные православному аскетизму С.С. Хоружего, расширили научные представления о практической философии в русском православии и задали парадигму «синергетической антропологии» для будущих исследований. Вторую смену парадигмы можно охарактеризовать словами «от православия к религиозной философии» — интерес китайских ученых к православию проник и в религиозно-философские исследования. В такой парадигме работали Сюй Фэнлинь и Чжан Байчунь. В последние же годы русской философией в Китае занимается ряд молодых ученых, и все больше внимания они уделяют трудам современных российских философов, в частности профессора И.И. Евлампиева. Профессор Евлампиев определил как основную тему русских философских трудов поиск «истинного христианства». Третья смена парадигмы в исследованиях русской философии в Китае связана с переходом «от религиозной к политической философии». Так, уже на протяжении двадцати лет китайские ученые занимаются переводами и исследованиями трудов Ивана Ильина. В последние годы под влиянием современного русского философа Александра Дугина в Китае также появился значительный объем исследований русского евразийства. По мнению китайских ученых, успехи русской политической философии напрямую связаны с ее античным происхождением. Поэтому сфера антиковедения также напрямую связана с изучением русской философии, и китайские ученые надеются на расширение сотрудничества с российскими специалистами в этой области.

Ключевые слова: марксизм, православие, религиозная философия, политическая философия, антиковедение

© Ли Тяньюнь, Ли Сяоюй, 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

Вклад авторов. Все авторы внесли равный вклад в концепцию, подготовку и написание рукописи.
Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.
Финансирование. Исследование выполнено в рамках «Исследование историко-философской мысли А.С. Хомякова» (BSJJ202517) Программы стартового финансирования кандидатских исследований Хэбэйского Северного Университета на 2025 г. и в рамках «Философская интерпретация фантастического реализма Ф.М. Достоевского» (BSJJ202516) Программы стартового финансирования кандидатских исследований Хэбэйского Северного Университета на 2025 г.

История статьи:
Статья поступила 02.09.2025
Статья принята к публикации 24.12.2025

Для цитирования: *Ли Тяньюнь, Ли Сяоюй.* Три смены парадигмы в изучении истории русской философии в современном Китае // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 1. С. 98–112. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-98-112 EDN PGTKTY

Three Paradigm Shifts in the Study of the History of Russian Philosophy in Contemporary China

Li Tianyun[1,2]✉, Li Xiaoyu[1]

[1]Hebei North University, Zhangjiakou, China
[2]The Chinese Institute for Synergetic Studies of Humanities Co. Ltd., Hong Kong, China
✉ litianyun19920616@foxmail.com

Abstract. This work examines three paradigm shifts in contemporary Chinese studies of Russian philosophy. The first shift in the scientific paradigm took place in the context of "from Marxism to Orthodoxy". From a Marxist point of view, Russian philosophy in contemporary Chinese science is studied by Professors Jia Zelin and An Qinian. Their attention is mainly focused on Russian philosophy of the Soviet period. At the same time, Professors Xu Fenglin and Zhang Baichun, who are also considered outstanding Chinese researchers of Russian philosophy, prefer to approach Russian philosophy from the perspective of Orthodox Christianity. Professor Zhang Baichun's research on Khoruzhiy's philosophical asceticism has broadened our understanding of practical philosophy in Russian Orthodoxy by establishing the philosophical paradigm of "synergetic anthropology". The second paradigm shift can be characterised by the words "from Orthodoxy to religious philosophy". The interest of Chinese scholars in Orthodox paradigms has spread to the field of religious philosophy. Xu Fenglin and Zhang Baichun, while researching Orthodoxy, also studied Russian religious philosophy. In recent years, young Chinese scholars engaged in the study of Russian philosophy have been paying increasing attention to contemporary Russian philosophers, one of whom is Professor I.I. Evlampiev. Professor I.I. Evlampiev characterised Russian philosophy as a search for 'true Christianity'. The third paradigm shift is associated with the transition 'from religious philosophy to political philosophy'. For example, Chinese scholars have been translating and researching the works of Ivan Ilyin for twenty years. In recent years, under the influence of the contemporary Russian philosopher Alexander Dugin, a significant amount of research on Russian Eurasianism has also appeared in China. According to Chinese scholars, the successes

of Russian political philosophy are directly linked to its ancient origins. Therefore, the field of classical studies is also directly linked to the study of Russian philosophy, and Chinese scholars hope to expand cooperation with Russian specialists in this area.
Keywords: Marxism, Orthodox Christianity, religious philosophy, political philosophy, classical studies

Contribution of authors. All the authors contributed equally to the conception, preparation and writing of this manuscript.
Conflict of interest. The authors declare that there is no conflict of interest.
Funding of Sources. The research was supported by the project ‘Study of the Historical and Philosophical Thought of A.S. Khomyakov’ (BSJJ202517) as part of the 2025 Start-up Funding Programme for Doctoral Research at Hebei North University and the project ‘Philosophical Interpretation of F.M. Dostoevsky’s Fantastic Realism’ (BSJJ202516) as part of the 2025 Start-up Funding Programme for Doctoral Research at Hebei North University.

Article history:
The article was submitted on 02.09.2025
The article was accepted on 24.12.2025

For citation: Li Tianyun, Li Xiaoyu. Three Paradigm Shifts in the Study of the History of Russian Philosophy in Contemporary China. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(1):98–112. (In Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-98-112 EDN PGTKTY

Введение

Понятие «смена парадигмы» в своей книге «Структура научных революций» (1962) ввел исследователь истории науки Томас Кун; эта методологема стала широко использоваться в том числе и современными китайскими учеными при изучении ими истории современной китайской науки. Конкретно о сменах парадигмы в китайских исследованиях по истории русской философии начал говорить профессор Чжан Байчунь (张百春) из Хайнаньского университета. В работе научно-исследовательской группы под его руководством одним из основных направлений исследований является парадигма «Синергетических антропологий», впервые предложенная российским профессором Сергеем Сергеевичем Хоружим (1941–2020). С целью укрепления теоретической базы по этой теме Чжан Байчунь в 2023 г. отредактировал и перевел сборник статей С.С. Хоружего «Введение в изучение русской философии» (《俄罗斯哲学研究引论》) [1]. Эта работа стала для современной китайской науки одним из основных источников, посвященных «сменам парадигмы» в китайских исследованиях русской философии. В данной статье предпринимается попытка продолжить исследования профессоров С.С. Хоружего и Чжан Байчуня с целью более глубокого изучения данной темы. Опираясь на концепцию парадигм в китайских исследованиях по истории русской философии, разработанную профессором Чжан Байчунем, мы обобщаем китайские исследования русской философии и их методы, выделяя три смены парадигмы, повлекшие за собой возникновение нескольких групп исследовательских текстов, каждая из которых имеет свои отличительные черты.

Первая смена парадигмы: от марксизма к православию

Первую смену парадигмы в изучении китайскими исследователями русской философии можно охарактеризовать словами «от марксизма к православию». Однако это не означает, что исследования в области марксистской философии в современном Китае прекратились вообще. Напротив, сейчас китайскими учеными ведутся активные исследования марксистской философии США и Европы XX–XXI вв. Но в плане изучения русской философии китайские ученые пришли к точке зрения о том, что марксизм не являлся наиболее продуктивной ее парадигмой. Как считают китайские ученые, вся история развития русской философии неразрывно связана с православием — независимо от того, поддерживали ли отдельные мыслители православие или же выступали против него. В этой связи, начиная с 1990-х гг., многие китайские ученые, исследующие русскую философию, стали проявлять значительный интерес к православной вере. За последнее время исследования русской философии именно в православном, а не марксистском русле принесли в китайской науке особенно значимые результаты.

Первое и второе поколения китайских ученых, исследовавших историю русской философии, в основном были специалистами по философии советского времени. Так, профессор Цзя Цзелин (贾泽林), один из ведущих специалистов по русской философии среди первого поколения ее исследователей, является известным экспертом именно по советской философии. Однако стоит отметить, что в силу разных причин в большинстве работ китайских ученых, занимающихся советской философией, говорится о позднем советском периоде, а иногда даже о философии постсоветского времени. Например, в 2008 г. Цзя Цзелин опубликовал свой труд о русской философии 1990-х гг. [2]. В этой работе Цзя Цзелин обсуждает различные области русской философии 1990-х гг., а именно теоретическую, социальную, политическую, историческую, культурную философию, философскую антропологию, философию религии и изучение истории философии.

Среди китайских ученых второго поколения, специализирующихся на изучении русской философии, одной из наиболее заметных фигур является профессор Ань Цинянь (安启念). Он известен в Китае не только своими исследованиями в области русской философии, но и своими работами по философии марксизма. Его наиболее известная работа в этой области носит название «Путь к свободе» (《通往自由之路》) [3]. Также Ань Цинянь является автором двух крупных трудов по советской философии. В 2003 г. он написал свой главный труд по поздней советской и постсоветской философии, который называется «Куда идет Россия?» (《俄罗斯向何处去》). В этой работе Ань Цинянь, в первую очередь, исследует то, как русская философия развивалась после распада Советского Союза. Он выразил оптимистичный взгляд на будущее России и русской философии, заявив: «Что ждет русскую философию в будущем? На этот вопрос чрезвычайно сложно ответить, поскольку

он зависит от множества факторов. Однако я считаю, что русская философия имеет потенциал не только для процветания, но и для восстановления былой славы, что позволит ей внести значительный вклад в развитие человечества» [4. С. 8]. В этой работе Ань Цинянь уделяет особое внимание двум философам — профессорам Ивану Тимофеевичу Фролову (1929–1999) и Теодору Ильичу Ойзерману (1914–2017). Известно, что Ань Цинянь является активным популяризатором философской мысли профессора Фролова в Китае. В 2023 г. он опубликовал обширную монографию о Фролове [5]. В этой книге Ань Цинянь не просто излагает философские идеи Фролова, но и анализирует различные дискуссии, которые разворачивались в идеологической сфере в поздний советский период (как, по сути, и на протяжении всей советской эпохи). В области исследований советской философии монументальный труд Ань Циняня, опубликованный в 2023 г., вероятно, надолго останется непревзойденным. Рассматриваемый этап китайских исследований по истории русской философии показывает, что эти исследования всегда были напрямую связаны с развитием собственно китайской национальной философии. В этот период главенствующим течением в китайской философии был именно марксизм. Именно поэтому китайские исследования русской философии в основном сосредоточивались на философии марксизма советского периода.

В 1989 г. молодой преподаватель Шэньчжэньского университета Лю Сяофэн (刘小枫) опубликовал работу под названием «Спасение и бегство» (《拯救与逍遥》) [6]. Эта книга сразу сделала Лю Сяофэна одним из ведущих философов Китая. Глубина анализа христианской философии в этом труде обратила на себя внимание других исследователей, вследствие чего изучение христианской философии позднее стало одной из центральных тем в китайских философских исследованиях 1990-х гг. Третье поколение китайских ученых, специализирующихся на русской философии, сформировалось в рамках именно этой интеллектуальной среды. Поэтому внимание этого поколения китайских философоведов во многом сосредоточено на православном аспекте русской религиозной философии. Наиболее выдающимися представителями этого поколения китайских исследователей русской философии считаются профессора Сюй Фэнлинь (徐凤林) и Чжан Байчунь.

Сюй Фэнлинь является одним из наиболее известных китайских ученых, работающих в рассматриваемой области. Он получил степени бакалавра, магистра и кандидата философских наук на философском факультете Пекинского университета и по сей день остается его профессором. Кандидатская диссертация Сюй Фэнлиня была посвящена Льву Исааковичу Шестову, выдающемуся русскому философу Серебряного века. Его идеи остаются предметом научного интереса Сюй Фэнлиня на протяжении всей карьеры. В 1998 г. Сюй Фэнлинь опубликовал на Тайване две монографии по русской философии [7; 8], которые впоследствии были переизданы в материковом Китае [9; 10]. Позднее, в 2012 г., Сюй Фэнлинь опубликовал еще один свой важный труд — «Историю православной иконописи» (《东正教圣像史》) [11].

(В молодости он изучал православную иконопись под руководством профессора Юэ Фэна (乐峰，1928–2017), известного китайского специалиста по истории христианства. Эта книга представляет собой результат многолетних исследований профессора.) Кроме того, он известен в Китае как переводчик произведений не только Л.И. Шестова, но и Григория Паламы, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, Н.О. Лосского, С.Л. Франка, Г.В. Флоровского и В.Н. Лосского. В 2023 г. Сюй Фэнлинь совместно с профессором Чжан Байчунем перевел на китайский язык известную в русской философской среде антологию «Вехи» (1909 г.).

Профессор Чжан Байчунь также является известным китайским исследователем русской философии. С 1988 по 1993 г. Чжан Байчунь изучал естественную диалектику на философском факультете Ленинградского / Санкт-Петербургского университета. В этот период в России было опубликовано множество работ русских религиозных философов, ранее не издававшихся. Несмотря на то, что Чжан Байчунь в годы учебы специализировался на естественной диалектике, он заинтересовался этими трудами. Вернувшись в Китай после защиты кандидатской диссертации и заняв в университете должность профессора естественных наук, Чжан Байчунь не оставил занятия русской религиозной философией: когда профессор Института всемирных религий Китайской академии социальных наук Чжуо Синьпин (卓新平) предложил ему написать монографию по православному богословию, Чжан Байчунь согласился и написал работу, опираясь на книги и материалы, собранные им в России. В 2000 г. Чжан Байчунь опубликовал свой фундаментальный труд «Современная православная богословская мысль» (《当代东正教神学思想》). Эта работа закрепила за Чжан Байчунем авторитет в области православных исследований среди китайских ученых. Одной из наиболее ярких отличительных черт данной книги является то, что она освещает не только русское богословие XIX–XX вв., но и русскую религиозную философию того же времени, которой в основном посвящена ее вторая глава. Как говорил сам Чжан Байчунь, «в этой главе рассматривается богословская мысль в рамках современной русской религиозной философской традиции, зародившейся в конце XIX в. Эти богословские идеи находят свое проявление прежде всего в двух основных областях: литературе и философии. В главе рассматриваются теоретические системы и основные идеи выдающихся представителей русской религиозной философии, в том числе В.С. Соловьева, Е.Н. Трубецкого, В.В. Розанова, Д.С. Мережковского, Н.А. Бердяева, Н.О. Лосского, С.Л. Франка, Б.П. Вышеславцева, Л.П. Карсавина и А.Ф. Лосева» [12. С. 67].

В 2001 г. Чжан Байчунь познакомился с известным русским философом Сергеем Сергеевичем Хоружим. В 2005 г. Хоружий впервые посетил Китай. С 2009 по 2019 г. он прочитал три лекции в Китае, и каждая из них была переведена, а затем отредактирована для публикации Чжан Байчунем. Это положило начало тому, что Чжан Байчунь стал популяризировать теории Хоружего в Китае. После смерти Хоружего в 2020 г. Чжан Байчунь

продолжил активно изучать его труды. 22 сентября 2025 г. Чжан Байчунь провел в Хайнаньском университете научную конференцию, посвященную пятой годовщине со дня смерти профессора Хоружего. В этом мероприятии приняли участие несколько российских ученых, среди которых был, в частности, профессор философского факультета Московского государственного университета Алексей Павлович Козырев. После смерти профессора Хоружего Чжан Байчунь стал одной из основных мировых фигур в сфере изучения его научно-философского наследия. Так, Чжан Байчунь руководил работой аспирантов над диссертациями, посвященными Тихону Задонскому, Серафиму Саровскому, Игнатию (Брянчанинову) и Феофану Затворнику, религиозно-философские взгляды которых исследовал и Хоружий. Исследования Чжан Байчуня и его аспирантов значительно расширили сферу изучения православного исихазма в Китае. Его фигура привлекает множество молодых ученых — например, таких, как Дун Сиюань (董思远) и Ван Шэнъюань (王慎远). Дун Сиюань изучает историю церкви в Калифорнийском университете, а Ван Шэнъюань учится в Московской духовной академии. В 2025 г. эти два молодых ученых основали Китайский синергетический гуманитарный институт (中华协同人文研究所), официально зарегистрированный в Гонконге, и назначили профессора Чжан Байчуня его ректором. Кроме того, они же являются членами редколлегии журнала «Логос и миры» (《逻各斯与诸世界》), первый номер которого должен выйти в США на китайском языке в 2026 г. Ван Шэнъюань также пишет монографию по философии Шеллинга в России. В этой работе история восприятия философии Шеллинга в России рассматривается им, в первую очередь, с позиций «синергетической антропологии» профессора Хоружего. Кроме того, Ван Шэнъюань проявляет большой интерес к переосмыслению древней китайской даосской традиции через призму исследовательской парадигмы «синергетической антропологии».

Вторая смена парадигмы: от православия к религиозной философии

Вторая смена парадигмы в китайских исследованиях истории русской философии может быть названа словами «от православия к религиозной философии». Профессора Сюй Фэнлинь и Чжан Байчунь уделяют внимание не только чистому православному богословию, но и русской религиозной философии. Отметим, что многие российские исследователи истории русской философии сами являются православными христианами или поддерживают тесные связи с православной церковью. Поэтому то, что российские ученые изучают историю русской философии с позиций православного христианства, вполне закономерно. Однако среди китайских ученых православие почти не распространено. Поэтому, изучая православную веру, китайские исследователи обычно подходят к ней с позиций религиозной философии, а не православного вероучения. В этой связи исследования профессора Института философии Санкт-Петербургского государственного университета Игоря

Ивановича Евлампиева по «истинному христианству» имеют для китайских ученых непреходящую ценность.

В 2006 г. профессор Сюй Фэнлинь опубликовал свой наиболее известный труд «Русская религиозная философия» (《俄罗斯宗教哲学》). Эта книга значительно повлияла на изменение восприятия китайскими исследователями русской философии — они стали признавать за религиозной философией центральное место в русской философской мысли. В труде Сюй Фэнлиня в хронологическом порядке освещаются взгляды двенадцати русских религиозных мыслителей: И.В. Киреевского, А.С. Хомякова, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, Н.О. Лосского, С.Л. Франка, Н.А. Бердяева и Л.И. Шестова. Несмотря на это, сам Сюй Фэнлинь отрицает, что его работа представляет собой всеобъемлющую монографию по истории русской философии: «Конечно, — пишет он, — помимо философов, рассматриваемых в этой книге, такие деятели, как Розанов, Мережковский, Карсавин и Лосев, также внесли значительный вклад в развитие русской религиозной философии. Более того, русская философия не исчерпывается религиозной философией; существуют и другие направления мысли, в частности материализм, марксизм, позитивизм и неокантианство» [13. С. 6]. В 2020 г. Сюй Фэнлинь опубликовал новый труд, который называется «Л. И. Шестов о западной философии» (《舍斯托夫论西方哲学》) [14].

Завершив работу над монографией «Современная православная богословская мысль», Чжан Байчунь обратился к изучению религиозной философии Бердяева. Он перевел практически все произведения этого мыслителя и в 2011 г. опубликовал одну из наиболее представительных монографий о Бердяеве на китайском языке под названием «Дух дышит, где хочет» (《风随着意思吹》) [15]. Но постепенно он переключил свое внимание на изучение философской мысли профессора С. С. Хоружего. По мнению Чжан Байчуня, русская религиозная философия Серебряного века, представленная трудами Соловьева и Бердяева, зашла в тупик, философия же Хоружего открывает перед китайскими исследователями новые направления для изучения. С 2018 по 2025 г. Чжан Байчунь руководил крупным проектом Национального фонда социальных наук, который назывался «Исследование современной русской философии» (в этом проекте участвовал и Сюй Фэнлинь). С 2019 по 2023 г. Чжан Байчунь занимал должность председателя комиссии по русской философии Китайского общества современной зарубежной философии. В 2022 г. он был избран членом-корреспондентом Российской академии наук. С 2024 г. работает на философском факультете Хайнаньского университета и продолжает заниматься научной деятельностью, обмениваться опытом с российскими учеными.

Большой интерес у китайских исследователей русской философии вызывают и труды профессора И.И. Евлампиева. Его основная идея касательно исследования истории русской философии заключается в необходимости отказа

от представления о том, что русская философия XIX–XX вв. имела православный характер. Евлампиев считает, что на русскую философию этого периода оказало влияние «истинное христианство». Отметим, что, поскольку разные исследователи по-разному понимают, что такое «истинное христианство», это требует разъяснения. Профессор Евлампиев под «истинным христианством» понимает первоначальное учение Иисуса Христа о единстве Бога и человека, изложенное в Евангелиях. В религиоведении признано, что «истинное христианство» в этом его понимании имеет прямое отношение к гностическому христианству, осужденному в древности как ересь. Однако быть полностью отождествлено с ним оно не может. Тем более не может быть отождествлена с гностическим христианством русская философия XIX–XX вв., представляющая собой современное философское учение, имеющее множество черт, отличных от древней гностической концепции. Поэтому во избежание недоразумений профессор Евлампиев предпочитает называть религиозное учение, лежащее в основе русской философии XIX–XX вв., «истинным», а не гностическим христианством [16].

В 2006 г. профессор Сюй Фэнлинь трижды процитировал работу И. И. Евлампиева «История русской метафизики в XIX–XX веках» в своей публикации «Русская религиозная философия», что стало первым упоминанием профессора Евлампиева в публикациях на китайском языке. А начиная с 2018 г. под руководством профессора Евлампиева три китайских аспиранта защитили кандидатские диссертации, впоследствии опубликованные в виде монографий [17–19]. В настоящее время И.И. Евлампиев руководит работой своего четвертого китайского аспиранта. Кроме того, он же руководил работой нескольких китайских аспирантов, прибывших по программам обмена из Пекинского университета и Пекинского педагогического университета. В 2025 г. был завершен крупный проект Национального фонда социальных наук «Исследование современной русской философии» под руководством профессора Чжан Байчуня, который среди прочего включал в себя изучение научного творчества профессора Евлампиева. В июне того же года профессор Евлампиев впервые посетил Китай, где прочитал десять лекций на тему «История русской философии XIX и XX вв.» в Институте философии Пекинского педагогического университета. Все эти лекции были переведены на китайский язык профессором Чжан Байчунем и его научно-исследовательской группой.

Третья смена парадигмы: от религиозной к политической философии

В конце XX в. изучение русской философии в Китае велось с позиций либо марксизма, либо православного христианства, другие подходы практически не использовались. Однако сейчас такая ситуация, когда китайские исследования в области русской философии замыкались в рамках одной или двух исследовательских парадигм, закончилась, во-первых, вследствие распространения среди китайских молодых ученых теории профессора

Евлампиева об «истинном христианстве», которая потеснила традиционное православие как теоретическое основание этих исследований, а во-вторых, потому, что в современном Китае появилось и стало использоваться множество новых исследовательских парадигм для изучения философии: например, политическая философия, философия науки и техники, философия физической культуры, философия образования и т. д. Ведущей среди этих новых парадигм можно считать политическую философию.

Исследования профессоров Хоружего и Евлампиева по истории русской философии оказали значительное влияние на изучение христианской философии в современном Китае. В настоящее время основные университеты Китая, занимающиеся исследованиями в области русской философии, принимают магистров и аспирантов не на специальность «зарубежная философия», а на специальность «религиоведение». Однако вопрос о том, в какой степени русская философия является христианской, остается до конца нерешенным. Например, современный русский философ профессор Борис Исаевич Пружинин категорически отвергает представление о том, что русская философия религиозна по своей сути [20]. Мы же рассмотрим этот вопрос в его понимании китайскими учеными. Если древнегреческий философ Аристотель признавал бесспорной «первой философией» метафизику, то для древних китайских философов начало всему положила политическая философия. Для таких философов, как Лао-цзы (老子), Конфуций (孔子), Мэн-цзы (孟子) и Сюнь-цзы (荀子), их собственная позиция по политическим вопросам определяла их подходы и ко всем другим философским темам. Также интерес к политической философии в Китае возрос тогда, когда современный китайский философ профессор Лю Сяофэн представил китайскому научному сообществу свой труд о политической философии Лео Штрауса. Это исследование вызвало необычайный рост популярности политической философии среди молодого поколения ученых Китая. До 2022 г. в Китае основная дисциплина «философия» включала в себя восемь второстепенных дисциплин: «китайская философия», «западная философия», «марксистская философия», «логика», «этика», «эстетика», «религиоведение» и «философия науки и техники». В 2022 г. китайское правительство добавило к ним девятую второстепенную дисциплину — «политическую философию». Это значит, что как правительство, так и научное сообщество Китая придают большое значение исследованиям в области политической философии. Поэтому мы считаем, что китайским исследователям истории русской мысли необходимо обратиться к парадигме политической философии, размышляющей о взаимосвязи между религией и политикой.

Интерес к русской политической философии наблюдается у китайских ученых уже давно. Еще в 2005 г. был опубликован первый перевод на китайский язык произведений русского политического философа Ивана Ильина (хотя в то время китайские исследователи воспринимали Ильина, в первую

очередь, как юриста и лишь потом как философа). Одним из наиболее известных китайских специалистов по русской политической философии является член Китайской академии социальных наук Чжан Гуйна (张桂娜). Ее кандидатская диссертация была посвящена оценке Николаем Бердяевым советского социализма [21]. В 2013 г. Чжан Гуйна перевела и опубликовала одно из наиболее репрезентативных произведений Ильина «О сопротивлении злу силой», после чего наследие Ильина стало одним из основных объектов ее научного интереса. В последнее время она опубликовала множество статей об Ильине и русской политической философии в целом.

Наиболее популярной концепцией русской политической философии в современном Китае является евразийство, распространившееся там под влиянием трудов современного русского мыслителя Александра Гельевича Дугина. В частности, исследованиями русского евразийства занимаются профессор Го Лишуан (郭丽双), профессор Ду Юпэн (杜宇鹏) и член Китайской академии социальных наук Цзу Чунмин (祖春明). Кандидатская диссертация профессора Го Лишуан — так же, как и диссертация Чжан Гуйна, — была посвящена религиозной философии Николая Бердяева [22]. С 2018 г. Го Лишуан занимает должность профессора Института марксизма Фуданьского университета в г. Шанхай. С 2020 по 2025 гг. она руководила крупным проектом Национального фонда социальных наук, который назывался «Исследование русского марксизма XXI в.». Ду Юпэн и Цзу Чунмин также занимаются исследованиями русского евразийства, причем Цзу Чунмин внесла весомый вклад в эту сферу, переведя на китайский язык и опубликовав в 2023 г. книгу «Европа и человечество», один из основополагающих трудов Николая Сергеевича Трубецкого, основателя русского евразийства. В целом можно сказать, что современные китайские ученые выработали свое понимание русской политической философии и необходимости ее изучения. Они не только на протяжении двух десятилетий занимаются переводом и исследованием трудов такого серьезного и сложного политического философа, как Ильин, но и уделяют пристальное внимание политической идеологии русского евразийства. Наконец, китайские ученые, естественно, не перестают интересоваться и русским марксизмом.

Интерес китайских ученых к русскому антиковедению напрямую связан с их интересом к русской политической философии. Китайские исследователи считают, что русская политическая философия отличается от современной ей западноевропейской своей приверженностью к «консервативному либерализму». Хотя русские политические философы и стремились к свободе, они были не согласны достичь ее ценой подрыва государственного режима. По мнению китайских ученых, эта особенность русской политической философии связана с русским антиковедением. В работах китайских ученых можно встретить точку зрения о том, что во времена Российской империи классическое образование было одним из средств поддержания политического порядка, а когда эта традиция была прервана Октябрьской революцией,

русское общество погрузилось в хаос. Это обусловливает интерес в Китае к русскому антиковедению. Самым известным в Китае русским антиковедом является Михаил Иванович Ростовцев (1870–1952). В 1985 г. профессор Ли Инин (厉以宁，1930–2023), один из самых известных китайских экономистов, перевел и опубликовал основополагающий труд М.И. Ростовцева «Социально-экономическая история Римской империи», благодаря чему Ростовцев и приобрел известность в современном Китае. После этого на китайский язык начали переводиться и другие работы Ростовцева. Очень популярны в Китае и исторические труды Сергея Ивановича Ковалева (1886–1960). В 2024 г. научно-исследовательская группа под руководством профессора Лю Сяофэна приступила к переводу на китайский язык сочинений русских антиковедов Владислава Петровича Бузескула (1858–1931) и Эдуарда Давидовича Фролова (1933–2018). В ноябре 2024 г. Лю Сяофэн организовал в Пекине Первый всемирный конгресс антиковедов. В нем приняли участие два выдающихся ученых из Института философии Российской академии наук и один ученый с философского факультета Московского государственного университета. Исследования в области русского антиковедения в современном Китае пребывают пока лишь в стадии своего становления, а это значит, что китайским ученым предстоит еще много открытий.

Заключение

Китайские исследования по русской философии прошли через три смены парадигмы, но они породили не взаимоисключающие друг друга школы, а скорее взаимодополняющие направления исследовательской мысли. Так, переход «от марксизма к православию» привел к утверждению православного христианства как нового теоретического основания философских исследований, не ознаменовав прекращения исследований в области марксистской философии. Аналогичным образом расширительная трансформация «от православия к религиозной философии» означала не пренебрежение или отказ от изучения русской православной философии, а скорее расширение горизонта исследований китайских ученых в этой области с целью охватить православную мысль в более широком ключе. Последовавший за этим переход «от религиозной к политической философии» знаменует собой еще большее расширение спектра исследовательских парадигм в современной китайской науке: хотя на первый план выходят политико-философские исследования, это нисколько не умаляет исследовательской ценности религиозной философии. Выделяя три основные парадигмы китайских исследований русской философии, мы описали некоторые знаковые работы и деятельность некоторых наиболее известных исследователей (что не отрицает вклада других ученых, занимающихся теми же проблемами). Китайские исследования по русской философии можно представить в виде высокого дерева с густой листвой, в котором каждое направление представляет собой отдельную ветвь, без которой это дерево будет неполноценным. Так пусть это дерево продолжает

цвести, подпитываясь академическим обменом между китайской и русской мыслью.

Таким образом, китайские исследования русской философии развиваются, периодически порождая новые исследовательские парадигмы, но каждая новая парадигма не зачеркивает достижения предшествующего поколения ученых, а, напротив, вносит свой вклад в развитие как философских исследований, так и китайско-российского научного и культурного обмена.

Список литературы

[1] *霍鲁日.* 俄罗斯哲学研究引论 / 张百春译. 北京 ： 西苑出版社, 2023.
[2] *贾泽林.* 二十世纪九十年代的俄罗斯哲学. 北京 ： 商务印书馆, 2008.
[3] *安启念.* 通往自由之路—马克思哲学思想研究. 北京 ： 中国人民大学出版社, 2016.
[4] *安启念.* 俄罗斯向何处去—苏联解体后的俄罗斯哲学. 北京 ： 中国人民大学出版社, 2003.
[5] *安启念.* 新轴心时代与И. Т. 弗罗洛夫—И. Т. 弗罗洛夫新人道主义研究. 北京 ： 商务印书馆, 2023.
[6] *刘小枫.* 拯救与逍遥. 上海 ： 华东师范大学出版社, 2011.
[7] *徐凤林.* 费奥多罗夫. 台北 ： 东大图书公司, 1998.
[8] *徐凤林.* 索洛维约夫. 台北 ： 东大图书公司, 1998.
[9] *徐凤林.* 索洛维约夫哲学. 北京 ： 商务印书馆, 2007.
[10] *徐凤林.* 复活事业的哲学—费奥多罗夫哲学思想研究. 哈尔滨 ： 黑龙江大学出版社, 2010.
[11] *徐凤林.* 东正教圣像史. 北京 ： 北京大学出版社, 2012.
[12] *张百春.* 当代东正教神学思想—俄罗斯东正教神学. 上海 ： 上海三联书店, 2000.
[13] *徐凤林.* 俄罗斯宗教哲学. 北京 ： 北京大学出版社, 2006.
[14] *徐凤林.* 舍斯托夫论西方哲学. 北京 ： 北京大学出版社, 2020.
[15] *张百春.* 风随着意思吹—别尔嘉耶夫宗教哲学研究. 哈尔滨 ： 黑龙江大学出版社, 2011.
[16] *Евлампиев И.И.* Неискаженное христианство и его судьба в европейской истории. СПб. : ЦСО, 2024.
[17] *Ли Сяоюй.* Проблема «высших личностей» в философском мировоззрении Ф.М. Достоевского / науч. ред. И.И. Евлампиев. СПб. : РХГА, 2022.
[18] *Ли Тяньюнь.* Будущее человечества в философском мировоззрении Ф.М. Достоевского и В.С. Соловьева / науч. ред. И.И. Евлампиев. СПб. : РХГА, 2022.
[19] *Оу Мэнлянь.* Категория пространства в творчестве Ф.М. Достоевского / науч. ред. И.И. Евлампиев. СПб. : РХГА, 2024.
[20] *普鲁日宁.* 认识论与俄罗斯哲学 / 张百春译. 合肥 ： 安徽大学出版社, 2017.
[21] *张桂娜.* 心系大地，仰望天堂——别尔嘉耶夫人格主义的社会主义观. 上海 ： 上海三联书店, 2014.
[22] *郭丽双.* 对客体化世界的反抗——别尔嘉耶夫思想研究. 上海 ： 上海社会科学院出版社, 2008.

References

[1] Khoruzhiy SS. *Introduction to the Study of Russian Philosophy.* Beijing: Xiyuan publ.; 2023. (In Chinese).

[2] Jia Zelin. *Russian Philosophy in the 1990s*. Beijing: Commercial Press; 2008. (In Chinese).
[3] An Qinian. *The Road to Freedom. A Study of Karl Marx's Philosophical Thought*. Beijing: Renmin University of China Press; 2016. (In Chinese).
[4] An Qinian. *Where is Russia Going? Russian Philosophy after the Collapse of the Soviet Union*. Beijing: Renmin University of China Press; 2003. (In Chinese).
[5] An Qinian. *The New Axial Age and I. T. Frolov. Studies of I. T. Frolov's New Humanism*. Beijing: Commercial Press; 2023. (In Chinese).
[6] Liu Xiaofeng. *Salvation and Escape*. Shanghai: East China Normal University Press; 2011. (In Chinese).
[7] Xu Fenglin. *N.F. Fedorov*. Taipei: Dongda publ.; 1998. (In Chinese).
[8] Xu Fenglin. *Vl.S. Solovyov*. Taipei: Dongda publ.; 1998. (In Chinese).
[9] Xu Fenglin. *The Philosophy of Vl. S. Solovyov*. Beijing: Commercial Press; 2007. (In Chinese).
[10] Xu Fenglin. *The Philosophy of Resurrection. A Study of the Philosophical Thought of N.F. Fedorov*. Harbin: Heilongjiang University Press; 2010. (In Chinese).
[11] Xu Fenglin. *History of Orthodox Iconography*. Beijing: Peking University Press; 2012. (In Chinese).
[12] Zhang Baichun. *Contemporary Orthodox Theological Thought. Russian Orthodox Theology*. Shanghai: Sanlian publ.; 2000. (In Chinese).
[13] Xu Fenglin. *Russian Religious Philosophy*. Beijing: Peking University Press; 2006. (In Chinese).
[14] Xu Fenglin. *L.I. Shestov on Western Philosophy*. Beijing: Peking University Press; 2020. (In Chinese).
[15] Zhang Baichun. *The Wind Blows Where It Wills: A Study of N.A. Berdyaev's Religious Philosophy*. Harbin: Heilongjiang University Press; 2011. (In Chinese).
[16] Evlampiev I.I. *Undistorted Christianity and Its Fate in European History*. Saint Petersburg: CSO publ.; 2024. (In Russian).
[17] Li Xiaoyu. *The Problem of "Higher Personalities" in the Philosophical Worldview of F.M. Dostoevsky*. Evlampiev II, scientific editor. Saint Petersburg: Russian Christian Academy for Humanities Press; 2022. (In Russian).
[18] Li Tianyun. *The Future of Humanity in the Philosophical Worldview of F.M. Dostoevsky and V.S. Solovyov*. Evlampiev II, scientific editor. Saint Petersburg: Russian Christian Academy for Humanities Press; 2022. (In Russian).
[19] Ou Menglian. *The Category of Space in the Works of F.M. Dostoevsky*. Evlampiev II, scientific editor. Saint Petersburg: Russian Christian Academy for Humanities Press; 2024. (In Russian).
[20] Pruzhin BI. *Epistemology and Russian Philosophy.* Hefei: Anhui University Press; 2017. (In Chinese).
[21] Zhang Guina. *A Heart Rooted in the Earth, a Gaze Turned to the Sky. N.A. Berdyaev's Personalist View of Socialism*. Shanghai: Sanlian publ.; 2014. (In Chinese).
[22] Guo Lishuang. *Resistance to the Objectified World. Studies on the Thought of N.A. Berdyaev*. Shanghai: Shanghai Academy of Social Sciences Press; 2008. (In Chinese).

Сведения об авторах:

Ли Тяньюнь — кандидат философских наук, преподаватель и научный руководитель магистров, сотрудник Института марксизма, Хэбэйский Северный университет, Китай, 075132, Чжанцзякоу, Южная улица Даймонд, д. 11; научный сотрудник кафедры евразийской мысли и межкультурных исследований, Китайский

синергетический гуманитарный институт, Китай, Гонконг, улица Кинг Фук, д. 99. E-mail: litianyun19920616@foxmail.com

Ли Сяоюй — кандидат философских наук, преподаватель и научный руководитель магистров, сотрудник Института марксизма, Хэбэйский Северный университет, Китай, 075132, Чжанцзякоу, Южная улица Даймонд, д. 11. E-mail: lixiaoyu_ruc@163.com

About the authors:

Li Tianyun — PhD in Philosophy, Lecturer and Master's Supervisor, Faculty Member of the School of Marxism, Hebei North University, 11 Diamond South Rd., Zhangjiakou, 075132, China; Research Fellow at the Department of Eurasian Thought and Cross-Cultural Studies, The Chinese Institute for Synergetic Studies of Humanities Co. Ltd., 99 King Fuk St., Hong Kong, China. E-mail: litianyun19920616@foxmail.com

Li Xiaoyu — PhD in Philosophy, Lecturer and Master's Supervisor, Faculty Member of the School of Marxism, Hebei North University, 11 Diamond South Rd., Zhangjiakou, 075132, China. E-mail: lixiaoyu_ruc@163.com

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 1 113–126
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-113-126
EDN: PHXFDS

Научная статья / Research Article

Изучение философского наследия С.С. Хоружего в Китае

Чжан Ликунь✉, Чжан Сяо

Пекинский педагогический университет, Пекин, Китай
✉ laobizi@yandex.ru

Аннотация. Исследование посвящено анализу развития и рецепции философского наследия Сергея Сергеевича Хоружего (1941–2020) в Китае, в том числе в контексте международной научной конференции (г. Хайкоу), приуроченной к пятой годовщине со дня кончины философа. На конференции были представлены интересные доклады, велись научные дискуссии, организованные вокруг следующих основных тематических блоков: 1) общей оценка и перспективы развития философского творчества С.С. Хоружего; 2) исследования С.С. Хоружего в области истории русской философии; 3) изучение духовной традиции в рамках исихастской антропологии; 4) синергийная антропология и ее прикладные аспекты; 5) сравнительный анализ идей С.С. Хоружего и других философских концепций. Представленные здесь научные дискуссии отражают процесс рецепции и осмысления учения Хоружего в китайском академическом сообществе. Влияние идей Хоружего давно вышло за пределы круга исследователей русской философии, распространившись в мировом масштабе, и особенно содержательное продолжение и плодотворное развитие получило в Китае благодаря творческим усилиям профессора Чжан Байчуня и его коллег.

Ключевые слова: синергийная антропология, исихазм, русская религиозная философия, сравнительное исследование, китайско-российский академический диалог

Вклад авторов. Все авторы внесли равный вклад в концепцию, подготовку и написание рукописи.
Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

История статьи:
Статья поступила 01.10.2025
Статья принята к публикации 27.12.2025

Для цитирования: *Чжан Ликунь, Чжан Сяо.* Изучение философского наследия С.С. Хоружего в Китае // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 1. С. :113–126. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-113-126 EDN PHXFDS

© Чжан Ликунь, Чжан Сяо, 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

Study of the Philosophical Legacy of S.S. Khoruzhy in China

Zhang Likun✉, Zhang Xiao

Beijing Normal University, Beijing, China
✉ laobizi@yandex.ru

Abstract. Research examines the development and reception of the philosophical legacy of Sergei Sergeevich Khoruzhy Khoruzhy (1941–2020) in China, including in the context of an international academic conference held in Haikou, China, commemorating the fifth anniversary of the philosopher's passing. The conference featured engaging presentations and scholarly discussions organized around the following key thematic sections: 1) overall assessment and future prospects of Khoruzhy's philosophical work; 2) Khoruzhy's research in the history of Russian philosophy; 3) the study of spiritual tradition within the framework of hesychast anthropology; 4) synergic anthropology and its applied aspects; and 5) comparative analysis of Khoruzhy's ideas and other philosophical concepts. The scholarly discussions presented here reflect the process of reception and interpretation of Khoruzhy's teachings within the Chinese academic community. The influence of Khoruzhy's ideas has long extended beyond scholars specializing in Russian philosophy, gaining global reach and, in particular, finding substantive continuation and creative development in China thanks to the creative efforts of Professor Zhang Baichunand his colleagues.
Keywords: synergic anthropology, hesychasm, Russian religious philosophy, comparative study, Sino-Russian academic dialogue.

Contribution of authors. All the authors contributed equally to the conception, preparation and writing of this manuscript.
Conflict of interest. The authors declare that there is no conflict of interest.

Article history:
The article was submitted on 01.10.2025
The article was accepted on 27.12.2025

For citation: Zhang Likun, Zhang Xiao. Study of the Philosophical Legacy of S.S. Khoruzhy in China. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(1):113–126. (In Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-113-126 EDN PHXFDS

Введение

В эпоху возрастающей специализации знаний и фрагментации духовного мира психические затруднения современного человека становятся все более очевидными. Синергийная антропология Сергея Сергеевича Хоружего (1941–2020) прозвучала как выстрел в ночи — она не только заложила установку для духовной практики человека, но и предложила новые подходы к обновлению системы гуманитарных наук. Хотя философ ушел из жизни, он остается одним из наиболее выдающихся мыслителей современной России. Его интеллектуальное наследие вызывает глубокий интерес за рубежом и стало важным ресурсом для китайского академического сообщества в поисках построения самостоятельной системы знания.

В 2005 г. С.С. Хоружий основал в Москве Институт синергийной антропологии, и в том же году началось его долгосрочное и глубокое взаимодействие с китайским академическим сообществом. В период с 2005 по 2019 г. он неоднократно приглашался с лекциями в ведущие университеты Китая, включая Пекинский университет, Пекинский педагогический университет, Китайский народный университет и Шаньдунский университет. В 2009, 2013 и 2019 гг. он провел три цикла лекций в Пекинском педагогическом университете и Пекинском университете. С 2012 по 2019 г., в течение восьми лет по приглашению профессора Ду Вэймина из Пекинского университета, Хоружий ежегодно участвовал в международном научном форуме «Суншань» в городе Дэнфэне, цель которого заключается в создании платформы для диалога между неоконфуцианским гуманизмом и другими культурными традициями. С 2020 по 2025 г. китайское философское сообщество ежегодно проводило онлайн- и офлайн-конференции, посвященные памяти Хоружего, с участием ученых не только из Китая и России, но и из Великобритании, США, Франции и других стран.

20–22 сентября 2025 г., в пятую годовщину со дня смерти Хоружего, в Международном академическом обменном центре Хайнаньского университета состоялась международная научная конференция «С.С. Хоружий и русская философия», организованная по инициативе профессора Хайнаньского университета, иностранного члена Российской академии наук Чжан Байчуня, при поддержке Гуманитарного института и Научно-исследовательского центра социальных наук Хайнаньского университета. Двухдневная конференция была посвящена исследованиям научного наследия Хоружего и современной русской философии. В конференции приняли участие более 40 ученых из Китая и других стран, в том числе пятеро российских исследователей: декан философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова А.П. Козырев, декан факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» Ф.Е. Ажимов, старший научный сотрудник Института философии Российской академии наук Е.С. Петриковская, профессор факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов им. П. Лумумбы С.А. Нижников и профессор школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета С.В. Пишун. Среди китайских исследователей присутствовали такие, как Сюй Фэнлинь, профессор факультета философии и религиоведения Пекинского университета, Лю Сяотин, профессор Института философии Пекинского педагогического университета, Ма Иньмао профессор Института философии Китайской академии общественных наук, Цзин Цзяньфэн, проректор Внутреннемонгольского педагогического университета, Чжоу Лайшунь, профессор Института философии Хэйлунцзянского университета и Ду Юйпэн, профессор Института гуманитарных и социальных наук Харбинского инженерного университета и другие. Собравшись вместе, участники конференции с различных точек зрения и в

рамках разных тем обсудили ценность и перспективы творческого наследия Хоружего.

Содержание докладов на конференции охватывало следующие тематические блоки: общая оценка и перспективы идейного наследия Хоружего; его исследования в области истории русской философии; изучение духовной традиции в рамках исихастской антропологии; синергийная антропология и ее прикладные аспекты; сравнительный анализ творчества Хоружего с другими философскими концепциями. Представим далее развернутое изложение содержания каждого из этих тематических направлений.

Общая оценка и перспективы развития философии С.С. Хоружего

Среди ранних философских работ С.С. Хоружего «Диптих безмолвия» занимает исключительно важное место, имея основополагающее значение для формирования его системы взглядов. Написанная в 1978 г., книга первоначально распространялась в самиздате и была впервые опубликована в 1991 г. В ней Хоружий излагает свое фундаментальное убеждение: православная традиция духовной практики содержит целостную антропологию, раскрытие и выражение которой является изначальной задачей и миссией русской философии.

В своем докладе А.П. Козырев подвел итог основным идеям, выраженным в этой книге. По его мнению, через интерпретацию учения Григория Паламы Хоружий провел философский анализ антропологического содержания исихазма, тем самым раскрыв антропологические ресурсы православной духовно-аскетической традиции. С точки зрения Козырева, 1990–2000-е гг. стали для Хоружего периодом исследования исихазма, продлившимся около десяти лет. В этот период он опубликовал работы «Синергия: Проблемы аскетики и мистики Православия» (1995), «К феноменологии аскезы» (1998), затем переходную работу от исследования исихазма к синергийной антропологии — «О старом и новом» (2000), и, наконец, объемный труд «Исихазм: Аннотированная библиография» (2004). В 2005 г. Хоружий опубликовал знаковую работу «Очерки синергийной антропологии», ознаменовавшую его переход от восстановления исихастской антропологии к дальнейшему творческому исследованию человека. Примерно к 2005 г. Хоружий уже сформулировал масштабный и амбициозный проект — создание синергийной антропологии. С этого момента и до конца жизни он посвятил себя реализации этого проекта. Он основал Институт синергийной антропологии, а сама синергийная антропология эволюционировала у него из концепта в целую научную школу и направление, объединившая не только исследователей православия, но и ученых, изучающих другие религиозно-культурные традиции. Козырев считает, что исследовательский путь Хоружего заключается в использовании ресурсов постмодернистской философии для раскрытия антропологического содержания православной духовной традиции, поэтому его теорию можно назвать «классическим модернизмом» или «модернистским классицизмом».

Учение Хоружего представляет собой синтез традиционной и современной философии, и в этом пункте С.А. Нижников солидарен с А.П. Козыревым. В своем докладе Нижников указал, что Хоружий стремился вернуть современную философию к традиции, особенно в понимании истины. Традиционная система познания может быть разделена на три уровня (вопрошания): первый, фундаментальный уровень, невыразим, ничем не обусловлен и представляет собой познание Бога, познание Абсолюта. Хоружий называет это «духовным созерцанием», которое имеет трансцендентную природу и естественным образом порождает два других уровня. Второй уровень — богословие; третий — философия. Хоружий полагал, что философия не существует изолированно, она должна предполагать духовный опыт. В православном понимании нет богословия без молитвы, не говоря уже о философской мысли. Напротив, на Западе философия постепенно оторвалась от изначального духовного опыта, что и составляет ее кризис. Нижников отметил, что Хоружий рано осознал эту проблему и в «Диптихе безмолвия» попытался пробудить традиционную систему познания, вновь укоренив философию в духовной почве.

Е.С. Петриковская считает, что истоки мысли Хоружего следует искать в Серебряном веке, несмотря на его резкую критику философии того периода и убежденность в ее завершенности. В философии Хоружего присутствуют такие темы, как пограничные феномены, экзистенциальные измерения, проблема преодоления смерти, которые также волновали философов Серебряного века. На Хоружего глубоко повлиял «неопатристический синтез» — школа, основанная Г.В. Флоровским и продолженная философами русской эмиграции. Однако, в отличие от некоторых современников, Хоружий критиковал религиозно-философский дискурс Серебряного века, полагая, что следует преодолеть его изъяны и обратиться к энергетизму. Учение Хоружего родилось из этого стремления — жажды альтернативы, поиска иного пути развития русской философии.

Петриковская отмечает, что Хоружий всегда искал новый философский язык для выражения своих уникальных идей. Позже он нашел ресурсы для построения этого дискурса в православной аскетической традиции и создал свою синергийную антропологию. По замыслу Хоружего, синергийная антропология должна быть открыта для всех гуманитарных наук, становясь метадискурсом, обладающим «мета-» характером по отношению к конкретным дисциплинам. Петриковская полагает, что Хоружий использовал идеи Фуко для разработки собственного метода, включающего системную критику универсалистских классических антропологических концепций, обращение к конкретной практике, в которой конституируется человеческая субъективность. В заключение Петриковская указала, что Хоружий стремился преодолеть возможную замкнутость русской философии, осуществив антропологический поворот в русской мысли в целом.

Профессор С.В. Пишун более детально осветил место и роль Хоружего в развитии русской религиозной философии, обобщив свою позицию в восьми тезисах:

1. Хоружий поставил вопрос о существовании «восточно-христианского дискурса», специфике русской духовной традиции, а также о роли аскетической практики («парадигма обожения») и «парадигмы сакрализации», исходящей от государственной власти.

2. Он справедливо указал на глубокий кризис духовно-академической философии в России начала XX в., убедительно показав, что универсалистское учение П.А. Флоренского, по сути, растворяет антропологию в космологии, нивелируя ценность человеческого существования и погружая его в мир жестко иерархизированных символических форм.

3. Хоружий способствовал «модернизации» исихастской антропологии, разработав целостную систему категорий, позволившую описать опыт духовной практики философским языком.

4. Он раскрыл динамическую связь философии Григория Паламы с древнегреческой мыслью, предложив сделать энергию (вместо сущности) центральным понятием для понимания человека.

5. Хоружий последовательно применял категориальный аппарат современной философии для описания исихастской аскетической практики, одновременно предостерегая от его поверхностного или необдуманного использования.

6. Хоружий определил ключевые характеристики московской школы христианского неоплатонизма, выразив принципиальное несогласие с парадигмой христианского платонизма и противопоставив ее энергетизму Григория Паламы.

7. Учение Хоружего подняло вопросы об онтологических свойствах человеческого бытия и онтологической идентичности человеческого «Я», указав, что подлинная идентичность коренится в целостности личностного начала, тогда как иные ее формы фрагментируют человеческое существование.

8. Хоружий дал глубокую и своеобразную оценку наследию русской философии Серебряного века.

Философская перспектива Хоружего не ограничивалась сферой русской религиозной философии; он глубоко изучал всю западную философскую традицию, особенно ее антропологические выражения. Хоружий считал, что классическая западная антропология носит антиантропологический характер, забывая подлинного человека и тем самым заходя в тупик [1]. Как отметил Ф.Е. Ажимов, кризис классической антропологии, на который указывал Хоружий, — это кризис всей классической гуманитаристики, коренящийся в неадекватности инструментов познания человека. Ажимов подробно описал ситуацию в современных гуманитарных науках: отказ от своих онтологических оснований привел к релятивизму. Все здание гуманитарного знания

оказалось расколотым — история, социология, психология, педагогика и другие дисциплины редуцируют человека к своим областям, дробят его изучение, при этом никто не отвечает на вопрос, что есть целостный человек. Хоружий призывал к появлению подлинной антропологии, которая преодолела бы эту раздробленность и стала бы эпистемическим основанием (знаниевой моделью) для всех гуманитарных наук. Она должна быть целостной, процессуальной, герменевтической, делающей гуманитаристику единым целым, а не механическим набором дисциплин. Такой подлинной антропологией и является созданная Хоружим синергийная антропология. Ажимов, с одной стороны, признал точность диагноза, поставленного Хоружим современной гуманитаристике, соглашаясь, что гуманитарные науки не должны рассматривать человека как механический объект исследования, а изучение человека должно обращаться к его сути. С другой стороны, он указал на методологические лакуны в синергийной антропологии, отметив, что их восполнение является задачей для последующих исследований.

Профессор Пекинского педагогического университета Лю Сяотин считает, что философские исследования Хоружего включают следующие основные направления: интерпретацию христианской аскетической традиции, развитие духовной антропологии, а также попытку построения нормативной религиозной парадигмы на основе исихазма. Он подчеркивает, что гуманитарные науки должны укореняться в духовной практике, подобно тому, как естественные науки основаны на естественной практике, а социальные — на социальной. По его мнению, величайший философский вклад Хоружего заключается в заложении основ новой антропологии, а созданная им синергийная антропология представляет собой возможное решение для формирования новой эпистемы гуманитарных наук.

Чжан Байчунь дал общую оценку философскому вкладу Хоружего. По мнению профессора Чжан Байчуня, философские достижения Хоружего проявились в трех основных аспектах: в области исследования истории русской философии, в сфере взаимоотношений религиозной философии и богословия, а также в области философии и религии. Во-первых, что касается вклада в изучение истории русской религиозной философии, Хоружий считал, что русская религиозная философия завершилась «естественной смертью» — она пришла к своему концу, потому что не выполнила свою задачу, а именно: выразить на философском языке содержание национальной духовной культуры. Вторым великим вкладом Хоружего стало восстановление исихастской антропологии, что и привело к синтезу русской религиозной философии с православием и его богословием. В-третьих, если исихастская антропология была им восстановлена, а не создана, то синергийная антропология является его подлинным творением. Она синтезирует философию и религию в широком смысле, преодолевая раскол между западной философией и религией (христианством), существующий со времен Нового времени [2. С. 55–56].

Исследования Хоружего в области истории русской философии

Исследования С.С. Хоружего по истории русской философии сформировали целостную парадигму, основанную на его глубинном понимании русской духовно-культурной традиции. Он рассматривал русскую философию как ветвь общеевропейской философской традиции, которая, будучи национальной философией, призвана выражать на философском языке духовное и культурное содержание, а также духовные устремления своего народа. Хоружий утверждал, что в процессе формирования русского сознания решающую, определяющую роль сыграл восточно-христианский дискурс. Следовательно, точное определение и описание этого восточно-христианского дискурса является одной из главных задач русской философии [3. С. 57–58].

В работе «Зарождение русской философии» Хоружий выделяет две ключевые составляющие, или, иначе говоря, две противоположные позиции восточно-христианского дискурса — обожение и сакрализацию. Таким образом, Хоружий предлагает метод описания истории русской философии через призму изучения взаимосвязи между этими двумя позициями [3. С. 59–61].

Ли Тяньюнь из Хэбэйского Северного университета обратился к методологическим вопросам исследования истории русской философии. Он отметил, что изучение истории русской философии в китайском академическом сообществе насчитывает уже несколько десятилетий и накопило значительные научные результаты. Для современных китайских исследователей по русской философии, по его мнению, необходимо выработать осознанное понимание методологии изучения ее истории. В этом отношении важное эвристическое значение имеет работа Хоружего «Исследование по русской философии. Введение», переведенная Чжан Байчунем. Ли Тяньюнь считает, что между двумя признанными в Китае специалистами по истории русской философии — С.С. Хоружим и И.И. Евлампиевым — существует методологическое расхождение. На поверхности их спор касается различий между исихазмом и гностицизмом, однако, по сути, это расхождение вызвано напряжением между «обожением» и «сакрализацией».

Хоружий детально проанализировал концепции «обожения» и «сакрализации» в православной традиции, что было подробно раскрыто в выступлении Тун Даньдань из Университета им. Сунь Ятсена. Она указала, что «обожение» и «сакрализация» представляют собой два основных пути эволюции культурно-исторических форм русского сознания. В 2019 г. в ходе лекций по истории русской философии в Пекинском педагогическом университете Хоружий подробно разъяснил содержание этих двух направлений. По его мнению, начиная с позднего периода Московской Руси, линия «сакрализации» постепенно стала доминировать в российском сознании, в то время как линия «обожения» была маргинализирована, а культурное развитие повернуло в сторону вестернизации. После реформ Петра I эта тенденция усилилась и в итоге привела к духовному кризису российского общества. Возникновение русской религиозной философии стало ответом на этот кризис.

Мыслители Серебряного века пытались разрешить его, однако не использовали ресурсов православной духовной традиции. Интерпретация Хоружим путей «обожения» и «сакрализации» отражает его общую оценку русской религиозной философии. Его философские исследования являются продолжением этой традиции, а главный вклад заключается в том, что путем восстановления исихастской антропологии он определил новые антропологические ориентиры для русской религиозной философии.

Доцент Пекинского университета Лю Яюэ провела углубленное исследование русского нигилизма, в ходе которого обнаружила у Хоружего уникальное понимание категории «ничто». Хоружий действительно был автором статьи «Ничто» для «Философской энциклопедии» (1960–1970) и «Новой философской энциклопедии» (2001). Сравнив содержание этих двух версий, Лю Яюэ обнаружила эволюцию в понимании Хоружим истории русской философии, отраженную в трактовке данного понятия. Этот сравнительный анализ позволяет проследить эволюцию и интеллектуальные тенденции его философско-исторических взглядов. Лю Яюэ отмечает, что Хоружий склонен трактовать «ничто» с онтологической точки зрения, наделяя сам концепт позитивным, утвердительным содержанием. Он отвергает принцип «из ничего не возникает ничего», утверждая, что из ничто может возникнуть нечто, и что в ничто уже заложено позитивное концептуальное содержание [4]. Хоружий подчеркивает онтологическую ориентацию русской религиозной философии, что составляет ее явное отличие от западноевропейской философской традиции. В версии 2001 г. Хоружий указывает на гностические истоки концепта «ничто», что отражает эволюцию в его понимании истории русской религиозной философии [5].

Изучение духовной традиции в рамках исихастской антропологии

С.С. Хоружий неоднократно читал циклы лекций в Пекинском педагогическом университете, и его основные академические труды и статьи, изданные в Китае, основаны именно на этих выступлениях. Его общение с учеными Пекинского педагогического университета было очень тесным, и главным представителем здесь, несомненно, является профессор Чжан Байчунь. Хотя профессор Чжан Байчунь перешел на работу в Хайнаньский университет в 2024 г., созданная им «школа исихастской антропологии» продолжает активную исследовательскую деятельность в Пекинском педагогическом университете. Эта школа в основном состоит из его докторантов, магистрантов и части студентов, подавляющее большинство которых ведет научную работу в рамках исихастской антропологии Хоружего. Эти молодые исследователи стали одной из ключевых академических сил на прошедшей памятной конференции, представив доклады, посвященные теме исихастской традиции.

В докладе докторанта Пекинского педагогического университета Чжан Ликунь «Исследование русского перевода Добротолюбия с позиции исихастской антропологии» представлен анализ русского издания аскетического

сборника в свете антропологической концепции Хоружего. Исследователь утверждает, что исихастская антропология Хоружего открыла новый ракурс для изучения православной духовной традиции, позволив китайским светским ученым осмыслить и интерпретировать религиозный духовный опыт через философский дискурс. В рамках этого подхода она формирует три ключевых вывода:

1. Концепция русского перевода Добротолюбия отражает аскетическое мировоззрение его составителя — свт. Феофана Затворника, для которого перевод и систематизация текстов стали особой формой духовного подвижничества.

2. Как и старчества в России, русское «Добротолюбие» демонстрирует тенденцию к «выходу в мир» — характерную черту русского исихазма XIX в.

3. Русская версия сборника представляет собой творческое развитие святоотеческого наследия свт. Феофаном Затворником, что, по мнению исследователя, знаменует подлинное возрождение русского исихазма. Эта позиция согласуется с мыслью основателя неопатристического синтеза Г.В. Флоровского о том, что продолжение святоотеческой традиции заключается не в механическом повторении, а в творческом следовании духу отцов Церкви [6. С. 641].

Аспирантки Пекинского педагогического университета Лю Цуйюй, Тянь Мэн, Бай Цзе и Ши Вэньлин в своих исследованиях проанализировали аскетическое учение следующих православных подвижников и духовных писателей: прп. Иоанна Кассиана, прп. Серафима Саровского, свт. Тихона Задонского и свт. Игнатия Брянчанинова. Эти работы выполнены в рамках исследовательской парадигмы исихастской антропологии и способствуют углубленному изучению ключевых фигур в традиции православной аскетики.

Выпускница Пекинского педагогического университета, ныне работающая в Пекинском университете, Сун Чуньчжу предложила новую интерпретацию «Мертвых душ» Н.В. Гоголя с позиции исихастской традиции. Исследователь полагает, что, хотя поэму Гоголя часто рассматривают как русскую «Божественную комедию» в духе Данте, ее подлинный духовный смысл коренится в православной духовной традиции, в частности, в труде VII в. «Лествица» преподобного Иоанна Лествичника. С одной стороны, Гоголь заимствовал лестничную концепцию духовного восхождения из «Лествицы», формируя трехчастную структуру задуманного им произведения. С другой стороны, он интегрировал индивидуальную духовную практику в поиск национального духа, создав нарратив спасения, соответствующий социально-историческим реалиям России XIX в.

Синергийная антропология и ее прикладные аспекты

На конференции были представлены два доклада, посвященные исследованию самой синергийной антропологии и ее прикладным аспектам. Ван Шэньюань из Китайской миссионерской богословской семинарии предложил

свою оригинальную интерпретацию. Он отмечает, что от Ницше до Фуко постмодернистская философия деконструировала рационального, унифицированного «современного субъекта» западной философии, но оставила после себя лишь руины мысли и еще более острый кризис идентичности. Синергийная антропология С.С. Хоружего, по его мнению, призвана предложить в эту эпоху распада путь к целостности. Хоружий с проницательностью обнаружил, что в аскетической традиции восточного христианства содержится концепция целостного человека, и этот антропологический ресурс способен исцелить недуги современной цивилизации.

Со времен Декарта и Канта западная философия определяла человека как замкнутого, самодостаточного рационального субъекта. Хотя это утвердило человеческое достоинство, оно также разорвало связь человека с миром и с трансцендентной реальностью. Синергийная антропология дает на это революционный ответ: человек по своей сути — не замкнутая субстанция, а «открытая энергетическая система». Сущность человека заключается именно в его открытости. Хоружий полагал, что процесс духовного делания заключается в использовании особых «антропотехник», чтобы разбить «скорлупу эго», выстроенную из страстей и рассудка, и помочь нам перейти от замкнутости к открытости. Через духовную практику собственная энергия человека может вступить в синергию с божественной энергией, в результате чего ранее фрагментированная, изолированная «индивидуальность» обретает новое строение, становясь гармоничной, целостной «личностью».

В целом, синергийная антропология продолжает постмодернистскую деконструкцию, но не останавливается в нигилизме, предлагая вместо этого позитивный, конструктивный ответ. Что еще важнее, этот принцип может быть распространен с индивида на весь мир. Внутренне целостный человек естественным образом относится к другим и миру синергийным образом. Синергия между людьми способна исцелить социальную атомизацию и вести к подлинной общности. Синергия между человеком и природой может принести экологическую гармонию, делая человека «священником космоса», а не властелином природы. В эпоху глобализации она предлагает новую модель диалога между цивилизациями: не поглощение одной другой, не изоляция, но взаимная открытость и сотрудничество при сохранении уникальности, совместное движение к более богатой целостности. В конечном счете, синергийная антропология — это не теория, а жизненная философия, которую нужно воплощать. Она приглашает нас начать метафизическое движение жизни — от замкнутости к открытости, от фрагментации к целостности.

Профессор Гэн Хайтянь из Хэбэйского Северного университета расширил сферу прикладных исследований синергийной антропологии, попытавшись интерпретировать антропологическое содержание хоккея с позиций этой дисциплины. Он полагает, что ключевые концепции синергийной антропологии, такие как «энергия», «синергия», «размыкание» и «личность», могут быть использованы для объяснения феноменов, проявляющихся в командном

спорте и хоккее: синергического взаимодействия между игроками команды, отношений между спортсменами и тренером, а также проблематики преодоления человеком собственных пределов.

Сравнительный анализ учения С.С. Хоружего с другими философскими концепциями

Ма Иньмао из Института философии Китайской академии общественных наук дал сравнительный анализ различных диагнозов кризиса современной гуманитаристики, предложенных двумя современными российскими философами — С.С. Хоружим и М.Н. Эпштейном.

В работе «Театр ситуаций» Хоружий утверждает, что современная философия пребывает в состоянии «антракта», на ее сцене царит «ложное процветание» и фактическая пустота, философия утратила свое «производственное ядро», а выход заключается в реорганизации гуманитарных наук вокруг антропологии [7. С. 80]. По мнению Ма Иньмао, хотя описание Хоружим ситуации в современной философии является ярким и наглядным, нельзя отрицать, что его аргументация носит обобщенный характер. Если принять «пустоту» как фон для всего развития философской науки, то легко упустить из виду реальные изменения в этой области, такие как возрождение нормативных теорий, междисциплинарные исследования с когнитивными науками, подъем незападных метафизик и т. д. Эти периферийные «шумы» уже формируют производственные механизмы и заслуживают серьезного внимания. Он отмечает, что Хоружий не детально описал процесс деконструкции классической философии постмодернизмом и, возможно, недооценил влияние взаимодействия между развитием современных технологий и гуманитарной мыслью. В целом, Хоружий стремился к тотальной перестройке системы гуманитарных наук, а не к созданию гибридного дискурса. По сравнению с ним, диагноз Эпштейна более конкретен, особенно в выделении негативного влияния текстоцентризма на гуманитарные науки.

Ма Иньмао подвел итог их подходам: Хоружий склонялся к метанарративному самоанализу и обновлению дискурса на уровне философии, тогда как Эпштейн больше акцентировал практическое, институциональное обновление.

Профессор Пекинского университета Сюй Фэнлинь провел сравнительный анализ православного исихазма и конфуцианской практики самосовершенствования («сю шэнь»). По мнению Сюй Фэнлиня, исихастская антропология Хоружего рассматривает духовную практику как антропологический процесс, в котором центральным понятием является энергия, а не сущность, а конечная цель — онтологическое преображение. Конфуцианская традиция «сю шэнь» развилась в неоконфуцианстве эпох Сун и Мин, начинаясь с «выпрямления сердца и искренности воли» (正心诚意). В конфуцианской практике «сю шэнь» существуют схожие методы: трезвенное наблюдение и различение добра и зла. Неоконфуцианцы включили «помыслы» (意念)

в объект саморефлексии, и управление помыслами стало важной частью их практики. Осознание и исследование «первого движения мысли» (一念萌动) стало ключом к практике «бдительного одиночества» (慎独) и «искренности воли» (诚意) — решающим рубежом, определяющим человеческую судьбу [8. С. 9]. Сюй Фэнлинь считает, что синергийная антропология Хоружего предоставляет новую перспективу для исследования конфуцианской практики самосовершенствования («сю шэнь»), особенно в отношении ее методологической интерпретации.

Заключение

Созданная С.С. Хоружим синергийная антропология и его исихастские исследования открыли новую перспективу в антропологии. Они по-настоящему вышли за рамки национальной философской школы, получив мировое признание, особенно в Китае. Сам Хоружий неоднократно публично отмечал, что восприятие его учения в Китае лучше, чем в любой другой стране, и даже сопоставимо с уровнем восприятия в России. Сегодня эта оценка становится реальностью.

Интерес китайских исследователей к творчеству Хоружего зародился в начале века и прошел почти двадцатилетний путь развития: от удивления к недоумению, от недоумения к пониманию, а от понимания к рефлексии. Идеи Хоружего постепенно получили широкое признание в Китае, а их исследование углубляется. Синергийная антропология стала для китайских исследователей антропологическим ключом, открывающим дверь в русскую философию, позволяя по-новому взглянуть на традицию русской метафизической мысли и даже на проблематику в области гуманитарных наук в целом. Изложенные выше научные доклады могут служить этому подтверждением.

Список литературы

[1] *霍鲁日.* 西方古典人学的危机及其现状 / 张百春译. 求是学刊. 2010. Т. 37. № 2. С. 5–19.

[2] *张百春.* 寻找大写的人：当代第欧根尼—霍鲁日. 思道学刊. 2025. № 11. С. 55–56.

[3] *霍鲁日.* 俄国哲学的产生 / 张百春译. 俄罗斯文艺. 2010. № 1. С. 57–61.

[4] *Хоружий С.С.* Ничто // Философская энциклопедия (в 5 томах, 1960–1970*)*. Режим доступа: https://philosophy.niv.ru/doc/encyclopedia/philosophy/articles/814/nichto.htm (дата обращения: 28.09.2025).

[5] *Хоружий С.С.* Ничто // Новая философская энциклопедия (в 4 томах), 2001. Режим доступа: https://philosophy.niv.ru/doc/encyclopedia/new-philosophical/articles/1006/nichto.htm (дата обращения: 28.09.2025).

[6] *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. М. : Институт русской цивилизации, 2009. EDN: QUSVNV

[7] *霍鲁日.* 情境戏剧 / 张百春译. 欧亚人文研究. 2020. № 2. С. 78–81.

[8] *陈立胜.* 从修身到工夫—儒家“内圣学”的开显与转折.杭州:浙江大学出版社, 2025.

References

[1] Khoruzhy SS. The Crisis and Current State of Western Classical Anthropology. Zhang Baichun, transl. *Seeking Truth*. 2010;37(2):5–9. (In Chinese).
[2] Zhang Baichun. Search of Man: The Modern Diogenes — Khoruzhy. *Si Dao Journal*. 2025;(11):55–56. (In Chinese).
[3] Khoruzhy SS. The Genesis of Russian Philosophy. Zhang Baichun, transl. *Russian Literature and Art*. 2010;(1):57–61. (In Chinese).
[4] Khoruzhy SS. Nothing. In: *Philosophical Encyclopedia (in 5 volumes, 1960–1970)*. Available from: https://philosophy.niv.ru/doc/encyclopedia/philosophy/articles/814/nichto.htm (accessed: 28.09.2025). (In Russian).
[5] Khoruzhy SS. Nothing. In: *New Philosophical Encyclopedia (in 4 volumes, 2001)*. Available from: https://philosophy.niv.ru/doc/encyclopedia/new-philosophical/articles/1006/nichto.htm (accessed: 28.09.2025). (In Russian).
[6] Florovsky GV. *The Ways of Russian Theology.* Moscow: Institute of Russian Civilization; 2009. (In Russian). EDN: QUSVNV
[7] Khoruzhy SS. Theater of Situations. Zhang Baichun, transl. *Eurasian Humanities Research*. 2020;(2):78–81. (In Chinese).
[8] Chen Lishen. *From "Self-Cultivation" to "Gongfu": The Revelation and Turn of Confucian "Inner Sage Learning"*. Hangzhou: Zhejiang University Press; 2025. (In Chinese).

Сведения об авторах:

Чжан Ликунь — докторант, Пекинский педагогический университет, Китайская Народная Республика, 100875, Пекин, ул. Синьцзековай, д. 19. E-mail: laobizi@yandex.ru

Чжан Сяо — докторант, Пекинский педагогический университет, Китайская Народная Республика, 100875, Пекин, ул. Синьцзековай, д. 19. E-mail: 229729120@qq.com

About the authors:

Zhang Likun — PhD candidate, Beijing Normal University, 19 Xinjiekouwai St., Beijing, 100875, People's Republic of China. E-mail: laobizi@yandex.ru

Zhang Xiao — PhD candidate, Beijing Normal University, 19 Xinjiekouwai St., Beijing, 100875, People's Republic of China. E-mail: 229729120@qq.com

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 1 127–143
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

История философии
History of Philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-127-143
EDN: PIJBAG

Научная статья / Research Article

Рецепция философии Ф.В.Й. Шеллинга в поздних работах А.Ф. Лосева

П.В. Резвых

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Российская Федерация
Русская христианская гуманитарная академия им. Ф.М. Достоевского, Санкт-Петербург, Российская Федерация
Российский университет дружбы народов, Москва, Российская Федерация
✉ prezvykh@hse.ru

Аннотация. Проанализированы шеллингианские мотивы в поздних работах А.Ф. Лосева. Приводятся данные о ретроспективной оценке поздним Лосевым характера и степени влияния философии Шеллинга на формирование его философских взглядов. Автор утверждает, что в основе всех главных исследовательских проектов позднего Лосева, охватывающих десятилетия планомерной работы, лежит одна и та же концептуальная модель, восходящая к учению Ф.В.Й. Шеллинга о потенциях как различных формах количественного соотношения противоположных факторов. Как показано в статье, обращение к Шеллингу осуществляется в поздних работах Лосева как эксплицитно, в форме историко-философских экскурсов, так и имплицитно, в форме разъяснения и дальнейшей разработки предложенных им диалектических концепций. В рамках монументального замысла «Истории античной эстетики» эта модель служит главным инструментом обоснования специфики античной культуры с ее акцентом на реальном и телесном; в рамках теории знака она позволяет наметить контуры интегральной теории языковой и пластической выразительности, синтезирующей важнейшие новации семиотики, структурной лингвистики и теории информации; в рамках историко-эстетических исследований она образует матрицу типологии художественных эпох и стилей. Методология теории потенций Шеллинга выступает у Лосева и как инструмент герменевтики историко-философского материала, и как эвристический инструмент при разработке системы категорий культуры. При этом ключевой референцией во всех случаях выступает прежде всего разработанная Шеллингом теория символа. Автор подкрепляет выдвинутую гипотезу результатами анализа интертекстуальных связей между поздними

© Резвых П.В., 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

работами Лосева 1970–1980-х гг., опубликованными при жизни, а также посмертно. Многочисленные параллелизмы в этих текстах при отсутствии эксплицитных перекрестных ссылок создают специфическую смысловую связь, позволяющую читателю обнаружить за сциентистски окрашенным изложением религиозно-метафизическую подоплеку. Полученные результаты создают предпосылки для дифференцированного рассмотрения комплексной дискурсивной стратегии, лежащей в основе позднего творчества Лосева, и позволяют продемонстрировать его консистентность и преемственность от отношению к работам 1920-х гг.
Ключевые слова: немецкая классическая философия, русская философия, символ, миф, античность

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
Финансирование. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 25-28-01497, https://rscf.ru/project/25-28-01497/; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф.М. Достоевского.

История статьи:
Статья поступила 06.11.2025
Статья принята к публикации 14.07.2025

Для цитирования: *Резвых П.В.* Рецепция философии Ф.В.Й. Шеллинга в поздних работах А.Ф. Лосева // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 1. С. 127–143. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-127-143 EDN PIJBAG

The Reception of F.W.J. Schelling's Philosophy in the Later Work of A.F. Losev

Petr V. Rezvykh ✉

National Research University Higher School of Economics (HSE University), Moscow, Russian Federation
Russian Christian Academy for Humanities named after Fyodor Dostoevsky, Saint Petersburg, Russian Federation
RUDN University, Moscow, Russian Federation
✉ prezvykh@hse.ru

Abstract. The issue delivers an analysis of schellingian motives in the later works by A.F. Losev. The author brings information about Losev's retrospective evaluation of Schelling's influence on the formation of his own philosophical approach, it's specific character and it's grade. The author shows that all the main investigation projects of the later Losev which have been realized during several decades of systematic studies have their ground in the same conceptual model which bears from Schelling's idea of potencies as various form of quantitative difference between opposite factors. Losev refers to Schelling both explicitly in his commentaries on the history of philosophy and implicitly in his attempts to clear and to elaborate Schelling's dialectical concepts. In his monumental project of his "History of the ancient aesthestics" Losev uses Schellings theory of potencies as the main instrument for the conceptualizing ancient Greek culture with it's emphasis on the real and the corporal. In the context of his sigh theory it makes him able to draw an integral theory of verbal and plastic expression which synthesizes the most imporrtant innovations of semiotics, structural

linguistics and information theory. In his studies on the European aesthetics it delivers him a matrix for his typology of styles in the art history. Schelling's method of potencies is for Losev both a mean of hermeneutics and a conceptual tool for the elaboration of the system of categories of culture. The key reference in both contexts is Schelling's theory of symbol. Thea author proves his hypothesis throgh the intertextual analysis of Losev's works from 1970-1980s published in his life time and posthumously. Manifold parallelisms in these texts without any explicit cross references build a specific connection of meanings which make it possible to reveal a religious metaphysical background of the scientific language of Losev's later works. The study creates precinditions for the more differentiated understanding of the discursive strategy of the later Losev and demonstrates their consistency and continuity in regard on the earlier works from 1920s.
Keywords: German classical philosophy, Russian philosophy, symbol, myth, antiquity

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.
Funding of Sources. The study was supported by a grant from the Russian Science Foundation № 25-28-01497, https://rscf.ru/en/project/25-28-01497/; Russian Christian Academy for Humanities named after Fyodor Dostoevsky.

Article history:
The article was submitted on 06.11.2025
The article was accepted on 14.07.2025

For citation: Rezvykh PV. The Reception of F.W.J. Schelling's Philosophy in the Later Work of A.F. Losev. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(1):127–143. (In Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-127-143 EDN PIJBAG

Определяющее влияние Ф.В.Й. Шеллинга на формирование философских взглядов А.Ф. Лосева является общепризнанным фактом. Как известно, Лосев сам неоднократно эксплицитно высказывался на этот счет. Уже в предисловии к «Исследованиям по философии и психологии мышления», написанном в 1919 г, философ отмечал: «Мне ясно сейчас, какое колоссальное влияние оказали на мою юношескую мысль Шеллинг, Шопенгауэр, Бергсон и Ницше. Именно у них <…> воспринял я жизненный и мировой процессуализм, органическое, сплошное, взаимопроникающееся, вечно изменчивое и творчески-эволюционное определение мира» [1. С. 13]. О прямой преемственности своих систематических философских разработок по отношению к шеллинговским Лосев открыто заявляет в своих программных текстах, опубликованных в 1920-е гг. — «Диалектике художественной формы» и «Очерках античного символизма и мифологии» [2; 3]. Содержательно эта преемственность фиксируется самим Лосевым прежде всего в отношении трех аспектов его философской программы — развитого им *целостного понимания античной культуры*, *диалектической эстетики* и *философии мифа*, при этом ключевой референцией во всех трех случаях является для Лосева развитое Шеллингом *учение о символе*, наследником и продолжателем которого он себя считает[1].

[1] Нельзя не отметить, что § 39 «Философии искусства» Шеллинга, где изложено это учение, является в работах Лосева 1920–1930-х гг. очевидным лидером по частотности отсылок.

Автобиографические свидетельства 1960–1980-х гг.

Высказывания, сделанные Лосевым в 1980-е гг., недвусмысленно свидетельствуют о том, что эта оценка им философии Шеллинга как одного из важнейших источников собственной мысли и в поздний период творчества осталась неизменной.

Так, весьма показательна автобиографическая ремарка в опубликованной в 1983 г. книге «Владимир Соловьев». Критикуя Л.М. Лопатина за недооценку им теософско-гностических источников философии В.С. Соловьева, Лосев замечает: «В свои студенческие годы я, специализируясь на философии в Московском университете, должен был по необходимости слушать лекции Л.М. Лопатина и сдавать ему многочисленные экзамены. Я хорошо знаю, что, несмотря на свою личную близость с В.С. Соловьевым, Л.М. Лопатин всегда был абстрактно-метафизическим спиритуалистом типа Лотце, Тейхмюллера или Бергсона и всегда избегал не только всякой общественности и политики, не только всякой церковности, но даже и всякого теоретического символизма, который в те годы в России процветал, а в известных кругах был даже модой и на методах которого я получал тогда свое первоначальное неоплатонически-шеллингианское образование» [4. С. 68][2]. Называя свое образование «неоплатонически-шеллингианским», Лосев, по существу, указывает здесь на два ключевых влияния, определивших формирование его философии.

Еще более красноречиво устное свидетельство Лосева, зафиксированное В.В. Ерофеевым в 1985 г.: «Но еще большим откровением было изучение неоплатоника Плотина и раннего Шеллинга. Были месяцы, когда я не расставался с „Философией искусства“ и с „Системой трансцендентального идеализма“ Шеллинга, всасывая буквально каждую страницу из этих сочинений и услаждаясь их системой. Напомню, что эти сочинения Шеллинга в те времена еще не были переведены на русский язык, так что услаждение мое возникало при чтении немецкого текста Шеллинга. До знаменитой четырехтомной „Философии мифологии и откровения“ руки у меня тогда не доходили» [6. С. 16][3] Примечательно, что даже свое обращение к марксистским методам Лосев в этом интервью объясняет, прежде всего, тем, что «в ранней юности …страстно предавался диалектике», образцами которой у него выступают «Шеллинг, Гегель и неоплатоники» [6. С. 17].

Как видно из приведенных высказываний, в 1980-е гг. Лосев продолжал оценивать влияние Шеллинга на свои философские установки как одно из решающих. В соответствии с такой оценкой следовало бы ожидать, что и содержательная рефлексия по поводу тех или иных конкретных идей Шеллинга должна была найти свое место в его поздних трудах, тем более что создавались они в условиях нового обращения советских историков философии к философии Шеллинга. Напомним, что в 1966 г. в серии «Философское

[2] Этот пассаж в неизмененном виде вошел и в расширенную версию книги о Соловьеве [5. С. 161].

[3] Первую публикацию интервью см. [7].

наследие» вышел в свет подготовленный П.С. Поповым еще в 1938 г. русский перевод «Философии искусства» Шеллинга с обширными комментариями А.В. Михайлова [8], в 1976 г. — небольшая монография В.В. Лазарева [9], в 1980 г. — две монографии З.А. Каменского о влиянии Шеллинга на русскую философию XIX в. [10; 11], а в 1982 г. — биографическая книга А.В. Гулыги [12]. Нельзя не отметить, что и Михайлов, и Каменский, и Гулыга, согласно свидетельствам А.А. Тахо-Годи, принадлежали к ближайшему кругу общения Лосева и бывали в его доме[4], так что названные работы вполне могли быть предметом обсуждения в их частных беседах с Алексеем Федоровичем.

Однако при первом взгляде на корпус прижизненно опубликованных поздних сочинений Лосева создается впечатление, что в них, в отличие от программных философских трудов 1920-х–1930-х гг., влияние Шеллинга вовсе не так заметно. Имя Шеллинга встречается в этих работах сравнительно редко. При этом бросается в глаза отсутствие упоминаний как раз в тех текстах, где его, казалось бы, следовало бы ожидать, а именно в теоретико-систематических трудах, посвященных теории символа. Так, в книге 1976 г. «Проблема символа и реалистическое искусство» Шеллинг не только не цитируется, но даже имя его ни разу не встречается в основном тексте, хотя в прилагаемой обширной библиографии дважды указан русский перевод «Философии искусства» [14. С. 348, 353], которая аннотирована как «наиболее яркая в идеалистической литературе концепция обобщенного характера всякого символа» [14. С. 348]. В сборнике 1982 г. «Знак. Символ. Миф: Труды по языкознанию» [15], тематически и концептуально близком к книге 1976 г., Шеллинг тоже ни разу не цитируется и не упоминается. В свете высокой оценки шелллинговской теории символа ранним Лосевым это выглядит как сознательное умолчание. Такое впечатление подкрепляется еще одним странным обстоятельством: в составляющем седьмую главу книги «Проблема символа и реалистическое искусство» пространном экскурсе об истории трактовок образа Прометея в европейской культуре нашлось место Гёте, Гердеру и братьям Шлегелям, но не Шеллингу, хотя его «Философское введение в философию мифологии», где значительная часть 20-й лекции посвящена интерпретации эсхиловского Прометея, Лосев не только хорошо знал, но и высоко ценил.

Напротив, в главном историко-философском труде позднего Лосева — монументальной «Истории античной эстетики» — мы неожиданно встречаем не только неоднократные упоминания Шеллинга, но также пространное цитирование и реферирование конкретных текстов и даже критический философский анализ изложенных в них концепций. Эти пусть сравнительно немногочисленные, но очень содержательные экскурсы словно бы спрятаны в гигантской массе текста «Истории античной эстетики» и кажутся предназначенными особенно внимательному (возможно, будущему) читателю, который сможет отыскать их и поместить в другой контекст.

[4] См. о А.В. Михайлове [13. С. 328–329], о З.А. Каменском [13. С. 325–326], о А.В. Гулыге [13. С. 337–339].

Однако при внимательном анализе обнаруживается, что темы и мотивы этих экскурсов находят себе параллели, с одной стороны, в упомянутых нами теоретических трудах, а с другой стороны, в неопубликованных текстах 1970–1980-х гг., которые не были доступны современникам, а стали достоянием читателей только после смерти автора. Вместе с тем явные параллели с теоретическими построениями Лосева обнаруживают и те пассажи «Истории античной эстетики», которые формально никак не связаны с Шеллингом, если брать их изолированно, но при этом в содержательном отношении развивают те же мотивы, при обсуждении которых важную роль играют референции к Шеллингу. В силу этой весьма своеобразной герменевтической ситуации даже самая общая оценка особенностей рецепции философии Шеллинга поздним Лосевым требует учета многообразных интертекстуальных связей, в которые включены отдельные его теоретические и историко-философские формулировки. Подробный и всесторонний анализ этого материала требует гораздо более обширного исследования; в настоящей статье мы лишь попытаемся ответить на вопрос, сохраняется ли в позднем творчестве Лосева связь с Шеллингом в тех трех аспектах, которые он сам выделял в своих ранних сочинениях.

Специфика античной культуры

Начнем с общего понимания специфики античной культуры, которое Лосев систематически развивает в «Истории античной эстетики»[5]. Как известно, в основе всего лосевского труда лежит установка, в соответствии с которой *вся античная философия в целом* (а не какой-то ее частный тематический или проблемный аспект) должна рассматриваться как *эстетика*. Ключевую роль в обосновании этого тезиса в первом томе ИАЭ играет указание на принципиальный объективизм, вещевизм и телесность античного мировосприятия. Хотя в пространной главе I первой части тома[6] («Социально-историческая основа античной эстетики») Лосев выводит все эти особенности из рабовладельческого способа производства, в главе VIII второй части («Общий обзор греческой эстетики периода ранней классики») он, суммируя ключевые характеристики античного мышления, приводит следующую формулировку специфики античного материализма: «*Тождество идеального и реального, но с приматом реального*». Главной особенностью античного материализма является то, что он отождествляет идеальное и материальное. Конечно, это тождество еще отнюдь не есть материализм. Мы его находим, например, и у Спинозы, и у Шеллинга, первого из которых можно назвать материалистом только в очень условном и относительном смысле, а второй — и вовсе идеалист. Существенным является здесь то, что в общем тождестве идеального и реального античный материализм базируется именно на реальном, на материальном. Оба принципа оказываются здесь совершенно неразрывными

[5] Далее: ИАЭ.

[6] Первое издание тома см. [16].

и даже неразличимыми, и тем не менее материальное является здесь главным и основным» [17. С. 543].

Хотя Шеллинг демонстративно упомянут в этом пассаже как объект размежевания, заглавная формулировка («*Тождество идеального и реального, но с приматом реального»)* совершенно явно восходит именно к Шеллингу. Она воспроизводит парадигмальный для шеллинговской философии тождества общеметодический принцип конструирования тождества идеального и реального в ряде потенций, образуемых «количественным различием» или «перевесом» того или другого, применяемый им в «Философии искусства» при характеристике различия между античной и христианской мифологиями. У Шеллинга читаем: «все противоположности, вообще говоря, основываются только на перевесе чего-нибудь одного и никогда — на полном изъятии того, что ему противоположно» [8. С. 120]. Из этого общего принципа он делает следующий вывод: «Как бы далеко в глубь истории человеческой культуры мы ни шли, мы неизменно находим два раздельных направлении в поэзии, философии и религии, и всеобщий мировой дух открывает себя и здесь под двумя противоположными атрибутами: идеального и реального. Реалистическая мифология достигла своего расцвета в греческой, идеалистическая с течением времени вылилась целиком в христианство» [8. С. 124]. Лосев же не только утверждает вслед за Шеллингом «принцип идеально-реального тождества в условиях примата реальности» как «основу античной эстетики» [17. С. 544], но и расширяет шеллинговскую антитезу, прилагая ее к различию между античной и новоевропейской культурами. Таким образом, уже самый общий замысел ИАЭ, как он сформулирован в первом томе, основан на принципе, прямо позаимствованном Лосевым у Шеллинга. Мы не можем с достоверностью утверждать, что в такой же формулировке этот принцип фигурировал уже в первой краткой версии изложения истории античной эстетики, созданной Лосевым во второй половине 1930-х гг. (рукопись и большая часть машинописи этого труда сгорели в 1941 г. во время пожара). Однако, поскольку, как свидетельствует Тахо-Годи, Лосев еще в предисловии 1934 г. к своим консерваторским лекциям по истории эстетических учений «обосновал свой диалектический метод как взаимопронизанность и единство тела и духа, материи и идеи, бытия и сознания» [18. С. 8], у нас есть веские основания предполагать, что шеллингианский принцип лежал в основе замысла ИАЭ уже в 1930-е гг., так что его можно рассматривать как прямое продолжение и развитие ранних лосевских разработок.

Как уже можно было заметить, наряду с антитезой реального и идеального у Лосева, как и у Шеллинга, ключевую роль играет антитеза объективного и субъективного. На протяжении всего изложения ИАЭ Лосев с завидной последовательностью подчеркивает, с одной стороны, структурный параллелизм между определенными феноменами античной и новоевропейской культуры, а с другой, их противоположность с точки зрения перевеса объективного или субъективного. Из этой общеметодической установки вытекает у Лосева, в частности, пристальное внимание к проблематике соотношения

между античной классикой (прежде всего платонизмом и неоплатонизмом) и немецким идеализмом. Спекулятивные конструкции немецкого идеализма оказываются своего рода ключом к пониманию античной философии, если перевес субъективного в первом сменить на перевес объективного во втором. Такой своеобразный перевод античных философем на язык немецкого идеализма является одним из главных герменевтических инструментов Лосева в ИАЭ[7].

Например, во втором томе[8], комментируя платоновский «Филеб», Лосев поясняет: «Как в немецком идеализме переход от „теоретического“ разума к „практическому“ есть диалектика (и это не только у Канта, но и у Фихте, и у Шеллинга, и у Гегеля), так и в платонизме переход от ума к „удовольствию“ есть, несомненно, диалектический переход. И как в немецком идеализме синтезом обоих разумов является особый разум, эстетический, носящий название то „силы суждения“, то „абсолютного разума“, то „чувства“, так и Платон, руководимый и вдохновляемый той же диалектической концепцией, ищет синтеза „разумности“ и „удовольствия“ в некоей третьей категории, где обе они были бы представлены сразу и равноправно» [20. С. 319]. При этом из более широкого контекста лосевского изложения совершенно ясно, что платоновскую диалектику, в противоположность немецкому идеализму, Лосев, вполне в духе «Очерков античного символизма и мифологии», последовательно и настойчиво увязывает с телесностью ср., например, выше в разделе о «Пире»: «...отбросивши всякую вещественность и оставшись с чистой идеей прекрасного, мы в конце концов даже у Платона *находим предпочтение вещественности и телесности*, хотя уже в смысле самого *содержания* этой идеи и в смысле более тонкой трактовки самой значимости прекрасного» [20. С. 231–232][9].

Более явно тот же герменевтический прием виден в пассаже о гении из шестого тома ИАЭ[10], посвященного неоплатонизму, главным образом Плотину: «Если бегло сравнить античный гений с европейским, то сразу бросится в глаза и огромное различие и огромное сходство. Огромное различие в том, что у новых эстетиков гений есть субъективное устроение человеческого духа, в то время как в античности он — объективно-существующее живое

[7] В свете этой общей герменевтической установки на перевод с языка «древних» на язык «новых» следует рассматривать и специфику обращения позднего Лосева к марксистскому понятийному аппарату, так или иначе восходящему в своих основных компонентах именно к немецкому идеализму. Язык советского марксизма служит Лосеву средством для развертывания универсальной диалектической структуры в том регистре, который более понятен современнику.

[8] Первое издание тома см. [19].

[9] Необходимо, однако, подчеркнуть, что одним только противопоставлением «примата реального» «примату идеального» культурно-историческая типология Лосева, разумеется, не исчерпывается, иначе была бы невозможной столь важная для него дифференцированная характеристика христианского средневековья и Возрождения в их отличии как от античной, так и от новоевропейской культуры.

[10] Первое издание тома см. [21].

существо. Даже у Шеллинга, который учением о гении увенчивает свою «философию тождества», этот гений есть все же только преображенный человеческий субъект. О прочих же философах, в особенности же о бесчисленных психологах и психологистах, и говорить нечего. Античное учение в этом смысле диаметрально противоположно западноевропейскому. Однако, за исключением этого — правда, глубочайшего — различия, все остальное настолько близко сходится там и здесь, что в общем трудно, в конце концов, даже установить какое-нибудь расхождение вообще» [22. С. 634]. Заметим, что и здесь Шеллинг демонстративно упомянут скорее в полемическом ключе, тогда как общая логика рассуждения вполне шеллинговская.

Наконец, в том же шестом томе эта герменевтическая установка даже эксплицитно формулируется применительно к неоплатонизму как основной метод его толкования: «… конец XVIII и первая половина XIX в. в значительной степени характеризуются как некоего рода возрождение античного неоплатонизма. Очень много сделал в этом отношении именно немецкий идеализм. Как бы ни относиться к последнему, но, с точки зрения истории философии, немецкий идеализм есть, конечно, кульминация домарксистской западноевропейской философии, наиболее последовательная и продуманная ее система. Если мы сумеем выразить Плотина языком Канта, Шеллинга и Гегеля, то это и будет означать, что мы его поняли» [22. С. 737]. Особенно поразительно, что здесь, как и в ряде других случаев, Лосев, отправляясь от общих принципов шеллинговской философии, почерпнутых им из известных ему текстов, осуществляет своего рода историко-философскую дивинацию. Сформулированный им принцип неожиданно находит себе близкое соответствие в тексте Шеллинга, который был опубликован лишь после смерти Лосева и потому никак не мог быть ему известен. В изданном в 1994 г. юношеском рукописном комментарии к платоновскому «Тимею» Шеллинг заявляет, что «ключ к объяснению всей платоновской философии заключается в том, чтобы заметить, что он повсюду переносит субъективное на объективное» [23. S. 30] (ср. в историко-критическом издании [24. S. 156]), и в соответствии с этой установкой переводит все ключевые философемы «Тимея» и «Филеба» на язык кантовской критической философии[11] (более ранний пример подобной дивинации мы встречаем в «Диалектике мифа», где представленное Лосевым толкование ньютоновской механики как мифологии находит себе прямую параллель в лекционном курсе Шеллинга, опубликованном только в 1969 г.; см об этом [3. P. 488–489]).

В обширной главе «Плотин и немецкий идеализм», завершающей предпоследнюю часть шестого тома ИАЭ, Лосев сам осуществляет аналогичную процедуру в отношении Плотина. Приведу только одну характерную цитату: «Мы уже много раз говорили, что вся западноевропейская философия есть тот или иной субъективизм. У немецких идеалистов этот субъективизм рас-

[11] О различных возможностях интерпретации этой формулы комментария Шеллинга к «Тимею» см. [25. S. 243–253].

ширился до того предела, когда уже невозможно стало говорить о каком-нибудь субъективно не данном объекте. Субъект расширился до того, что, по известному диалектическому закону, он перешел снова в объект, но зато внутренне и субъективно опознанный и формулированный. Шеллинг — это тот философ, который, как и Гегель, все превращает в логически-выведенную систему, и если чем отличается от Гегеля, то только не этим. Он дает не саму мифологию, как это делает неоплатонизм, но логику мифа, теорию мифа. И это-то и есть главная стилистическая особенность творчества Шеллинга в сравнении с Плотином и Проклом» [22. С. 763].

В помещенном в эту главу обширном экскурсе «Плотин и Шеллинг» Лосев, как и в ранних сочинениях, ставит в центр внимания прежде всего «Философию искусства» (хотя, подчеркивая единство и консистентность шеллинговской философии, обращается и к натурфилософским работам, и к «Системе трансцендентального идеализма», и к текстам философии тождества). Излагая учение Шеллинга об идеях и богах, лежащее в основе его теории мифологии как материи всякого искусства (причем с опорой уже не на собственный перевод, как в 1920-е гг, а на перевод П.С. Попова), он не только указывает на многочисленные параллели с Плотином, но и модифицирует шеллинговское изложение, предлагая заменить «идеальное» и «реальное» на «смысловое» и «субстанциальное» соответственно. При этом сохраняют свое значение два главных критических мотива, отмеченные нами ранее в ранних текстах Лосева: упрек, с одной стороны, в теоретизме (см. приведенное выше высказывание о превращении всего в «логически-выведенную систему»), а, с другой стороны, в субъективизме (см. процитированное замечание о шеллинговском понимании гения). Однако все эти выкладки остаются более или менее в рамках историко-философского сравнения, обставленного множеством ограничивающих оговорок, указывающих на его заведомую фрагментарность, неполноту и условность.

Учение о символе и теория выразительного континуума

Иначе обстоит дело с другим важным параграфом шестого тома ИАЭ, в котором Шеллинг не упоминается вовсе и который сформулирован как чисто теоретический. В главе «Диалектика символа у Плотина» в § 2 «Уточнение понятия символа» дается детальное разъяснение отличия символа от других «способов сочетания общего и частного», а именно от «аллегории и схематического олицетворения» [22. С. 722–727]. В этом разъяснении читатель, знакомый с шеллинговским корпусом, с изумлением узнает подробное изложение § 39 «Философии искусства» с различением схемы, аллегории и символа. При этом Лосев не только точно следует техническим формулировкам Шеллинга (схема как тождество общего и особенно с перевесом общего, аллегория как тождество общего и особенного с перевесом особенного, символ как полная неразличимость общего и особенного), но, подобно ему, разъясняет это различие с опорой на натурфилософские аналогии, соотнося схему с механизмом, аллегорию — с химическими взаимодействиями, а символ —

с организмом; ср. у Шеллинга соотнесение схемы и символа с потенциями природы: «В свете в противоположность телам природа схематизирует, в органическом мире она символична, ибо здесь бесконечное понятие связано с самим объектом, общее всецело есть особенное и особенное есть общее» [8. С. 110]. Таким образом, и здесь шеллинговский инструментарий дает Лосеву средства для обоснования его герменевтической методики.

Поскольку понятие символа, которое служит Лосеву едва ли не главным теоретическим инструментом историко-философской герменевтики, в ИАЭ столь явно обнаруживает свои шеллингианские истоки, возникает вопрос, насколько значима эта связь с Шеллингом для его теоретических трудов, над которыми он работал параллельно с антиковедческими штудиями. И здесь исследователя ждет большой сюрприз. В книге «Проблема символа и реалистическое искусство» глава III «Символ и соседние с ним структурно-семантические категории» начинается с отграничения символа от аллегории [14. С. 135–139] и от схематического олицетворения [14. С. 139–142], причем здесь, как и в ИАЭ, шеллинговская схема увязывается с литературоведческим термином «олицетворение», а отличие между схемой, аллегорией и символом иллюстрируется теми же примерами из области словесных искусств (басня для аллегории, средневековая и ренессансная драма для схемы). Однако в «Проблеме символа...» шеллинговский конструктивный принцип (выразительные формы как различные отношения перевеса противоположных факторов выразительности) положен в основу гораздо более обширной типологии структурно-семантических категорий, включающей в себя, помимо схемы, символа и аллегории, ряд других: художественный образ, эмблема, отвлеченно-диспаратная связь, метафора.

Детальный анализ этой типологии и ее связи с концептуальным аппаратом лингвистики, семиотики и теории информации — дело будущего, однако уже и при самом беглом обзоре понятна ее ключевая идея. Если противоположные факторы выразительности, конституирующие любое выражение (реальное и идеальное, особенное и всеобщее) рассматриваются как интенсивные величины, а различие выразительных форм определяется количественным соотношением этих факторов, то все выразительные формы образуют смысловой континуум. Поэтому, по мысли Лосева, шеллинговское различение аллегории, схемы и символа лишь намечает координаты выразительного континуума, но отнюдь его не исчерпывают. «Между аллегорией и художественным образом, как и между художественным образом и символом, — отмечает он, — фактически залегает бесконечное число промежуточных звеньев, которые нужно уметь тонко различать и формулировать» [14. С. 139]; то же, в сущности, можно сказать о любых структурно-семантических категориях.

Развиваемая Лосевым в работах 1960–1980-х гг. концепция выразительного континуума представляет собой, на наш взгляд, последовательное расширение того, что В.П. Троицкий применительно к раннему «восьмикнижию» очень удачно назвал «периодической системой начал». Отметим, что в

своей реконструкции диалектической систематики раннего Лосева Троицкий не только обращает внимание на то, что основным методическим приемом в развертывании системы категорий служит операция «логического ударения» [26. С. 280, 287, 291], т. е. именно интенсивно-количественного перевеса, но и указывает на диалектическую необходимость выделения в рамках этой систематики категории информации, которая в ранних текстах Лосева никак эксплицитно не обсуждается и остается «фигурой умолчания» [26. С. 284], а также на необходимость выделения в рамках диалектической теории выражения Лосева «области *семантики* или *семиотики и информатики* с категориями выражения смысла» [26. С. 290] (курсив автора) и «рассмотрения семиотики и информатики как предмета *диалектической логики*» [26. С. 292] (курсив автора). Представляется, что как раз на решение этой задачи и направлены теоретические работы позднего Лосева.

Говоря о преемственности концепции выразительного континуума, разрабатываемой в теоретических трудах Лосева 1960–1980-х гг., по отношению к его ранним трудам, нельзя не обратить внимание и на то, что подход позднего Лосева к проблеме выражения, развитый с опорой на шеллинговскую теорию символа, несомненно, тесно связан с его изысканиями 1920–1930-х гг. в области философии математики. На такую связь указывает, в частности, тот факт, что в «Диалектических основах математики» шеллинговское различение символа, схемы и аллегории неожиданно находит свое применение при обсуждении проблемы континуума и используется Лосевым для разъяснения понятия трансфинитного числа: «Итак, с полным правом мы можем сказать, что трансфинитное число и есть та бесконечность, которая свою идею содержит сама в себе, а не вне себя и которая потому, несмотря на мнимую составленность из вечно дробящейся конечности, есть в полном смысле слова *идеальный предмет* в смысле Гуссерля. Заметим, однако, что если брать терминологию идеалистов, то найдутся термины и гораздо более выразительные. Так, поскольку трансфинитное число как раз то и обозначает, то и проявляет, чем оно является по своему смыслу, то оно оказывается также и *символом* в смысле Шеллинга. Трансфинитное число — символично, а не аллегорично, как инфинитезимальные бесконечно-большие, и не схематично, как дряблая конечность» [27. С. 365] (курсив автора).

О том, что в «Проблеме символа...» базовой референцией лосевского изложения остается шеллинговское учение о символе, прежде всего § 39 «Философии искусства», недвусмысленно свидетельствуют как библиографические ссылки в прижизненном издании этой книги, так и тексты, не опубликованные при жизни Лосева. В опубликованной версии, помимо упомянутой выше аннотированной ссылки, размещенной в разделе «Символ и другие отдельные категории (обобщение, жизнь, действительность, вымысел, число, время, схема, структура, идея, логос, архетип)», есть еще ссылка в разделе «Символы в искусстве (кроме литературы и музыки)», где Лосевым указаны ровно те страницы русского перевода «Философии искусства», где размещен § 39 [14. С. 353]. В состав опубликованной в 2014 г. расширенной версии этой

книги входит обширное приложение под названием «История и теория символа. Библиография», где, помимо двух ссылок, вошедших в прижизненную версию, в § 13 «Философия» в подразделе «Немецкий классический идеализм» содержится повторная ссылка на тот же § 39 по немецкому собранию сочинений и по русскому переводу с подборкой цитат из него и из заключительного раздела «Системы трансцендентального идеализма» [28. С. 698–699]; заметим, что из всех авторов, фигурирующих в этом параграфе, таких рефератов удостоились, кроме Шеллинга, только Гегель и Шпет. В созданной в середине 1970-х гг (т. е. практически одновременно с «Проблемой символа...») и опубликованной посмертно работе «Некоторые вопросы из истории учений о стиле» содержится достаточно обширное (8 страниц) критическое изложение шеллинговской «Философии искусства» с разъяснением всей конструкции, начиная с категорий Бога и универсума вплоть до обоснования различия между стилем и манерой [29. С. 65–72], причем и ключевые формулировки, и примеры, приводимые для пояснения шеллинговских определений символа, схемы и аллегории, совпадают с теми, которые фигурируют в цитированном выше параграфе шестого тома ИАЭ и в соответствующей главе «Проблемы символа...»[12]. Все эти наблюдения, очевидно, свидетельствуют о том, что герменевтика неоплатонической символики, историко-эстетический анализ «Философии искусства» и теоретические построения в «Проблеме символа...» — это вариации одной и той же темы, развиваемые по-разному в разных контекстах[13].

По существу, исследовательская программа, выдвинутая поздним Лосевым в книгах «Проблеме символа...» и «Знак. Символ. Миф…» — не что иное, как последовательное применение шеллинговской систематики потенций, разработанной в натурфилософских сочинениях и работах по философии тождества, к проблемам теории знака и теории языка. Показательно, что, как Шеллинг включает в свою классификацию термины из существенно разных дисциплинарных контекстов (понятие аллегории по своему происхождению связано с риторикой, тогда как понятие схемы соотносится, прежде всего, с кантианской теоретико-познавательной проблематикой субсумпции, т. е. подведения созерцания под понятие), так и Лосев стремится вывести из од-

[12] Как убедительно показала Е.А.Тахо-Годи на материале книги «Владимир Соловьев и его время», выявление и анализ подобных параллелизмов в поздних работах Лосева помогают расшифровать свойственную им «недоговоренность или иносказательность» и обнаружить в них скрытое авторское послание [30. С. 87–88].

[13] В свете рецепции Шеллинга у раннего Лосева весьма значим и тот факт, что в том же разделе «Философия» в расширенной библиографии к «Проблеме символа...» встречается «Историко-критическое введение в философию мифологии» и «Философское введение в философию мифологии» [28. С. 699], а в разделе «История» — «Мировые эпохи» [28. С. 475]. Это, несомненно, косвенное указание на то, что, невзирая на настойчивое акцентирование чисто методических аспектов, религиозно-метафизическое и историософское измерение шеллинговского учения о символе и мифе и в 1970–1980-е гг. оставалось для Лосева принципиально важным.

ного конструктивного принципа эстетические, лингвистические, литературоведческие понятия. При этом оказывается возможным не только уточнить категории выразительности, уже существующие в различных дисциплинах, не только объединить их в непрерывный ряд градуальных различий, но и внутренне дифференцировать каждую категорию, различая в ней, как выражается Лосев, «степени напряженности» или «степени насыщенности».

В «Проблеме символа...» Лосев стремится показать, что шеллинговское определение символа как неразличенности общего и особенного недостаточно, во-первых, потому, что не позволяет четко отграничить символ от метафоры и от мифа, и, во-вторых, потому, что не дает возможности различить степени самой символики. В исследованиях, вошедших в сборник «Знак. Символ. Миф: Труды по языкознанию», Лосев не только оснащает свою конструкцию градуальных различий смысловой насыщенности множеством примеров, почерпнутых из литературы, визуальных искусств и даже музыки, но и расширяет принцип конструирования смыслового континуума как бесконечного ряда выразительных потенций далеко за пределы эстетики и теории литературы, обобщая его до аксиоматики теории знака. Это дает возможность применять градуальные понятия к самым разным знаковым формам и операциям, говоря, например, о «степени предикативности» [15. С. 110], «степенях напряженности индикаторной образности» [15. С. 422] или «степенях напряженности предицирования» [15. С. 476]. На наш взгляд, несмотря на активное использование сциентистски окрашенной структуралистской, семиологической и семиотической терминологии, несмотря на обращение к марксистскому инструментарию, по своему методически-конструктивному принципу эта лосевская программа все же является, прежде всего, неоплатонически-шеллингианской.

Заключение

Подведем предварительные итоги нашего анализа. Из изложенных нами наблюдений видно, что, несмотря на то, что в позднем творчестве Лосева спекулятивно-диалектический стиль изложения, основанный на синтезе традиций неоплатонизма, немецкого идеализма и феноменологии, уступает место куда более умеренному академически-научному, методологическое ядро его исследовательских проектов 1960–1980-х гг. остается генетически связанным с этими традициями. Это имеет силу и для антиковедческих штудий, воплотившихся в «Истории античной эстетики», и для исследований в области теоретической эстетики, и для разработок в области интегральной теории культуры. При этом методологической матрицей всех перечисленных направлений исследования Лосеву служит прежде всего шеллинговская модель диалектики смыслопорождения, основанная на принципе варьирования количественного различия противоположных смыслопорождающих факторов. Надеюсь, что этот результат послужит эвристическим стимулом к новому осмыслению позднего наследия Лосева и даст импульс новым исследовательским усилиям в этом направлении.

Список литературы

[1] *Лосев А.Ф.* Исследования по философии и психологии мышления // Личность и абсолют. М. : Мысль, 1999. С. 6–224.
[2] *Резвых П.В.* Ф.В.Й. Шеллинг и А.Ф. Лосев: Тезисы к постановке проблемы // Бюллетень Библиотеки «Дом А.Ф. Лосева». Вып. 12 / отв. ред. Е.А. Тахо-Годи. М. : Водолей, 2010. С. 97–109.
[3] *Rezvykh P.V.* Friedrich Shelling and Alexei Losev. An Attempt to Define the Issues // Russian Studies in Philosophy. 2018. Vol. 56. N 6. P. 477–490. DOI: 10.1080/10611967.2018.1529975 EDN: DBXRXM
[4] *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев. М. : Мысль, 1983.
[5] *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев и его время. 2-е изд., испр. М. : Молодая гвардия, 2009. EDN: QWTWRX
[6] *Лосев А.Ф.* Страсть к диалектике. М. : Советский писатель, 1990.
[7] *Лосев А.Ф.* В поисках смысла. Беседу вел Вик. Ерофеев // Вопросы литературы. 1985. № 10. С. 205–231.
[8] *Шеллинг Ф.В.Й.* Философия искусства. М. : Мысль, 1966.
[9] *Лазарев В.В.* Шеллинг. М. : Мысль, 1976.
[10] *Каменский З.А.* Русская философия начала XIX века и Шеллинг. М. : Наука, 1980.
[11] *Каменский З.А.* Московский кружок любомудров. М. : Наука, 1980.
[12] *Гулыга А.В.* Шеллинг. М. : Молодая гвардия, 1982.
[13] *Тахо-Годи А.А.* Лосев. М. : Молодая гвардия, 2007.
[14] *Лосев А.Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. М. : Искусство, 1976.
[15] *Лосев А.Ф.* Знак. Символ. Миф: Труды по языкознанию. М. : Издательство Московского университета, 1982.
[16] *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Т. 1. Ранняя классика. М. : Высшая школа. 1963.
[17] *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Т. 1. Ранняя классика. М. : АСТ, 2000.
[18] *Тахо-Годи А.А.* Дело жизни // *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Ранняя классика. М. : Ладомир, 1994. С. 5–24.
[19] *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Т. 2. Софисты. Сократ. Платон. М. : Искусство, 1969.
[20] *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Т. 2. Софисты. Сократ. Платон. М. : АСТ, 2000.
[21] *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Т. 6. Поздний эллинизм. М. : Искусство, 1980.
[22] *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Т. 6. Поздний эллинизм. М. : АСТ, 2000.
[23] *Schelling F.W.J.* "Timaeus" (1794). Stuttgart-Bad Cannstatt : fromann-holzboog, 1994.
[24] *Schelling F.W.J.* Historisch-kritische Ausgabe. Reihe II. Nachlaß. Bd. 5. Frühe theologische und philosophische Arbeiten 1793–1795. Stuttgart-Bad Cannstatt : fromann-holzboog, 2016.
[25] *Franz M.* Schellings Tübinger Platon-Studien. Göttingen : Vandenhoeck&Ruprecht, 1996.
[26] *Троицкий В.П.* Разыскания о жизни и творчестве А.Ф. Лосева. М. : Аграф, 2007. EDN: QWOMRN
[27] *Лосев А.Ф.* Диалектические основы математики // Хаос и структура. М. : Мысль, С. 18–608.
[28] *Лосев А.Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство / сост. и подгот. текста А.А. Тахо-Годи и В.П. Троицкого. М. : Русскій Міръ, 2014.
[29] *Лосев А.Ф.* Учение о стиле / общ. ред. и сост. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи; вст. статья К.В. Зенкина. М., СПб. : Нестор-История, 2019.

[30] *Тахо-Годи Е.А.* Вл. Соловьев и русский символизм: концепция А.Ф. Лосева и актуальные практики анализа // Соловьёвские исследования. 2024. № 4(84). С. 81–92. DOI: 10.17588/2076-9210.2024.4.081-092 EDN: FAIQZF

References

[1] Losev AF. Research on philosophy and psychology of thinking. In: *Personality and the absolute*. Moscow: Mysl' publ.; 1999. P. 6–224. (In Russian).
[2] [2]Rezvykh PV. F.V.I. Shelling and A.F. Losev (Theses to the problem statement). In: *Bulletin of the Library "House of A.F. Losev"*. Vol. 12. Moscow: Vodolei publ.; 2010. P. 97–109. (In Russian).
[3] Rezvykh PV. Friedrich Shelling and Alexei Losev. An Attempt to Define the Issues. *Russian Studies in Philosophy*. 2018;56(6):477–490. DOI: 10.1080/10611967.2018.1529975 EDN: DBXRXM
[4] Losev AF. *Vladimir Solovyov*. Moscow: Mysl' publ.; 1983. (In Russian).
[5] Losev AF. *Vladimir Solovyov and his time*. 2nd ed. Moscow: Molodaja gvardija publ.; 2009. (In Russian). EDN: QWTWRX
[6] Losev AF. *Passion for dialectics*. Moscow: Sovetskij pisatel' publ.; 1990. (In Russian).
[7] Losev AF. In search of meaning. The conversation was conducted by Vic. Yerofeyev. *Voprosy literatury*. 1985;(10):205–231. (In Russian).
[8] Schelling FWJ. *Philosophy of Art*. Moscow: Mysl' publ.; 1966. (In Russian).
[9] Lazarev VV. *Schelling*. Moscow: Mysl' publ.; 1976. (In Russian).
[10] Kamenskij ZA. *Russian philosophy of the beginning of the XIX century and Schelling*. Moscow: Nauka publ.; 1980. (In Russian).
[11] Kamenskij ZA. *Moscow circle of lovers*. Moscow: Nauka publ.; 1980. (In Russian).
[12] Gulyga AV. *Shelling*. Moscow: Molodaja gvardija publ.; 1982. (In Russian).
[13] Takho-Godi AA. *Losev*. Moscow: Molodaja gvardija publ.; 2007. (In Russian).
[14] Losev AF. *The problem of the symbol and realistic art*. Moscow: Iskusstvo publ.; 1976. (In Russian).
[15] Losev AF. *Sign. Symbol. Myth: Works on Linguistics*. Moscow: Moskovskij universitet publ.; 1982. (In Russian).
[16] Losev AF. *History of ancient aesthetics. Vol. 1. Early classics*. Moscow: Vysshaja shkola publ.; 1963. (In Russian).
[17] Losev AF. *History of ancient aesthetics. Vol. 1. Early classics*. Moscow: AST publ.; 2000. (In Russian).
[18] Takho-Godi AA. *The business of life. In: Losev AF. The history of ancient aesthetics. Vol. 1. Early classics*. Moscow: Ladomir publ.; 1994. P. 5–24. (In Russian).
[19] Losev AF. *History of ancient aesthetics. Vol. 2. Sophists. Socrates. Platon*. Moscow: Iskusstvo publ.; 1969. (In Russian).
[20] Losev AF. *The history of ancient aesthetics. Vol. 2. Sophists. Socrates. Platon*. Moscow: AST publ.; 2000. (In Russian).
[21] Losev AF. *History of ancient aesthetics. Vol. 6. Late Hellenism*. Moscow: Iskusstvo publ.; 1980. (In Russian).
[22] Losev AF. *History of ancient aesthetics. Vol. 6. Late Hellenism*. Moscow: AST publ.; 2000. (In Russian).
[23] Schelling FWJ. *"Timaeus" (1794)*. Stuttgart-Bad Cannstatt: fromann-holzboog; 1994. (In Russian).
[24] Schelling FWJ. *Historisch-kritische Ausgabe. Reihe II. Nachlaß. Bd. 5. Frühe theologische und philosophische Arbeiten 1793–1795*. Stuttgart-Bad Cannstatt: fromann-holzboog; 2016.
[25] Franz M. *Schellings Tübinger Platon-Studien*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht; 1996.

[26] Troickij VP. *Investigations about the life and work of A.F. Losev*. Moscow: Agraf publ.; 2007. (In Russian). EDN: QWOMRN
[27] Losev AF. Dialectical foundations of mathematics. In: *Chaos and structure*. Moscow: Mysl' publ.; P. 18–608. (In Russian).
[28] Losev AF. *The problem of symbol and realistic art*. Takho-Godi AA, Troickij VP, editors. Moscow: Russkij mir publ.; 2014. (In Russian).
[29] Losev AF. *The doctrine of style*. Takho-Godi AA, Troickij VP, editors. Moscow, Saint Petersburg: Nestor-Istorijs publ.; 2019. (In Russian).
[30] Takho-Godi EA. Vl. Solovyov and Russian symbolism: the concept of A.F. Losev and current practices of analysis. *Solovjovskije issledovanija*. 2024;(4):81–92. (In Russian). DOI: 10.17588/2076-9210.2024.4.081-092 EDN: FAIQZF

Сведения об авторе:

Резвых Петр Владиславович — кандидат философски наук, доцент, Школа философии и культурологии, факультет гуманитарных наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ), Российская Федерация, 105066, Москва, Старая Басманная ул., д. 21/4, стр. 1; научный сотрудник, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф.М. Достоевского, Российская Федерация, 191023, Санкт-Петербург, Набережная реки Фонтанки, д. 15; старший преподаватель кафедры истории философии, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0000-0003-1382-7333. SPIN-код: 8950-3221. E-mail: prezvykh@hse.ru

About the author:

Rezvykh Petr V. — CSc in Philosophy, Associate Professor at the School of Philosophy and Cultural Sciences, Faculty of Humanities, National Research University Higher School of Economics (HSE University), 21/4, bd. 1, Staraja Basmannaja St., Moscow, 105066, Russian Federation; Research Associate, Russian Christian Academy for Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 15 Fontanka, Saint Petersburg, 191023, Russian Federation; Senior Lecturer, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0000-0003-1382-7333. SPIN-code: 8950-3221. E-mail: prezvykh@hse.ru

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 1 144–158
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-144-158
EDN: PJBNJD

Research Article / Научная статья

Leibniz's Monadology, African Communalism, and the Quest for Social Order in Africa

Solomon Kolawole Awe[1] ✉, **Abubakar Yakubu Emeje**[2]

[1]*Osun State University, Osogbo, Nigeria*
[2]*Prince Abubakar Audu University, Anyigba, Nigeria*
✉ awesolomon90@gmail.com

Abstract. This paper examines Leibniz's monadology and the problems it poses for social order in Africa. Leibniz describes monads as self-sufficient, self-contained, perfect, independent, and individualistic entities. The monads, in Leibniz's words, are windowless. As such, there is no relationship or communication among them. Consequently, a lack of cordial relationships, communication, unity, and cooperation in contemporary societies is responsible for many of the problems and disorders that ravage many African societies, especially Nigeria. Various issues, including terrorism, kidnapping, corruption, rape, and ritual killings, plague many societies across the continent. The main source of these problems stems from the monads' perspective on society. These acts are perpetuated by narcissistic and egocentric individuals who fail to recognise the necessity for coexistence and cooperation, thus creating a socially disordered and disorganised environment that undermines humans' hopes, aspirations, and desires to lead a good, meaningful, and fulfilled life. Consequently, a disordered society, characterised by violence, conflict, and similar challenges, results in underdevelopment, injustice, intolerance, and crises, among other issues. Social disorder thrives in a society that trivialises interrelationships, intersubjectivity, collectivity, solidarity, mutuality, cooperation, and inclusiveness among its people. The study, therefore, contends that the continuation of monadic existence among Africans amounts to an inevitable social disorder. The paper concludes by emphasising the necessity to embrace the communalistic values and virtues of traditional African society, where the self and the other are fused ontologically, epistemically, socially, and morally, to foster social order and development in Africa.
Keywords: self-sufficient, intersubjectivity, conflict, social disorder

Contribution of authors. All the authors contributed equally to the concept development, preparation and writing of the manuscript.
Conflict of interest. The authors declare that there is no conflict of interest.
Funding of Sources. The research was self-sponsored by the authors and was accepted for publication with no Article Processing Charges (APC).

© Awe S.K., Emeje A.Y., 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

Article history:
The article was submitted on 27.05.2025
The article was accepted on 10.10.2025

For citation: Awe SK, Emeje AY. Leibniz's Monadology, African Communalism, and the Quest for Social Order in Africa. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(1):144–158. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-144-158 EDN PJBNJD

Монадология Лейбница, африканский коммунализм и стремление к социальному порядку в Африке

С.К. Аве[1], А.Я. Эмедже[2]

[1]Государственный университет Осуна, Осогбо, Нигерия
[2]Университет принца Абубакара Ауду, Анигба, Нигерия
✉ awesolomon90@gmail.com

Аннотация. Работа посвящена монадологии Лейбница и проблемам, которые она ставит перед социальным порядком в Африке. Лейбниц описывает монады как самодостаточные, замкнутые в себе, совершенные, независимые и индивидуалистические образования. Монады, по словам Лейбница, не имеют окон. Как таковые, между ними нет никаких отношений или коммуникации. Следовательно, отсутствие теплых отношений, коммуникации, единства и сотрудничества в современных обществах является причиной многих проблем и беспорядков, которые разрушают многие африканские общества, особенно Нигерию. Различные проблемы, включая терроризм, похищение людей, коррупцию, изнасилования и ритуальные убийства, преследуют многие общества по всему континенту. Основной источник этих проблем кроется в том, как монады смотрят на общество. Эти действия совершаются нарциссическими и эгоцентричными личностями, которые не в состоянии осознать необходимость сосуществования и сотрудничества, создавая, таким образом, социально неупорядоченную среду, которая подрывает надежды, стремления и желания людей вести хорошую, значимую и полноценную жизнь. Следовательно, неупорядоченное общество, характеризующееся насилием, конфликтами и подобными проблемами, приводит, помимо прочего, к слабому развитию, несправедливости, нетерпимости и кризисам. Социальный беспорядок процветает в обществе, которое сводит на нет взаимоотношения, интерсубъективность, коллективность, солидарность, взаимовыручку, сотрудничество и инклюзивность среди своих граждан. Таким образом, в исследовании утверждается, что продолжение монадического существования среди африканцев равносильно неизбежному социальному беспорядку. В заключение подчеркивается необходимость принятия коммуналистских ценностей и добродетелей традиционного африканского общества, где «Я» и «Другой» слиты воедино онтологически, эпистемологически, социально и морально, для укрепления общественного порядка и развития в Африке.

Ключевые слова: самодостаточность, интерсубъективность, конфликт, социальное расстройство

Вклад авторов. Все авторы внесли равный вклад в разработку концепции, подготовку и написание рукописи.
Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Финансирование. Исследование было подготовлено авторами самостоятельно и было принято к публикации без взимания платы за обработку статьи.

История статьи:
Статья поступила 27.05.2025
Статья принята к публикации 10.10.2025

Для цитирования: *Awe S.K., Emeje A.Y.* Leibniz's Monadology, African Communalism, and the Quest for Social Order in Africa // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 1. С. 144–158. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-144-158 EDN PJBNJD

Introduction

Gottfried Wilhelm von Leibniz developed the concept of monadology. Leibniz uses the concept of monadology to explain everything that exists in the universe. As such, his theory of monadology has been used to explain the nature of perception (epistemology), reality (metaphysics), and the mind-body relationship (philosophy of mind). Leibniz's theory of monadology was influenced by the readings and studies of notable scholars, particularly Baruch Spinoza. His monadology theory has been a response to different philosophical and traditional theories. For instance, the theory of monadology questions René Descartes's "theory of interactionism" and Baruch Spinoza's theory of "double aspect," which is grounded in "monism." This, however, underscores the significance of Leibniz's monadology in philosophy and its influence on social institutions and order.

Leibniz describes the monads as self-sufficient, self-contained, perfect, closed, independent, and individualistic entities. The monads, in Leibniz's words, are windowless, such that it is practically impossible for one monad to interact and communicate with another monad. Monads, for Leibniz, are the true atoms of nature, the elements out of which everything is made, including humans and animals [1. P. 1]. If this argument is accepted, it implies that human communication, interaction, and solidarity are not necessary for achieving social order, since there is no cross-relationship or communication among monads. However, we find this line of argument mistaken and untrue because it fails to reflect the beliefs and practices of traditional African societies. Traditional African societies place emphasis on intersubjectivity and interrelatedness as a *sine qua non* for promoting social order. It is important, however, that we examine Leibniz's monadology and its implications for social order in Africa, particularly in Nigeria.

This paper is therefore divided into three sections. The first section will examine the full range of discourse surrounding Leibniz's monadology. This paper shall underscore the meaning and nature of monadology and explain how it accounts for the nature of things in existence. The second section will examine the discourse on monadologism and the problem it poses for social order in Africa, particularly in Nigeria. Here, the implications of Leibniz's monadology on society will be highlighted and identified. The third section examines the values and virtues

of African traditional practices, grounded in communalism, as a panacea for resolving social disorder in Africa. The paper concludes that Africans, with particular reference to the Yoruba culture in Nigeria, find Leibniz's monads alien and impractical in African society, where human relationships, solidarity, and complementarity define one's being and personality, influence constructive and rational decision-making, and ensure peaceful coexistence and social order. Hence, Africans need to imbibe the virtues and values of communalism embedded in traditional African society to address the crises ravaging the continent and, as such, promote social order.

The Metaphysical Interpretations of Leibniz's Monadology

Leibniz's theory of monadology was one of the prominent and popular thoughts attributed to the works and philosophical ideas of Leibniz. This idea was developed in his book *The Monadology*, published in 1714. It is important to note that Leibniz's monadology is a metaphysical theory grounded in the core nature of metaphysics as the study of being qua being. As such, with the theory of monadology, Leibniz responded to many controversial and contested issues arising from different philosophical thoughts and postulations. This, however, calls for an explicit analysis of the concept of monadology.

Leibniz, in his book entitled *The Monadology*, opines that "the monad is a simple substance. By calling it 'simple,' I mean that it has no parts, though it can be a part of something composite" [1. P. 1]. From the direct quotation from Leibniz's book, two implications follow immediately. First, a monad is a substance that supports the existence of substance as argued by Descartes and Spinoza, they conceived the idea of substance differently. This will be explained shortly. The second implication is that a monad is not a complex substance and is without parts and extensions. These two implications will be clearly explained.

The first implication identified above draws us into the question of substance. Substance, for Descartes, is the independent existence of entities. According to Descartes, these independent entities are the mind, the body, and God. For him, none of these entities depends on any other for its existence; however, he maintains that an interaction relationship exists among them. This is adumbrated into Descartes's theory of "interactionism" [2. P. 17]. For Descartes, the mind is a thinking, non-extended, and non-spatial substance. On the other hand, the body is a non-thinking substance, extended and spatio-temporal. Descartes, therefore, is regarded as a dualist for postulating the independent existence of two substances. However, Descartes's theory of interactionism faces the problem of how to account for the interaction between the substances of extension and thought. This problem, according to Gilbert Ryle, is called "the ghost in the machine" [3]. On the contrary, Spinoza argues that Substance is monistic rather than dualistic. In other words, substance is not two or many, it is only one. Needless to say, the substance, according to Spinoza, is God, which can be seen from two sides — either from the extension or the substance thought. Spinoza termed this theory "the double aspect

theory" [4]. That is, the mind and body (thought and extension) are two aspects of a single substance. Leibniz was dissatisfied with Spinoza's conception of substance because it blurred the distinctions among God, humans, nature, and the amalgamation of intellect and will, each of which Leibniz wanted to keep separate [4. P. 231].

What is Leibniz's view of substance? Unlike Spinoza, Leibniz construes substance as being infinitely created by God. This means that substance is not one but many. It implies that Leibniz subscribes to a "pluralistic conception of substance." These infinitely created substances Leibniz called "monads." This, however, led us to the second implication, which says that a monad is a simple substance that enters into compounds without parts or extension. Consequently, since there are compounds of monads, it follows that there are simple substances, since it is the simple substances that form the compounds of monads. Therefore, compound monads are the aggregate of simple substances. The implication that could be drawn from the assertion that monads have no parts and are not extended is that they are indivisible and have no form. This is because a monad with parts is necessarily physical, visible, and extended. However, for Leibniz, it is immaterial and, consequently, has no part, no form, no shape, no size, no quantity, and is not extended. Monads are, therefore, for Leibniz, the true atoms of nature, the elements out of which everything is made [1. P. 1]. Subsequently, like Descartes, Leibniz also subscribed to the superiority of the mind over and above matter. However, Leibniz conceived of matter differently from Descartes, who contended that matter was an extended substance that was not divisible into something more primary. On the contrary, Leibniz observes that the bodies or things we see with our senses are divisible into smaller parts, although he consistently maintained that matter is not the primary ingredient of things [4. P. 242].

Monads, for Leibniz, are created by God and, as such, cannot be destroyed by any natural means. Rather than destroy it, it can only be annihilated all at once. No dissolution of these elements, Leibniz said, needs to be feared, and there is no conceivable way in which a simple substance can be destroyed by natural means [5. P. 4].

It is important to reiterate here that substances, for Descartes, have a causal relationship at a place he called the pineal gland. Thus, identifying the point of interaction becomes a problem for Descartes' interactionist theory. However, for Leibniz, a substance, or monad, exists independently of the others. Not only do they have independent existences, but there is also no causal relationship between them, as maintained by Descartes. The monads do not perceive one another, and they cannot be caused by any creature outside of themselves. This means that, from within and outside the monad, a causal effect cannot take place. This is because Leibniz's monads are windowless.

According to Leibniz, the monads are essentially different from one another. That is, they are qualitatively distinguishable from one another. The monads without qualities are unreal. Thus, since it is impossible to conceive of the monads

as unreal, it necessarily follows that they have qualities since they are real. Since monads are distinguishable from one another, it follows that they are unique and distinct. Monads exist independently, are self-sufficient and self-contained, are perfect, and are ends in themselves. The perfection of the monads is called *entelechy*. As such, no two monads are alike. This brings us to Leibniz's "Principle of the Identity of the Indiscernible." This principle has been controversial among scholars. Accordingly, Leibniz opines that only God can know all about monads to compare them. Leibniz expresses this better in his words:

"If monads all had the same qualities, they would be indistinguishable from one another (given that they don't differ in any quantitative way, e.g., in size). That would make all composite things ·such as portions of matter· indistinguishable from one another, also because whatever is the case about a composite thing has to come from its simple ingredients. Even if every portion of matter were exactly like every other, there might still be variety in the material world through differences in patterns of distribution of portions of matter in space... That shows that some monads must be qualitatively unlike some others; but now I go furthere. Indeed, every monad must be qualitatively unlike every other. That is because in Nature no two things are perfectly alike; between any two things a difference can be found that is internal — i.e., based on what each is like in its nature ·rather than merely on how they relate to other things, e.g., where they are in space" [1. P. 2].

The monads also undergo change. Nevertheless, Leibniz maintained a different concept of change consistent with his theory of monads. For him, monads can change, but the changes occur within, not via an influence or outside cause. This is premised on the argument that everything in the universe constitutes monads; as such, there are no material properties to cause the monads to change. This aligns with the argument that monads are self-sufficient and do not require external force. Moreover, since the primacy of matter is relegated, their changes must be the changes of mental states. In Leibniz's words, he argues that:

"It doesn't make sense to suppose that a monad might be altered or rearranged internally by any other created thing. Within a monad there's nothing to re-arrange, and there is no conceivable internal motion in it that could be started, steered, sped up, or slowed down, as can happen in a composite thing that has parts that can change about one another... it follows that natural changes in a monad — ones that don't come from divine intervention — come from an internal force, since no external causes could ever influence its interior... every natural change happens by degrees, gradually, meaning that something changes while something else stays the same. So, although there are no parts in a simple substance, there must be a plurality of states and relationships" [1. P. 2].

The above quotation further shows that, besides the internal force from which the monads can change, the monads can also undergo divine changes, which are changes from God. Besides, the monads mirror everything in the universe. The changes in a monad, of course, led to the theory of perception. Moreover, some perceptions are clearer and distinct than others. Nevertheless, Leibniz observes that

perception must be distinguished from consciousness and apperception. Consciousness is the ability to apperceive one's perception. Perception, Antony Kenny remarks, is an internal state that is a representation of other items in the universe. This inner state will change as the environment changes, not because of the environmental change, but because of the internal drive, or 'appetition' that has been programmed into them by God [6. P. 233]. Appetition is the activity of the internal principle that produces change or passage from one perception to another [5. P. 3]. The life of a monad is, therefore, a series of perceptions. The immediate question that comes to mind is, when I perceive a tree, is the perception of the tree not the cause of my perception? Put differently, does perception not involve causation? Leibniz's response to this question is that there is no causal relationship between the perceiver and the object perceived. This is because what seems to be a causal relation is just a program designed by God that follows the same order, just like a clock keeps the same time without causal relations. Consequently, what we have among the monads is a harmonious relationship and not a causal relationship. This led to Leibniz's theory of "pre-established harmony." However, unlike Descartes, who denied animals a soul, Leibniz opines that both humans and animals undergo the process of perception. This is reflected in Leibniz's assertion that "nature has given heightened perceptions to animals, from the care she has taken to provide them with organs, which collect numerous rays of light or numerous undulations of the air, in order, by uniting them, to make them have greater effect" [5. P. 4]. Nevertheless, what distinguishes humans from animals, Leibniz contends, is the knowledge of eternal, necessary truth, abstraction, and reflexive act. This Leibniz calls "rational soul or mind." Antony Kenny explains this further:

"The difference between living and non-living bodies is this. Organic bodies are not mere aggregates of monads: they have a single dominant monad that gives them an individual substantial unity. The dominant monad in a human being is the human soul. All monads have perception and appetite, but the dominant monad in a human being has a more vivid mental life and a more imperious appetition. It has not just perception, but 'apperception,' which is self-consciousness, reflexive knowledge of the internal states that constitute perception" [6. P. 234].

Perceptions are therefore sought in simple substances. This borders on the view that perceptions are unexplainable from a mechanistic perspective since material objects have parts, shapes, and sizes. Meanwhile, as earlier noted, monads are simple substances without parts, shapes, or sizes, which makes them immaterial automata.

It is noteworthy that Leibniz's monadology also has a great influence from Aristotle's teleological reasoning. This presupposes that every action or event has a purpose. By implication, monads were created by God with a purpose. This is because God cannot create something without a purpose. This is what Leibniz calls the "principle of sufficient reason." This principle is predicated on the view that every state of a simple substance is naturally a consequence of its preceding state in such a way that its present is interconnected with its future [5. P. 350]. Arguably,

every event can be explained by referring to a prior cause, but the prior cause must itself be explained by a still earlier cause, *ad infinitum* [4. P. 244]. Leibniz opines that there are two kinds of truth — the truth of reason and the truth of fact. The truth of reason is simple ideas, truth, and analysis, which are necessary. The fact is that contingents and their opposites are possible because they are not necessary. As such, the sufficient reason for the ordinary things we experience in the world of fact lies, therefore, in a Being outside the series of obvious causes — in a Being whose very nature or essence is a sufficient reason for its existence, requiring no prior cause, and this being is God [4. P. 244].

From the foregoing, Leibniz has propounded the theory of monads to address the lacuna left by previous philosophical theories. From his theory of monads, several distinct subset theories have emerged, including the principles of indiscernibility, sufficient reason, pre-established harmony, and God's existence, among others. However, his theory has been criticised on different grounds. One argument against his theory is that he failed to explicitly explain how the monads interact without external causation. Also, if the monads are the constituents of things in the universe, that is, they underline everything that is in the universe, then how do we know about them if they do not exist in space and time? That is immaterial and spiritual. Put otherwise, how does immateriality account for the existence of material? Bertrand Russell argues that Leibniz is guilty of a special inconsistency in combining subject-predicate logic with pluralism, for the proposition "there are many monads" is not of the subject-predicate form [7. P. 595]. This paper shares Russell's view because the subject-predicate logic is too parochial and exclusive. Besides, it does not provide a comprehensive, holistic analysis of what exists. Meanwhile, his theory of monads has great implications for human existence and the concept of social order.

Monadologism and the Problem of Social Order in Africa

Leibniz's monadology, as stated above, is windowless, such that nothing comes in or out of it. This implies that the monads have an independent existence and do not need any force or energy from anywhere except that which comes from within. This view of the monads has significant implications for human existence and challenges social order. This is because the monads undermined and neglected the essence of relationships and interactions that maintained order in a society. In fact, for Leibniz, monads do not share the same properties because no two monads are alike. This prompts some intriguing questions that are worth examining: Can humans exist independently of others in society? Can we have a socially ordered society if everybody has an independent existence within it? What are the implications of monads for social order in our society? To start with, it is imperative to conceptualise the meaning of social order.

Social order is a fundamental concept in sociology that raises questions about humans and their environment. The concept of social order is not only studied in sociology but is also an intriguing concept in political philosophy. According to

Nicki Lisa Cole, social order refers to how the various components of society — social structures and institutions, social relations, social interactions and behaviour, and cultural features such as norms, beliefs, and values — work together to maintain the status quo [8]. Mathias Jarikre refers to "social order" as a particular set or system of linked social structures, institutions, relations, customs, values, and practices that conserve, maintain, and enforce certain patterns of relating and behaving [9. P. 222]. Similarly, social order is the absence of chaos, conflict, and disorder, and a society in which individuals have accepted and agreed to a common set of norms, values, laws, and rules. Simply put, social order is a state of harmonious relationships among individuals and groups living in a society [10. P. 190].

The concept of social order is traceable to Thomas Hobbes's "social contract," in which individuals in a brutish society agreed to surrender their rights to a ruler to maintain law and order. In Hobbes's view, society in a state of nature is composed of disorderliness, chaos, conflict, anarchy, and the war of man against man — *bellum omnium contra omnes*. Hobbes maintains that to restore and maintain social order, peace, and justice, every man must be ready to submit his rights to a one-man government with absolute power to suppress lawlessness and disorder. Hobbes calls this one man with absolute power "the Leviathan" [11]. However, Hobbes's view of attaining social order has been heavily criticised. For instance, one may ask: to what extent should we trust Hobbes's "Leviathan" to protect and maintain social order, peace, and justice, and to promote human well-being? The point here is that social order is difficult, if not impossible, to achieve in a society ruled by an unchecked, unquestionable absolute power. It is often believed that "power corrupts, and absolute power corrupts absolutely." In other words, the Leviathan may turn out to be a despotic leader who will eventually make life difficult, hurtful, painful, unquiet,and uneasy for the people. In a case in which the interests of the Leviathan do not conform to the interests of the people, rebellion is inevitable. Rebellion is not a phenomenon that comes easily or in peace. Rebelling against an autocratic and despotic leader (Leviathan) will inevitably lead to chaos, anarchy, confusion, disorderliness, and turmoil. Consequently, society is back to the state of nature where the life of man is solitary, poor, nasty, brutish, and short.

From a different perspective, Karl Marx argues that social order depends on a society's economic structure. That is, the relations between the mode of production and the economic structure of a society determine social order [9. P. 223]. However, Marx opines that social order is achievable through struggles between the ruling class and the working class. As such, he sees revolution as an unavoidable struggle to establish social order. Marx's conceptions of social order are contrary to the view that social order is the absence of conflict because conflict itself is an agent for bringing about social order. The problem with Marx's approach to achieving social order is that he persistently and strongly believes in violence, power struggles, and conflict as the only ways to overthrow the power and dominance of the ruling class and purposefully create a classless society where economic resources are shared

equally. This approach, also known as the "revolutionary approach,"occurs precipitously, abruptly, and always on a large scale, with many of the people in the society as victims of power struggles and a will to dominate. Apparently, the use of violence and conflict will no doubt lead to a disorganised, destabilised,chaotic, and lawless society. Besides, Marx's use of violence to achieve social order is susceptible to a "circular problem of power dominance." For lack of space, this problem will not be further substantiated. However, Marx's view of social order is not without its criticisms.

It is conspicuous from the theorisation of social order considered above that it can only be achieved where there is harmony, cooperation, unity, solidarity, peace, interrelationships, and togetherness among individuals and groups in the society. This means that, unlike the windowless monads that exist independently of other monads, no human has an independent existence from others. In other words, living in isolation may not be impossible, but it is certainly detrimental and threatens human existence. Corroborating this view, Nsikanabasi and Mathias contend that stories of people living in isolation — neglected children, prisoners in solitary confinement — indicate that we need social contact to be physically and emotionally healthy and to simply stay alive [12. P. 288]. This is because while humans are individual beings, they are also social beings whose existence is meaningful to others. Hence, unlike monads, humans accept and agree on norms and values that hold their society together and maintain social order.

Leibniz's methodology encourages an individualistic, structured society. That is, a society where the primacy of the individual is over and above that of a collective or group of people. A strict individualistic society is likely to lead to a clash of interests between the individual and society, in which the individual is committed only to his own interests and welfare, minding neither society's interests nor the good of all. This society, in a monadological sense, comprises separate and unrelated individuals who do things differently and uniquely, with no common interest or goal. Put otherwise, not only is society individualistic, but it is also an unrelated, unconnected society. Consequently, a society overwhelmed with conflicts, clashes, rivalries, unhealthy competition, and struggles for dominance will unavoidably lead to social disorder and civil unrest. Leibniz's monadology undoubtedly challenges the social order in Africa, as seen in the varied African experiences of intra-state and inter-state crises and conflicts that have claimed the lives of many innocent Africans and also plundered and depleted the limited available resources, thereby contributing to the underdevelopment and backwardness of many states in Africa. These experiences and sad situations range from ethnic diversity to tribalism, political struggle for power, strife for limited resources, boundary disputes, and religious fundamentalism and intolerance, amongst others. Ronald Badru gives some instances of conflictual problems in Africa:

There are many examples of conflictual relations in Africa to draw on, and some notable ones are: the Somali Civil War (2009 — present); the Rwandan genocide against the Tutsi by the Hutus (1994); the Sierra Leone Civil War

(1991–2002); the Eritrean-Ethiopian War (1998–2000); the Nigerian Civil War (1967–1970); and the Burundian genocides (against the Hutus by the Tutsi in 1972, and against the Tutsi by the Hutus in 1993). It is no news that presently, Nigeria is internally battling with the Boko Haram terrorism, which has decimated thousands of lives, destroyed millions of worth of items of property, truncated many desires and aspirations of the people, and negated economic progress in North East Nigeria resulting to Militant group in the North East, rampant kidnapping in all states in Nigeria, and above all, battling unemployment (Emphasis ours) [13. P. 171].

The above quotation illustrates the intra-state conflictual problem in Africa. Ronald Badru, further quoting Aremu, highlights some inter-state conflictual problems in Africa, which include:

"Nigeria-Cameroon dispute over the Bakassi peninsula since the 1970s; Algeria-Morocco conflict over the Atlas Mountains area in October 1963; Eritrea-Ethiopian crisis between 1962 and 1979; Somalia-Ethiopia dispute of 1964–1978 over the Ugandan desert region; Chad-Libya crisis of 1980–1982; Kenya-Somalia border war of 1963–1967 in which Somalia aimed at recovering its lost territories, including the Northern Frontier District of Kenya; and Tanzania-Uganda crisis in 1978–1979" [13. P. 171].

The consequences of the conflict in Africa include, but are not limited to, social disorder, the absence of peace and tranquillity, political instability, lawlessness, chaos, and increased corruption, among others. All these factors combined result in economic backwardness and abject poverty that bedevils most African states. Subsequently, Leibniz's monadology, with its extreme independence and unrelated individuals, will undermine the social order needed in Africa. For instance, corruption, though multifaceted, is a situation in which resources meant for the welfare and good of many people are diverted, manipulated, squandered, and embezzled for personal benefit. In this case, since the individual's interest is independent and does not align with the interests of society, the individual is at liberty to do what pleases and satisfies him, regardless of the common good, welfare, and interests of society. No doubt, this is detrimental to society's overall development and growth.

Against Leibniz's Monadology: The Imperative of African Communalism and the Quest for Social Order in Africa

The challenge of social order posed by Leibniz's monadology could be addressed by an autochthonous theoretical framework. In other words, some virtues and values in African society are contrary to the interpretations and functions of monadology and, at the same time, have a positive impact on society. African society, by nature, is communalistic, and as such, the idea of an individualistic society, as portrayed in Leibniz's monads, is alien to African society. This is evident in John Mbiti's descriptions of African society as "I am because we are, and since we are, therefore I am" [14. P. 177]. Ifeanyi Menkiti also shares this view that "for Africans, the reality of the communal world takes precedence over the reality of

individual life histories, whatever these may be. And this primacy is meant to apply not only ontologically but also regarding epistemic accessibility" [14. P. 177]. Hence, a socially ordered society leads to collectiveness, togetherness, and a sense of belonging. However, based on the complexities of contemporary African society, especially in Nigeria, ethnocentric attitudes and personal interest are prevalent due to the diversity of cultures on the one hand and fear of marginalisation and domination on the other hand. According to Ekpenyong, as quoted by Nsikanabasi and Mathias, it is common in Nigeria to find people from the same cultural group arguing that their mode of dressing, greeting, cooking, or eating habits, and so on, are better than those of other cultural groups [12. P. 288]. This ethnocentric and tribalistic attitude has caused conflict, social disorder, chaos, and clashes among different cultures in Nigeria. Unlike the intolerant monads, to maintain social order, people must be able to coordinate their actions and cooperate to attain common goals [12. P. 288]. Different African societies associate different names with African communalism. Polycarp Ikuenobe describes it thus:

"This communal idea, that *a person is a person through other persons*, is *Ubuntu* in Bantu languages. In the Shona language in Zimbabwe, it is *Unhu*, and it is *Botho* in the Tswana language of Botswana. It is captured in Kiswahili by the concept of *Harambee*, which means 'everyone pulling together,' but the idea is exemplified in many cultures of Eastern Africa. This ethical idea is implicated in Julius Nyerere's (1968) idea of *Ujamaa*. He sought to extend the traditional African communal values of extended family to relationships of caring, mutual support, cooperation, harmonious relationships, and solidarity to the wider society as a principle of governance (Emphasis ours)" [15. P. 131].

African communalism is therefore predicated on the moral principle that an action is blameworthy if its consequences bring more harm than good to the members of a community. Suffice it to say that any action that fails to promote the common good of the people and that is grounded in ill-willed intentions is morally wrong. Segun Gbadegesin, commenting on communalism in Africa, remarks that a high premium is placed on oneness, solidarity, mutuality, and belongingness among the members of a community [16. P. 133]. Every member, according to Gbadegesin, is expected to consider him / herself as an integral part of the whole and to play an appropriate role towards the good of all. Also, crucial to African communalism is "corporate social responsibility," which is translated in Yoruba parlance to mean *Ajumose* [17. P. 233–253]. Oluwatobi D. Esan and Solomon K. Awe aver that corporate social responsibility is the very foundation of African communal living, which ensures that everyone strives to treat others with respect and dignity [17. P. 248–249]. Besides, the principle of *Ajumose* places a premium on cooperation and collective effort to maintain a socially ordered society in which everyone mutually agrees to respect one another, obey laws and constituted authority, and practice fairness and equity in the distribution of resources and benefits. Adhering to the principle of *Ajumose*, no tribe or culture should be seen as superior to another tribe, such that when it comes to the distribution of benefits and

rewards, some tribes (dominant ethnic groups) are believed to dominate, subjugate, and marginalise some other "minority tribes." It is a truism that marginalisation and domination of some tribes by dominant ethnic groups are one of the causes of social disorderliness and crises in Nigeria. An instance is evident in the operations and activities of the Independent People of Biafra (IPOB), which perpetrate agitation for secession. Meanwhile, the civil war experience is still fresh in memory, and it is difficult to forget its attendant consequences. The minority ethnic groups, particularly the Niger-Delta militants, perceived themselves as not belonging to the oneness of Nigeria; thus, they perpetuate violence, vandalise pipelines, kidnap, and engage in civil disobedience, among others. Nevertheless, strict adherence to the principle of *Ajumose* will bring all tribes together in oneness and unity regardless of size or economic strength. No ethnic group is self-sufficient, self-contained, and independent. To maintain and sustain a socially ordered society, therefore, each tribe needs to see Nigeria as their home, to be collectively protected against internal and external intrusion and attack.

Another value related to African communalism is what Ronald Badru calls "African neighbourliness." According to Badru, African neighbourliness is "a positive sense of community between the self (in the singular or plural sense) and the other (in the singular or plural sense), who share non-extensive or extensive proximity; it is a cultivated sense of togetherness between the self and the other" [13. P. 171]. African neighbourliness is analogous to African communalism, which stresses togetherness, mutuality, collective relationships, and the recognition of the self and others as a way to resolve conflict in Africa, thereby maintaining social order in society. The functionality of African communalism, and by extension African neighbourliness, finds expression in Yoruba (African) cultural proverbs, which say: *agbajo owo la fi'n s'oya, ajeji owo kan ko gbe'ru d'ori* — this means that a whole hand is required to beat a chest; a part of the hand cannot lift a load to the head. Another Yoruba proverb says *Igi kan ko le da igbo* se — this means that a tree does not make a forest. In another adage, *otun we osi, osi we otun, lowo fi mimo* [18. P. 319] — this is translated to mean using the right hand to wash the left hand, and the left hand to wash the right hand, is the way to get the hands clean. Apparently, unlike the monads' concepts of self-sufficiency, self-independence, self-sustenance, self-reliance, and self-support, the Yoruba (African) culture believes that the essence of a being is discernible in human relationships (cooperation) with others.

Conclusion

From the foregoing, we have examined Leibniz's monadology and the challenge it poses to social order in Africa, particularly in Nigeria. This paper contends that Leibniz's monadology presents a significant challenge to social order in Nigeria. By social order, we refer to a state of affairs characterised by the absence of chaos and disorderliness. Moreover, to prevent chaos in an ordered society, members of the community must come together and agree on the norms, values,

taboos, laws, and rules that guide individual actions. To achieve this, Leibniz's monadology offers a contrasting perspective. His view posits that monads are windowless, self-sufficient, and exist independently of one another. Thus, rather than fostering an inclusive and co-extensive relationship, Leibniz's monads are distinctly exclusive and intolerant. However, a society with social order harmonises individuals' differences, allowing them to interact and communicate in ways that sustain and promote development. To avert chaos, disorder, and conflict among individuals in society, this paper argues that traditional African communal virtues and values should be embraced. African communalism ensures that individuals act not solely in their interests but also consider the interests of others. Consequently, Africans, particularly within the context of Yoruba culture in Nigeria, find Leibniz's monads alien and abhorrent in African society, where human relationships, solidarity, and complementarity define one's being and personality, influence constructive, rational decision-making, and ensure peaceful coexistence and social order.

References

[1] Leibniz GW. *Monadology*. Bennet J, transl.; 1714.

[2] Descartes R. *The philosophical writings of Descartes.* Cottingham J, Stoothoff R, Murdoch D, Kenny A, transl. Cambridge: Cambridge University Press; 1984.

[3] Ryle G. *The concept of mind*. New York: Barnes & Noble; 1950.

[4] Stumpf SE, Fieser J. *Socrates to Sartre and beyond: A history of philosophy* (7th ed.). New York: McGraw-Hill; 2003.

[5] Leibniz GW. *The monadology*. Latta R, transl.; 1898.

[6] Kenny A. *A new history of western philosophy: The rise of modern philosophy*. Oxford: Clarendon Press; 2006.

[7] Russell B. *History of western philosophy*. London: George Allen & Unwin Ltd.; 1946.

[8] Cole NLC. Social order definition. Available from: https://www.thoughtco.com/social-order-definition-4138213 (accessed: 16.04.2023).

[9] Jarikre M. Ethnicity, governance and social order in Africa. In: Olatunji AO, Offor F, editors. *Ethnicity, governance and social order in Africa: Essays in honour of Godwin S. Sogolo*. Ibadan: Zenith Book House Ltd.; 2016. P. 219–229.

[10] Obioha UP. The Nature of justice. *Journal of Social Science*. 2011;29(2):183–192. DOI:10.1080/09718923.2011.11892969

[11] Hobbes T. *Leviathan*. Gaskin CA, editor. Oxford: Oxford University Press; 1998.

[12] Wilson NU, Jarikre M. African culture and the problem of social order. In: Olatunji AO, Offor F, editors. *Ethnicity, governance and social order in Africa: Essays in honour of Godwin S. Sogolo*. Ibadan: Zenith Book House Ltd.; 2016. P. 281–297.

[13] Badru RO. Pluralism and African conflict: Towards a Yoruba theory of African political ethics of neighbourliness. In: Wariboko N, Falola T, editors. *The Palgrave handbook of African social ethics*. Cham: Palgrave Macmillan; 2020. P. 167–183. DOI: 10.1007/978-3-030-36490-8

[14] Menkiti IA. Person and community in African traditional thought. In: Wright RA, editor. African philosophy: An introduction (3rd ed.). New York: University Press of America; 1984. P. 171–180.

[15] Ikuenobe P. African communal ethics. In: Wariboko N, Falola T, editors. The Palgrave handbook of African social ethics. Cham: Palgrave Macmillan; 2020. P. 129–145. DOI: 10.1007/978-3-030-36490-8
[16] Eze EC, editor. *African philosophy: An anthology*. Malden: Blackwell Publishers; 1998.
[17] Esan OD, Awe SK. The Yoruba concept of the "Okun Omo Iya" as a critique of Martin Buber's "I-Thou" and the quest for environmental sustainability. *Dialogue and Universalism*. 2023;33(2):233–253. DOI: 10.5840/du202333227 EDN: MYEPCA
[18] Omowoyela O. *Yoruba proverbs*. Lincoln: University of Nebraska Press; 2005.

About the authors:

Awe Solomon Kolawole — Master in Philosophy, Lecturer at the Department of Philosophy, Faculty of Culture, Osun State University, Ikire Campus, Osogbo, Osun State, Nigeria. ORCID: 0000-0001-5959-9052. E-mail: awesolomon90@gmail.com

Emeje Abubakar Yakubu — PhD in Philosophy, Lecturer, Department of Philosophy, Prince Abubakar Audu University, Anyigba, Kogi State, Nigeria. E-mail: emejeyakubuabubakar@gmail.com

Сведения об авторах:

Аве Соломон Колаволе — магистр философии, преподаватель кафедры философии, факультет культуры, Государственный университет Осун, Осогбо, кампус Икире, штат Осун, Нигерия. ORCID: 0000-0001-5959-9052. E-mail: awesolomon90@gmail.com

Эмедже Абубакар Якубу — доктор философии, преподаватель философского факультета Университета принца Абубакара Ауду, Анигба, штат Коги, Нигерия. E-mail: emejeyakubuabubakar@gmail.com

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 1 159–176
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-159-176
EDN: PMKKCB

Research Article / Научная статья

Literary Nationalism in Central Asia: The Role of Soviet Uzbek Writers in the Creation of Post-Soviet National Identity of Uzbekistan

Arman Kaumen[1], Saken Mukan[2] ✉

[1]Charles University, Prague, Czech Republic
[2]International Information Technology University, Almaty, Republic of Kazakhstan
✉ s.mukan@iitu.edu.kz

Abstract. The research examines the issue of literary nationalism in Central Asia through the case of Uzbekistan. Employing a constructivist approach, authors analyze how the Uzbek SSR's writers influenced the formation of a post-Soviet canon of Uzbek national heroes, thereby establishing the continuity between different forms of nationalism. The research traces the development of Uzbek national self-consciousness from the late 19th century, when the Jadid movement sought to modernize the educational system in Turkestan. The driving force of nation-building in Uzbekistan became the Soviet nationalities policy, whose primary objective was the consolidation of a vast number of premodern communities along a single — namely, national — criterion to successfully implement the overarching state project of industrialization. In particular, the research addresses the impact of the primordialization of national identities in the 1930s on Soviet citizens' perceptions of their national self-identification and identifies the main challenges encountered by the nation-building project in the Uzbek SSR. In the socio-cultural and historical context, the research elucidates the role played by the three major Uzbek writers in the development of national self-consciousness within their republic, providing, in broad terms, the biographical information necessary for understanding the topic. The primary focus is placed on an analysis of three novels — *"The Treasures of Ulughbeg"*, *"Navoi"*, and *"Starry Nights"* — devoted to the late medieval history of Uzbekistan. According to the authors, it was in these such works that writers popularized specific historical figures who would become cultural pillars of nationalism in Uzbekistan after the USSR collapse.

Keywords: intellectuals, primordialization, Mawarannahr, Turkestan, enlightenment, novel

Contribution of authors. Arman Kaumen — the conception of the study, the collection and processing of materials, and writing the manuscript. Saken Mukan — design of the study, collection, and processing of materials.

Conflict of interest. The authors declare that there is no conflict of interest.

© Kaumen A., Mukan S., 2026

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

Funding of Sources. The research was financially supported by the Charles University Grant Agency, project no. 96824, entitled “The Power of Powerless: the Role of Postwar Uzbek Writers in the Creation of Post-Soviet National Identity of Uzbekistan”, implemented by the Faculty of Arts of Charles University.

Article history:
The article was submitted on 03.09.2025
The article was accepted on 13.12.2025

For citation: Kaumen A, Mukan S. Literary Nationalism in Central Asia: The Role of Soviet Uzbek Writers in the Creation of Post-Soviet National Identity of Uzbekistan. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(1):159–176. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-159-176
EDN PMKKCB

Литературный национализм в Центральной Азии: роль советских узбекских писателей в формировании постсоветской национальной идентичности Узбекистана

А. Каумен[1], С. Мукан[2] ✉

[1]Карлов университет, Прага, Чешская Республика
[2]Международный университет информационных технологий, Алматы, Республика Казахстан
✉ s.mukan@iitu.edu.kz

Аннотация. В исследовании рассматривается проблема литературного национализма в Центральной Азии на примере Узбекистана. Используя конструктивистский подход, авторы анализируют, как писатели Узбекской ССР повлияли на формирование постсоветского канона узбекских национальных героев, тем самым устанавливая преемственность между различными формами национализма. В исследовании прослеживается развитие узбекского национального самосознания с конца XIX в., когда движение джадидов стремилось модернизировать систему образования в Туркестане. Движущей силой государственного строительства в Узбекистане стала советская национальная политика, главной целью которой была консолидация огромного числа досовременных сообществ по единому, а именно национальному, критерию для успешной реализации всеобъемлющего государственного проекта индустриализации. В частности, в исследовании рассматривается влияние примордиализации национальной идентичности в 1930-е гг. на восприятие советскими гражданами своей национальной самоидентификации и выявляются основные проблемы, с которыми столкнулся проект государственного строительства в Узбекской ССР. В социокультурном и историческом контексте исследование раскрывает роль, которую сыграли три крупнейших узбекских писателя в развитии национального самосознания в своей республике, предоставляя, в общих чертах, биографическую информацию, необходимую для понимания темы. Основное внимание уделяется анализу трех романов — «Сокровища Улугбека», «Навои» и «Звездные ночи», — посвященных позднесредневековой истории Узбекистана. По словам авторов, именно в этих произведениях писатели популяризировали конкретные исторические личности, которые стали культурными столпами национализма в Узбекистане после распада СССР.

Ключевые слова: интеллектуалы, примордиализация, Мавераннахр, Туркестан, просвещение, роман

Вклад авторов. Арман Каумен — концепция исследования, сбор и обработка материалов, а также написание рукописи. Сакен Мукан — замысел исследования, сбор и обработка материалов.
Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.
Финансирование из источников. Исследование было проведено при финансовой поддержке Грантового агентства Карлова университета, проект № 96824 под названием «Сила бессильных: роль послевоенных узбекских писателей в создании постсоветской национальной идентичности Узбекистана», реализуемый факультетом искусств Карлова университета.

История статьи:
Статья поступила 03.09.2025
Статья принята к публикации 13.12.2025

Для цитирования: *Kaumen A., Mukan S.* Literary Nationalism in Central Asia: The Role of Soviet Uzbek Writers in the Creation of Post-Soviet National Identity of Uzbekistan // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 1. С. 159–176. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-159-176 EDN PMKKCB

Introduction

In recent years, Central Asia's importance in international politics has steadily increased. Against the backdrop of geopolitical confrontation among the major world powers, the region — owing to its geographical location, substantial natural resource reserves, and significant development potential — has attracted growing attention from key state and non-state actors in global politics. Effective engagement with the countries of this region requires a deep understanding of their national economies, local political systems, and indigenous cultures. This is particularly true of Uzbekistan, that is one of the most influential state in Central Asia today.

From the security perspective in Central Asia, the issue of national identity has acquired particular relevance, as its study enables a better understanding not only of individual states as well as of the region as a whole. In Uzbekistan, the Turkestan intellectuals played a direct role in the development of local nationalism at the end of the 19th century. Uzbek national identity itself was ultimately formed only after the October Revolution, largely as a result of Soviet nationalities policy. During the same period, an entire cohort of national writers emerged, whose works in the postwar era would, to a certain extent, serve as the cultural foundation for post-Soviet national myths. Among these writers, such outstanding figures as Oybek (Musa Tashmukhammedov), Pirimqul Qodirov, and Odil Yoqubov deserve particular attention for the researchers. Their major novels (*"Navoi"*, *Ulugh Beg's Treasures*, and *Starry Nights*) prepared the cultural ground for the post-Soviet canonization of such historical figures as Alisher Navoi, Amir Timur, Mirzo Ulughbeg, and Babur.

In examining Uzbek nationalism, this study employs a constructivist approach, according to which any major social phenomenon or collective actor is historically contingent and therefore cannot be taken for granted. The phenomenon of Uzbek national identity is thus considered, to a certain extent, through the lens of classical theories of nationalism [1–4]. Consequently, Uzbek nationalism appears as a social construct embedded within the specific chronological and cultural-political frameworks.

Predecessors of Uzbek Nationalism

In the pre-revolutionary era, the territory of Turkestan[1] — where the greater part of present day Uzbekistan is located — was inhabited by various sedentary premodern communities with major cultural and political-administrative urban centers. For a long time, the Great Silk Road passed through the region, fostering trade, scholarship, and diverse urban crafts [5]. Nevertheless, by the 1917 Revolution, no consolidated national movement with a clearly articulated nation-building project existed in the region by and large. By the beginning of the 20th century, Turkestan was characterized by a high degree of socio-cultural fragmentation, that generated the numerous cleavages [6]. Tensions existed between the Islamic clergy and the secular intelligentsia, between the indigenous population and Russian settlers, between nomadic and sedentary lifestyles, and between urban and provincial modes of existence. Of particular importance was the conflict between the Turkic-speaking and Persian-speaking populations that acquired an ethno-national character over time [7. P. 11–29; 8. P. 88–89].

Under these conditions, local secular intellectuals tended to orient themselves toward the still-existing Ottoman Empire, where the ideas of pan-Islamism and pan-Turkism were actively developing. In the absence of a detailed national project, these ideologies could serve as a spiritual foundation for uniting Turkestan into a single political community. This concept was supported by the Jadids, advocates of local enlightenment and educational reform [9]. Opposing the colonial policies of Tsarism, they invited for the unification of the sedentary Muslims of Turkestan, whose literary language was to be Chagatai[2] [8. P. 14–18, 42–46]. The Jadids were actively engaged in promoting literacy among the population of Turkestan through the establishment of so-called new-method schools, where secular subjects were taught alongside Islamic theology. In addition, they published various newspapers and journals [10]. However, in the pre-revolutionary period, their position remained precarious, as they confronted not only powerful clerical elite that wielded high authority in society but also an opposition from the local political authorities and bodies, especially in the Emirate of Bukhara and the Khanate of Khiva [8. P. 29–33; 11. С. 31–35]. Ultimately, the first attempt to establish Turkestani

[1] The historical and geographical region encompassing the territory of present-day Uzbekistan, Kyrgyzstan, Tajikistan, southern Kazakhstan, and parts of Turkmenistan.

[2] A Turkic literary language that was actively used in the territory of Mawarannahr and the Khanate of Bukhara from the late medieval period until the 18th century.

statehood was undertaken in November 1917 in that part of the region that had been fully integrated into the Russian Empire[3]. This attempt, however, proved unsuccessful. The newly established political entity, known as the Kokand Autonomy, existed for only a few months duration [12].

After the October Socialist Revolution, some Jadids began to cooperate with the Turkestani supporters of the Bolsheviks, who called themselves Muslim communists. Under the pretext of spreading the revolution among the Turkic origins beyond Russia's core territories, the latter sought to create a unified Turkic republic led by a Turkic Communist Party, that provoked a skeptical reaction from Moscow [8. P. 107–116]. The existence of other national movements in those parts of Russia where Turkic ethnic groups predominated[4] also negatively affected the implementation of this project. Ultimately, the Jadid idea of statehood was realized only in a limited part of Turkestan [13; 14]. It was this part that came to be known as Uzbekistan.

The Birth of Uzbek National Identity

After the end of the First World War, the Soviet Union, as the world's first anti-capitalist state, was — due to its vast territory and extensive resource foundation — more likely than other powers to become a primary target in a new military conflict in Europe. In this context, the state's leadership, headed by I.V. Stalin, decided to overcome technological and economic backwardness through the comprehensive industrialization [15. P. 16–39]. Beyond establishing thousands of industrial enterprises and training hundreds of thousands of skilled professionals, this process required consolidating a large number of culturally fragmented communities that had inhabited the territory of the Russian Empire prior to its collapse (political transformation). Such consolidation primarily entailed the unification of thousands of premodern socio-cultural formations into a limited number of political nations. This task was especially relevant in the eastern peripheries of the former empire, where tribal, local, and religious forms of self-identification prevailed over ethno-national ones [7. P. 11–29; 13. P. 30–46; 16].

The Bolsheviks not only granted local indigenous ethnic groups the right to self-determination but also sought to awaken national consciousness through the development of national cultures, the training of administrative cadres, and the creation of territorial autonomy. At the same time, in order to avoid any forms of national oppression, affirmative nation-building in the USSR presupposed the primacy of class (proletariat) identity over national identity. Consequently, any manifestations of nationalism that contradicted the official policy of the Communist Party were automatically rejected, as they could hinder the consolidation of Soviet society at a supranational level [17. P. 10–15; 18]. A similar selective approach was

[3] This part of the empire was known as the Turkestan Governor-Generalship.

[4] This refers primarily to the eastern part of the Desht-i-Qipchak steppe, where present-day Kazakhstan and the Volga region are located.

applied, for example, to Islam: while its external attributes became an integral part of the traditions of many Soviet Eastern peoples (in the Caucasus, the Volga region, and Central Asia), its genuine "sacral" content was effectively bracketed out [8. P. 342–362; 19. P. 179–185].

With the Bolsheviks' rise to power in Russia, nationalism was regarded as a progressive product of capitalism, whose utility lay in overcoming the feudal past. Any attempts to elevate one ethnic group above another were to be suppressed by the dictatorship of the proletariat [20. P. 65–66]. Nevertheless, after the adoption of the course policy toward building socialism in a single country in the 1930s, it became necessary to shield the Soviet nations from a hostile capitalist environment. As a result, their identities were subjected to primordialization. At the same time, the implementation of full-scale industrialization required the constant affiliation of citizens with the specific political-administrative units, that took the form of national autonomies established in the 1920s. Nationality thus became an inherited form of self-identification for Soviet citizens, endowing it with a supra-historical character. Concurrently, the Soviet policy of the "friendship of peoples" helped maintain positive relations among the representatives of different nationalities. The Russian language and its culture served as the unifying elements of all Soviet nations: the former as an instrument of interethnic communication, and the latter as a means of mutual understanding at the mental level [17. P. 394–460; 21. P. 331–355; 22. P. 253–274].

The Soviet approach to nation-building was naturally projected onto Uzbekistan, where no developed capitalist societies had existed in the pre-revolutionary period. The modern borders of the state were delineated during the national-territorial delimitation of Central Asia in 1924 [13. P. 180–210; 23. P. 19–25]. In addition to infrastructure development and the creation of industrial enterprises within the framework of comprehensive industrialization, the Bolsheviks actively promoted the construction of Uzbek national identity. Drawing on diverse cultural elements from the pre-revolutionary Turkestani political-administrative formations, Soviet scholars, together with the local intellectuals, created an Uzbek mass "folk culture"[5]. At the same time, national "high culture"[6] and historiography were developed. Of particular importance during the nation-building process were the standardization of the Uzbek language, the introduction of a unified education system, and the training of administrative cadres from among the indigenous population [8. P. 258–286; 19. P. 134–172; 21. P. 185–195]. Later, during the primordialization of the 1930s, the Uzbek nation was endowed with deep historical roots. All buildings, personalities, and communities that had ever existed

[5] National folklore, traditions, and customs.

[6] Classical literature, music, and painting emphasizing the maturity of the nation. In the context of nation-building, the construction of "high culture" is generally accompanied by the establishment of modern/Westernized cultural institutions and the introduction of European academic genres (such as the novel and symphonic music) into the national cultural sphere.

or resided within the territory of the newly established Uzbek SSR were automatically appropriated as a part of its national heritage [19. P. 218–224].

Despite the high degree of socio-cultural heterogeneity in Turkestan, the Bolshevik construction of a unified Uzbek national identity encountered few serious difficulties. Various non-indigenous ethno-cultural elements that arrived in the sedentary parts of Central Asia during the industrialization were either fully absorbed by the densely populated Uzbek milieu or developed alongside it. This made it possible both to consolidate the republic's population along national lines and to internalize Soviet principles of internationalism and the "friendship of peoples" [23. P. 23–31; 24]. Nevertheless, there were some problems. Many historical figures and cities were recognized as intrinsically Uzbek solely because they were located within the territory of the modern Uzbek nation-state. This, in turn, gave rise to conflicts on ethno-linguistic and political grounds, as Turkic-speaking populations in Turkestan had long lived alongside Persian-speaking communities. Following the delimitation of Soviet Central Asia in 1924, many Persian-speaking regions were incorporated into the Turkic (Uzbek) republic, a decision that initially met with a little resistance from the Persian elite circles, which had coexisted relatively harmoniously with the Turkic population.

However, after the Tajik SSR establishment in 1929, this arrangement came under sharp criticism. Ancient cities such as Samarkand, Bukhara, and Jizzakh began to be regarded by the representatives of the newly formed nation as historically Tajik territories, since the majority of their population spoke Persian. At the same time, their geographical proximity to Tajikistan only exacerbated the situation [7. P. 186–195; 8. P. 291–315; 13. P. 149–158]. For this reason, the Turkic-Persian cleavage would become one of the main obstacles to national consolidation in Uzbekistan throughout the 20th and early 21st centuries. Under the Soviet conditions, this contradiction was mitigated through the widespread promotion of the "friendship of peoples". At the republican level, the foreign element was also subjected to the cultural assimilation in an effort to justify the inclusion of Persian-speaking territories within Uzbekistan. Writers played an important role in this process, as their literary works — primarily on historical themes — became, in a sense, instruments of cultural reconciliation between Turkic and Persian elements within the framework of a unified Uzbek national identity. The creative nature of national belles-lettres also made it possible to periodically transcend generally accepted ethno-cultural and geographical boundaries. The development of this process was most strongly influenced by such writers as Oybek, Pirimqul Qodirov, and Odil Yoqubov.

Uzbek National Intelligentsia

The flourishing of socialist literature among many of the Soviet Union's indigenous ethnic groups occurred in the postwar period, when the state had overcome the hardships of the first half of the 20th century. By that time, an entirely new generation of writers had already emerged in Uzbekistan. The novel's literary

genre developed particularly dynamically, serving as a lens through that not only pressing social issues as well as historical themes were explored. The latter were at times subject to significant distortions in national historiography due to the primordialist approach. Many historical questions were examined within the boundaries of existing nation-states, despite the artificial nature of their political-administrative borders. Fiction, although it did not contradict political canons, introduced certain modifications into these frameworks.

One figure who engaged with historical questions in his literary works was the celebrated Soviet writer Musa Tashmukhamedov (1905–1968), better known by his pen name, Oybek. He was one of the few surviving intellectuals who began his literary career in the prewar period, when the contours of Uzbek national identity were still being formed. Having experienced the revolutionary upheavals in his formative years, Musa effectively became a man of two eras, that allowed him to occupy a special place not only in Uzbek as well as in world literature. He was highly esteemed by the prominent figures of Soviet culture such as Aleksandr Fadeev, Sergei Borodin, Mirzo Tursunzade, and Mukhtar Auezov [25. P. 233, 258]. From 1945 to 1949, he served as a chairman of the Writers' Union at the republican level and was also an honorary member of the National Academy of Sciences [25. P. 221, 225].

In his oeuvre, the particular importance is attached to such prose works as the novels *"Sacred Blood"*, *"The Great Path"*, and *"Navoi"*. The latter is of special significance for the construction of a pantheon for Uzbek national heroes. The novel is devoted to the one of the greatest poets and statesmen of late medieval Central Asia, Alisher Navoi, who is revered in contemporary Uzbekistan [26. P. 85]. The process of nation-building in the Soviet Union, in addition to the elements mentioned above, included the creation of national heroes' images from among the historical figures who had lived at various time frames within the territories of national autonomies, provided that their ideals and convictions corresponded to (or at least did not contradict) the leftist views. Most often, these figures were scholars, creative personalities, or individuals of humble origin endowed with the remarkable physical strength or exceptional cunning and intelligence, and were frequently employed against the powerful to assist ordinary people. Alisher Navoi fit this model well, that explains why he attracted Oybek's attention and why the latter devoted a significant part of his life to studying Navoi's life and works.

Odil Yoqubov (1926–2009) and Pirimqul Qodirov (1928–2010), by contrast, are better known primarily not as Soviet, but as Uzbek (national) writers. Their creative activity unfolded mainly in the postwar period. Both lived through the USSR collapse and subsequently worked for the benefit of post-Soviet Uzbekistan. During the Soviet period, Yakubov served as chief editor of Uzbekfilm. From 1987 to 1996, he was chairman of the Writers' Union of Uzbekistan. He also worked as a chairman of the Republican Terminology Committee under the Council of Ministers and as a vice president of the Assembly of Culture of the Peoples of Central Asia [27. P. 304]. Kadyrov, in turn, served as a senior research fellow at the

Institute of Language and Literature of the Academy of Sciences of Uzbekistan from 1963 to 1976 [27. P. 315]. After the USSR collapse, he was elected several times as a deputy for the Uzbek Parliament, where he served as a deputy chairman and then chairman of the Committee on Science and Culture from 1990 to 2000[7].

Both writers influenced on the development of post-Soviet Uzbek identity primarily through their novels "*The Treasures of Ulughbeg"* (Yakubov) and *"Starry Nights"* (Kadyrov). The former focuses on Sultan Ulughbeg, while the latter is devoted to the ruler Babur. At first glance, their belonging to the ruling class might call into the question of their commitment to the leftist ideals. However, in these novels both figures are presented to the reader as champions of justice and as fighters for the welfare and people's enlightenment. As in the case of Alisher Navoi, both Kadyrov and Yakubov devoted considerable time to studying the life paths and creative legacies of the historical figures they portrayed.

Enlighteners of the Uzbek Nation

Soviet historical fiction of the postwar period can be divided into the works set in the pre-revolutionary era and in the first half of the 20th century (the Revolution of 1917, the Civil War, the 1930s, and the Great Patriotic War). The former proved far more significant for the development of post-Soviet national self-consciousness, as deep immersion in the past enabled the expansion of the chronological (and at times even geographical) boundaries of a given nationality. In other words, the primordialization of national identity, that had begun as early as the 1930s, reached its apogee after the USSR collapse. In the case of Uzbekistan — where the Soviet past was rapidly and sharply subjected to criticism — the role of pre-revolutionary history in the construction of new national myths increased manifold. Moreover, the historical figures who later became new national idols had already been elevated during the Soviet period by the local writers [21. P. 336–337].

An examination of the sedentary part of Central Asian history[8] allows for the identification of three major periods of political, socio-economic, and cultural flourishing in the region so far. The first upswing occurred during the existence of the Karakhanid state[9] (840–1212). The next period of rise followed the Mongol conquests in the late medieval era, beginning with Amir Timur (1370–1405) and ending with Babur (1483–1530). The final wave of development took place during the Soviet period in the 20th century. In the official state discourse of post-Soviet Uzbekistan, the Soviet period was evaluated negatively or simply ignored [28–30]. The Karakhanid period is considered an integral part of Uzbek history, yet it has

[7] Kadyrov P**.** Biografiya. *Arboblar.* Available from: https://arboblar.uz/ru/people/kadyrov-pirimkul (accessed: 10.07.2025).

[8] In this case, the reference is not to the entirety of Central Asia, but only to the territory of Mawarannahr. In the steppe expanses of the eastern part of Desht-i Kipchak, where nomadic tribes lived and were transformed into the Kazakh nation in the 20th century, the situation developed somewhat differently.

[9] The first Turkic socio-political formation in which Islam was the dominant religion.

not gained a broad resonance in mass consciousness [31; 32. P. 96–97; 33. P. 114]. The second period, by contrast, is still regarded as the golden age of Uzbek history. The most prominent figures of that era are especially revered in post-Soviet Uzbekistan. Importantly, this reverence extends not only to major statesmen or conquerors but also to distinguished scholars, creative personalities, and enlighteners[10] [32. P. 91–108; 34. P. 38–43; 35. P. 155]. It was precisely this period to which the three Uzbek classics discussed above devoted their principal literary works.

Within the prevailing ideology, the Soviet authorities promoted throughout the state the value of education. Without that, it was believed, the working masses could not be fully liberated from the bourgeois oppression. Accordingly, intellectually cultivated individuals with the broad horizons often became the role models within the national cultures [36–38]. The ideal of education was subsequently integrated into the post-Soviet nation-building as well, albeit without the class-based approach. In all three of the aforementioned novels, considerable attention is devoted to the issues of enlightenment and the development of science. Without that — according to the authors — neither material prosperity nor the moral and ethical transformation of society is possible. A vivid example is Odil Yoqubov's novel "*The Treasures of Ulughbeg"*, that tells the story of the legendary library of the great Central Asian mathematician, astronomer, and statesman, the grandson of Tamerlane, Mirzo Ulughbeg (1394–1449). Deeply devoted to science, Ulughbeg over the course of his forty-year reign collected a vast number of works from the various fields of knowledge from the lands under his control — written primarily by the authors from Arabic and Persian-speaking milieus — and housed them in Samarkand. However, fearing adherents of radical Islam who regarded the reading of non-religious literature as ungodly, he instructed his disciple Ali Qushchi to conceal the books carefully until more favorable times. The ruler justified this decision by the concern for the future generations, who would one day make proper use of this knowledge [39].

It is important to note that in all three novels, the supreme ruler or major statesman, while fulfilling his primary political and administrative functions, is simultaneously a cultural figure (for example, a poet) or an outstanding scholar. At the same time, creative or scholarly activity occupies a place in the hearts of the protagonists no less significant than affairs of state. The authors seek to demonstrate how, in the finest representatives of their nationality, a stern and cold-blooded administrator could coexist with a refined creative nature. The most brilliant minds of the high aristocracy thus become the role models who, even in the difficult conditions of feudal fragmentation — when power and social status were transmitted by birth rather than by merit, as became customary after the October

[10] Alimdjanov B. The great "historical" past: how a new national identity was created in Uzbekistan and Tajikistan. Available from: https://cabar.asia/ru/velikoe-istoricheskoe-proshloe-kak-sozdavalas-novaya-natsionalnaya-identichnost-v-uzbekistane-i-tadzhikistane?utm_source (accessed: 10.07.2025).

Revolution — strive, through the state's strengthening, to improve the ordinary people' lives.

On the opposite side of this divide stand their less enlightened counterparts from the same social class: various emirs and begs whose greed, indifference to the masses needs, and inability to restrain their base impulses obstruct the society's general prosperity. The feudal nobility is actively supported by a radicalized Islamic clergy that views the study of secular sciences as a devil's indulgence. By contrast, the enlightened elite represented by Ulughbeg, Navoi, and Babur are also devout Muslims, yet their faith goes hand in hand with reason. Together with their supporters, they seek to demonstrate that believers should not be confined solely to the study of religious treatises. Engagement with secular sciences does not undermine the foundations of Islamic faith. On the contrary, it helps to better comprehend the structure of the world created by Allah.

In addition to the issues of enlightenment, the novels also address — through the prism of medieval history — the aforementioned linguistic question. The Central Asian Turkic elite often used Persian in everyday communication, while Turkic was largely regarded as the language of barbarian nomads [40. P. 125]. Ulughbeg, Navoi, and Babur were fluent in both Chagatai Turkic and Persian, that effectively made them bearers of two cultures [41. P. 191]. Oybek pays particular attention to this issue in *"Navoi"*, where the outstanding late medieval poet Alisher Navoi (1441–1501) engages in active debates with the admirers of Persian poetry who claimed that the Turkic language was incapable of producing poetic works as magnificent as those written in Persian. While expressing respect for Persian poetry, Navoi does not accept this argument [42. P. 143–144]. Throughout the novel, alongside his political activities, he devotes considerable time to composing poetry in Turkic to enrich it with elevated poetic forms[11]. Some of his disciples do the same, a practice the poet actively encourages. The life experience of one of the greatest intellectuals of late medieval Turkestan — who mastered two languages — thus becomes an instrument in the hands of the writer, through that he subtly seeks to defuse the contradiction that emerged in the eastern part of the Uzbek republic between the Turks and Persians/Tajiks, while simultaneously emphasizing, through the necessity of developing Turkic poetry, the primacy of the Uzbek language over Tajik within Uzbekistan.

Oybek himself, as one of the first intellectuals whose perception of his own national self-identification was subjected to primordialization in the 1930s, was an unwavering defender of the Uzbek nation on the cultural front. Despite his deep fascination with Navoi, he repeatedly emphasized the existence of profound cultural

[11] It is worth noting that the founder of the Timurid dynasty, Amir Timur himself, originated from the Central Asian steppe and built his empire in the sedentary part of the region, whose autochthonous population spoke Persian. Since warfare was the principal strength of nomadic societies, the Turkic language could be actively used in administrative and bureaucratic domains, whereas Persian long predominated in cultural life. Alisher Navoi was, by and large, one of the first cultural figures who sought to change this trend.

roots among the Uzbeks that did not originate solely in the 15th century, while simultaneously curbing attempts to truncate Uzbek history. As the examples of Uzbek literature ancient monuments, the writer pointed to the 12th century's Central Asian poets, such as Ahmad ibn Mahmud Yughnaki and Khoja Ahmad Yasawi [43. P. 73–74]. Nevertheless, in *"Navoi"* Aybek adopts a more realistic position, refraining from the use of the ethnonym "Uzbek," since the events of the novel largely unfold in Herat[12], located in present day Afghanistan, where the Persian language had long predominated. In this context, it was far more appropriate to interpret the cultural conflict as a confrontation between the linguistic groups (Turkic vs. Persian) rather than as a clash between the languages of specific ethnicities (Uzbek vs. Tajik). At the same time, Navoi's affiliation with the Timurid aristocracy rendered him, in the perception of Uzbeks, a representative of the Uzbek nation regardless of the fact that he spent most of his life outside the territory of the modern Republic of Uzbekistan.

The objective realities of pre-revolutionary history compelled writers to consider Uzbek identity within the framework of all Turkestan or even the entirety of Central Asia. A regional approach to the study of history was thus, to some extent, reflected in fiction. Whereas "*The Treasures of Ulughbeg"* is largely confined to Mawarannahr — which territory essentially covers a significant part of present day Uzbekistan — *"Navoi"* and *"Starry Nights"* extend far beyond the boundaries not only of the Uzbek nation-state, as well of Turkestan as a whole. Herat and Astarabad, where the poet Navoi lived during his mature years, were at that time part of Khorasan[13], that for the most part was not even included in Soviet Central Asia, while some of the events of *"Starry Nights"* unfold entirely outside Central Asia, in India, which differed markedly from Turkestan in cultural and geographical terms. Thus, the writers under consideration, while being ardent proponents of an ethno-national approach, were confronted with historical reality and were compelled — quite consciously — to transcend the limits of their territorially bounded nation-state. At the same time, all three, and Aybek in particular, emphasized the deep historical roots of their people, remaining faithful to the core tenets of Stalinist primordialism.

The theme of "regionalism" is most deeply explored by Pirimqul Qodirov in his novel *"Starry Nights"*, that is devoted to the founder of the Mughal Empire (1526–1857), Babur (1483–1530). The specific cultural disputes that, in the context of contemporary realities, might acquire a nationalist character do not constitute the main subject of the work and occupy only a marginal place within it. The narrative centers on Babur himself, or more precisely, on his life trajectory. Much attention is devoted not so much to cultural issues as to political vicissitudes and intrigues, as well as to the protagonist's personal experiences. Nevertheless, certain episodes

[12] In the Middle Ages, Herat was one of the largest cultural, economic, and political-administrative urban centers of Central Asia.

[13] A historical region located partly in the territories of Iran, Afghanistan, Turkmenistan, Uzbekistan, and Tajikistan.

illuminate the author's position on the national question. Thus, one of the poets, Muhammad Salih, in his dispute with Sultan Kupakbii, defends the kinship of all Turks of Turkestan. In his understanding, the Uzbeks constitute merely a part of the Turks' land, whose territory lies to the north of Khorasan. In his reasoning, the poet refers to the aforementioned Navoi, whose language is just as Turkic as that of the Uzbek khans [44. P. 163–165]. In this manner, Qodirov indirectly asserts his nation's claim to the cultural heritage of Turkestan — an unsurprising stance, given that Uzbek nationalism largely represents the realization of the Jadid idea of uniting sedentary Turkestan's all Turkic Muslims.

At the same time, the novel's principal merit lies in its artistic depiction of the Uzbek people's political successes. Babur himself hailed from Andijan, thereby making him an ancestor of the Uzbeks. Confronted with the complex situation in Turkestan and Khorasan, Babur decides to emigrate and conquer India, where he would revive the former greatness of Mawarannahr, that at the beginning of the 16th century was mired in political fragmentation and religious radicalism. The plan ultimately proved successful. The empire established by the sultan in India became a major power for several centuries, attracting scholars, cultural figures, and the finest craftsmen from Mawarannahr [44]. The conquest of so distant and vast a state as India naturally came to be regarded as one of the greatest achievements of an Uzbek ruler — and, by extension, of the entire Uzbek people — that in turn strengthened Uzbek national self-consciousness in the post-Soviet period.

In addition to Babur, *"Starry Nights"* also influenced perceptions in post-Soviet Uzbekistan of a major historical figure, Shaybani Khan (1451–1510), who — unlike the widely revered Amir Timur in Uzbekistan — was a Chingizid. In the novel, he appears as Babur's principal antagonist in Mawarannahr, whose actions ultimately force Babur to relocate to India. Since post-Soviet Uzbeks tend to identify more closely with the sedentary Timurids, the Chingizids, associated with a nomadic lifestyle, have been viewed negatively [45. P. 174–215]. In the novel, Qodirov portrays Shaybani as a malevolent tyrant who resorts to any stratagem to achieve his goals. In contrast, Babur is depicted as embodying nobility, justice, and humanism. The differences between the two commanders are illustrated, inter alia, through their attitudes toward women: Shaybani cruelly mistreats them, whereas Babur treats them with benevolence [46. P. 301–302]. The glorification of the Timurid Babur in the novel is thus accompanied by the discrediting of the Chingizid Shaybani, underscoring the portrayal of Uzbeks as a sedentary nation[14]. In this way, the two rulers essentially symbolize two modes of life: Timurid sedentarism, associated with the progress and cultural flourishing, and Shaybanid nomadism, represented as barbarism [47].

[14] In the geopolitics of Central Asia, Uzbek sedentarism may be contrasted with post-Soviet Kazakhs, who regard themselves as the heirs of the great nomadic empires of the Eurasian steppe.

Conclusion

The process of forming post-Soviet Uzbek national identity did not begin with the USSR collapse. The national projects on the territory of Uzbekistan began to emerge with the penetration of modernity into Turkestan in the pre-revolutionary period. The Jadid enlighteners made a significant contribution to the modernization of social consciousness.

After the October Revolution, the Bolsheviks embarked on a course of nation-building in the eastern peripheries of Russia in order to overcome the socio-cultural fragmentation of the communities residing there. An active nationalities policy became a prerequisite for implementing a large-scale industrialization across the former Russian Empire. Most of Soviet Turkestan, that had previously consisted of several political entities, became the territorial foundation for the creation of the Uzbek nation, whose culture, historiography, and language were fully shaped only during the Soviet period. Alongside the Bolsheviks and local communists, the Jadids also took an active part in the nation-building process in Uzbekistan. Initially, Soviet nations were regarded as products of the revolution. However, under the USSR conditions faced in the 1930s, they acquired a primordial character. This shift inevitably affected Uzbekistan, that came to be endowed with deep historical roots and a natural "habitat". Soviet nationalities policy also contributed to the formation of a cohort of national intellectuals, among whom writers were particularly important. Their works played a key role in popularizing historical figures who would later enter the pantheon of national heroes in post-Soviet Uzbekistan.

A crucial role was played by the novels on the late medieval history of Turkestan — *"The Treasures of Ulughbeg"*, "*Navoi"*, and "*Starry Nights"* — written by the leading Uzbek SSR's writers: Oybek, Pirimqul Qodirov, and Odil Yoqubov. All three works are devoted to the most prominent statesmen of that era — Mirzo Ulughbeg, Alisher Navoi, and Babur — who combined political and administrative functions with the pursuits in science and / or poetry. Each of them worked for the benefit and enlightenment of the people, while simultaneously opposing religious radicals and the feudal aristocracy. Responding to the pressing socio-cultural problems of their society through the prism of the historical novel, Oybek, Qodirov, and Yoqubov created national heroes who subsequently became symbols of enlightenment, greatness, and national unity in ethnically heterogeneous Uzbekistan during and after the USSR collapse. The era of these heroes came to be perceived as a kind of golden age of the Uzbek nation. As a result, the primordialization of Uzbek identity continued to develop in the post-Soviet period, albeit without the influence of socialist ideology.

When it comes to the conceptualization of "nationalism" from the non-literary perspective it could be argued that "however, as economic diversification of the Republic of Kazakhstan is becoming so essential for the past five years, economic factor of Resource Nationalism is on the way of becoming agenda today" [48] in terms of neighboring Central Asian state's economic advancement where literary

national identity is still discussed from the resource nationalism perspective, but historians and philosophers would disagree for sure but "the image of Kazakhstan constructed in readers' minds is based on several key associations" [49] including on resource nationalism so far.

References / Список литературы

[1] Anderson B. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London; New York: Verso; 2006.

[2] Gellner E. *Nations and Nationalism*. Ithaca; New York: Cornell University Press; 1983.

[3] Hobsbawm EJ. *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press; 1992.

[4] Billig M. *Banal Nationalism*. London; Thousand Oaks; New Delhi: Sage Publications; 1995.

[5] Levi S, Sela R, editors. *Islamic Central Asia: An Anthology of Historical Sources*. Bloomington: Indiana University Press; 2010.

[6] Abashin S. Nation Building and Nationalism: Central Asia. Available from: https://cyberleninka.ru/article/n/natsiestroitelstvo-i-natsionalizm-srednyaya-aziya (accessed: 10.07.2025). (In Russian).
Абашин С. Нациестроительство и национализм: средняя Азия. Режим доступа: https://cyberleninka.ru/article/n/natsiestroitelstvo-i-natsionalizm-srednyaya-aziya (дата обращения: 10.07.2025).

[7] Abashin S. *Nationalisms in Central Asia: in Search of Identity.* Saint Peterburg: Aleteja; 2007. (In Russian).
Абашин С. Национализмы в Средней Азии: в поисках идентичности. СПб. : Алетейя, 2007.

[8] Khalid A. *Making Uzbekistan: Nation, Empire, and Revolution in the Early USSR*. Ithaca: Cornell University Press; 2015.

[9] Khalid A. *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*. Berkeley: University of California Press; 1998.

[10] Murtazaev D, Utamuradov U. The phenomenon of Jadidism in the spiritual and cultural life of Turkestan during the Tsarist period. *Young Scientist.* 2020;(25):332–333. (In Russian). EDN: WHOEGS
Муртазаев Д.Б., Утамурадов У.М. Феномен джадидизма в духовной и культурной жизни Туркестана в период царизма // Молодой ученый. 2020. № 25 (315). С. 332–334. EDN: WHOEGS

[11] Agzamhojaev S. *The history of Turkestan Autonomy*. Tashkent: "Toshkent islom universiteti" publ.; 2006. (In Russian). EDN: QPITYR
Агзамходжаев С. История Туркестанской автономии (Туркистон Мухторияти). Ташкент : Тошкент ислом университети, 2006. EDN: QPITYR

[12] Kotyukova TV. Turkestan (Kokand) Autonomy in Modern Historiography: Birth, Death and Post Scriptum. *North-Eastern Journal of Humanities.* 2025;(1):65–76. (In Russian). DOI: 10.25693/SVGV.2025.50.1.004 EDN: PNMHSX
Котюкова Т.В. Туркестанская (Кокандская) автономия в современной историографии: рождение, гибель и post scriptum // Северо-Восточный гуманитарный вестник. 2025. № 1 (50). С. 65–76. DOI: 10.25693/SVGV.2025.50.1.004 EDN: PNMHSX

[13] Haugen A. *The Establishment of National Republics in Soviet Central Asia*. New York: Palgrave Macmillan; 2003.

[14] Akimbekov S. *Kazakhs between revolution and famine.* Almaty: Institut Aziatskikh issledovanii publ.; 2021. (In Russian).
Акимбеков С. Казахи между революцией и голодом. Алматы : Институт Азиатских исследований, 2021.
[15] Verkhoturov D. *Stalin's economic victories.* Moscow: Nashe zavtra publ.; 2021. (In Russian).
Верхотуров Д. Экономические победы Сталина. М. : Наше Завтра, 2021.
[16] Hirsch F. *Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*. Ithaca: Cornell University Press; 2005. EDN: QPCVJV
[17] Martin T. *The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923–1939*. Ithaca; London: Cornell University Press; 2001.
[18] Slezkine Y. The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism. *Slavic Review.* 1994;53:414–452. DOI: 10.2307/2501300 EDN: HKIXXX
[19] Ubiria G. *Soviet Nation-Building in Central Asia: The Making of the Kazakh and Uzbek Nation*. London; New York: Routledge; 2016.
[20] Stalin IV. On the current tasks of the party in the national question. In: *Marxism and the national-colonial question: A collection of articles and speeches.* Moscow: Partizdat CK VKP(b) publ.; 1937. P. 65–72. (In Russian).
Сталин И.В. О текущих задачах партии в национальном вопросе // Марксизм и национально-колониальный вопрос : сб. статей и выступлений. М. : Партиздат ЦК ВКП(б), 1937.
[21] Khalid A. *Central Asia: A New History from the Imperial Conquests to the Present.* Princeton; Oxford: Princeton University Press; 2021.
[22] Blitstein P. Nation-Building or Russification? Obligatory Russian Instruction in the Soviet Non-Russian School, 1938–1953. In: Suny RG, Martin T, editors. *A State of Nations: Empire and Nation-Making in the Age of Lenin and Stalin.* New York: Oxford University Press; 2001. P. 253–274.
[23] Pasilov B. National Policy and Identity under the Soviet Authorities in Uzbekistan in the 1920s and 1930s. *The Copenhagen Journal of Asian Studies.* 2010;28(2):12–34. DOI: 10.22439/cjas.v28i2.3427 EDN: XMZZHH
[24] Saipova KD. National-state construction and its impact on the formation of the ethnic composition of the Uzbek Soviet Socialist Republic. *Historical Ethnology*. 2025;10(1):41–55. DOI: 10.22378/he.2025-10-1.56-66 EDN: IVAZFE
[25] Saidnasyrova Z. *My Aibek. Memories*. Tashkent: San'at zhurnali publ.; 2020. (In Russian).
Саиднасырова З. Мой Айбек. Воспоминания. Ташкент : Санъат журнали, 2020.
[26] Kurzman C. Uzbekistan: The Invention of Nationalism in an Invented Nation. *Critique.* 1999;(15):77–98.
[27] Mirzaev S. *Uzbek literature of the 20th century*. Moscow: Vostochnaya literatura RAN publ.; 2006. (In Russian).
Мирзаев С. Узбекская литература XX века. М. : Восточная литература РАН, 2006.
[28] Maerz S.F. Ma'naviyat in Uzbekistan: An Ideological Extrication from Its Soviet Past? *Central Asian Survey*. 2018;37(2):262–277. DOI: 10.1080/02634937.2018.1423974
[29] Dadabaev T. Manipulating Post-Soviet Nostalgia: Contrasting Political Narratives and Public Recollections in Central Asia. *International Journal of Asian Studies*. 2021;18(1):155–174. DOI: 10.1017/S1479591421000054 EDN: IGTVOB
[30] Bolotnikov DA, Tsyryapkina YuN. Political repressions of the 1920–1930s in the Uzbek SSR in the politics of memory of post-Soviet Uzbekistan. *Oriental Institute Journal.* 2025;(2):54–64. DOI: 10.24866/2542-1611/2025-2/54-64 EDN: XXTBVK

[31] Khamzina G. *National Identity Narratives in History: History Textbooks and Media Discourse in Central Asia*. Astana: Nazarbayev University, Graduate School of Public Policy; 2023.
[32] Sengupta A. Image and Influence: The Politics of Nation-Branding in Uzbekistan. In: Schlyter BN, editor. *Historiography and Nation-Building among Turkic Populations.* Stockholm; Istanbul: Swedish Research Institute in Istanbul; 2014. P. 91–110.
[33] Turaeva-Hoehne R. Linguistic and Social Contradictions within Uzbek National Identity. In: Schlyter BN, editor. *Historiography and Nation-Building among Turkic Populations.* Stockholm; Istanbul: Swedish Research Institute in Istanbul; 2014. P. 111–128.
[34] Adams LL. *The Spectacular State: Culture and National Identity in Uzbekistan*. Durham: Duke University Press; 2010.
[35] Abashin S. Nation-construction in post-Soviet Central Asia. In: Bassin M, Pozo G, editors. In: *Soviet and Post-Soviet Identities*. Cambridge: Cambridge University Press; 2012. P. 150–168. DOI: 10.1017/CBO9780511894732.012 EDN: UEJGLJ
[36] Frumin I, Platonova D. The Socialist Model of Higher Education: The Dream Faces Reality. *Dædalus: Journal of the American Academy of Arts & Sciences.* 2024;153(2):178–193. DOI: 10.1162/daed_a_02073 EDN: XEPQSC
[37] Glushchenko IV. Soviet Enlightenment Project: Eradication of Illiteracy among Adults in the 1920s–1930s. *Educational Studies.* 2015;(3):246–282. DOI: 10.17323/1814-9545-2015-3-246-282 EDN: UKEBGX
[38] Clark CE. *Uprooting Otherness: The Literacy Campaign in NEP-Era Russia*. Selinsgrove: Susquehanna University Press; 2000.
[39] Yoqubov O. *Ulug'bek xazinasi: Roman*. Tashkent: Adabiyot va san'at nashriyoti; 1994.
[40] Oybek MT. On the question of Navoi's worldview. In: *Mukammal asarlar tuplami.* Nurmukhamedov M, Yashin K, Shabdurakhmonov Sh, Sulton I, Ekubov K, Sandnosirova Z, editors. Vol. 19. Tashkent: Uzbekiston SSR "Fan" nashrieti publ.; 1982. P. 125–135. (In Russian).
Айбек М.Т. К вопросу о мировоззрении Навои // Mukammal asarlar tuplami / ed. by M. Nurmukhamedov, K. Yashin, Sh. Shabdurakhmonov, I. Sulton, K. Ekubov, Z. Sandnosirova. Vol. 19. Tashkent : Uzbekiston SSR "Fan" nashrieti; 1982. P. 125–135.
[41] Oybek MT. The problems of studying the literary heritage of Alisher Navoi. In: *Mukammal asarlar tuplami.* Nurmukhamedov M, Yashin K, Shabdurakhmonov Sh, Sulton I, Ekubov K, Sandnosirova Z, editors. Vol. 19. Tashkent: Uzbekiston SSR "Fan" nashrieti publ.; 1982. P. 188–215. (In Russian).
Айбек М.Т. Проблемы изучения литературного наследия Алишера Навои // Mukammal asarlar tuplami / ed. by M. Nurmukhamedov, K. Yashin, Sh. Shabdurakhmonov, I. Sulton, K. Ekubov, Z. Sandnosirova. Vol. 19. Tashkent : Uzbekiston SSR "Fan" nashrieti; 1982. P. 188–215.
[42] Oybek Muso Tashmuhammad o'g'li. Navoii: Roman. In: *Mukammal asarlar tuplami.* Nurmukhamedov M, Yashin K, Shabdurakhmonov Sh, Sulton I, Ekubov K, Sandnosirova Z, editors. Vol. 6. Navoii. Roman. Tashkent: Uzbekiston SSR "Fan" nashrieti; 1976.
[43] Oybek MT. The Liar parrot. In: *Mukammal asarlar tuplami.* Nurmukhamedov M, Yashin K, Shabdurakhmonov Sh, Sulton I, Ekubov K, Sandnosirova Z, editors. Vol. 19. Tashkent: Uzbekiston SSR "Fan" nashrieti publ.; 1982. P. 72–77. (In Russian).
Айбек М.Т. Лжец-попугай // Mukammal asarlar tuplami / ed. by M. Nurmukhamedov, K. Yashin, Sh. Shabdurakhmonov, I. Sulton, K. Ekubov, Z. Sandnosirova. Vol. 19. Tashkent : Uzbekiston SSR "Fan" nashrieti; 1982. P. 72–77.
[44] Qodirov P. *Yulduzli tunlar; Bobur: Roman*. Tashkent: Uzbek SSR; 1990.
[45] Samie M. *Nation, Language, and Literature in Soviet Uzbekistan: Cultural Politics and Historical Narrative.* Chicago: University of Chicago; 2015.

[46] Khamidova MSh. The system of images in P. Kadyrov's novel "Starry Nights". *Oriental Renaissance: Innovative, Educational, Natural and Social Sciences.* 2023;3(2):298–303. (In Russian).
Хамидова М.Ш. Система образов в романе П. Кадырова «Звездные ночи» // Oriental Renaissance: Innovative, Educational, Natural and Social Sciences. 2023. Vol. 3. N 2. P. 298–303.

[47] Alimdjanov BA, Zamonov AT. Not by Timur alone: ignoring the Shibanids within the framework of the "Centralized State" concept. *Golden Horde Review.* 2025;13(1):207–223. (In Russian). DOI: 10.22378/2313-6197.2025-13-1.207-223 EDN: ZNATAF
Алимджанов Б.А., Замонов А.Т. Не Тимуром единым: игнорирование Шибанидов в рамках концепции «централизованного государства» // Золотоордынское обозрение. 2025. Т. 13. № 1. С. 207–223. DOI: 10.22378/2313-6197.2025-13-1.207-223 EDN: ZNATAF

[48] Mukan S, Rayev D, Tokmirzayeva A. Economic Factor of Resource Nationalism Policy in Kazakhstan. *World Applied Sciences Journal*. 2013;27(6):719–722. DOI: 10.5829/idosi.wasj.2013.27.06.13705 EDN: XNEJVT

[49] Skripnikova A, Zhanibek A, Negizbayeva M, Mukan S, Saudabekova E. The Communication Trends Referring to Kazakhstan's International Image: The case of The Washington Post. *Brazilian Journalism Research.* 2025;21(1):e1664. DOI: 10.25200/BJR.v21n1.2025.1664 EDN: IJDRCS

About the authors:

Kaumen Arman — MA in Political Science, PhD Student at the Department of Political Science, Faculty of Arts, Charles University, 1 Voršilská St., Prague, 116 43, Czech Republic. ORCID: 0009-0002-1664-142X. E-mail: kaumen.arman@mail.ru

Mukan Saken — PhD in International Relations, Professor at the Department of Media Communications and History of Kazakhstan, International Information Technology University, 34/1 Manas St., Almaty, A15E3A7, Republic of Kazakhstan. ORCID: 0000-0003-0652-2806. E-mail: s.mukan@iitu.edu.kz

Сведения об авторах:

Каумен Арман Маратулы — магистр политологии, докторант кафедры политологии, философский факультет, Карлов университет, Чешская Республика, 116 43, Прага, ул. Воршилская, д. 1. ORCID: 0009-0002-1664-142X. E-mail: kaumen.arman@mail.ru

Мукан Сакен Муканулы — доктор философии (PhD) по международным отношениям, профессор кафедры медиакоммуникации и истории Казахстана, Международный университет информационных технологий, Республика Казахстан, A15E3A7, Алматы, ул. Манаса, д. 34/1. ORCID: 0000-0003-0652-2806. E-mail: s.mukan@iitu.edu.kz

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 1 177–188
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-177-188
EDN: PMVNUJ

Научная статья / Research Article

Филиппа Фут о гипотетических и категорических императивах

И.Е. Лапшин

Российский университет дружбы народов, Москва, Российская Федерация
✉ lapshin-ie@rudn.ru

Аннотация. Филиппа Фут вошла в историю академической этики XX в., в первую очередь, как автор статьи «Проблема аборта и доктрина двойного эффекта» (1967), в которой она впервые описала «проблему вагонетки» — мысленный эксперимент, с того времени часто используемый для обоснования различных моральных интуиций. Вместе с тем, в англо-американской философии широко известны и другие работы Фут. Данная статья рассматривает две более ранние работы британского философа: «В защиту гипотетического императива» (1971) и «Мораль как система гипотетических императивов» (1972). Автор в этих работах касается большого количества достаточно разнородных вопросов, но основная линия аргументации Фут представляет собой критику учения Иммануила Канта о категорических и гипотетических императивах и направлена на обоснование ошибочности этой дихотомии. Настоящая статья выделяет наиболее существенные тезисы, выдвигаемые Фут, и воспроизводит ее ключевые аргументы. Опираясь на обыденный язык, британский философ сопоставляет гипотетические императивы и категорические императивы с императивами этикета и морали соответственно и стремится продемонстрировать, что требования этикета в некоторых ситуациях имеют силу не-гипотетического императива. С другой стороны, Фут задается вопросом, насколько оправданно наше восприятие моральных императивов как императивов категорических, то есть таких, которым мы должны следовать безотносительно наших интересов и желаний. Также она касается вопроса связи моральных убеждений и моральной мотивации, оспаривая необходимость этой связи. Данная статья критически анализирует основную линию аргументации Фут, оспаривая обоснованность отдельных аргументов и указывая на необходимость уточнения некоторых позиций, а также демонстрирует, что ее критика в адрес Канта во многих отношениях не достигает своей цели.
Ключевые слова: Кант, этика, моральная философия

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

История статьи:
Статья поступила 11.07.2025
Статья принята к публикации 01.12.2025

© Лапшин И.Е., 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

Для цитирования: *Лапшин И.Е.* Филиппа Фут о гипотетических и категорических императивах // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 1. С. 177–188. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-177-188 EDN PMVNUJ

Philippa Foot on Hypothetical and Categorical Imperatives

Ivan Y. Lapshin

RUDN University, Moscow, Russian Federation
✉ lapshin-ie@rudn.ru

Abstract. Philippa Foot entered the history of 20th-century academic ethics primarily as the author of the article “The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect” (1967), in which she first introduced the “trolley problem” — a thought experiment that has been frequently used to justify various moral intuitions ever since. However, other works by Foot are also well-known in the British-American philosophy. This article examines two earlier works by the British philosopher, “In Defense of the Hypothetical Imperative” (1971) and “Morality as a System of Hypothetical Imperatives” (1972). In these works, Foot addresses a large number of quite diverse issues, but her main line of reasoning is a critique of Immanuel Kant’s doctrine of categorical and hypothetical imperatives and is aimed at debunking of this dichotomy. This article highlights the most significant theses put forward by Foot and reproduces her key arguments. On the basis of everyday language the British philosopher compares hypothetical imperatives and categorical imperatives with the imperatives of etiquette and morality, respectively, and seeks to show that the requirements of etiquette have the force of a non-hypothetical imperative in some situations. On the other hand, Foot questions the extent to which our perception of moral imperatives as categorical imperatives, i.e., those that we must follow regardless of our interests and desires, is justified. She also addresses the issue of the connection between moral beliefs and moral motivation, putting the necessity of this connection into question. This article critically analyzes Foot’s main line of reasoning, challenging the validity of several arguments and indicating the necessity to clarify certain positions as well as demonstrating that Foot’s criticism of Kant misses its goals in many respects.

Keywords: Kant, ethics, moral philosophy

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

Article history:
The article was submitted on 11.07.2025
The article was accepted on 01.12.2025

For citation: Lapshin IY. Philippa Foot on Hypothetical and Categorical Imperatives. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(1):177–188. (In Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-177-188 EDN PMVNUJ

Введение

Английский философ Филиппа Фут в отечественной философской литературе более всего известна как автор «проблемы вагонетки», мысленного эксперимента, предлагающего сделать выбор между двумя альтернативами,

ни одна из которых не позволяет избежать человеческих жертв, а затем обосновать сделанный выбор. Вариативность этого эксперимента, сравнительная простота изложения условий, а также многообразие возможных обоснований того или иного выбора сформировали в последние десятилетия не только самостоятельный раздел современной этики, с подачи американского философа К.Э. Аппиа иногда называемый «вагонеткологией» [1. P. 89], но и целый пласт интернациональной культуры, выходящей за собственно академические рамки (включающей в себя интернет-мемы, комментарии реальных железнодорожников и т. д.).

Впрочем, было бы несправедливо ограничивать вклад Фут в современную моральную философию только разработкой мысленных экспериментов. Одним из вопросов, к которым она обращалась несколько раз на протяжении своей жизни, был вопрос об оправданности различения гипотетических и категорических императивов в этике Канта. Еще во время своего обучения в Сомервиль-колледже Оксфордского университета Фут проявила интерес к философии Канта, получив затем в 1942 г. степень бакалавра за исследование в этой области. В пятидесятых и шестидесятых годах британский философ посвящает свои статьи вопросам этики Аристотеля, проблемам свободы воли и моральной аргументации, обращаясь затем к этике Канта. В 1972 г. выходит ее статья «Мораль как система гипотетических императивов» [2] — дополненный и переработанный вариант статьи «В защиту гипотетического императива» [3], изданной годом ранее. Композиция обоих текстов неоднородна и не вполне линейна; автор касается в них различных, хотя и связанных между собой проблем моральной философии. Попытаемся кратко изложить содержание этих текстов, обозначим ключевые вопросы, затронутые Фут, и затем перейдем к теме настоящей статьи — критике Фут понятия категорического императива.

Гипотетические и категорические императивы: классическая схема под критикой Фут

В начале статьи 1972 г. Фут приводит цитату из «Основ метафизики нравственности»: «Все императивы... повелевают или гипотетически, или категорически. Первые представляют практическую необходимость возможного поступка как средство к чему-то другому, чего желают (или же возможно, что желают) достигнуть. Категорическим императивом был бы такой, который представлял бы какой-нибудь поступок как объективно необходимый сам по себе, безотносительно к какой-либо другой цели... Если же поступок хорош только для чего-то другого как средство, то мы имеем дело с гипотетическим императивом; если он представляется как хороший сам по себе, стало быть как необходимый для воли, которая сама по себе сообразна с разумом как принципом ее, то императив — категорический» [4. С. 41].

Британский философ задается вопросом: действительно ли этика представлена категорическими, а не гипотетическими, императивами [2. P. 307]?

Этому можно найти подтверждение в повседневной речи, в которой различаются «следует» (should) и «должен» (ought), причем это различие пролегает примерно там же, где и различие между гипотетическими и категорическими императивами. Если мы скажем путешественнику, направляющемуся домой, что ему следует сесть на определенный поезд, чтобы добраться до дома, этот императив будет иметь силу только в случае, если путешественник действительно направляется домой. Если окажется, что он передумал, либо что этот поезд не может доставить его домой, императив окажется ничем не подкрепленным, безосновательным. Иначе работают моральные императивы: когда мы говорим, что человек должен сделать что-то (в моральном смысле), нам нет надобности сообразовываться с его желаниями и потребностями: подобный императив в принципе не может оказаться безосновательным в значении, употребленном выше. Фут также отмечает, что разница между двумя видами императивов не является просто отражением некоего свойства языка, позволяющего конструировать императивы двух видов; Кант, называя моральные императивы категорическими, приписывал им особую значимость и не-избежность, неизбегаемость (inescapability), безусловную повелевающую силу.

Но такая дихотомия, пишет Фут, по какой-то причине сохраняется не везде: правила этикета, с ее точки зрения, могут нести в себе не-гипотетическую императивность [2. P. 308]. В обоснование своего тезиса она приводит следующий пример: предположим, секретарь некоего клуба говорит одному из его членов: «женщин нельзя приводить в курительную комнату» и узнает, что тот завтра покидает клуб и поэтому ему теперь безразличны правила клуба. Едва ли секретарь ответит в духе «а, тогда все в порядке»: это был бы странный ответ. Здесь как будто бы ощущаются вышеупомянутые неизбежность и безусловная повелевающая сила, свойственные категорическим императивам; наоборот, типичной для гипотетических императивов утраты «опоры» не происходит, когда выясняется, что член клуба принял решение его покинуть. Из чего Фут делает вывод, что правила клуба являются категорическими императивами.

С другой стороны, пишет британский философ, если правила клуба — правила этикета — являются категорическими императивами, они должны сами по себе мотивировать нас к действию, то есть обладать самостоятельной обосновывающей силой (reason-giving force) [2. P. 310]. Но это не так: если мы узнаем, что в некотором месте принято вести себя определенным образом, само по себе это не дает нам основания следовать принятым там нормам. С третьей стороны, продолжает Фут, справедливо ли мы считаем, что моральные императивы обладают упомянутой силой? Ведь это положение «чаще повторяют, чем объясняют» [2. P. 309]. Иногда предпринимаются попытки обосновать мораль через рациональность, утверждая, что человек, сознательно ведущий себя аморально, иррационален. Но, как считает Фут, такого человека мы можем обвинять только, собственно, в аморальности,

а не в непоследовательности или иррациональности, если он не видит основания вести себя морально.

Дальше Фут задается вопросом: а в чем именно тогда состоит различие между гипотетическими и категорическими императивами [2. P. 311]? Ни те, ни другие не обладают обосновывающей силой сами по себе; и те, и другие неизбежны — кроме случаев, когда отвергается этикет или мораль целиком. Британский философ предполагает, что, вероятно, наше отношение к категорическим императивам как к чему-то более строгому и обязывающему формируется с воспитанием в нас *чувства* их неизбежности. Подобно тому, как мы можем ощущать, что мы падаем, понимая, что находимся на месте, мы можем ощущать моральный императив, не имея реальных оснований ему следовать [2. P. 312].

Выводы, которые предлагает Фут: если мы называем моральные правила категорическими императивами, у нас есть на то не больше оснований, чем в случае с правилами этикета. Разница между гипотетическими и категорическими императивами трудноуловима, имеющиеся обоснования этой разницы туманны [2. P. 312]. Ей претит взгляд на мораль, который обосновывает ее через принуждающее долженствование и неизбежность. В мире людей есть честность, щедрость и множество других явлений, не основанных, как она считает, на чувстве долга. Разумеется, если отказаться от идеи моральных императивов как безусловных долженствований, окажется не вполне ясным, что должно побуждать человека следовать моральным нормам; Фут понимает, что предлагает взгляд на мораль, который может показаться разрушительным для нее. Но, «вероятно, нам следует меньше беспокоиться насчет страха отступиться от морального мотива; вероятно, у нас было бы еще меньше оснований для этого страха, если бы люди думали о себе как о добровольцах, объединившихся ради борьбы за свободу и справедливость и против бесчеловечности и угнетения» [2. P. 315].

Статья Фут «Мораль как система гипотетических императивов» вызвала множество комментариев и возражений в первые же годы после публикации [5–9]. Ее манера изложения позволяет воспринимать разные тезисы ее статьи в качестве ключевых. На наш взгляд, наибольшего внимания достойны следующие:

1. «Следует» (should) и «должен» (ought) соотносятся примерно так же, как гипотетические и категорические императивы Канта: мы говорим, что человеку *следует* что-то сделать, если это действие направлено на достижение поставленной им себе цели, и говорим, что он *должен* что-то сделать, когда это некое абсолютное требование, не обусловленное его желаниями и интересами;

2. Сфера этикета, как кажется, — это сфера «следует», так как императивы этикета привязаны к конкретной ситуации, сообществу и т. п. и не претендуют на всеобщую значимость, в отличие от императивов этики, тем не менее, по крайней мере в некоторых случаях мы встречаем не-гипотетическое

употребление императивов этикета, из чего можно сделать вывод, что это — категорические императивы;

3. Если правила этикета — это категорические императивы, они должны обладать самостоятельной обосновывающей силой. Однако это не так: узнав, что в месте, где мы оказались, принято вести себя определенным образом, мы тем самым еще не обретаем основания вести себя таким образом. Более того, следует еще доказать, что и моральные правила обладают самостоятельной обосновывающей силой;

4. Вероятно, отношение к императивам морали как к чему-то особенному — следствие специфического воспитания.

Прежде чем перейти к рассмотрению этих тезисов, позволим себе несколько общих ремарок. Фут озаглавила свою статью «Мораль как система гипотетических императивов», и в целом ее рассуждения нельзя назвать нерелевантными теме статьи. Однако нельзя не отметить, что она никак не обосновывает свое предположение, что моральные императивы являются гипотетическими — отталкиваясь от схемы Канта, она просто «низводит» их до статуса гипотетических, как если бы у немецкого философа речь шла о более «приземленном» и более «возвышенном» статусах. Косвенно на это указывает название более ранней статьи, «В защиту гипотетического императива». Однако мысль Канта, разделяющего гипотетические и категорические императивы, заключалась не в этом: дело не в том, что гипотетические императивы «недостойны» того, чтобы на них строилась система морали — они просто для этого непригодны в силу своей контингентности, ситуативности и т. д.

Кроме того, Фут не видит причин называть человека, игнорирующего моральные соображения, нерациональным: «на самом деле, человека, который отвергает мораль, потому что не видит оснований подчиняться ее правилам, можно обвинить в гнусности, но не в непоследовательности» [2. P. 310]. С точки зрения обыденных представлений о морали подобному ходу мысли трудно что-то противопоставить, но в контексте кантовской этики это звучит странно: именно в «Основах метафизики нравственности», которые цитирует Фут, Кант подробно обосновывает нерациональность, по крайней мере, некоторых интуитивно аморальных поступков через непоследовательность воли, намеревающейся их совершить: невозможно, например, желать дать обещание вернуть заем, не собираясь его возвращать, так как это означало бы желать уничтожить условия, при которых займы обычно выдаются [4. С. 53].

Далее мы сознательно не рассматриваем линию рассуждений британского философа о ценности честности, щедрости и других добродетелей, стремление к которым едва ли может быть обосновано через уважение к моральному закону. Фут представляет Канта как психологического гедониста, а его этику, по существу, как этику добродетелей, в которой есть только одна добродетель — добродетель следования долгу [2. P. 313]. В остальном ее рассуждения по этому поводу, на наш взгляд, тривиальны, если иметь в виду общий неоаристотелианский контекст ее рассуждений. Перейдем теперь, собственно, к тезисам (1), (2), (3) и (4).

Что можно возразить в защиту Канта?

(1) Фут, разумеется, была не первой, кто обнаружил различие между обыденными и моральными смыслами побудительных или оценочных высказываний, которое можно заметить, не обладая специальными познаниями в философии. Например, Людвиг Витгенштейн в своей «Лекции об этике» различал тривиальные и этические смыслы слов «хороший» и «плохой»: первые всегда соотносятся с некой целью или предназначением, без которых невозможно говорить о вещи как о хорошей или плохой (хороший стул — это стул, на котором удобно сидеть), последние же хороши или плохи сами по себе и не служат средством для достижения какой бы то ни было цели [10. С. 240]. В том же тексте Витгенштейн различает два контекста, в которых мы можем адресовать другому человеку критические ремарки: если ко мне, играющему в теннис, подходят и говорят, что я играю плохо, я могу ответить, что я в курсе, но меня устраивает уровень моей игры, и это будет уместный и достаточный ответ на критику в мой адрес. Но если ко мне подходят и говорят: «Вы ведете себя как скотина», я не могу ответить «я знаю, все в порядке». Трудно сказать, как бы Кант отнесся к такой «филологизации» своей концепции, но, по крайней мере, можно признать, что для нее есть некоторые основания.

(2) С другой стороны, именно «филологизация» моральной проблематики неявно расширяет ее до круга проблем, природа которых не обязательно имеет отношение к морали. Вернемся к примеру из статьи Фут про нарушителя клубных правил. Во-первых, британский философ, во вполне витгенштейнианском духе опираясь на обыденный язык, моделирует обыденный диалог и использует абсурдность одного из вариантов развития этого диалога как аргумент в пользу своей точки зрения. Действительно, реплика «я завтра покидаю клуб» в ответ на замечание о нарушенном правиле звучит странно[1]. Но в чем именно заключается странность? Фут, очевидно, подразумевает, что фраза «я завтра покидаю клуб» не годится в качестве обоснования моральной допустимости нарушать правила клуба — как если бы нарушитель участвовал в моральной дискуссии, инициированной секретарем, и этот обмен репликами происходил бы при отстраненном обсуждении ситуаций, в которых допустимо нарушать правила клуба. Но в моделируемой ситуации это не так. Секретарь клуба озвучивает правило клуба перформативно, ожидая от нарушителя каких-то действий (или объяснений, но касающихся, в первую очередь, данной конкретной ситуации, а не множества возможных аналогичных). Представим ситуацию, в которой секретарь клуба озвучивает члену клуба правило, которое сам придумал минуту назад — например, «в клуб нельзя приходить в ботинках черного цвета». Предположим теперь, что член клуба,

[1] Отметим, что ни в одной из двух обсуждаемых статей Фут из описания моделируемой ситуации не следует однозначно, что на замечание о нарушении правила клуба секретарю отвечает сам нарушитель. Но если предположить, что в этой ситуации участвует еще и некий третий человек, суть нашей аргументации не изменится, но ее изложение придется сделать более громоздкой.

понимая, что такого правила нет, и глядя на свои черные ботинки, отвечает секретарю той же репликой: «я завтра покидаю клуб». Ответ по-прежнему создает абсурдную коммуникативную ситуацию, но, очевидно, вовсе не потому, что мы можем приравнять его к «да, я веду себя как скотина, я знаю» — что могло бы служить подтверждением аргументации Фут; здесь со стороны члена клуба не производится попытка «низвести» категорический императив до гипотетического, а затем заявить о своей незаинтересованности в цели этого императива. Кроме того, секретарь и нарушитель (мнимого или действительного) правила не находятся в ситуации ведения моральной дискуссии — по крайней мере, это не основной контекст их коммуникации. Родительский оклик «зачем ты мучаешь кота?», в чем-то перформативно схожий с репликой секретаря в первоначальном сценарии, аналогичным образом не имеет своей целью подтолкнуть ребенка к поиску аргументов, которые могли бы обосновать моральную допустимость издевательств над животным.

Во-вторых, британский философ рассматривает ситуацию «женщин нельзя приводить в курительную комнату» — «я завтра покидаю клуб» как пример пренебрежения правилами этикета, в котором как будто бы нарушается нечто более существенное, чем гипотетический императив. При этом кажется вполне очевидным, что любой этикет оперирует именно гипотетическими императивами — или, по крайней мере, будучи системой правил о приличествующем и уместном, то есть правил, не подлежащих универсализации — точно не категорическими. Откуда же тогда берется неотвратимость (inescapability) предъявляемого члену клуба требования? Фут при описании этой ситуации оставляет без внимания обстоятельства, которые этой ситуации, очевидно, предшествовали, при этом они из этого описания вполне однозначно вычитываются. Нарушитель правил клуба некогда вступил в этот клуб, таким образом добровольно взяв на себя обязательство следовать его правилам. В какой-то момент ему указывают на то, что он нарушил правило. В ответ на это указание он, по существу, говорит: «завтра меня уже не будет в клубе, поэтому мне безразлично мнение его членов обо мне, его правила для меня ничего не значат». Но тогда здесь возникает проблема морального характера, проблема, выходящая за рамки сферы этикета: дело вовсе не в том, что он нарушил какое-то конкретное правило и отказывается ему подчиниться; дело в том, что он отказывается следовать правилам — какими бы они ни были — которым он некогда обязался следовать. И тогда здесь речь идет о максимах, которые можно подвергнуть кантовской проверке на универсализируемость: обвиняемый в нарушении правил клуба должен был бы выбрать в качестве максимы своего поведения следующее: «соблюдай правила сообщества, которые ты добровольно взялся соблюдать». Вместо этого он, получается, в качестве максимы своего поведения избрал иное: «правила сообщества, которые ты добровольно взялся соблюдать, можно нарушать с того момента, как ты решил покинуть это сообщество». Первая максима легко универсализируема, а воля человека, который ей следует, не ввергает саму себя в

противоречие. Напротив, вторая максима проблематична в той же мере, что и максима из примера, приводимого Кантом в «Основах метафизики нравственности»: «в случае крайней материальной нужды можно брать деньги взаймы, заведомо не собираясь их возвращать».

Предположим теперь, что этот человек, покинув упомянутый клуб, пожелает присоединиться к другому. Секретарь последнего будет иметь вполне понятные моральные основания воспрепятствовать этому, если он знает о произошедшей в первом клубе ситуации. Мотивом такого решения, очевидно, будет не «он привел даму в курительную комнату какого-то клуба и тем самым нарушил правила этикета этого клуба», а «он считает себя вправе нарушать правила клуба (в который он перед этим добровольно вступил) сразу после того, как он перестает считать себя членом клуба, а последнее может произойти в любой момент, когда ему заблагорассудится».

Ключевую роль здесь играет добровольное взятие на себя обязательств по соблюдению правил: в век мессенджеров и социальных сетей представим себе, что студента (без его активного участия) добавляют в чат, где он сразу же нарушает какое-то правило. Предположим, это чат, посвященный разбору сложных экзаменационных задач по конкретному предмету, а студент начинает в нем обсуждение каких-то посторонних вопросов. Недовольство в адрес этого студента со стороны участников чата будет вполне понятным, но, в отличие от ситуации, которую рассматривает Фут, это недовольство не будет морально обоснованным: студент нарушил правило, о котором, по всей видимости, узнал только что. Если теперь он скажет: «все в порядке, я уже ухожу» и покинет чат, у участников чата не будет оснований для моральных претензий.

Таким образом, в схеме, сопоставляющей категорические императивы с требованиями морали, а гипотетические — с требованиями любого другого рода, требования этикета вполне однозначно должны быть помещены во вторую ее часть.

(3) Выше мы показали, что неизбегаемость (inescapability) у правила этикета появляется только тогда, когда оно оказывается связанным с неким моральным правилом так, что нарушение первого правила одновременно является нарушением второго. Таким образом, вопрос о самостоятельной обосновывающей силе уместен только в отношении моральных императивов.

Фут неоднократно акцентирует, что в некоторых случаях человек, признавая некое моральное требование справедливым, не видит оснований ему подчиниться (не считает, что это в его интересах). Но что означает это утверждение? Комментаторы Фут подвергают его критике с разных точек зрения, но сходятся на том, что отстаиваемая здесь ею линия рассуждений допускает весьма различные понимания. Р.Л. Холмс пишет, что она не различает мотивирующее (motivating) основание и оправдывающее (justifying) основание для действия [7. P. 98]. В первом случае речь идет об основании для совершения действия, во втором — об основании для суждения, которое, в свою очередь,

может быть основанием для совершения действия. Учение Канта об императивах — это не учение о связи правил и мотивов, побуждающих следовать этим правилам. Если опираться на предлагаемое Холмсом разделение оснований, Кант в категорическом императиве видел способ обоснования суждений, а не мотиваций. Немецкий философ согласился бы с Фут в том, что обоснование морального суждения само по себе еще не сообщает мотива поступать в соответствии с этим суждением. Кроме того, различие между гипотетическими и категорическими императивами у Канта — это различие между двумя разными типами высказываний, а не различие в их перформативном употреблении, способности мотивировать к действиям и т. д.

Фут в ответной статье упрекает Холмса в том, что тот не улавливает сути беспокоящего ее вопроса, отвечая на него в духе «правила этикета обосновывают наши действия с точки зрения этикета, а моральные правила — с точки зрения морали» [11. P. 55]. Откуда же тогда возникает разделяемая многими моральными философами (Кантом в том числе) интуиция, что обоснование с точки зрения морали — это не обоснование с одной из многочисленных точек зрения, а обоснование, которое обладает уникальной, особенной силой? На это пытается ответить Д.З. Филлипс. Он соглашается, что нет смысла доказывать человеку, не видящему оснований следовать моральным императивам, что такие основания на самом деле у этого человека есть [5. P. 146]. Но дело в другом: Фут смешивает обстоятельства, при которых люди следуют моральным императивам, и причины, по которым они им следуют. Если я, спеша по своим делам, наблюдаю на улице человека, потерявшего сознание и нуждающегося в моей помощи, я могу задуматься, в моих ли интересах попытаться ему помочь. Но эти рассуждения возникают только тогда, когда я уже обнаружил себя небезразличным к страданию другого человека. Вопрос о моих интересах едва ли здесь, таким образом, релевантен. Это хорошо видно на следующем примере: я вспоминаю ситуацию, случившуюся в прошлом, когда я не помог человеку, нуждавшемуся в моей помощи, и говорю сам себе: «мне тогда следовало помочь тому человеку». Если я теперь становлюсь объектом внешней критики: «ты должен был тогда помочь тому человеку» — апелляция к отсутствию у меня тогда заинтересованности никак меня от этой критики не защищает.

Трудно сказать, в какой мере аргументы Холмса и Филлипса отвечают на вопрос Фут о самостоятельной обосновывающей силе моральных суждений, но, по крайней мере, они демонстрируют, что задаваемый вопрос значительно сложнее, чем это представлялось ей самой, и требует уточнения.

(4) Фут формулирует свой тезис о систематически воспитываемом чувстве не-избежности морали как возможное объяснение причин, почему люди воспринимают требования морали как обладающие особой силой и значением. Этот тезис она предлагает как последнее звено в цепочке своих аргументов, недостаточную обоснованность которых мы постарались продемонстрировать выше. Отметим все же, что этот тезис проблематичен и сам по

себе, безотносительно остальной аргументации Фут: если чувство общеобязательности моральных правил систематически воспитывается и это единственная причина, по которой мы отделяем мораль от этикета и т. д., возникает вопрос, почему большинство родителей находят убедительные для себя основания воспитывать в своих детях именно это чувство [6. P. 225].

Заключение

Филиппа Фут, в большей мере известная как новатор в этике и самобытный автор, обращалась и к классическим этическим концепциям. Не идентифицируя себя с кантианством, она, тем не менее, неоднократно обращалась к текстам Канта и его некоторым концепциям. В двух своих статьях начала 1970-х гг. она предприняла попытку доказать, что кантовское деление императивов на гипотетические и категорические проблематично и что у нас нет надежных оснований считать императивы морали категорическими, а в некоторых случаях, наоборот, неморальные императивы претендуют на роль категорических. Однако ключевой для аргументации Фут пример неудачен, так как расширяет сферу морали до сферы человеческой коммуникации и маскирует разницу между неуважением к соображениям морали и неуважением к действующему этикету. Хотя этот пример поднимает потенциально небезынтересные вопросы, аргументом против кантовского деления императивов на гипотетические и категорические он не является. Вопрос Фут о природе неизбегаемости (inescapability) морали безусловно интересен, но она формулирует его таким образом и в таком контексте, что трудно отделить этот вопрос от множества смежных. С этой трудностью столкнулись ее критики — Р.Л. Холмс и Д.З. Филипс, и для прояснения этого вопроса ввели дистинкции, отсутствовавшие у Фут, но не вполне ясно, проясняют ли эти дистинкции исходный вопрос или трансформируют его в некий другой. Наконец, она предлагает свой вывод о строгом моральном воспитании как источнике особого отношения к соображениям морали, полагая доказанным, что моральные императивы являются гипотетическими, а введенная Кантом дихотомия императивов ошибочна. Тем не менее, как мы продемонстрировали, кантовское учение об императивах выдерживает критику Фут.

Список литературы / References

[1] Appiah KA. *Experiments in Ethics.* Cambridge, Massachusets: Harvard University Press; 2008.

[2] Foot Ph. Morality as a System of Hypothetical Imperatives. *The Philosophical Review.* 1972;81(3):305–316. DOI: 10.2307/2184328

[3] Foot Ph. In Defense of the Hypothetical Imperative. *Philosophic Exchange.* 1971;2(1):136–145.

[4] *Кант И.* Основы метафизики нравственности. М. : АСТ, 2025.
Kant I. *Groundwork of the Metaphysics of Morals.* Moscow: AST publ.; 2025. (In Russian).

[5] Phillips DZ. In Search of the Moral ‘Must’: Mrs. Foot’s Fugitive Thought. *The Philosophical Quarterly.* 1977;27(107):140–157. DOI: 10.2307/2219424
[6] Nesbitt W. Categorical Imperatives — A Defense. *The Philosophical Review.* 1977;86(2):217–225. DOI: 10.2307/2184008
[7] Holmes RL. Is Morality a System of Hypothetical Imperatives? *Analysis.* 1974;34(3):96–100. DOI: 10.2307/3327492
[8] Valberg E. Philippa Foot on Etiquette and Morality. *The Southern Journal of Philosophy.* 1977;15(3):387–391. DOI: 10.1111/j.2041-6962.1977.tb00193.x
[9] Frankena WK. The Philosopher’s Attack on Morality. *Philosophy.* 1974:49(190):345–356.
[10] *Витгенштейн Л.* Лекция об этике (1929 или 1930 г.) // Историко-философский ежегодник. 1989. № 4. С. 238–245.
Wittgenstein L. Lecture on Ethics (1929 or 1930). *History of Philosophy Yearbook.* 1989;(4):238–245. (In Russian).
[11] Foot Ph. ‘Is Morality a System of Hypothetical Imperatives?’ A Reply to Mr. Holmes. *Analysis.* 1974;35(2):53–56. DOI: 10.2307/3328030

Сведения об авторе:

Лапшин Иван Евгеньевич — кандидат философских наук, доцент кафедры этики, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0000-0001-8558-0670. SPIN-код: 8239-0753. E-mail: lapshin-ie@rudn.ru

About the author:

Lapshin Ivan Y. — CSc in Philosophy, Associate Professor at the Department of Ethics, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 1171986, Russian Federation. ORCID: 0000-0001-8558-0670. SPIN-code: 8239-0753. E-mail: lapshin-ie@rudn.ru

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 1 189–206
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

Кант и неокантианство

Kant and Neo-Kantianism

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-189-206
EDN: PNAPGC

Научная статья / Research Article

Корректура, которой не было: долг содействия счастью ближнего в этической системе Канта

А.К. Судаков

Институт философии РАН, Москва, Российская Федерация
✉ asudakow2015@yandex.ru

Аннотация. При закладке основы своей «критической» этики Кант противопоставил ее принцип, категорический императив, принципам натуралистической морали, в частности, принципу личного счастья. При построении системы конкретной этики в «Метафизике нравов» «счастье других» оказалось одной из двух объективно-практических целей-обязанностей в фундаменте этой системы. В этой связи историки мысли часто утверждают, что Кант в старости будто бы внес в свою этику эвдемонистические коррективы. Наше исследование ставит целью установить, путем анализа понятий о счастье в практической философии Канта и аргументов Канта против морали эвдемонизма, имеется ли в действительности противоречие между принципами нравственной философии, положенными в основу в «Основоположении к метафизике нравов», и принципом содействия счастью другого / других как одним из базовых этических начал в «Метафизике нравов». При этом выясняется, что разноречия в действительности нет: «Основоположение» рассматривает содействие благу другого как типический случай особого класса этических норм; «Критика практического разума», рефлексия которой завершает обоснование этического учения Канта, признает, что принцип счастья может стать объективно-практическим законом, если будет дополнен счастьем других. При этом, однако, осталось неразъясненным, как возможно утверждение и обоснование этического принципа содействия счастью других в контексте учения, неизменно отвергающего натуралистическое обоснование морали на чувстве удовольствия от действительности предмета воли. Хотя рассмотрение текстов Канта показывает, что принцип содействия благу ближнего формулирован им уже в моральных основоположениях как *правомерный* в системе практической философии, остается открытым вопрос о том, как он может быть в ней *обоснован*. Наша гипотеза в этом отношении состоит в том, что при указанном Кантом расширении

© Судаков А.К., 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

принципа счастья определяющим основанием в максиме руководствующегося им человека служит не понятие эмпирически определенного предмета потребности, а понятие нуждающегося другого, или человечности в лице этого другого. Принцип остается тем же, но основание его, бывшее в индивидуалистическом эвдемонизме эмпирическим, становится трансцендентальным.
Ключевые слова: этика, счастье другого, потребность, предмет (воли), материя, форма, цель, цель-обязанность

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

История статьи:
Статья поступила 04.06.2025
Статья принята к публикации 01.12.2025

Для цитирования: *Судаков А.К.* Корректура, которой не было: долг содействия счастью ближнего в этической системе Канта // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 1. С. 189–206. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-189-206 EDN PNAPGC

The Adjustment That Didn't Happen: The Duty to Promote the Happiness of Others in Kant's System of Ethics

Andrey K. Sudakov ✉

Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation
✉ asudakow2015@yandex.ru

Abstract. Labouring upon the groundwork of "critical" ethics, Kant opposed its principle, the categorical imperative, to the principles of naturalistic morals, and, among others, to the principle of personal happiness. But in the system of concrete ethics in the Metaphysics of Morals the "happiness of others" emerged in the basis of this system, as one of the two objectively practical "ends-duties". In this regard, historians of thought often claim that in his old age Kant made eudaimonistic "adjustments" to his ethics. Our paper aims to find out, by means of an analysis of the concept of happiness in Kant's practical philosophy as well as of Kant's arguments against the moral theory of Eudaimonism, whether there really is a contradiction between the principles of moral philosophy as laid down in the Groundwork of the Metaphysics of Morals and the principle of promoting the happiness of another / others, as one of the basic ethical principles in the "Metaphysics of Morals". Such a contradiction turns out to be in fact nonexistent: The Groundwork considers promoting the well-being of others as a typical case of a specific class of ethical norms; the Critique of Practical Reason, the reflections of which complete the justification of Kant's ethical doctrine, recognizes that the principle of happiness can become an objective practical law, if it is complemented by the happiness of others. At the same time, however, it remained unclarified how it is possible to affirm and justify the ethical principle of promoting the happiness of others in the context of a doctrine that invariably rejects the naturalistic grounding of morality on the feeling of pleasure from the reality of the object of the will. Although our examination of Kant's texts shows that the principle of promoting the good of one's fellowman was already formulated in his ethical groundworks as *legitimate* within the system of practical philosophy, the question of possible

ways to *justify* it within this system remains nevertheless open. Our hypothesis in this regard is that, the extension of the principle of happiness indicated by Kant, the ground of determination in the maxim of the person obeying to it is not the concept of an empirically determined object of one's demand, but the concept of another human being in need, or humanity in the person of the other human being. The principle remains the same, but its basis, which was in individualistic eudaemonism empirical, becomes transcendental.
Keywords: ethics, happiness of the other, demand, object (of will), matter, form, end, end-duty

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

Article history:
The article was submitted on 04.06.2025
The article was accepted on 01.12.2025

For citation: Sudakov AK. The Adjustment That Didn't Happen: The Duty to Promote the Happiness of Others in Kant's System of Ethics. *RUDN Journal of Philosophy*. 2026;30(1):189–206. (In Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-189-206 EDN PNAPGC

Введение

В изображении иных талантливых, однако предвзятых критиков развитие философии Иммануила Канта выглядит так, как будто бы, выдвинув однажды тот или иной принцип, философ вскоре или спустя долгое время, словно извиняясь перед кем-то, отменил его или же сам оспорил. Можно вспомнить хотя бы сатирические строки Гейне о том, как, якобы повергнув Бога критическими доводами против доказательств его существования, кенигсбергский мудрец по просьбе верного слуги Лампе вернул его к жизни моральным доказательством. Впрочем, подобные картины — все-таки плод индивидуального остроумия критиков. Но в учении Канта есть одна тема, по которой многие историки мысли проявляют странное единодушие, описывая дело точно так же, как Гейне кантовскую теологию. Эта тема — поздняя этическая система, изложенная философом во второй части «Метафизики нравов», и, в особенности, сюжет о счастье другого как объективной нравственной цели-обязанности.

Известно, что Кант подверг критике и отверг как проявления гетерономии воли, все этические теории, в которых принцип нравственности обосновывается на материальном (предметно-содержательном) определении. В частности, принцип, полагающий благо жизни в стремлении к счастью (эвдемонизм), как один из эмпирических принципов морали, «негоден потому, что он подводит под нравственность мотивы, которые скорее подрывают и уничтожают всю ее возвышенность» [1. С. 211], а также по ряду других причин. Казалось бы, в этих словах Кант «критического» периода черным по белому высказывает бескомпромиссное неприятие эвдемонизма. В то же время в «Метафизике нравов» Кант утверждает, что среди целей человеческой деятельности должны существовать такие цели, «которые суть в то же время

(т. е. по своему понятию) обязанности» [2. С. 426], служащие основанием «категорического императива чистого практического разума» [2. С. 426], и что эти объективные цели-обязанности суть «*собственное совершенство* и *чужое счастье*» (курсив Канта. — *А.С.*) [2. С. 426]. Создается впечатление, что к старости Кант позабыл, что писал прежде о «принципе счастья», и решил взять свои слова назад; создается впечатление, что это — одна из тех «существенных корректив» поздней этики философа к его критическим основоположениям, о которых говорит А.В. Гулыга [3. С. 98]. Создается впечатление, что в процессе раскрытия своей системы этики Кант стал вносить в первоначальный проект «дополнения и коррективы», так что эта этика «наполнялась теперь «эвдемонистическими установками» [4. С. 84]. Это же впечатление рельефно выражает Э.Ю. Соловьев, говоря, что упрек в недооценке счастья «доконал» Канта, заставив «разбавить более строгую первоначальную позицию рядом эвдемонистических двусмысленностей» [5. С. 143]. Это впечатление радикальной перемены во взглядах должно представляться читателю и исследователю (особенно стороннику) Канта философским скандалом: шутка ли, приверженец морали долга и убежденный «антиэвдемонист» вдруг признает принцип счастья одним из оснований своей систематической морали, опорой категорического императива! Еще бы не скандал в философии!

Поспешу успокоить читателя: никакого скандала нет, потому что не было никакой «существенной коррективы». Этический принцип и даже императив содействия счастью других людей отнюдь не представляет собой какого-либо радикального новшества в развитии этики Канта: как в первых, так и в итоговых работах «критического» периода философ признавал это содействие такой целью человека, которая может быть вменена ему в моральную обязанность и сделана основанием категорического императива. Разве что в более ранних текстах Кант не удостоил этот принцип разума *регентского достоинства* в царстве этических целей. А не попав в тронный зал, этот принцип, что вполне понятно, затерялся в дворцовых коридорах, т. е. в логических конструкциях текста, а потому и гости церемонии, исследователи Канта, практически не вспоминают о нем[1]. В «Метафизике нравов» же этот принцип стоит на троне, виден всем, при этом одних это зрелище удивляет, других радует, однако не у всех есть время и желание упомянуть о том, что в действительности этот принцип не есть какое-то *новое* начало.

Однако ввиду многочисленности удивляющихся, т. е. сторонников концепции «существенных корректив» к критической морали в том самом

[1] Впрочем, такова общая психологическая закономерность: только то, что усиленно рекомендует хозяин дома, заметно всем гостям. Сказанное философом о долге запоминается, повторяется и цитируется; сказанное им же как философом собственно о склонности, или, например, о любви — остается в тени и живет достоянием узких специалистов-архивариусов. Даже теории гипотетических императивов не повезло в истории философии по той же самой причине.

сочинении, которое по замыслу автора должно было стать ее систематическим изложением, и для прочности обоснования нашего взгляда, мы хотели бы в данной статье внимательно проанализировать всю линию этической аргументации в трансцендентальной этике Канта, ведущую к формулировке принципа заботы о счастье другого лица (других лиц), как императива морали. Начать придется с общего кантовского представления о счастье и его значении в человеческой жизни, а также суждений Канта об основательности претензий этого понятия на верховную власть в царстве практических принципов.

Счастье / блаженство как антропологический факт

В философии Канта человек рассматривается как разумно-свободная личность, сознающая себя принадлежащей к «интеллигибельному миру», выступающая как «субъект всех целей» [1. С. 175], благодаря свободе обладающая способностью полагать себе цели и пользоваться предметами природы как средствами для их достижения согласно собственным максимам [6. С. 273], и одновременно как существо природы, принадлежащее к «чувственно воспринимаемому миру» и потому имеющее чувственно опосредованные потребности. Развитие способности разумно-свободного целеполагания и автономного самоопределения в стремлении к целям свободы, развитие человека как рода в первом из этих двух аспектов Кант называет культурой [6. С. 273–274]. Именно культуру Кант считает возможным признать конечной целью природы в отношении человеческого рода [6. С. 274]; предназначение человечества состоит в том, чтобы «культивировать», цивилизовать и «морализировать» себя при помощи наук и искусств [7. С. 386]. Поскольку, однако, человек есть в то же время наделенное чувственностью существо природы, «животное» существо, ему присущи чувственные стремления: стремление к самосохранению, к продолжению своего рода и к витальной общительности с себе подобными [8. С. 26]. Эти коренные стремления человеческой природы порождают многообразные потребности, склонности и желания, требующие себе удовлетворения. Это происходит совершенно стихийно, и для удовлетворения этого рода влечений «не требуется разум» [8. С. 26]. По мере же пробуждения разумного размышления мысль о сиюминутном и единичном удовлетворении обобщается, и появляется представление о «максимальном и продолжительном удовлетворении» [9. С. 547], или о сумме (совокупности) всех возможных чувственных удовлетворений, которую человек именует теперь *счастьем* (Glückseligkeit). Счастье, согласно плотно пересекающимся кантовским дефинициям, нужно понимать как «наибольшую сумму удовольствий» [10. С. 412], «максимальное и продолжительное удовлетворение» всех склонностей [9. С. 547], или же как «такое состояние разумного существа в мире, когда *все* в его существовании *происходит согласно его воле и желанию*» (курсив Канта. — *А.С.*) [9. С. 522], и постольку — состояние полной «удовлетворенности своим состоянием» или существованием

[9. С. 401], сохраняющееся в течение всей жизни разумного существа «сознание приятности жизни» [9. С. 396], или, что по существу дела то же самое, «максимум благополучия в моем настоящем и каждом будущем состоянии» [1. С. 135]. Наиболее же аккуратное и строгое философское определение счастья у Канта, учитывающее также и связь этого представления с идеей свободного целеполагания, а постольку также и с интеллектуальной стороной человеческой природы, трактует счастье / блаженство как «совокупность всех целей, возможных посредством природы вне человека и в нем» [6. С. 273][2]. Счастье / блаженство в таком понимании не простая данность природы, но продукт культуры природных дарований, и постольку нечто выходящее «за пределы механического устройства животного существования человека» [11. С. 87]; этот процесс культуры ведет человека к «величайшей искусности» в достижении «технических» целей, однако к счастью он ведет только через «внутреннее совершенство образа мыслей» [11. С. 89].

Желание счастья, как совокупного удовлетворения чувственно опосредованных потребностей, или как довольства своим существованием, есть, по Канту, «необходимое желание каждого разумного, но конечного и постольку обладающего чувственностью существа [9. С. 401]. В том числе, природе человека «неотъемлемо присуще желать себе счастья и искать его, т. е. удовлетворенности своим состоянием» [2. С. 428], природа человека побуждает его постоянно стремиться к счастью [7. С. 387]. Счастье есть постольку «проблема, навязанная ему самой его конечной природой» [9. С. 401].Ту же самую мысль Кант ниже формулирует иначе, говоря, что чувственность возлагает на разум человека обязанность заботиться о соблюдении ее интересов, а значит, формулировать максимы поведения, мотивированные стремлением к счастью / блаженству [9. С. 447]. Стремление к счастью есть «неизбежное определяющее основание» человеческой способности желания [9. С. 401]. Предметы, в совокупности которых человек находит свое довольство жизнью и постольку свое счастье, составляют, ни много ни мало, «материю всех его целей на Земле» [6. С. 273].

Счастье как возможный принцип разума. Эвдемонизм

Однако, подчеркивает Кант, хотя счастье / блаженство как совокупное чувственно опосредованное довольство жизнью есть неизбежное и существенное определяющее основание человеческой воли, оно не является и не может быть *высшим* определяющим основанием произволения [9. С. 396]. Практический принцип, согласно которому счастье провозглашается таким высшим определяющим основанием воли, есть, по Канту, «принцип себялюбия» [9. С. 396]. Стремление к счастью, полагаемое единственным принципом

[2] Оговорка о целях, возможных «посредством природы», оставляет место для целеполагания «посредством свободы» и духовно-культурных ценностей; дополнение «вне человека и в нем» включает в объем понятия о счастье все многообразие *чувственно опосредованных* проявлений человечности, не ограничивая его только *чувственными* проявлениями.

произволения, выступает в кантовской этике как животная наклонность «*пассивно* предаваться побуждениям удобства и благополучия» (курсив Канта. — *А.С.*) [7. С. 386]. В этом качестве единственного и высшего практического принципа стремление к счастью не только не есть конечная нравственная цель человека и человечества, но в этом качестве оно прямо противостоит и противодействует активному стремлению к культуре способностей, цивилизации и нравственному совершенству [7. С. 386], поэтому практический разум, через провозглашаемые им законы нравственности, налагает на стремление к счастью ограничительное условие достойности быть счастливым (Glückswürdigkeit) [9. С. 387]. Высшее благо в мире заключено поэтому не только в счастье, доставляемом человеку посредством природы, но также и в том условии, при котором единственно практический разум может признать за существами природы право на счастье, а именно в их «нравственно законосообразном поведении» [10. С. 412].

В чем же тут дело? Почему счастье / блаженство не вправе претендовать на значение высшего определяющего основания нравственно доброго произволения? Дело в том, что, как думает Кант, поскольку потребность в счастье «касается материи способности желания», поскольку сознание довольства своим существованием необходимо опосредовано субъективным по характеру чувством (удовольствия и неудовольствия), — состояние счастья «может быть познано субъектом только эмпирически» [9. С. 401]; «все элементы, принадлежащие понятию блаженства, суть эмпирические элементы, т. е. должны быть заимствованы из опыта» [1. С. 133, 135]. В этой области не может быть всеобщих познаний a priori, но только условные рекомендации: «для того, чтобы быть счастливым, нельзя действовать по определенным принципам, но по эмпирическим рекомендациям…, о которых опыт учит, что они в среднем лучше всего способствуют благосостоянию» [1. С. 135]. Вследствие этого, хотя каждый возможный элемент понятия индивида о своем счастье в отдельности переживается индивидом как *благо*, его практическое воплощение может сопровождаться весьма *неприятными* следствиями[3]. Выбор материи счастья зависит от чувства удовольствия и неудовольствия, различного у разных субъектов и изменчивого даже в одном субъекте смотря по его эмоциональному состоянию; «когда желают счастья, важна не форма законосообразности, а исключительно материя, а именно могу ли я и сколько я могу ожидать удовольствия, если буду следовать закону» [9. С. 401–402]. Однако все это — доводы из области моральной психологии; главное же возражение Канта против эвдемонистической этики состоит в том, что максима стремления к счастью не может быть представлена как объективный и всеобщий

[3] «Захочет ли человек богатства, — как много забот, зависти и преследований мог бы он благодаря этому навязать себе на шею!... Он желает себе долгой жизни, — но кто может поручиться ему за то, что она не будет лишь продлением нужды? Хочет он, по крайней мере, здоровья, — но как часто слабость тела удерживала его от излишества, в которое его могло бы повергнуть отменное здоровье, и т. д.» [1. С. 135].

практический закон [9. С. 402]: ибо такой закон «во всех случаях и для всех разумных существ должен содержать в себе *одно и то же определяющее основание* воли» (курсив Канта. — *А.С.*) [9. С. 401][4]. Обобщая этот же тезис, философ говорит, что эвдемонизм, вместе с другими «материальными» теориями морали, усматривает «определяющее основание произвольного выбора» «в удовольствии или неудовольствии, испытываемых от действительности какого-нибудь предмета»; постольку все подобные теории основаны на «принципе себялюбия или личного счастья» [9. С. 396–397]. Однако ключевой момент кантовского аргумента в этой его форме — не «какой-нибудь предмет» в основании принципа[5], а именно эмпирический, фактический характер удовольствия, ожидаемого от этого предмета. Максима, основанная на стремлении к *личному* счастью, не может быть мыслима как практический закон, не может быть универсализирована, потому что в основании такой максимы всегда лежит переменчивая — и именно поэтому не поддающаяся *практически значимому* обобщению — *материя воли*. Стремление к счастью у человека есть всегда, оно неотделимо от человеческой природы, и оно всегда имеет «некоторый» предмет; постольку эвдемония есть антропологический *факт*. Однако превратить этот факт в морально-практический закон воли («принцип себялюбия») не получится: «некоторый» предмет эвдемонистического стремления, во-первых, не является и, в силу переменчивости и многообразия практического опыта, даже не может быть *одним и тем же* у *данного* индивида; во-вторых, он своеобразен у *каждого* индивида; наконец, в-третьих (как заметил философ в «Основоположении»), осуществление каждого данного предмета эвдемонии может быть сопряжено и с неприятными следствиями. Итак, признавая эвдемонистическое стремление как антропологически обусловленный факт, Кант закономерно признает также *в общем виде* право всякого человека на его удовлетворение; но эвдемонизм как морально-философский принцип, как философское (и постольку универсально-всеобщее, обращенное ко всем людям во всех положениях) учение о способах быть счастливым, он в то же время признает ложной, внутренне противоречивой и потому философски невозможной теорией.

В «Метафизике нравов» полемика с эвдемонизмом дополняется еще одним аргументом. Желание достичь счастья, говорит здесь философ, необходимо присуще человеческой природе; но именно потому, что оно необходимо и естественно, называть стремление к счастью нравственной обязанностью — значит противоречить себе: «То, что каждый неизбежно уже сам желает, не подпадает под понятие о *долге*; ведь долг — это *принуждение* к неохотно

[4] В связи с этим Кант говорит даже, что правила достижения счастья (императивы благоразумия), не суть в строгом смысле практические *предписания*, а только *рекомендации*, так что «относительно блаженства невозможен никакой императив, который в строгом смысле слова повелевал бы совершать то, что делает счастливым» [1. С. 135].

[5] Как заметит впоследствии Гегель, всякий предмет есть «этот», поэтому присутствие «предмета вообще» не препятствует универсализации предметной максимы.

принятой цели» (курсив Канта. — *А.С.*) [2. С. 427] (ср. [2. С. 428]). Утверждение, что человек *обязан* искать счастья, равнозначно утверждению, что он *обязан* делать вдох и выдох, есть и пить и т. д., тогда как для правильного исполнения всех этих функций не нужно *морального* (само)принуждения, все это — функции животного организма. То, чего человек желает в силу особенностей своей животной природы, не нуждается в посредничестве морального разума.

Форма максимы счастья

В этом аргументе есть одно следствие, отнюдь не очевидное для прямолинейной трактовки этического кантианства. Кант-антрополог по умолчанию исходит из того, что многое в человеческой природе (и в том числе в произволении как практической силе) существует и действует до (и независимо от) актов морально законодательного разума[6] и что человек подлежит его законодательству не в виде «чистого листа», но в виде связной системы эмпирических содержаний[7]. Прежде всякой проекции «всеобщего морального закона» человек, как мыслящее живое существо, всегда уже желает такой системы содержаний, потому что желает *себя* в качестве такой системы содержаний[8].

Из общей антропологической установки следует, в частности, что, как всякому акту теоретического сознания всегда уже предшествует многообразие данных чувственного опыта субъекта, так же, точно всякому акту морального законодательства и самоопределения, всегда уже предшествует

[6] Речь идет о той доморальной действительности человеческой воли, жизни склонностей, аффектов и страстей произволения, в которой «большинство людей» заботится о сохранении своей жизни [1. С. 73], обнаруживают склонность благотворить ближнему [1. С. 73] или склонность к почестям [1. С. 73–75]; «не думая о долге», имеют «искреннейшую склонность к блаженству» [1. С. 77]. Эта же самая доморальная действительность человека раскрывается в каждом из примеров применения императива, а именно, в описании индивидуальной ситуации персонажа *до того*, как моральный разум обратит к нему заключенный в формуле императива этический вопрос. Здесь ряд несчастий доводит человека до безнадежности и пресыщения жизнью [1. С. 145], материальная нужда побуждает желать денежного займа и дать обещание его вернуть [1. С. 147], здесь талантливый человек живет «в благоприятных обстоятельствах» и предпочитает охоту за наслаждениями работе по развитию своих дарований [1. С. 149], здесь житейски благополучный человек обдумывает ситуацию своих нуждающихся ближних [1. С. 151].

[7] Даже если эта система есть лишь то, «что природа делает из человека» и что поэтому «относится к темпераменту» [7. С. 349], на основании этого естественного задатка формируется и «формальное свойство воли вообще — действовать согласно твердым принципам» [7. С. 348–349], а потому, даже если эти принципы ошибочны, сторонний наблюдатель должен знать многообразие проявлений темперамента, чтобы понимать, «чего можно с уверенностью ожидать от человека» [7. С. 348].

[8] Так персонаж второго примера императива, прежде всякой моральной рефлексии, посредством ложного обещания «желает воспользоваться другим человеком *только как средством* … для своих целей» [1. С. 171], а значит, *имеет* многообразие практических целей.

многообразие материи практического опыта, и всякому сознанию долженствования — сознание фактической потребности и фактического желания, а это желание всегда и необходимо имеет предмет[9]. Поскольку желание сознается, это сознание становится основанием субъективного принципа действия, направленного на его удовлетворение. Такой принцип Кант называл *максимой*, и уже в «Основоположении» констатировал, что «все максимы имеют 1) *форму*, которая состоит во всеобщности…; 2) материю, а именно, цель…; 3) *полное определение* всех максим» этой формой всеобщности [1. С. 191]. Поскольку же все максимы человеческого произволения (как чисто моральные, так и легальные, и точно так же максимы, избранные на основе одних себялюбивых мотивов) имеют некую материю и некую форму, интерес Канта-моралиста направлен отнюдь не на устранение *всякой* материи максим из легитимных норм человеческого поведения (как это представляется в топорно прямолинейной интерпретации кантианской этики), а только на установление правильного соотношения между формой максимы и ее материей. Безусловно верно, что «только практическая форма, которая состоит в пригодности максим в качестве всеобщего законодательства, впервые определяет само по себе … доброе и основывает максиму чистой воли» [9. С. 462].

Однако чистая воля отнюдь не есть воля, чистая *от всякой материи*. Если же материя максимы не только всегда *фактически имеется налицо*, но наличие ее *допускается* чистой практической философией Канта, то есть если «материя максимы … может оставаться», то «она не должна быть ее условием, иначе такая максима не годится для закона» [9. С. 414]. Из этой вполне прозрачной констатации Кант делает не вполне самоочевидный вывод, который затем прямо применяет к вопросу о счастье. Материя максимы не должна быть условием максимы и «основой для того, чтобы присоединить эту материю к воле» [9. С. 414]; таким условием и такой основой моральной значимости некоторой материи воли может и должна быть только «форма закона, который ограничивает материю» [9. С. 414]. Допустим, продолжает Кант, материя моей максимы есть «мое личное счастье». Если я приписываю эту материю каждому человеку, то есть если я универсализирую максиму стремления к счастью и таким образом удостоверяюсь, может ли она быть «*объективным* практическим законом» (курсив Канта. — *А.С.*) [9. С. 414], то я убеждаюсь, что эта максима может стать таким объективным законом только при условии, что «я включаю в него и счастье других» [9. С.414][10]. Кант особо подчеркивает затем, что практический «закон, предписывающий содействовать

[9] «всякое воление должно иметь и предмет, стало быть материю» [9. С. 413].

[10] «Diese kann nur alsdann ein *objektives* praktisches Gesetz werden, wenn ich anderer ihre [Glückseligkeit] in dieselbe mit einschliesse», — сказано в немецком оригинале [12. С. 358]. Сторонники стандартной интерпретации кантовского «антиэвдемонизма», цитируя в том числе вторую «Критику», настаивают на том, что *эта* максима, по Канту, никак и никогда не может стать объективным практическим законом.

счастью других»[11], основан не на том, что будто бы счастье других людей само по себе есть безусловная ценность (объект для произволения каждого), а только на том, что при условии включения в максиму счастья других определяющим основанием моей и всякой воли становится форма безусловной всеобщности, которую я придаю «максиме себялюбия», для того чтобы ее возможно было признать имеющей силу объективного практического закона (а не только условной рекомендации). Иначе говоря, принимая в максиму расширенный таким образом всеобщий закон, я определяюсь к действию не представлением о (моем или другого лица) счастье как *материей* произволения, а представлением о *форме* всеобщности, присущей подлинно нравственной максиме произволения и требующей включить в состав моей максимы стремления к счастью / блаженству не только себя, но и каждого другого человека. Только из этого ограничения моей «основанной на склонности» максимы счастья «формой закона», которое позволяет согласовать эту, по своему происхождению вполне «патологическую», максиму с требованиями чистого практического разума [9. С. 414][12], может законно возникнуть понятие об «обязательности — распространить максиму моего себялюбия и на счастье других» [9. С. 415]. В противном случае дело представляется так, что этот практический закон получает нормативно-принудительную силу только вследствие «прибавления какой-либо внешней» (относительно воли человека) «побудительной причины» [9. С. 414–415]. Но это прямо означало бы гетерономию воли, и в таком случае принцип содействия счастью другого был бы этически неподлинным принципом.

Необходимо строго и точно отдать себе отчет в том, что именно произошло (было обосновано) в рассматриваемом пассаже второй кантовской «Критики». Философ доказывает, что основание обязательности некоторого объективного практического закона (и основание претензий соответствующей максимы на статус закона морали) заключается не в морально-практическом достоинстве *материи* этой максимы, а в присущей ей всеобщей практической *форме*. Причем речь идет о максиме стремления к счастью и технологиях изыскания средств для него; такая максима и такие стратегии основаны на естественной склонности и чувственной потребности. И вот оказывается, что максима стремления к счастью / блаженству может согласоваться с практическим разумом, — хотя и не по материальной, а по формальной

[11] Здесь перед нами *текстуальное* опровержение мнения кантоведов, утверждающих, что «счастье других» как объективно-практическая цель и материя категорического императива появляется у Канта только в «Метафизике нравов».

[12] «чтобы максиме себялюбия придать объективную значимость закона» [9. С. 414]. Согласно стереотипному истолкованию этического кантианства, «патологические» по происхождению максимы никак и никогда законами воли стать не могут, а потому, по «гамбургскому счету», даже недостойны нравственной человечности. Согласно этому стереотипу, «нравственно подлинные» максимы должны возникать целиком и полностью из одного практического разума, как Афина из головы Зевса в греческом мифе.

причине, — т. е. не потому (как это выглядит в стандартной эвдемонистической этике), что стремление к счастью само по себе есть якобы нечто морально положительное, но потому, что только при ограничении патологически мотивированной максимы стремления к счастью *формой всеобщности* как условием законосообразности, а, следовательно, при условии *распространения ее на всех других людей*, эта максима может иметь силу объективного закона. И только при этом условии, т. е., при условии генерализации, человек, определяющийся к действию подобным принципом, определяется не материальным, но формальным мотивом, не *материей произволения другого*, а *формой всеобщности*, присущей *принципу его собственной воли*, т. е. *универсальной человечностью* в своем лице и в лице другого. Иными словами, перед нами формально-методическое рассуждение, позволяющее обосновать в категориальном поле критической этики *нравственную* ценность стремления к счастью и показывающее, что в формальной по методу кантианской этике максима содействия счастью / блаженству может иметь такую ценность только в универсализированном виде, т. е. как максима содействия счастью *других*.

Постараемся еще раз уточнить, какого рода обоснование имеется в виду. Максима стремления к личному счастью «основана на склонности», это «патологическая» максима; определяясь ею к действиям, человек определяется своим представлением о счастье / блаженстве как совокупном удовлетворении потребности, а значит — своими представлениями о предметах своих потребностей. В этом случае его действиями в конечном счете руководят сами эти предметы, т. е. материя способности желания. Поэтому в чистом виде эта максима будет служить основанием гетерономии его воли. Гетерономия возникает не из-за *эмпирически-чувственного* характера определяющего основания его воли, а из-за его *материальности*, из-за того, что это основание есть *предмет* вне его (не обязательно чувственно данный). Поэтому и преодоление гетерономии возможно здесь не путем перевода объекта воли в некую идеальную или умозрительную форму, но путем упразднения его определенной и оформленной *предметности*. *Предмет* потребности (если только я понимаю, в чем он состоит) предметно дан мне как внешний и именно поэтому порождает гетерономию; но *несколько различных предметов* лишены этой осязаемой определенности. Преследуя «патологическую» цель *собственного* счастья, я занимаюсь добычей «предметов», и постольку, ограничиваясь этой целью, я гетерономен; но преследуя *также* (наряду с этой целью) «патологическую» же, в основе своей, цель счастья *другого* человека, я, хотя так же точно занят добычей предметов потребности, *мотивируюсь* в этой добыче не собственно предметом своей или чужой потребности и склонности (хотя, возможно, он также служит мне при этом мотивом), но целью совокупного благополучия другого (и своего собственного), которая сама по себе уже не есть внешний предмет воли, а есть только *понятие*, и при этом, как доказывал Кант в «Основоположении» [1. С. 133–135], принципиально

«неопределенное понятие». Это уже, по сути дела, понятие не о предметах потребности другого человека, а *о самом этом человеке*, как нравственной личности. Поэтому действительно можно сказать, что, содействуя дополненной (целями другого) цели счастья, человек, несмотря на то, что он совершает для этого действия в чувственном мире, пользуется чувственно данными предметами и стремится получить чувственно же данные предметы, определяется к этой деятельности, однако, не этими предметами, и постольку не гетерономно, а принципом человечности в лице другого, как нравственной самоцели, и формой всеобщности, присущей этому последнему принципу. Поскольку же форма разумной всеобщности присуща ему подлинно и вполне, этот принцип может быть основанием подлинного императива практического разума. При этом тот же самый принцип счастья в нерасширенном его виде, т. е. как принцип *только собственного* счастья, подобным преимуществом воспользоваться отнюдь не может. Для одного человека и его уединенной этической рефлексии совершенно справедливо, что «чтобы быть счастливым, нельзя действовать по определенным принципам, но по эмпирическим рекомендациям» [1. С. 135]. В стремлении к *собственному* счастью я определяюсь *своим* понятием о *своем* счастье, как совокупном удовлетворении потребности, а это понятие, как бы оно ни было мимолетно, переменчиво, двусмысленно и т. д. (пессимисты всех веков знают немало доводов в этом роде), оно все-таки во всякое время у человека *есть*, а потому можно сказать, что *одинокий* человек, в своей эвдемонистически мотивированной практике, т. е. пока он занят преследованием только *своего собственного* счастья, *всегда* определяется к действию понятием о предмете потребности, а в конечном итоге — самим предметом своей потребности, и поэтому в деятельности такого рода его воля всегда бывает *гетерономна*. Смысл разбираемого этического пассажа Канта, по нашему мнению, таков: для того, чтобы сделать эту волю автономной, сколь угодно рассудительному эвдемонисту вовсе нет надобности отказываться от эвдемонии (эвдемонистической практики) как таковой, нужно только *расширить* цель счастья, распространив побуждение к счастью также и на счастье *других людей*.

Более того, оказывается, что, если человек не признает обязанности содействия счастью других, идея личности как нравственной самоцели еще не имеет для него всей полноты возможного морально-практического воздействия. Это выясняется уже в четвертом примере «Основоположения», представляющем читателю человека, «дела которого идут хорошо, тогда как другие, он видит, вынуждены бороться с великими невзгодами» [1. С. 151], и который, благодаря своему состоянию, имеет возможность помочь бедствию других, но, предоставляет им самим обеспечивать свое благополучие, строго воздерживаясь от преступлений против их имущества, однако ничем не помогая их благосостоянию. Если бы, говорит Кант, подобный образ мысли стал всеобщим среди людей (если бы все имели такую же максиму и

следовали ей), «человечество могло бы существовать» [1. С. 173]. Такую максиму и такое умонастроение, следовательно, возможно *мыслить* как «всеобщий закон природы» [1. С. 151]; т. е., если бы некий закон физиологически, дорефлективно, прежде всяких теорий и поучений препятствовал каждому человеку «содействовать целям других, насколько это в его силах» [1. С. 173], человеческая природа могла бы существовать. И однако, Кант утверждает: хотя такая максима возможна и мыслима как закон (человеческой) природы, «невозможно **желать**, чтобы такой принцип имел повсеместно силу закона природы» (курсив Канта. — *А.С.*) [1. С. 151]. Дело в том, что воля, которая постановила бы, что эта максима должна иметь силу закона, «противоречила бы сама себе»: *законная сила* подобной максимы исключила бы возможность чьего-либо деятельного участия в целях счастья других, хотя «все же иногда могут быть такие случаи, когда человек нуждается в любви и участии других» [1. С. 151]. Максима *безусловного* невмешательства в условия благосостояния других лиц при строгом соблюдении неприкосновенности личности и собственности этих других, равно как и стратегии поведения, вытекающие из этой (либеральной) максимы, по мысли Канта, только отрицательно согласуются с сознанием безусловной ценности всякой личности, с идеей человечества как самоцели, — согласуются с нею только как максима *непричинения ущерба*, но не как максима положительного *содействия*. Если же должны иметь силу также и практические принципы, обосновывающие «поставляемый в заслугу долг по отношению к другим» [1. С. 173], и если идея человечества как цели должна оказать всю полноту возможного воздействия на мою волю, «цели [другого] субъекта должны быть, насколько возможно, также и моими целями» [1. С. 173].

Счастье других в моральной догматике Канта

После столь основательной теоретической подготовки в основных этических работах «критического» Канта развитый им в «Метафизике нравов» тезис, согласно которому счастье другого есть одна из целей, *содействие* которым есть нравственный *долг* каждого человека, — не выглядит уже ни странным, ни даже *новым* положением. Новым здесь оказывается только категориальный контекст, в котором теперь обосновывается это положение: контекст этики как *телеологии*.

Предмет произволения, служащий для него достаточным определяющим основанием создать предмет в действительности, есть, по Канту, *цель* этого произволения [2. С. 425]. Но, чтобы поступок *имел* цель, некая воля должна *сделать* нечто своей целью. Иначе говоря, «иметь цель поступков есть акт *свободы* совершающего поступки субъекта» (курсив Канта. — *А.С.*) [2. С. 425]. Акт определения цели свободного поступка (предмета, который должен быть создан в результате поступка) можно представить как предшествующий поступку, и постольку априорный, акт *предписания* субъекту некоторого предмета произволения как должной цели: «акт, определяющий цель,

есть практический принцип, предписывающий … цель» [2. С. 425]. Если я избираю нечто как *предмет воли*, т. е. как практическую цель для себя, как то, что я намерен создать в действительности, в акте определения предмета воли я *всегда также* предписываю себе этот предмет, как таковой. Акт избрания практической цели, как предмета воли, можно поэтому представлять себе как безусловный практический принцип, связывающий понятие *цели* как предмета воли с понятием *безусловного долженствования* осуществить эту цель [2. С. 426]. Акт практического целеполагания в этом смысле есть «категорический императив чистого практического разума» [2. С. 426]. Среди всевозможных практических целей «должны быть и такие, которые суть в то же время … долг» [2. С. 426]. Это такие предметы произволения, которые всякий человек как разумный субъект (нравственно) *обязан* делать своей целью [2. С. 426]. В связи с этим философское учение о долге приобретает вид моральной телеологии, основанной «на принципах, данных a priori в чистом практическом разуме» [2. С. 426].

Кант полагает, что только две цели произволения должны быть в то же время признаны его обязанностями: это «*собственное совершенство* и *чужое счастье»* (курсив Канта. — *А.С.*) [2. С. 426]. В частности, «если речь идет о счастье, способствовать достижению которого как моей цели должно быть долгом, то это должно быть счастье *других* людей, *чью* (дозволенную) *цель я тем самым делаю также и моей*» (курсив Канта. — *А.С.*) [2. С. 429].

Заключение и перспектива

Итак, *счастье другого* получает в систематической моральной философии Канта (уже заявленное ранее) достоинство одной из фундаментальных целей-обязанностей, т. е. принципиально важных нравственных ценностей, *содействия* которым безусловно требует категорический императив морали. Как показывает все изложенное выше, этот тезис (и этот императив: делать цели других *также и* своими целями) никак нельзя считать концептуальным новшеством (или, напротив, ретроградной «двусмысленностью») именно «Метафизики нравов»: как мы пытались показать, тот же самый этический принцип Кант утверждает и даже обосновывает и в более ранних своих работах. Это подтверждает почти дословное текстуальное совпадение последней цитаты с формулой из «Основоположения»: «цели субъекта должны быть, насколько возможно, также и моими целями» [1. С. 173].

Причем Кант особо подчеркивает, в том числе и в последнем фрагменте, что принцип стремления к счастью может быть принципом *нравственного долженствования* только как принцип счастья *всех* / других людей, но отнюдь не как принцип *собственного* счастья (индивидуалистического эвдемонизма). Хотя стремление к полноте удовлетворения потребностей естественно и *необходимо* для каждого человека, будучи вложено в него самой природой, и хотя поэтому цели личного счастья, труды для их достижения,

система средств для этих целей, а следовательно, и царство эвдемонистических целей (индивидов, групп и обществ), всегда будут существовать в человеческой истории, все эти цели, средства, труды и служащие этим целям общественные институты (в отличие, например, от целей, средств, функций и институтов правового и этического характера) отнюдь не являются для человека такими целями (и т. д.), достижение которых вменяется ему в задачу его морально-практическим разумом. Стремление к *личному* счастью не является и не может быть, по Канту, моральным *долгом* человека. Индивидуалистический эвдемонизм, возводящий это стремление в долг и даже единственный нравственный долг, философ неустанно опровергает. Тем не менее, стремление к счастью *других* людей, и именно *всех других* людей, он неизменно признает принципом, достойным стоять в ряду основоположений чистой нравственной философии, а значит, и быть основанием соответствующего *морального императива*. Между этими утверждениями нет противоречия, если только верно, что принцип счастья другого/других не может иметь тех критически опасных для этики в кантовском ее понимании последствий, которыми обременен принцип индивидуалистического эвдемонизма. Однако подобная постановка вопроса заставляет по-новому взглянуть на вопрос о пресловутом «антиэвдемонизме» критической этики, который, как бы ни был неоспорим, никак не может быть признан безусловным. Сама собою напрашивается, впрочем, и еще одна тема. Если, во избежание недоразумений, за этикой *личного* счастья следует оставить наименование эвдемонизма, то какое имя следует дать конкретно-этическим рефлексиям вокруг (и на основе) принципа счастья *других*? Коль скоро эти построения будут основаны на принципах чистой критической *философии морали* и ориентированы на цели и ценности *общественного* значения, кажется логичным называть их элементами своего рода *этического социализма*. Бесспорно, однако, что марбургские неокантианцы (Коген, Форлендер, Вольтманн), получившие из постулатов кантовской этики социально-философское построение под этим же названием, совершенно не принимали во внимание рассмотренного нами этического принципа Канта, вполне разделяли абстрактно понятый «антиэвдемонизм», а потому пытались обосновать свой «социализм» при помощи совсем иных кантовских формул. Интересно было бы рассмотреть в этой связи, и в соотношении с этим марбургским «социализмом», какие концептуальные элементы этико-правовой теории социализма (социального эвдемонизма) могут быть намечены на основе рассмотренных здесь суждений Канта о счастье как моральном факте и этическом принципе. Все эти три сюжета было бы интересно сделать темами отдельных исследований.

Список литературы

[1] *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // Сочинения: в 4 томах на немецком и русском языках / подг. к изданию Н. Мотрошиловой (Москва) и Б. Тушлингом (Марбург). Т. III. М. : Московский философский фонд, 1997. С. 38–275.

[2] *Кант И.* Метафизика нравов // Сочинения. В 8 томах / под общ. ред. А.В. Гулыги. Т. 6. М. : Чоро, 1994. С. 223–543.
[3] *Гулыга А.В.* Немецкая классическая философия. М. : Мысль, 1986.
[4] *Кузнецов В.Н.* Немецкая классическая философия. М. : Высшая школа, 1989.
[5] *Соловьев Э.Ю.* Кант: взаимодополнительность морали и права. М. : Наука, 1992.
[6] *Кант И.* Критика способности суждения // Сочинения. В 8 томах / под общ. ред. А.В. Гулыги. Т. 5. М. : Чоро, 1994. С. 5–330.
[7] *Кант И.* Антропология в прагматическом отношении // Сочинения по антропологии, философии политики и философии религии в трех томах / под ред. Н.А. Дмитриевой. Т. 1: Сочинения по антропологии. Калининград : Издательство БФУ им. И. Канта, 2024. С. 162–396.
[8] *Кант И.* Религия в пределах только разума // Сочинения. В 8 томах / под общ. ред. А.В. Гулыги. Т. 6. М. : Чоро, 1994. С. 5–222.
[9] *Кант И.* Критика практического разума // Сочинения. В 8 томах / под общ. ред. А.В. Гулыги. Т. 4. М. : Чоро, 1994. С. 373–565.
[10] *Кант И.* О вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской академией наук в 1791 году: Какие действительные успехи создала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа? // Сочинения. В 8 томах / под общ. ред. А.В. Гулыги. Т. 7. М. : Чоро, 1994. С. 377–459.
[11] *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Сочинения в 4 томах на немецком и русском языках / подг. к изданию Н. Мотрошиловой (Москва) и Б. Тушлингом (Марбург). Т. I. М. : АО «Ками», 1993. С. 79–123.
[12] *Кант И.* Критика практического разума // Сочинения в 4 томах на немецком и русском языках / подг. к изданию Н. Мотрошиловой (Москва) и Б. Тушлингом (Марбург). Т. III. М. : Московский философский фонд, 1997. С. 276–733.

References

[1] Kant I. Groundwork for the Metaphysics of Morals. In: Motroshilova N, Tuschling B, editors. *Works in 4 volumes in German and Russian*. Vol. III. Moscow: Moskovskiy filosofskiy fond publ.; 1997. P. 38–275. (In Russian).
[2] Kant I. Metaphysics of Morals. In: Gulyga AW, editor. *Works. In 8 volumes*. Vol. 6. Moscow: Choro publ.; 1994. P. 223–543. (In Russian).
[3] Gulyga AV. *German Classical Philosophy*. Moscow: Mysl' publ.; 1986. (In Russian).
[4] Kusnezov VN. *German Classical Philosophy*. Moscow: Wysschaya shkola publ.; 1989. (In Russian).
[5] Solovyov EYu. *Kant: the Complementarity of Morals and Law*. Moscow: Nauka publ.; 1992. (In Russian).
[6] Kant I. Critique of Judgement. In: Gulyga AW, editor. *Works. In 8 volumes*. Vol. 5. Moscow: Choro publ.; 1994. P. 5–330. (In Russian).
[7] Kant I. Anthropology from a Pragmatic Point of View. In: Dmitrieva NA, editor. *Works on Anthropology, Political Philosophy and Philosophy of Religion in 3 volumes*. Vol. 1: Works on Anthropology. Kaliningrad: BFU Publishers; 2024. P. 162–396. (In Russian).
[8] Kant I. Religion within the Boundaries of Reason Alone. In: Gulyga AW, editor. *Works. In 8 volumes*. Vol. 6. Moscow: Choro publ.; 1994. P. 5–222. (In Russian).
[9] Kant I. Critique of Practical Reason. In: Gulyga AW, editor. *Works. In 8 volumes*. Vol. 4. Moscow: Choro publ.; 1994. P. 373–565. (In Russian).
[10] Kant I. What real Progress has Metaphysics made in Germany since the Time of Leibniz and Wolff? In: Gulyga AW, editor. *Works. In 8 volumes*. Vol. 7. Moscow: Choro publ.; 1994. P. 377–459. (In Russian).

[11] Kant I. Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose. In: *Works in 4 volumes in German and Russian*. Edited by N. Motroshilova and B. Tuschling. Volume I. Moscow: Kami publ.; 1993. Pp.79-123. (In Russian)
[12] Kant I. Critique of Practical Reason. In: Motroshilova N, Tuschling B, editors. *Works in 4 volumes in German and Russian*. Vol. III. Moscow: Moskovskiy filosofskiy fond publ.; 1997. P. 278–733. (In Russian).

Сведения об авторе:

Судаков Андрей Константинович — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт философии РАН, Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. ORCID: 0000-0001-7531-6024. SPIN-код: 9634-6337. E-mail: asudakow2015@yandex.ru

About the author:

Sudakov Andrey K. — DSc in Philosophy, Senior Researcher, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, 12/1, Goncharnaya St., Moscow, 109240, Russian Federation. ORCID: 0000-0001-7531-6024. SPIN-code: 9634-6337. E-mail: asudakow2015@yandex.ru

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 1 207–217
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-207-217
EDN: PNELAC

Научная статья / Research Article

Аксиологические основания социального в философии П.И. Новгородцева

Л.Ю. Корнилаев ✉

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Российская Федерация
Балтийский федеральный университет имени И. Канта, Калининград, Российская Федерация
✉ kornhist@mail.ru

Аннотация. Особенностью философии права П.И. Новгородцева является то, что в ней наряду с безусловной ценностью личности отстаивается фундаментальная роль общества. Однако ценностная сторона общественной жизни не всегда им специально тематизируется, хотя логически следует из его общих аксиологических установок. Социальное в учении русского философа получает специфическое ценностное значение: во-первых, общество — это поле взаимодействия автономных личностей, во-вторых, предпосылки образования общества заложены в абсолютной ценности личности, в-третьих, социальное является коллективным носителем общественных ценностей. Аксиология социального формирует важные следствия в понимании общественных единств, таких, как народ и государство. Совмещение сверхнародного идеала и народных ценностей у Новгородцева оказывается основанием для сбалансированной концепции отношения индивидуального и социального.
Ключевые слова: философия права, русская философия, аксиология, неокантианство

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
Финансирование. Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, грант № 24-18-00651 «Онтология нации в русском неокантианстве», https://rscf.ru/project/24-18-00651/
Благодарности. Автор выражает благодарность Российскому научному фонду.

История статьи:
Статья поступила 26.05.2025
Статья принята к публикации 20.11.2025

© Корнилаев Л.Ю., 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

Для цитирования: *Корнилаев Л.Ю.* Аксиологические основания социального в философии П.И. Новгородцева // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 1. С. 207–217. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-207-217 EDN PNELAC

The Axiological Foundations of the Social in the Philosophy of P.I. Novgorodtsev

Leonid Yu. Kornilaev

[1]*Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation*
[2]*Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russian Federation*
✉ kornhist@mail.ru

Abstract. The specific feature of P.I. Novgorodtsev's philosophy of law is that it advocates the fundamental role of society along with the absolute value of the individual. However, the value side of social life is not always specifically thematized by him, although it logically follows from his general axiological attitudes. The social in the doctrine of russian philosopher receives a specific value meaning: firstly, society is a field of interaction between autonomous individuals, secondly, the prerequisites for the formation of society are laid in the absolute value of the individual, thirdly, the social is a collective carrier of social values. The axiology of the social forms important consequences in the understanding of social unities, such as the nation and the state. The combination of the supranational ideal and national values proves to be the basis for Novgorodtsev's balanced conception of the relation between the individual and the social.
Keywords: philosophy of law, Russian philosophy, axiology, neo-Kantianism

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.
Funding of Sources. The research was carried out at the expense of the grant of the Russian Scientific Foundation No. 24-18-00651 "Ontology of the nation in Russian Neo-Kantianism", https://rscf.ru/project/24-18-00651/
Acknowledgement. The author expresses gratitude to the Russian Science Foundation.

Article history:
The article was submitted on 26.05.2025
The article was accepted on 20.11.2025

For citation: Kornilaev LYu. The Axiological Foundations of the Social in the Philosophy of P.I. Novgorodtsev. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(1):207–217. (In Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-207-217 EDN PNELAC

Введение

Философию права П.И. Новгородцева можно назвать аксиологическим учением. Абсолютный идеал, безусловные ценности оказываются основанием для рассмотрения центральных философско-правовых проблем: соотношение личности и общества, происхождение права и государства, приоритет естественного права над позитивным, отношение нравственности и права и

др. В имеющихся исследованиях по философии Новгородцева ценностную установку его учения резонно связывают с влиянием неокантианской традиции[1]. Однако вопрос отнесения Новгородцева к неокантианству в смысле принадлежности к конкретной неокантианской школе спорный. Например, Е.А. Фролова называет Новгородцева представителем Баденской школы неокантианства: «Его воззрения на проблему понимания и соотношения феноменов права и морали формулировались в процессе анализа им философии И. Канта, в полемике с представителями немецкого и русского неокантианства, а также с теоретиками других направлений юриспруденции, прежде всего, с Л.И. Петражицким» [2. С. 32]. В свою очередь И.А. Кацапова отрицает принадлежность Новгородцева к неокантианству «Относительно П.И. Новгородцева надо сказать, что он не был последовательным кантианцем и в своем творчестве также продуктивно использовал и гегелевские идеи конкретной нравственности» [3. С. 25, 175]. Оставляя в стороне дискуссию о принадлежности Новгородцева к тому или иному направлению неокантианства, можно констатировать, что проект русского философа имеет явное аксиологическое содержание, что сближает его как с неокантианской философией ценности[2], так и с общенеокантианской тенденцией противостояния правовому позитивизму.

Новгородцев известен как сторонник индивидуализирующего подхода в философии права. Но, хотя он и отстаивал безусловную ценность личности в правовой жизни, он в то же время не был приверженцем тотального индивидуализма и отводил обществу и всем следствиям общественной жизни также фундаментальную роль. Особое значение социального в концепции Новгородцева не раз подчеркивалось его учениками и исследователями его творчества. Так, например, Г. Гурвич пишет в некрологе на Новгородцева: «В своей статье „Нравственный идеализм в философии права“ и в своей книге „Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве“ проф. Новгородцев стремился отмежеваться от одностороннего нравственного и правового индивидуализма Канта и восполнить его универсалистским учением Гегеля о конкретной целостности общения. Нравственный и правовой идеал, который строил проф. Новгородцев, должен был сочетать в высшем синтезе личное и общественное начало, раскрывал связь личности (понятой не как абстрактный представитель общего рода, а во всей полноте ее своеобразных определений) с конкретным целым общежития, суть которого — именно в единстве дополняющих друг друга индивидуальностей. Стремление выйти за пределы абстрактного индивидуализма Канта выгодно отличало естественно-правовые построения Новгородцева от аналогичных попыток Штаммлера. Новгородцев

[1] Подробнее о неокантианских предпосылках творчества Новгородцева см. [1. С. 148–150].

[2] К Марбургской школе неокантианства Новгородцев относился негативно. Примечательна разгромная рецензия Новгородцева на книгу В.А. Савальского о философии права марбургских философов [4]. Подробнее о самой полемике см. [5].

решительно рвал с доктриной классического либерализма и требовал признания самостоятельной ценности за социальным началом» [6. С. 391–392]. С.А. Левицкий утверждает, что у Новгородцева «в понятии личности одинаково берут свое начало как ее притязания на равенство и свободу, так и ее обязанности солидарности и единства с другими. В идее из этого единства не может быть исключено ни одно лицо, и поэтому мы приходим к определению общественного идеала как принципа всеобщего объединения на началах равенства и свободы» [7. С. 302]. И.А. Кацапова также отмечает, что «основным своеобразием творческого наследия П.И. Новгородцева можно считать то, что в его основе лежит не замысел создания философской системы и не решение конкретных проблем юридической науки, а разработка парадигмы естественно-правового мышления, которая органически связана, с одной стороны, с философским идеализмом и этико-философской проблематикой, а с другой, — с осмыслением социально-регулятивных механизмов общественного развития. <…> основное содержание естественно-правовой концепции мыслителя концентрируется вокруг анализа соотношения понятий права и нравственности в социальной реальности» [2. С. 19]. Синтез индивидуального и социального в философии права Новгородцева связывают с влиянием Г.В.Ф. Гегеля и В.С. Соловьева, что выражается в осознании необходимости социально-философской доработки кантовской этики и понимании нравственной задачи права по отношению к обществу[3]. Общественная сфера у Новгородцева получает самостоятельное ценностное значение, является ареной взаимодействия автономных личностей и коллективным носителем общественных ценностей. В исследовании будет представлена попытка раскрыть аксиологическое учение П.И. Новгородцева об обществе и социальном, а также прояснить следствия этого учения, нашедшие отражение в его понимании народности.

Понятие ценности

В текстах Новгородцева термин «ценность» встречается нечасто, чаще используется близкий к нему термин «идеал». Специальных терминологических различений, связанных с понятием ценности и идеала, он не приводит. Можно выделить ряд смысловых блоков, позволяющих реконструировать представления о ценности у Новгородцева. Под ценностью понимается абсолютный и безусловный идеал, определяющий долженствование личности и общества. Ценность всегда отсылает к абсолютной точке зрения. Ценность — не конечный идеал, но бесконечное стремление к нему. «Надо приучить свой

[3] Идеи Соловьева Новгородцев связывает с влиянием Гегеля: «Для Канта важно определить отвлеченный закон нравственной жизни, каким он представляется человеку во всей своей чистоте и непреклонности, помимо условий его действительного осуществления; для Гегеля основная задача состоит в том, чтобы показать, как этот закон осуществляется в жизни, при помощи каких средств и сил. Легко и наперед определить, какую задачу выберет для себя Соловьев» [8. С. 535–536].

взор смотреть в бесконечность и понять, что общественный идеал только в бесконечном развитии находит свое выражение» [9. С. 54]. Абсолютный идеал выразим только через бесконечность. «Под бесконечностью мы разумеем здесь не беспрерывность развития, а безмерность задания» [9. С. 61]. Бесконечность идеала выводится логически из ограниченности человеческого бытия. Человечество имеет дело только с относительными идеалами и конечными явлениями, потому не имеет возможности установить какой-то логический конец своего развития.

Идеал в своем абсолютном понимании возвышается над историей и не может быть привязан ни к какому историческому моменту ни в прошлом, ни в будущем. То, что историки обращаются к ценностной проблематике — позитивно, но результатом их рассмотрения оказывается описание того, как понимались ценности в разные эпохи, а не раскрытие сущности ценности. «Но исследование этой исторической оболочки идеальных ценностей могло ли приводить к какому-либо заключению и о самой их сущности? Можно ли было говорить, что изменчивость человеческих идеалов, наблюдаемая в истории, характеризует и самую их основу; что те безусловные ценности, которые философия издавна связывала с безусловной человеческой личностью, изменчивы и относительны по самому своему существу?» [10. С. 279–280]. С точки зрения Новгородцева, необходимо различать временное развитие ценности и ее внутреннее значение. Первым занимается история, а вторым должна заниматься философия. Любой идеал конкретной исторической эпохи есть результат соединения идей, образов, желаний этой исторической эпохи. «То будущее, которое наступит на смену знакомых нам образов и понятий, создается собирательной мыслью, коллективной работой масс, тем загадочным и сложным творчеством жизни, в котором сознательное перемешивается с бессознательным, должное и желательное с возможным и неизбежным, предвиденное и привычное с совершенно неожиданным и необычным» [9. С. 132]. Ценность, понимаемая исторически, относительна и завязана на прошлом и настоящем, в то время как философски понимаемая ценность может быть спроецирована на будущее. Единственная возможность перенести ценность на будущее — понимать ее как абсолютную.

В то же время трактуемую абсолютным образом ценность сложно представить. Она кажется «далекой и непосильной для людей, привыкших ко всяким перегородкам и границам, сословным, национальным, государственным» [9. С. 131]. Вместе с тем Новгородцев утверждает, что абсолютная ценность как требование бесконечного развития гораздо живее, чем любой конкретный идеал, так как она дает «просветы в необозримую даль», является «крылатой идеей», «вдохновенной мечтой» [9. С. 131]. За абстракцией абсолютной ценности скрываются конкретные требования жизни людей.

Абсолютная и высшая ценность — автономная человеческая личность. Все остальные ценности понимаются как производные от нее. Новгородцев употребляет такие выражения: «понятие о безусловной и автономной

человеческой личности, и все эти ценности, вытекающие из ее безусловной природы», «понятие личности и связанные с ней безусловные начала» [10. С. 280]. Новгородцев не отрицает наличия других ценностей, кроме личности, но ставит их в зависимое от абсолютной ценности положение. Так, общество должно рассматриваться не как самостоятельная ценность, а как производная из высшей. «Общественный прогресс представляется таким образом органически связанным с самим существом личности: так осуществляется полнота личного сознания, бесконечность скрытых в нем возможностей» [9. С. 166].

Следуя Канту, Новгородцев отстаивает приоритет нравственности над правом. Абсолютная ценность коренится в моральной сфере, которая, в свою очередь, следует из безусловной автономии личности. Моральная сфера абсолютизируется — категорический императив, свобода, автономия личности приобретают высшее и безусловное значение. Новгородцев абсолютизирует и само право, но только в качестве естественного права. Естественное право получает у Новгородцева ценностный статус. И.А. Кацапова характеризует данную особенность как правовую аксиологию: «Правовая аксиология в своей основе сводится к проблеме понимания и трактовки права с точки зрения его ценности: как цели, долженствования, императивного требования. Естественно-правовые теории исходят из разграничения права и закона (т. е. естественного права и положительного права), а также такого их соотношения, когда естественное право выступает в качестве цели и критерия оценки по отношению к положительному праву, т. е. для определения его ценности, значимости. Естественное право наделяется абсолютной ценностью, так как изначально, по своей природе, оно выступает как нравственное явление (принципы справедливости, равенства, свободы). Таким образом, в понятие «естественное право» опосредованно включены моральные характеристики» [2. С. 110–111]. Теория Новгородцева не столько ставит задачей возрождение школы естественного права, сколько предполагает ценностное прочтение самого естественного права.

Роль общества в осуществлении ценности

Стремление создавать общество, с точки зрения Новгородцева, заложено в самой автономии личности. Личность, рассмотренная «в полноте ее определений и в ее стремлении к высшему единству» [9. С. 108], в самой себе, в своей абсолютной ценности обнаруживает необходимость объединяться в общество. В нравственном законе обнаруживается необходимость общения: «Автономный закон личной воли сам собой переходит в нравственную норму общения» [9. С. 108]. Нравственный закон, будучи нормой личного поведения, предполагает поле реализации этого поведения. Таким полем оказывается общество. Одновременно нравственный закон оказывается связывающим основанием, делающим общество единством. Единство обуславливается общей целью — стремлением к абсолютному идеалу. «Безусловное

нравственное значение лиц в каждом данном общественном сочетании и в каждую данную эпоху — вот что является идеальным началом общественности» [9. С. 67].

По отношению к автономной личности общество, с точки зрения русского философа, играет хотя и второстепенную, но фундаментальную роль. Общество — необходимое условие осуществления высшего идеала. Общество — не сумма индивидов и не нечто надындивидуальное, обладающее субстанцией. Понятие общества трактуется им как союз лиц, значение которого всецело определяется «качеством входящих в него единиц», за которыми безусловно признается нравственное достоинство. Согласно Новгородцеву, общество — это союз лиц, утверждающийся «на единстве присущего им идеала» [9. С. 104].

Общество, с точки зрения русского философа, нельзя трактовать как отдельную от личности субстанцию. В субстанциальной трактовке общества Новгородцев видит источник ошибочности большинства коллективистских теорий. «Для тех, кто, в противоположность этому, придает первенствующее значение принципу общественному и из него выводит все задачи личности, нет иного выхода, как признать за обществом черты самостоятельной нравственной субстанции или же, по крайней мере, приписать общению первичный и безусловный характер, независимый от отдельных лиц и господствующий над ними с силой высшей нормы <…> Но и на всякой иной основе возводить общение до роли первичного и безусловного принципа неправильно: это значит подчинять ему личность в качестве орудия или средства и создавать фикцию общественного организма, имеющего самостоятельное нравственное бытие» [9. С. 104]. Новгородцев последовательно критикует концепции, абсолютизирующие коллективизм, но вместе с тем русский философ категорически против субстанциального изолирования личности. Взаимодействие личности и общества представляется в качестве органического баланса, хотя общество и выводится из сущности личности. Таким образом, в философии Новгородцева общество понимается, с одной стороны, как нечто второстепенное по отношение к личности, с другой стороны, как нечто необходимое для личности. Как уже отмечалось выше, предпосылки такого сбалансированного взгляда на соотношение личности и общества были сформированы под влиянием философии Гегеля и Соловьева. Основной недочет субъективной этики Канта Новгородцев видит в том, что «нравственное значение общения остается невыясненным» [11. С. 111]. Переход к социальному реализуется у Гегеля: «Если нормативное рассмотрение не может быть смешиваемо с социально-философским, то оно не может и исключать этого последнего. Одно должно восполнять другое. Ответить этой потребности поставил своей целью Гегель» [11. С. 158]. С точки зрения Гегеля, единичный человек получает свою завершенность именно в социальном. Философия Гегеля для Новгородцева указывает на необходимость погружения личности Канта в общество. В свою очередь, у Соловьева социальный аспект

приобретает этическое измерение. «Центральный пункт в возражениях Соловьева и главная его опора состоит в том, что для развития человеческой свободы и нравственности безусловно необходимо благоустроенное общество. Без существования общества, — рассуждает он, — нравственность есть только отвлеченное понятие» [8. С. 537]. Несмотря на то, что высшей ценностью для Новгородцева являет человеческая личность, он остается солидарен с Соловьевым в том, что общественный нравственный прогресс невозможен через «индивидуальное душеспасение» и «личные подвиги отдельных людей» [8. 535, 537], необходимы социальные условия, которые может создать право, основанное на абсолютной ценности.

Общество и народ

Результатом общения становятся такие объединения людей, как народ и государство. Народ — это социальная арена реализации нравственного идеала. Государство — юридически организованный народ. Однако эта юридическая организация предполагает свои основания в нравственном сознании. Государство, считает Новгородцев, необходимо вырастает из автономии личности. Характеризуя идеи русского философа, В.Н. Жуков отмечает: «Идея должного, императив нравственного сознания требуют определенной институциализации общества, создания властной структуры. Государство появляется как требование нравственного сознания с целью защиты человека и его свободы» [12. С. 126]. Государство, по мнению Новгородцева, это не шаг к изоляции, а шаг на пути к наднациональному единству. Суверенное государство — «великий исторической этап на пути к всеобщему объединению в духе мира и братства всех народов и стран» [13. С. 523]. Новгородцев утверждает, что отдельная культура и народ только в свете абсолютного начала получает свое значение [9. С. 118]. Косвенно эта позиция Новгородцева прослеживается в его критике исторической школы права. Генетическая точка зрения уничтожает самостоятельное значение нравственной точки зрения. «Идея права шире и выше каждой данной правовой системы, и история права представляет собой постоянный процесс столкновений и взаимодействий между идеей права и ее временным проявлением» [13. С. 442].

В работе «Об общественном идеале» Новгородцев объясняет появления народных ценностей и идеалов конкретных культур. Абсолютный идеал задает вариации построения социальной жизни. Несмотря на свою абсолютность и сверхнародность он создает предпосылки для возникновения национального и культурного многообразия. Народ — это целостная общность, сплоченная культурой и историей. Однако разные культуры могут быть ближе или дальше к Абсолюту, но все народы стремятся к одному идеалу. Сближение с Абсолютом трактуется в религиозном ключе. «Где границы, где перегородки, — утверждает он, — там нетерпимость и замкнутость. А замкнутость, это значит эгоизм — семейный, классовый, национальный. И выход может быть только один: органическая связь отдельных союзов между собою

и с целым» [9. С. 135]. Так, жизнь человека проходит в двух ценностных измерениях — сверхнародном, общечеловеческом, наднациональным, с одной стороны, и народном, национальном, с другой стороны.

В эмигрантский период в рассуждениях Новгородцева заметно усиливается религиозная составляющая. Из контекста противопоставления российского и западного правосознания можно реконструировать то, как меняется представление о народе у русского философа. Каждый народ также фундаментально зависит от Абсолюта, но не каждый народ близок к абсолютному идеалу. Близость к идеалу, трактуемая как религиозная сопричастность, формирует национальный и правовой идеал. Позиция Новгородцева в понимании народа, нации претерпевала изменения, о чем говорит движение от аксиологии естественного права к религиозно-философской трактовке правосознания. Вместе с тем можно констатировать и сохранение структурного единства точки зрения русского философа, заключающегося в утверждении абсолютного наднационального идеала, сближение с которым является залогом существования свободных индивидов, а также свободного объединения индивидов в общество.

Заключение

П.И. Новгородцев разработал особую аксиологическую теорию общества и права, ядром которой становится не столько личность, сколько ее ценностное значение. Одним из неотъемлемых ценностных содержаний личности является ее стремление к общению, образованию общества и различных общественных единств. Русский философ пытается построить сбалансированную конструкцию между личностью и социумом, избегая крайних позиций индивидуализма и коллективизма. Идеал социальной жизни оказывается двумерным, с одной стороны, зависящем от всечеловеческого, сверхнародного абсолютного идеала, с другой стороны, — погруженным в ценностное наполнение жизни конкретного народа, национальной культуры. Народ как свободное объединение индивидов формируется как сближение с абсолютным идеалом. Абсолютный идеал оказывается бесконечной целью для совершенствования, а национальные единства возникают как разные и при этом реальные ступени на пути к Абсолюту.

Список литературы

[1] *Дмитриева Н.А.* Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. EDN: QWPEYN

[2] *Фролова Е.А.* Этико-правовая концепция П.И. Новгородцева // Философия права: П.И. Новгородцев, Л.И. Петражицкий, Б.А. Кистяковский. М. : Политическая энциклопедия, 2018. С. 32–50.

[3] *Кацапова И.А.* Философия права П.И. Новгородцева. М. : ИФ РАН, 2005.

[4] *Новгородцев П.И.* Русский последователь Г. Когена // Вопросы философии и психологии. 1909. № 99. С. 636–662.
[5] *Белов В.Н.* Неокантианство П.И. Новгородцева: к полемике Новгородцева и Савальского // Lex Russica. 2019. № 2 (147). С. 151–162. DOI: 10.17803/1729-5920.2019.147.2.151-162 EDN: YZFRTN
[6] *Гурвич Г.Д.* Проф. П.И. Новгородцев как философ права: [Некролог] // Современные записки. 1924. Кн. XX. С. 389–393.
[7] *Левицкий Д.* П.И. Новгородцев // Русская религиозно-философская мысль XX в. Питтсбург : Отд. славянских яз. и лит-р Питтсбургского ун-та, 1975. С. 298–305.
[8] *Новгородцев П.И.* Идея права в философии Вл. Соловьева // Об общественном идеале. М. : Пресса, Вопросы философии, 1991. С. 525–539.
[9] *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. М. : Пресса, Вопросы философии, 1991.
[10] *Новгородцев П.И.* Нравственный идеализм в философии права // Проблемы идеализма. М. : Модест Колеров, 2018. С. 275–342.
[11] *Новгородцев П.И.* Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. Два типических построения в области философии права. М. : Университетская типография, 1901.
[12] *Жуков В.Н.* Русская философия права: от рационализма к мистицизму. М. : Проспект, 2013. EDN: TEVRDP
[13] *Новгородцев П.И.* Государство и право // Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. 74–75. С. 508–538.

References

[1] Dmitrieva NA. *Russian Neo-Kantianism: "Marburg" in Russia. Historical and Philosophical Essays.* Moscow: ROSSPEN publ.; 2007. (In Russian). EDN: QWPEYN
[2] Frolova EA. P.I. Novgorodtsev's ethically-legal Conception. In: *Philosophy of Law: P.I. Novgorodtsev, L.I. Petrazhitsky, B.A. Kistiakovsky.* Moscow: Politicheskaya entsiklopediya publ.; 2018. P. 32–50. (In Russian).
[3] Katsapova IA. *Philosophy of Law of P.I. Novgorodtsev.* Moscow: IF RAN publ.; 2005. (In Russian).
[4] Novgorodtsev PI. Russian follower of H. Cohen. *Voprosy filosofii i psikhologii.* 1909;(99):636–662. (In Russian).
[5] Belov VN. P.I. Novgorodtsev's Neo-Kantianism: Novgorodtsev and Savalskiy debate. *Lex Russica.* 2019;(2):151–162. (In Russian). DOI: 10.17803/1729-5920.2019.147.2.151-162 EDN: YZFRTN
[6] Gurvich GD. Prof. P.I. Novgorodtsev as a Philosopher of Law. *Sovremennye zapiski.* 1924;20:389–393. (In Russian).
[7] Levitskii DP. P.I. Novgorodtsev. In: *Russian religious and philosophical thought of the 20th century.* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press; 1975. P. 298–305. (In Russian).
[8] Novgorodtsev PI. The Idea of Right in the Philosophy of Vladimir Soloviev. *Voprosy filosofii i psikhologii.* 1901;(1):112–129. (In Russian).
[9] Novgorodtsev PI. *On social ideal.* Moscow: Pressa, Voprosy filosofii publ.; 1991. (In Russian).
[10] Novgorodtsev PI. Moral Idealism in the Philosophy of Law. In: *Problemy idealizma.* Moscow: Modest Kolerov publ.; 2018. P. 275–342. (In Russian).

[11] Novgorodtsev PI. *Kant and Hegel in their Doctrines of Law and State. Two typical Constructions in the Field of Philosophy of Law.* Moscow: Universitetskaya tipografiya publ.; 1901. (In Russian).
[12] Zhukov VN. *Russian Philosophy of Law: from Rationalism to Mysticism.* Moscow: Prospekt publ.; 2013. (In Russian). EDN: TEVRDP
[13] Novgorodtsev PI. State and law. *Voprosy filosofii i psikhologii.* 1904;(74–75):508–538. (In Russian).

Сведения об авторе:

Корнилаев Леонид Юрьевич — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии гуманитарных наук, философский факультет, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Российская Федерация, 119991, Москва, Ленинские горы, д. 1; научный сотрудник, Балтийский федеральный университет имени И. Канта, Российская Федерация, 236041, Калининград, ул. Александра Невского, д. 14. ORCID: 0000-0003-4520-3218. SPIN-код: 5798-0620. E-mail: kornhist@mail.ru

About the author:

Kornilaev Leonid Yu. — PhD in Philosophy, Senior Lecturer at the Department of Philosophy for Humanities, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, 1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; Research Fellow, Immanuel Kant Baltic Federal University, 14 Aleksandra Nevskogo St., Kaliningrad, 236041, Russian Federation. ORCID: 0000-0003-4520-3218. SPIN-code: 5798-0620. E-mail: kornhist@mail.ru

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 1 218–226
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-218-226
EDN: PQFSDG

Wissenschaftlicher Artikel / Научная статья / Research Article

Adolf Trendelenburg über eine Jugendschrift Hermann Cohens

Hartwig Wiedebach✉

Unabhängiger Forscher, Göppingen, Deutschland
✉ wiedebach@posteo.de

Zusammenfassung. Friedrich Adolf Trendelenburg (1802–1872) verfasste 1865 das Gutachten zu einer studentischen Preisschrift von Hermann Cohen (1842–1918), dem späteren Begründer der Marburger Schule in der Philosophie. Das Thema war: „Wie die Philosophen den Zufall und das Zustoßende bestimmt und ausgeführt haben“. Die Preisschrift, unter einem Motto aus Kants Kritik der reinen Vernunft, entstand in der ersten Jahreshälfte 1865 in Berlin. Sie ist verloren gegangen, lag jedoch Cohens Dissertation zugrunde, mit der er im Herbst desselben Jahres in Halle promoviert wurde. Dort beschränkt er sich allerdings auf einen Teilbereich seiner Thematik: die Antike. Trendelenburgs Gutachten ist die einzige Quelle zu Cohens viel umfangreicheren Studien über die Frage des Zufalls. Es berichtet von bedeutsamen Ausführungen z.B. zu Demokrit, zu Spinoza und zu Kants vierter Antinomie.
Schlüsselwörter: Aristoteles, Demokrit, Idee, Kantische Antinomie, Spinoza, Zufall

Interessenkonflikten. Der Autor erklärt, dass kein Interessenkonflikt besteht.

Geschichte der Publikationen:
Der Artikel wurde am 05. Juli 2025 eingereicht
Der Artikel wurde am 15. November 2025 angenommen

Zitierweise: Wiedebach H. Adolf Trendelenburg über eine Jugendschrift Hermann Cohens. *RUDN Journal of Philosophy*. 2026;30(1):218–226. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-218-226 EDN PQFSDG

Адольф Тренделенбург о юношеском сочинении Германа Когена

Х. Видебах✉

Независимый исследователь, Геппинген, Германия
✉ wiedebach@posteo.de

Аннотация. В 1865 г. Фридрих Адольф Тренделенбург (1802–1872) написал рецензию на студенческую премиальную работу Германа Когена (1842–1918), будущего

© Wiedebach H., 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

основателя Марбургской философской школы. Тема была: «Как философы определяли и объясняли случайность и случайное». Премиальное сочинение, основанная на девизе из «Критики чистого разума» Канта, было написано в Берлине в первой половине 1865 г. Оно было утеряно, но легло в основу докторской диссертации Когена, за которую он получил докторскую степень в Галле осенью того же года. Там, однако, он ограничился одной конкретной областью своей темы: античностью. Рецензия Тренделенбурга — единственный источник, свидетельствующий о гораздо более обширных исследованиях Когена по вопросу о случайности. В нем сообщается о важных дискуссиях, например, о Демокрите, Спинозе и четвертой антиномии Канта.
Ключевые слова: Аристотель, Демокрит, идея, кантовская антиномия, Спиноза, случайность

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

История статьи:
Статья поступила 05.07.2025
Статья принята к публикации 15.11.2025

Для цитирования: *Wiedebach H.* Adolf Trendelenburg über eine Jugendschrift Hermann Cohens // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 1. С. 218–226. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-218-226 EDN PQFSDG

Adolf Trendelenburg on an Early Writing by Hermann Cohen

Hartwig Wiedebach✉

Independent Scholar, Göppingen, Germany
✉ wiedebach@posteo.de

Abstract. Friedrich Adolf Trendelenburg (1802–1872) wrote a testimony in 1865 for a student prize essay by Hermann Cohen (1842–1918), who later became the founder of the Marburg School in philosophy. The topic was: “How philosophers have defined and executed chance and the accidental.” The prize essay, framed by a motto from Kant’s Critique of Pure Reason, was written in the first half of 1865 in Berlin. It has been lost but served as the basis for Cohen’s dissertation, with which he received his doctorate in Halle in the autumn of the same year. However, there he confines himself to a specific area of his subject: antiquity. Trendelenburg’s testimony is the only source on Cohen’s much broader studies regarding the question of chance. It reports significant discussions, e.g., on Democritus, Spinoza, and Kant’s fourth antinomy.
Keywords: Aristotle, Democritus, Idea, Kantian Antinomy, Spinoza, Coincidence

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

Article history:
The article was submitted on 05.07.2025
The article was accepted on 15.11.2025

For citation: Wiedebach H. Adolf Trendelenburg über eine Jugendschrift Hermann Cohens. *RUDN Journal of Philosophy*. 2026;30(1):218–226. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-218-226 EDN PQFSDG

Friedrich Adolf Trendelenburg (1802–1872), seit 1837 ordentlicher Professor für Philosophie und Pädagogik an der Universität Berlin, war eine einflussreiche Persönlichkeit. Zu seinen Hörern gehörte für kurze Zeit auch Hermann Cohen (1842–1918). Dieser war nach Studien am Breslauer Rabbinerseminar und der dortigen Universität nach Berlin gekommen, wo er sich am 18. Oktober 1864 immatrikulierte [1. S. 26]. Neben manch anderem hörte Cohen bei Trendelenburg im Sommersemester 1865 Naturrecht und machte „philosophische Übungen“. Er studierte u.a. „nachkantische Philosophie“ und hörte bei Karl Werder ein „hegelsch“ geprägtes „Kolleg über Logik und Metaphysik“[1] [2. S. 40].

Zur selben Zeit bereitete er seine Promotion vor. Zwar wurde Cohen im Herbst 1865 extern in Halle promoviert, was damals nicht selten war, aber die Dissertation, die er dort am 3. August 1865 einreichte, verfasste er in Berlin: *Philosophorum de Antinomia Necessitatis et Contingentiae Doctrinae* [*Lehren der Philosophen über die Antinomie von Notwendigkeit und Zufälligkeit*] [3].[2] Der Doktorarbeit lag eine studentische Preisschrift zugrunde. Deren Text ist nicht erhalten, wohl aber das Gutachten Trendelenburgs.

Am 3. August 1864, Geburtstag Friedrich Wilhelms III., unter dessen Regentschaft die Universität Berlin 1809 gegründet worden war, stellten die Philosophen folgende, binnen Jahresfrist zu bearbeitende Aufgabe: „Casum et contingens quomodo philosophi definiverint et expediverint, doceatur, comparetur, examinetur. Inter alios conferantur Aristotelis phys. II, 1 sqq. Epicurea, Cicero de fato, Spinozae cogitata metaphysica c. 3., ethic. I, 29. II, 31. II, 44. Kantii critic. intellectus puri loci nonnulli“ [„Es soll dargestellt, verglichen und beurteilt werden, wie die Philosophen den Zufall und das Zustoßende bestimmt und ausgeführt haben. Unter anderem sind heranzuziehen: Aristoteles, Physik II. 1 ff.; Epikureische Schriften; Cicero, Über das Schicksal; Spinoza, Metaphysische Gedanken, Kap. 3. Ethik I 29, II 31 und 44; einige Stellen aus Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘“].[3] Man hatte die Aufgabe bereits im Vorjahr gestellt, ohne dass

[1] Cohen. Habilitationsakte, Universitäts-Archiv Marburg. Signatur: UniA 307d, Nr. 110, Bd. 1, Bl. 301r/v.

[2] Zum Promotionsverfahren vgl. [3. S. XV–XVII, XIX f.] — Eine interessante zweite deutsche Übersetzung von 1930 aus der Feder eines japanischen Forschers befindet sich in Kyoto: Univ. Library, Classification LCC:BD411, Local CLS 134.832.

[3] *Iudicia de certamine litterario ab Universitate Friderica Guilema Berolinensi in annum MDCCCLXIV, indicto […] D. III, M. Aug. A. MDCCCLXIV. […] ac novae quaestiones in annum MDCCCLXV. […] promulgatae*. Berlin: Akademie-Verlag; 1864. S. 9. Vgl. die Akten an der Humboldt-Universität Berlin (Universitätsarchiv der Humboldt-Universität Berlin (HU UA), Signatur: Phil.Fak.01, Nr. 1504, Bl. 304–315, hier: Bl. 310). — Ich danke für die Publikationsgenehmigung (Dr. Aleksandra Pawliczek, 24.10.2022).

sich ein Bearbeiter fand. Für 1864/65 erweitert man sie um die Quellenangabe „Cicero de fato“.[4] Die Sprache der Bearbeitungen war Latein.

Bis zum Stichtag am 4. Mai 1865 reichten vier Kandidaten ihre Texte ein, unter ihnen Hermann Cohen. Jede Arbeit stand unter einem eigenen Motto. Durch dessen Nennung konnte die Beurteilung anonym und damit persönlich weitgehend neutral stattfinden. Cohens Name erscheint also nicht in den erhaltenen Unterlagen, aber sowohl das fakultätsinterne Gutachten Trendelenburgs als auch dessen publizierte Kurzfassung, die Cohen später in einem Brief zitierte, erlauben eine eindeutige Zuschreibung. Sein Motto stammte aus der *Kritik der reinen Vernunft*: „Ist aber, eurer Meinung nach, alles was zur Welt (es sei als bedingt oder als Bedingung) gehört, zufällig: so ist jede euch gegebene Existenz vor euren Begriff zu klein. Denn sie nöthigt euch, euch noch immer nach einer anderen Existenz umzusehen, von der sie abhängig ist“ [4. S. 489; 5. S. 517].[5] Die am 5. Mai durch den Dekan Alexander Braun erstellte Liste aller vier Arbeiten nennt dieses Motto als erstes. Am Ende folgt das Ersuchen an Trendelenburg, „die Beurtheilung der genannten, hier beifolgenden Arbeiten gefälligst übernehmen zu wollen“[6].

Zwei Monate später, unterzeichnet mit „Berlin, 1 Juli 1865“, liegt das handschriftliche Gutachten vor.[7] Die Reihenfolge in der Behandlung der vier Arbeiten entspricht diesmal ihrer aufsteigenden Bewertung. Cohens umfangreiche Schrift — 196 Seiten im Quart-, d.h. etwa im heutigen DIN A 4-Format[8] — ist die dritte, also die nach Trendelenburgs Meinung zweitbeste. Seine Ausführungen dazu umfassen zwei dicht beschriebene Seiten. Die Lektüre lohnt sich. Ich nenne nur einiges Wenige.

Erstens ist das Gutachten die einzige Quelle zum Inhalt der Preisschrift und zur Art und Qualität von Cohens Durchführung.

Zweitens wird Cohens Erörterung des Demokrit gelobt. Trendelenburg zitiert ihn mit einem Fragment über den Zufall und deutet auf Cohens teleologische Interpretation hin, die unmittelbar in die spätere Dissertation eingegangen zu sein scheint.[9] In dem Zusammenhang steht dort auch das für Cohen zeitlebens grundlegende Demokrit-Zitat: μὴ μᾶλλον τὸ δὲν εἶναι ἢ τὸ μηδὲν [„Das Ichts existiert nicht mehr als das Nichts“] [3. S. 17] (griech.), [3. S. 61] (dt.).[10]

[4] Vgl. zur Wiederholung das Sitzungsprotokoll vom 18.7.1864 (Universitätsarchiv der Humboldt-Universität Berlin (HU UA), Signatur: Phil.Fak.01, Nr. 1504, Bl. 307r).

[5] Ulrich Sieg [6. S. 466 f.] schreibt Cohen versehentlich das falsche Motto und daher, weil Trendelenburg nur die Motti zitiert, das falsche Gutachten zu. Ich danke Prof. Sieg für einen kurzen klärenden Austausch hierüber.

[6] Universitätsarchiv der Humboldt-Universität Berlin (HU UA), Signatur: Phil.Fak.01, Nr. 1504, Bl. 312r.

[7] Universitätsarchiv der Humboldt-Universität Berlin (HU UA), Signatur: Phil.Fak.01, Nr. 1504, Bl. 312v–315r; zu Cohens Arbeit Bl. 313v–314r.

[8] Meine frühere Vermutung über den geringeren Umfang dieser studentischen Preisschrift [3. S. XX] ist zu revidieren.

[9] Vgl. [3. S. 17–19] (lat.), [3. S. 61–63] (dt.).

[10] Vgl. etwa Cohens *Logik* [7. S. 85].

Drittens findet sich in Trendelenburgs Referat erstmals der sprachliche Vergleich zwischen griechisch „Idee“, lateinisch „visus“ und biblisch-deutsch „Gesicht“, den Cohen bis ins hohe Alter beibehalten hat.

Viertens enthält es, da die Preisschrift als Grundlage für die Dissertation diente, Hinweise auf deren unbekannten zweiten Teil. Der allein bekannte Dissertationsdruck wird auf dem Titelblatt als „Teil I“ bezeichnet und trägt am Ende den Vermerk: „Was ich sonst noch bei der Wohllöblichen Philosophischen Fakultät eingereicht habe, konnte ich hier nicht drucken lassen“ [3. S. 88] (dt.) [3. S. 37] (lat.). Dort wollte Cohen u.a. einiges zu „Spinozas Lehre“ ausführen, die sich auf die Eleaten „zurückführen“ lasse.[11] In der gedruckten Fassung blieb nur die ungewöhnliche vierte Abschlussthese: „Spinoza hat die menschliche Freiheit in keiner Weise aufgehoben“.[12] Trendelenburg referiert zumindest einige weitere Details. Bemerkenswert scheint z.B. die These, „als hätte Spinoza nur Ein Attribut, das Attribut des Denkens, annehmen müssen, dann wäre er, meint der Vf., was er hätte sein müssen, Idealist gewesen“ (Trendelenburg zu S. 100 der Preisschrift).

Und fünftens deutet das Gutachten einiges zu Cohens Behandlung von Kants vierter Antinomie aus der *Kritik der reinen Vernunft* an. Es ist der Widerstreit zwischen der Erfordernis eines schlechthin notwendigen Wesens für den Begriff der Welt einerseits und der ebenso schlüssigen Widerlegung eines solchen Wesens anderseits. Mit dem Zufallsproblem hat das deshalb zu tun, weil man zur Begründung der Nicht-Existenz „die *Zufälligkeit* alles dessen, was *in der Zeitreihe* bestimmt ist, in Betrachtung“ ziehen wird [4. S. 460; 5. S. 488].[13]

Das Gutachten

Trendelenburgs handschriftliche Bewertung der 4 eingereichten Preisschriften umfasst sechs Seiten (Bl. 312v–315r) und ist unterzeichnet mit „Berlin, 1 Juli 1865“. Zu Cohens Schrift heißt es (Bl. 313v–314r):[14]

„Die dritte Schrift C[15] hat das Motto aus Kant gewählt: ‚Ist aber, eurer Meinung nach, alles was zur Welt gehört, es sei als bedingt oder als Bedingung, zufällig usw.[‘] 196 Seiten in 4.[16] Es ist schwer, über sie ein genügendes Urtheil zu

[11] „In Spinozae doctrina exponenda, quae ad hanc [Eleaticum systema] referenda est“ [3. S. 12] (lat.), [3. S. 54] (dt.).

[12] „Spinozam libertatem humanam nequaquam sustulisse“ [3. S. 39] (lat.), [3. S. 91] (dt.).

[13] Die Antinomien waren wenige Jahre später ein umstrittenes Thema in Trendelenburgs Auseinandersetzung mit Kuno Fischer, für Cohen Anlass zu seiner ersten großen Kantarbeit, vgl. Cohen H. Zur Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer (1871). In: *Werke*, Hildesheim: Olms; 1977 ff., Bd. 13 [noch nicht publiziert].

[14] *Editorische Zeichen:* | Seitenwechsel im Original. [sic] Die voranstehende Schreibweise ist auffällig, aber nicht zweifelhaft. [?] Das voranstehende Wort ist fraglich. [–] Das voranstehende Wort war nicht zu entziffern. [ ] Zusatz des Herausgebers. [1] [2] [3] Anmerkungen des Herausgebers.

[15] Kein Kürzel für „Cohen“, sondern der dritte Buchstabe nach A und B für die beiden vorangehenden Beurteilungen anderer Preisschriften.

[16] „4“ bezeichnet das Papierformat „Quart“.

fällen, und sie ist selbst daran schuld. Beim ersten Durchlesen hat man von dem Vf. den Eindruck eines jugendlich luxurierend in abschweifenden Gedanken sich ergehenden Kopfes. Die ersten 19 Seiten verliert er, dem abgegrenzten Thema gegenüber, an lauter fremden Dingen, an Betrachtungen über Zusammenhang von Philosophie und Religion und Mysterien, von Imagination und Denken (wobei unverständlich ist, welchen Aufschluß er von der Nervenphysiologie erwarte, S. 8 ff., doch schwerlich für seinen Vorwurf), von orientalischer und griechischer Denkweise. Auch mitten im Lauf der Untersuchung legt er allgemeine Ideen ein. Nicht ohne Begeisterung spricht er von griechischer Kunst (S. 26 ff.), sodann äußert er sich über Griechenlands Verfall in der Zeit nach Aristoteles (S. 66 ff.), über das Zusammentreffen großer Dichter und großer Philosophen in Einer und derselben Zeit, z.B. des Spinoza u. Shakspear's (?! S. 79 ff.) u.s.w. Überhaupt beschränkt er sich auch b[ei] d[er] Besprechung der Systeme nicht gern auf seine Aufgabe u. ist mit dem, was er will, nicht immer verständlich. Indessen bei wiederholter Prüfung findet man bei ihm mehr, auf jeden Fall Fleiß u. Interesse u. eine gewisse Einsicht in die Probleme.

Der Vf. hat sich von vorn herein das Thema verschoben. Indem er nicht die einfache Aufgabe gewähren läßt, zu sehen, wie der Zufall von der Philosophie definirt u. darnach erklärt werde, nimmt er von Anfang an die Vorstellung einer Antinomie, wie sie wol bei Kant erscheint, zum leitenden Faden, ohne doch selbst diese Antinomie, wie es bei einer solchen Umsetzung schon an der Schwelle nöthig gewesen wäre, klar zu bestimmen oder scharf auszudrücken. Bei Kant wird die Antinomie von einem an sich nothwendigen Wesen, dem Unbedingten an der Spitze der Causalreihe, und der durchweg bedingten u. insofern zufälligen Causalreihe der Welt, oder nach einer andern Seite die Antinomie zwischen Nothwendigkeit und Freiheit behandelt. Wenn dies dem Vf. bei seinem beständig wiederholten Worte der Antinomie vorschwebt, so congruirt das nicht ganz mit der Aufgabe, gleichsam eine philosophische Geschichte des Begriffs des Zufalls zu geben. Wo hiernach die Nothwendigkeit bei den Philosophen vorkommt als das eine Glied der Antinomie[,] macht er Halt, wie z.B. bei Heraklit, bei den Pythagoreern, wenn sie auch vom Zufall nichts sagen. Ueber Anaxagoras, Demokrit, die Sophisten hat er sich gut geäußert. Bei Empedokles übersieht er eine merkwürdige Stelle (A[ristoteles] phys. II 4 p. 196 a 20, vgl. II 8 p. 198 b 29), wie aus Zufall das Zweckmäßige in der Bildung solle entstanden sein, obgleich das c. C[apitel] der Physik in der Aufgabe mit citirt war, eine Ansicht, die zum Theil Linne[?], wiederholt u. ein naives Vorspiel von Darwin's Theorie ist. Aus Demokrit entlehnt der Vf. ein Fragment, das von dem handelt, was die Menschen im gemeinen Leben Glück nennen; er versteht es vom Zufall überhaupt z.B. auch in der Natur, was nach den in dem Zusammenhang folgenden | Worten nicht angeht u. macht an verschiedenen Stellen der Abhandlung viel daraus (τύχης … ἀβουλίης

πρόφασιν).[17] ~~Was~~ der Vf. behauptet, ja noch, wenn er sagt, daß Demokrit schon die Zwecke in der Natur untersucht habe[18] Was der Vf. über Sokr. sagt, ist ungenau, und für das Thema hätte aus Xenophon Charakteristischeres beigebracht werden können. Mit Liebe spricht er von Plato. Die Idee heißt ihm Visio, Gesicht im biblischen Sinne — u. er bezeichnet in ihr die Vision der Einheit von Nothwendigem u. Zufälligem. Auf das Allgemeine gerichtet übersieht er eine Stelle im Timäus des Plato, welche für den Begriff des Zufalls erheblich ist. Der Versuch eines Uebergangs von der platonischen Idee zum Aristoteles ist wenigstens, wie der Vf. ihn macht, nicht aristotelisch (S. 55). Aber es ist nicht unrichtig, was der Vf. sagt, im Aristoteles stecke Plato, aber deutlicher als Plato selbst. Kleinere Mißverständnisse abgerechnet hat der Vf. die von Aristoteles in der Physik gegebene Erklärung des Zufälligen richtig aufgefaßt, aber nicht in ihren Theilen erörtert und ausgeführt. Ebenso hätte die betreffende Stelle d. [–] 9 mehr herangezogen werden müssen. Bei den Stoikern hat der Vf. die dem Diodorus Kronus entnommene Dialektik über das Mögliche nicht berührt, überhaupt auf Cicero de fato, welcher doch in der Aufgabe (wenigstens bei der Erneuerung, 1864) ausdrücklich mitcitirt u. [–] vom Vf. auf dem Titel seiner Abhandlung mit aufgeführt wurde, keine Rücksicht genommen. Spinoza ist im Ganzen richtig aufgefaßt. Der Vf. hebt sein Verdienst um die Psychologie hervor. Von Spinoza's Richtung auf Bestimmtheit gefaßt schreibt der Vf. gegen das Ende der Abhandlung bestimmter u. weniger überfließend. Vielleicht nahm ihn auch die knapper werdende Zeit in Zucht; aber sichtbar schreibt sich der Vf. mehr u. mehr hinein. Es ist nicht klar, wie der Vf. den Spinoza widerlege u. in der Consequenz so auffasse (S. 100), als hätte Spinoza nur Ein Attribut, das Attribut des Denkens, annehmen müssen, dann wäre er, meint der Vf., was er hätte sein müssen, Idealist gewesen. Beim Uebergang von Spinoza zu Kant wird Locke's erwähnt, der in etwas[?] von Spinoza abhängig sein soll (?). Der Vf. nimmt zuerst in Spinoza seinen Standpunkt (S. 109 110), aber zeigt (S. 120) in einer Vergleichung von Spinoza und Kant die umfassendere Ausrichtung[?] des letzteren, u. hält durch Kant die Antinomie, von der er immer spricht, von der subjectiven Seite [für] gelöst, insbesondere durch eine von ihm (S. 135 f.) aus der Zweckbetrachtung in der Kritik der Urtheilskraft ~~entnommene~~ [sic] Stelle, welche Lösung er aber nicht zu genügender Klarheit bringt. Sonst hat er Kant, von dem er die Grundzüge im Zusammenhang angiebt, richtig verstanden. — Des Vf. Latein ist verständlich, aber sehr deutsch gedacht; die Kunst die Begriffe für den philosophischen Ausdruck zu zerlegen versteht er nicht, aber das Feld der Geschichte brauchte er darum doch nicht auszudrücken [– –]. Manches ist incorrect z.B. [– – –], die durchgängige Schreibung

[17] Vgl. Demokrit: Ἄνθρωποι τύχης εἴδωλον ἐπλάσαντο πρόφασιν ἰδίης ἀβουλίης (Übersetzung Diels-Kranz: „Die Menschen haben sich vom Zufall ein Bild geformt zur Beschönigung ihrer eigenen Unberatenheit" [8] (Fragment DK 68 B 119). — Trendelenburg zitiert verkürzt: „Zufall … zur Beschönigung der Unberatenheit".

[18] Kaum entzifferbarer, möglicherweise unfertiger Satz mit größerer Lücke danach.

systhema. — Aus Obigem mag erhellen, daß die Arbeit zwar Gutes enthält, aber umwachsen von unbestimmten und nicht immer zur Reife gediehenen Gedanken."

***

Diesem fakultätsinternen Gutachten folgt eine publizierte lateinische Kurzfassung:

„Tertia commentatio, quae Kantii verba prae se fert: *‚Ist aber euerer Meinung nach Alles, was zur Welt gehört (es sei als bedingt oder als Bedingung) zufällig'* et quae sequuntur, multa habet quae laudes, praesertim in iis, quae de Spinoza et Kantio pressius et curiosius quam de aliorum doctrina exposita sunt. At vero multa admixta, quae a re plena aliena sunt, velut de religione et mysteriis, de Graecorum arte, de poetarum et philosophorum cognatione. Propositae quaestioni, quae siccior est, quasi sublimior de antinomia quadam necessitatis et contingentiae, quam Kantius litem composuisse censetur, fere substituta est. Auctor si id egerit, ut ingeniose luxuriari, quod iuvenem non dedecet, dediscat, subtilius ad rem propositam intentus: ingenuo quo est philosophandi amore vulgaria spernet, edet autem maturiora. Hodie metam ad quam adspirabat non tetigit."[19]

[„Die dritte Bearbeitung, unter dem Kantischen Motto: *‚Ist aber euerer Meinung nach Alles, was zur Welt gehört (es sei als bedingt oder als Bedingung) zufällig'* usw., enthält viel Löbliches, zumal in dem, was über Spinoza und Kant genauer und sorgfältiger als in Bezug auf die Lehren der anderen dargelegt wird. Jedoch vermischt sie damit vieles völlig Sachfremde, etwa über Religion und Mysterien, griechische Kunst, Verwandtschaft zwischen Dichtern und Philosophen. Das eher schlicht gefasste Thema wird nahezu ersetzt durch das anspruchsvollere der Antinomie zwischen Notwendigkeit und Zufälligkeit, welchen Widerstreit, so wird behauptet, Kant geschlichtet habe. Sobald der Autor das geistreiche Schwelgen, welches dem Jüngling nicht übel ansteht, abgelegt und sich präziser auf die vorhabende Sache konzentriert hat, wird er aus natürlicher Liebe zum Philosophieren das Gewöhnliche verschmähen und stattdessen Ausgereiftes zustande bringen. Gegenwärtig hat er das angestrebte Ziel nicht erreicht."]

Den Preis erhält Cohen also nicht.[20] Trotzdem freut er sich über das Lob. Am 8. November 1865 berichtet er seinem Freund Hermann Lewandowsky über das „judicium von Trendelenburg": „Es ist sehr anerkennend: ‚multa habet quas

[19] *Iudicia de certamine litterario ab Universitate Friderica Guilema Berolinensi in annum MDC–CCLXV, indicto […] D. III, M. Aug. A. MDCCCLXV. […] ac novae quaestiones in an-num MDCCCLXVI. […] promulgatae*. Berlin: Akademie-Verlag; 1865. S. 7, vgl. auch Universitätsarchiv der Humboldt-Universität Berlin (HU UA), Signatur: Phil.Fak.01, Nr. 1504, Bl. 320]. Es ist die dritte der vier abgedruckten Beurteilungen.

[20] Der Name des Preisträgers für 1865 war Hermann Heller (die vierte Preisschrift unter einem Aristoteles-Motto), vgl. *Iudicia de certamine litterario ab Universitate Friderica Guilema Berolinensi in annum MDC–CCLXV, indicto […] D. III, M. Aug. A. MDCCCLXV. […] ac novae quaestiones in an-num MDCCCLXVI. […] promulgatae*. Berlin: Akademie-Verlag; 1865. S. 7.

[sic] laudet', ‚ingenuo quo est philosophandi amore vulgaria spernet, edet autem maturiora'" [‚enthält viel Löbliches', ‚wird er aus natürlicher Liebe zum Philosophieren das Gewöhnliche verschmähen und stattdessen Ausgereiftes zustande bringen']" [9. S. 19]. Trendelenburgs Kritik bleibt unerwähnt.[21]

References

[1] Orlik F. *Hermann Cohen (1842–1918) [Ausstellungskatalog]*. Marburg: Universitätsbibliothek; 1992.
[2] Kinkel W. *Hermann Cohen*. Stuttgart: Strecker und Schröder; 1924.
[3] Cohen H. Philosophorum de Antinomia Necessitatis et Contingentiae Doctrinae [Lehren der Philosophen über die Antinomie von Notwendigkeit und Zufälligkeit 1865]. In: *Werke*. Hildesheim: Olms; 1977 ff., Bd. 12, S. 1–39 (lateinisch)/41–91 (deutsch).
[4] Kant I. *Kritik der reinen Vernunft*. Riga: Hartknoch; 1781.
[5] Kant I. *Kritik der reinen Vernunft*. Riga: Hartknoch; 1787.
[6] Sieg U. Der frühe Hermann Cohen und die Völkerpsychologie. *Aschkenas*. 2003;13(2):461–483.
[7] Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis (2. Auflage 1914). In: *Werke*. Hildesheim: Olms; 1977 ff., Bd. 6.
[8] Diels H, Kranz W, Hgg. *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*. 6. Auflage. Hildesheim: Olms; 1952.
[9] Cohen H. *Briefe*. Strauß B., Strauß B., editors. Berlin: Schocken; 1939.
[10] Beiser F. *Hermann Cohen. An Intellectual Biography*. Oxford: Oxford University Press; 2018.

Über den Autor:
Wiedebach Hartwig — PD Dr. phil., Unabhängiger Forscher, Göppingen (Deutschland). E-mail: wiedebach@posteo.de

Сведения об авторе:
Видебах Хартвиг — доктор философских наук, независимый исследователь, Геппинген, Германия. E-mail: wiedebach@posteo.de

About the author:
Wiedebach Hartwig — PD Dr. phil., Independent Scholar, Göppingen, Germany. E-mail: wiedebach@posteo.de

[21] Auf eine unpublizierte Fassung dieses Aufsatzes hat sich bereits 2018 Frederick Beiser bezogen [10. S. 17 f.].

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 1 227–242
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-227-242
EDN: PTMTOV

Научная статья / Research Article

Некоторые аспекты применения социально-философских идей Л.И. Петражицкого в сфере правового просвещения

В.В. Балановский ✉

Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта, Калининград, Российская Федерация
✉ v.v.balanovskiy@ya.ru

Аннотация. Актуальность исследования обусловлена необходимостью поиска прочных, укорененных в отечественной интеллектуальной культуре, оснований для организации системы правового просвещения, которая отвечала бы внутренним потребностям жителей России. С этой целью посредством критической интерпретации источников и компаративного анализа производится оценка ключевых положений политики права Л.И. Петражицкого — основателя русского правового реализма — яркого феномена мировой юридической мысли конца XIX — первой половины XX вв., оказавшего значительное влияние на философию и социологию права в Европе и США. В частности, обосновывается, что для политики права Петражицкого правовое просвещение является не только инструментом обеспечения стабильности общества, связности индивидов внутри социальной группы и между различными социальными группами, но также представляет собой объективный процесс воздействия права на коллективную и индивидуальную психику, результатом которого становится правовая реальность. Приводится трехчастная структура политики права. Моделируется, каким образом аксиомы любви и нравственного прогресса, а также методы политики права — политико-правовой дедукции и индукции — могут быть применены для решения задач правового просвещения сегодня. При этом выявляются недостатки концепции Л.И. Петражицкого и предлагаются пути их исправления за счет обращения к идеям его учеников и последователей — П.А. Сорокина и Б.П. Вышеславцева. Так, показывается, что правовая педагогика Петражицкого, не учитывающая значительное мотивационное воздействие бессознательных содержаний психики на поведение индивидов и масс, может быть дополнена принимающей во внимание эти факторы психагогией Вышеславцева, которая стала результатом пересмотра идей Ш. Бодуэна и К.Г. Юнга. Кроме того, обосновывается, почему психагогия имеет хороший эвристический потенциал для решения главной задачи политики права — совершенствования действующего законодательства. Демонстрируется, что предложенные Петражицким способы эмпирической проверки эффективности правового просвещения, отчасти нашедшие воплощение в современной нам практике мониторинга правоприменения в Российской Федерации, могут быть конкретизированы

© Балановский В.В., 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

и дополнены за счет применения предложенных Сорокиным шести критериев морально-правового термометра, сформулированных в результате осмысления понятия правового прогресса в социологическом измерении.
Ключевые слова: русский правовой реализм, Петербургская школа философии права, правовое просвещение, политика права Л.И. Петражицкого, амитология П.А. Сорокина, психагогия Б.П. Вышеславцева

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
Финансирование. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 25-28-00704, https://rscf.ru/project/25-28-00704/.

История статьи:
Статья поступила 02.08.2025
Статья принята к публикации 15.11.2025

Для цитирования: *Балановский В.В.* Некоторые аспекты применения социально-философских идей Л.И. Петражицкого в сфере правового просвещения // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 1. С. 227–242. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-227-242 EDN PTMTOV

Some Aspects of Application of Leon Petrażycki's Socio-Philosophical Ideas in the Field of Legal Education

Valentin V. Balanovskiy ✉

Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russian Federation
✉ v.v.balanovskiy@ya.ru

Abstract. The relevance of the research is determined by the need to find solid foundations rooted in Russian intellectual culture for organizing a system of legal education that would meet the internal needs of Russians. To this end, the key provisions of Leon Petrażycki's Legal Policy (Civilpolitik) are evaluated by methods of a critical interpretation of sources and comparative analysis. Petrażycki is the founder of Russian legal realism, a striking phenomenon of world legal thought in the late 19th and first half of the 20th centuries, which had a significant impact on the philosophy and sociology of law in Europe and the United States. In particular, it is showed that for Petrażycki's Legal Policy legal education is not only a tool for ensuring the stability of society and the connectivity of individuals within a social group and between different social groups, but also represents an objective process of legal norms' impact on the collective and individual psyche, which results in legal reality. It models how the Legal Policy axioms of love and moral progress, as well as the methods of legal deduction and induction can be applied for improvement of legal education today. At the same time, the shortcomings of Legal Policy are revealed and ways of correcting them are proposed by referring to the ideas of followers of Petrażycki — Pitirim Sorokin and Boris Vysheslavtsev. Thus, it is shown that Petrażycki's legal pedagogy, which does not take into account the significant motivational impact of unconscious psyche contents on the behavior of individuals and the masses, can be supplemented by Vysheslavtsev's Psychagogy, which considers these factors. In addition, it substantiates why Psychagogy has a good heuristic potential for solving the main task of Legal Policy — the improving current legislation. It is demonstrated that the methods of empirical verification of the effectiveness of legal education proposed by Petrażycki, which have

desperately found their way into the practice of law enforcement monitoring in the Russian Federation, can be specified and supplemented by applying the six criteria of the moral and legal thermometer proposed by Sorokin.
Keywords: Russian legal realism, St. Petersburg School of Philosophy of Law, legal education, Leon Petrażycki's Legal Policy, Pitirim Sorokin's Amitology, Boris Vysheslavtsev's Psychagogy

Conflict of interest. The author declares that there is no conflictof interest.
Funding of Sources. The research was supported by the Russian Science Foundation № 25-28-00704, https://rscf.ru/project/25-28-00704/.

Article history:
The article was submitted on 02.08.2025
The article was accepted on 15.11.2025

For citation: Balanovskiy VV. Some Aspects of Application of Leon Petrażycki's Socio-Philosophical Ideas in the Field of Legal Education. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(1):227–242. (In Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-227-242 EDN PTMTOV

Введение

За долгие годы широкого употребления в рамках общественно-политического дискурса понятие правового просвещения стало приобретать оттенок бессистемной [1. С. 29] формальной практики, некой обязательной части образовательного или воспитательного процесса, целевой аудиторией которого преимущественно является молодежь. Однако если обратиться к выдающимся примерам отечественной философии права и социологии, видевшим в морали и праве силы, фундирующие общество и обеспечивающие его безопасность и стабильность, силы, без которых невозможно конструктивное взаимодействие индивидов внутри социальных групп и между социальными группами, становится очевидным, что игнорирование ценности правового просвещения для всех возрастных групп граждан или формальный подход к его организации — это прямой путь к дестабилизации общества, нарастанию антагонизмов и, как следствие, к возникновению войн и революций[1]. Как подчеркивал П.А. Сорокин, «без права нет государства, а не наоборот» [3. С. 26].

При этом можно предположить, что правовое просвещение, равно как и прочие инструменты формирования и развития правовой культуры индивидов[2], достигает оптимальной эффективности только тогда, когда опирается на фундаментальные открытия в области философии, психологии и социологии

[1] Правомерность этого тезиса продемонстрировал на богатом эмпирическом материале один из создателей современной социологии П.А. Сорокин, см. [2. С. 357–396].

[2] Здесь можно воспользоваться понятием, сформулированным А.В. Поляковым, который определял правовую культуру как «совокупность текстов, отражающих правовую реальность, а также деятельность по их созданию, хранению и трансляции» [4. С. 450] или «суммативный продукт процесса правовой коммуникации и одновременно условие и пространство ее бытия» [4. С. 451].

права. Причем целесообразнее всего обращаться к собственному интеллектуальному наследию, то есть к идеям, которые, если так можно выразиться, уже «районированы» для засевания и взращивания на отечественной почве. В противном случае, то есть когда поиск основы для организации правового просвещения ведется в трудах зарубежных мыслителей, не учитывавших специфику исторического развития России и особенностей мировосприятия ее жителей, это грозит возникновением не дающих устойчивого результата ситуативных практик, связанных с механистическим переносом чуждых ментальных конструктов.

В обрисованном контексте особый интерес представляет наследие представителей русского правового реализма — яркого явления мировой правовой мысли. Концептуальную базу течения сформулировали представители Петербургской школы философии права [5], в первую очередь, Л.И. Петражицкий. Многие из его последователей стали авторами оригинальных теорий, создателями социологии права, пионерами изучения правосознания и бессознательных элементов правовой индивидуальной и коллективной психики — П.А. Сорокин, Н.С. Тимашев, Г.Д. Гурвич, Б.П. Вышеславцев и другие. Современными правопреемниками школы можно назвать известных российских исследователей А.В. Полякова [6], И.Л. Честнова [7], Е.В. Тимошину [8], М.В. Антонова [9] и других.

Ввиду обширности наследия русского правового реализма и ограниченности формата исследования ниже представлена попытка в первом приближении оценить социально-философское значение правового просвещения для политики права Петражицкого, определить основания и методы правового педагогического воздействия на индивидов, предложить способы исправления некоторых слабых моментов правовой педагогики Петражицкого за счет концепций его последователей — амитологии П.А. Сорокина и психагогии Б.П. Вышеславцева.

В контексте предлагаемого исследования наследие русского правового реализма интересно не только потому, что оно содержит имеющие важное теоретическое значение открытия, проливающие свет на психологические основания правосознания, но также и практические рекомендации по формированию правосознания и совершенствованию правовой культуры, многие из которых, правда, нуждаются в экспликации и реконструкции, а иногда — в очистке от преходящих исторических напластований.

Политика права и правовое просвещение: структура и методы

Согласно Петражицкому право — это «психический фактор общественной жизни, и оно действует психически» [10. С. 3–4]. Фактор этот реален, имеет конкретное выражение в форме эмоций, возникающих в результате особого взаимодействия индивидов — правоотношений. Формы объективации опыта правоотношений бывают разными — правовые убеждения, юридические нормы, социальные институты [11. С. 22].

Исполнение или неисполнение норм права во многом зависит от того, насколько отдельные индивиды или социальные группы психологически готовы принять эти нормы, воспринять их как свою внутреннюю потребность, а не чужеродное внешнее давление. Проще говоря, мало дать гражданам совершенное законодательство, важно, чтобы они оказались психологически готовы следовать ему. Отсюда рождается идея политики права, которая, с одной стороны, призвана исправлять позитивное — то есть явно сформулированное и публично закрепленное в своде законов — право (законотворческая функция), а, с другой стороны, формирует готовность индивидов жить по законам и через это нравственно совершенствоваться (педагогическая функция). Как подчеркивал Петражицкий, «разумное право представляет нравственную школу, воспитательное учреждение для народа и человечества вообще» [11. С. 12]. Таким образом, для Петражицкого правовое просвещение оказывается не только инструментом, обеспечивающим связность индивидов внутри социальной группы и между социальными группами посредством формирования единых ценностей, лежащих в основе правовых эмоций и убеждений, но также объективный процесс, обусловленный самой природой воздействия права на индивидуальную и коллективную психику, результатом которого являются, с одной стороны, нормы и институты, с другой стороны, — характер каждого члена социальной группы.

Так как для Петражицкого политика права — это, прежде всего, наука и свой подход он позиционирует исключительно как научный [11. С. 2], то она должна опираться на прочные основания — аксиомы. Первой среди них является аксиома, согласно которой «любовь есть высшее благо, т. е. идеал и конечная цель» [11. С. 22]. Ее Петражицкий также называет аксиомой практического разума.

Вторая аксиома состоит в том, что нравственный и правовой прогресс не только возможен, но и, как следует из истории человечества, реален [11. С. 10]. Последнее позволяет утверждать, что разумная политика права может и должна ускорять и направлять этот процесс [11. С. 12]. Эта аксиома коррелирует с антропологией Петражицкого, который полагал, что человек и общество одновременно выступают в качестве объектов воздействия и субъектов производства права [11. С. 22].

Сами по себе аксиомы политики права не имеют практического значения, если мы не имеем представления об устройстве и динамике правовой психики [12. С. 595]. Действительно, с точки зрения Петражицкого, «право регулирует и направляет поступки людей посредством психического воздействия, например (но не только), посредством возбуждения в нашей душе таких или иных мотивов как сознательных причин положительных действий или воздержаний» [11. С. 11]. Причем «успешное действие права в этом смысле предполагает соответствие его с психическою природою субъекта» [11. С. 11]. Поэтому учение об аксиомах политики права Петражицкий дополняет учением о психологических предпосылках правового воздействия.

Кроме того, политика права обладает своими методами — политико-правовой или психологической дедукцией и индукцией. Дедукция, исходя из знаний о фундаментальном устройстве правовой психики и из перечисленных выше аксиом, позволяет предположить, как нормы права влияют или повлияют в будущем на поведение индивидов, а также какие изменения законодательства требуются для получения желаемого правового или педагогического воздействия [10. С. 4]. Причем ведущая роль здесь отводится аксиоме любви [13. S. 623], с которой должны сообразовываться законотворцы.

В свою очередь, индукция применяется с целью опытной проверки выводов политико-правовой дедукции. Как полагал Петражицкий, богатый фактический материал для этого поставляет, в первую очередь, история римского и обычного права, к которой и следует обращаться для эмпирической оценки воздействия той или иной нормы. Тому, как это работает на практике, посвящен целый раздел одного из первых фундаментальных трудов Петражицкого «Die Lehre vom Einkommen. Vom Standpunkt des gemeinen Civilrechts unter Berücksichtigung des Entwurfs eines bürgerlichen Gesetzbuches für das Deutsche Reich» [13. S. 581–628].

Перечисленные выше три ключевых компонента политики права — правовая психология, аксиомы и учение о методе — находят отражение как в деятельности по совершенствованию законодательства, так и в правовом просвещении. То есть педагогическое воздействие следует осуществлять с учетом особенностей переживания правовых эмоций и законов формирования правовых убеждений, сведения о которых можно почерпнуть из эмоциональной психологии Петражицкого [10]. Кроме того, правовое просвещение должно выстраиваться вокруг высшей ценности деятельной альтруистической любви [10. С. 3] к ближнему и служить делу нравственного прогресса и пользоваться методами политики права. И если с реализацией первых двух компонентов при осуществлении правого педагогического воздействия все относительно ясно, то применение политико-правовой дедукции и индукции может вызвать некоторые вопросы.

Так, опираясь на труды Петражицкого, в общих чертах можно смоделировать потенциальное содержание просветительских мероприятий. Например, их можно строить вокруг изучения истории права и нравственности, в частности, разбора аксиом политики права. Кроме того, на просветительском мероприятии можно рассмотреть особенно удачные и актуальные в наше время положения римского или обычного права, проинтерпретированные через призму концептуального аппарата политики права. Можно также анализировать эмпирические данные об историческом и текущем состоянии хозяйственных правоотношений, регулируемых гражданским правом. Также в духе современных кейс-стади (case study) можно разобрать нюансы столкновения норм позитивного (официального) и интуитивного (неофициального) права и тому подобное.

Вместе с тем при решении задачи выбора предпочтительных технологий педагогического воздействия (правовая педагогика) и осуществления

мониторинга результатов правового просвещения (политико-правовая индукция) могут возникнуть трудности.

Психагогия Вышеславцева как дополнение правовой педагогики Петражицкого

В выборе просветительской тактики Петражицкий исходит из общего, довольно оптимистичного, положения, что образование — это не обуза, а реальная психологическая потребность. В труде, посвященному образованию и науке в высшей школе, он настаивает, что «возникновение университетов следует психологически объяснять не столько потребностями и стремлением к знанию со стороны не-ученых, сколько стремлением к общению и сообщению своих идей и открытий другим со стороны ученых» [14. С. 182]. Соответственно, крайне важно, чтобы лектор горел наукой политики права и своими эмоциями зажигал эмоции в психике слушателей. Поэтому, видимо, Петражицкий был бы противником дистанционного обучения, так как без живого проводника знаний уяснить что-либо способны только люди со специальной подготовкой, уже горящие страстью познания и умеющие самостоятельно извлекать необходимую информацию из источников, поскольку «восприятие лекции в аудитории (истинного ученого) — принципиально и существенно отличается от восприятия напечатанного путем чтения. Ибо здесь, в аудитории, восприятие суждений, интеллектуальных ценностей, происходит на почве эмоциональной вибрации, соответствующей такому же эмоциональному процессу в психике ученого на кафедре» [14. С. 189].

Проблема поиска подходящего лектора осложнена не только тем, что этот «жрец науки» [14. С. 200] должен быть по-настоящему увлеченным человеком, но также спецификой аудитории. Петражицкий справедливо отмечает, что «легче обмануть специалиста знатока человеческих характеров и мизантропа к тому же, чем массу чуткой и впечатлительной молодежи» [14. С. 200].

Кроме того, процесс обучения сопряжен как с сознательными усилиями преподавателя и реципиента педагогического воздействия, так и с бессознательными факторами. В решении этой задачи куда дальше, чем Петражицкий, продвинулся его последователь Вышеславцев, исследовавший особенности функционирования бессознательных элементов правовой психики и показавший разницу силы мотивационного воздействия директивных рациональных нормативных предписаний — закона — и основанного на ценности любви непрямого суггестивного воздействия, апеллирующего к бессознательным структурам, — благодати [15. С. 16–30].

Привлечение идей Вышеславцева с целью организации правового просвещения в контексте практической реализации политики права Петражицкого важно также и потому, что образовательный процесс обязательно содержит элементы внушения — внушения знаний или ценностей. В этом отношении полезным может быть обращение к «психагогии». Таким соединением

терминов «психология» и «педагогика» Вышеславцев называл учение о самостоятельном взращивании души и созидательном направлении психической энергии. В психагогии выразилось его «стремление подчинить непроизвольно-бессознательные внушения, которые мы пассивно и часто нецелесообразно получаем, — внушениям произвольно-сознательным» [16. С. 71]. Открытие психагогии Вышеславцев приписывает Нансийской школе, исходившей из положения, что любое внушение есть самовнушение [16. С. 72], хотя нечто подобное можно встретить уже у И.Г. Песталоцци в его идее «самовоспитания»[3].

Психагогия ценна тем, что признает принципиальную активность индивида, в том числе в процессе обучения. Она учит тому, что, раз все внушение — это самовнушение, то ответственность за то, какими содержаниями наполняется психика, во много лежит на самом человеке. Однако помимо ответственности индивид наделен способностью управлять этими содержаниями, выявлять не только то, что ему внушает кто-то посторонний, но и то, что он внушает себе сам, в том числе паттерны поведения, которые вредят ему самому и ухудшают качество взаимодействия с другими индивидами. Ключевую роль в психагогии играет разработанное Вышеславцевым учение о сублимации, позволяющей вести душу путем благодати, что позволяет избежать отторжения педагогического правового воздействия.

Для психагогии характерен упор на всестороннее образование, включающее освоение техник самовнушения, психической гигиены, а также эстетическое развитие индивидов и расширение возможностей заниматься творчеством для всех, вне зависимости от возраста, предпочтений, рода занятий. Казалось бы, прямой связи с правовым просвещением здесь нет. Однако Вышеславцев исходит из характерного так же для Юнга представления, что все социальные беды, включая правовой нигилизм, возникают от обилия психически нездоровых и односторонне-развитых людей, из которых формируется массовое общество. Чем разностороннее индивид, чем разнообразнее его занятия, а для этого государство должно создавать условия, тем он психически здоровее, тем меньше вероятность противоправного поведения, не согласующегося с ценностью всеобщей альтруистической любви. Здесь, кстати, видится перекличка с идеями Сорокина, полагавшего, что зачастую дезинтеграционные процессы в обществе обусловлены мировоззренческой узостью профессиональных групп. Поэтому чтобы избежать «моноидеизма» [17. С. 484], возникающего у представителей одной профессии, а следовательно, конфронтации с остальными, необходима «частая перегонка людей из профессии в профессию» [17. С. 484]. Для этого, в том числе законодательно, должно быть закреплено право на смену профессии и созданы условия для такой «перегонки».

Развитие психагогии Вышеславцев считал куда более актуальной задачей, чем решение проблем, связанных с появлением атомной бомбы в силу

[3] *Вышеславцев Б.П.* Письмо К.Г. Юнгу от 07.11.1945 // ETH C.G. Jung Papers Collection. H 1056: 11 687. S. 1.

того, что «именно от направления психической энергии зависит, кем и для чего будет использоваться атомная энергия»[4]. Он настаивал на создании института психагогии, хоть нечто подобное основал его коллега Ш. Бодуэн. Впрочем, учреждение Бодуэна не имело достаточных финансовых ресурсов для качественного решения стоящих перед ним задач[5], а сам он, как и К.Г. Юнг, не сумел показать, каким образом могут быть связаны внушение, свободная воля и творчество [15. С. 106], что важно для организации просвещения. Действительно, психагогия открывает путь к педагогике, дающей большую свободу обучающемуся в формировании своей собственной траектории, причем не только в масштабе школы или университета, но всей жизни, поскольку самовзращивание — это бесконечный процесс, прерываемый только смертью. Хотя, возможно, Вышеславцев и Юнг вряд ли были склонные считать смерть финальной точкой этого процесса, учитывая характер содержаний коллективной психики.

Также идеи Вышеславцева могут пригодиться непосредственно в реализации задачи политики права, связанной с совершенствованием законодательства. Можно предположить, что чем больше позитивное право отвечает принципам благодати, тем более охотно оно принимается к исполнению гражданами. В чем это будет выражаться на практике? Вероятно, в том, что начнет экспоненциально расширяться область правоотношений, связанная с саморегулированием, а нормы позитивного права, издаваемые органами государственной власти и местного самоуправления, начнут выражать, скорее, общие принципы, а не походить на подробную инструкцию к каждому случаю жизни.

Морально-правовой термометр Сорокина как расширение политико-правовой индукции

Что касается политико-правовой индукции, с помощью которой следует проверять эффективность педагогического воздействия, то, следуя за Петражицким, можно было бы, конечно, каким-то образом обратиться к римскому праву, к наиболее удачным его положениям с целью установления, насколько правовые убеждения индивидов расходятся с ними. Вероятно, это не совсем удачная идея, учитывая множество факторов, о которых говорит сам Петражицкий, настаивая, что мы должны учитывать исторические и культурные условия возникновения римского права и современного нам права [11. С. 22]. Поэтому возникает необходимость поиска каких-то иных, в том числе не индивидуальных[6] методов проверки качества просветительского воздействия на коллективную психику.

---

[4] *Вышеславцев Б.П.* Письмо К.Г. Юнгу от 07.11.1945 // ETH C.G. Jung Papers Collection. H 1056: 11 687. S. 2.

[5] Там же.

[6] Конечно, после каждого занятия в рамках правового просвещения можно было бы проводить глубинное тестирование правовых убеждений и эмоций каждого адресата воспитательного воздействия, но на практике это может оказаться затруднительным.

Здесь на помощь могут прийти социологические методы оценки проявлений правовых убеждений и эмоций индивидов. Что-то подобное предлагает сам Петражицкий. Он настаивал, что политике права крайне важно опираться на актуальный эмпирический материал, дополняющий судебную статистику и свидетельствующий о «благоприятном или неблагоприятном фактическом действии правовых норм и институтов» [13. S. 619–620]. Все потому, что судебная статистика — это лишь малая часть правовой реальности, поскольку судом рассматривается только случаи нарушения права, а не то, как оно работает в норме, равно как врач имеет дело с болезнью, а не со здоровым организмом.

Сбор таких данных следует осуществлять везде, где возможно: в городах и в селах в разных государствах, и заниматься этим станут множество практикующих агентов-активных участников хозяйственной деятельности. В этом процессе следует участвовать кафедрам, журналам, ассоциациям, конгрессам по вопросам политики права, которые призваны сформировать «эмпирический правно-политический материал, пригодный для использования» [13. S. 619–620].

По сути, в современной России существует подобная практика эмпирической проверки функционирования норм права — это законодательно утвержденная в Российской Федерации процедура мониторинга правоприменения[7]. Этот инструмент, как и призывал Петражицкий, опирается на статданные, в том числе сведения об исполнении решений и определений Конституционного суда Российской Федерации. Кроме того, в духе политики права к мониторингу правоприменения привлекаются не только участники судопроизводства, но также независимые сообщества хозяйствующих субъектов, например, торгово-промышленные и общественные палаты.

Вместе с тем критики мониторинга правоприменения отмечают методологическое несовершенство данной процедуры [18. С. 25]. Одной из главных задач этой процедуры является выяснение того, исполняются ли решения Конституционного суда Российской Федерации. Однако, как отмечают, социологи права, занимающиеся изучением правосознания судей высших судов России, «правосознание судей замыкает их интересы внутри правовой системы, и последствия их решений в социальной жизни их не особенно беспокоят» [19. С. 124]. То есть одна из главных задач мониторинга правоприменения по какой-то причине оказывается не в полной мере востребована теми, в чьих интересах он проводится.

Отсюда возникает вопрос, какими критериями или параметрами можно было бы дополнить мониторинг правоприменения для повышения его эффективности и приспособления к решению задач правового просвещения? Здесь можно обратиться к идеям Сорокина, который вслед за Петражицким продолжил размышлять о нравственном прогрессе в контексте амитологии — учения

[7] См. Указ Президента Российской Федерации от 20.05.2011 г. № 657 «О мониторинге правоприменения в Российской Федерации».

о деятельной альтруистической любви [20; 21], — и при этом обладал более совершенным социологическим инструментарием.

Так, Сорокин предлагает шкалу оценки общего состояния социума в духе политики права. Она получила название морально-правового термометра [3. С. 161–164]. Оценка состояния правосознания масс по этой шкале должна осуществляться по шести критериям.

Первый критерий связан с тем, насколько общество в том числе посредством позитивного права справляется с задачей учета и соблюдения прав личности. Причем важно не только то, чтобы эти права де-юре и де-факто признавались, но также и то, насколько социум настроен «на служение личности и интересам ее развития» [3. С. 161].

Второй критерий состоит в том, насколько в обществе соблюдается правовое равенство личностей. Для Сорокина была важно, чтобы люди, пусть и не равные от рождения по физическим, интеллектуальным, экономическим и другим характеристикам, имели гарантированные правом равные возможности для получения образования, медицинских услуг, участия в политической жизни. Отсюда следует его формула, согласно которой «только равноценные личности могут быть самоценными» [3. С. 161].

Третий критерий отражает количественный рост солидарности и социально-благожелательного поведения в обществе. Сорокин предлагает производить исчисление лиц, «по адресу которых не допускается совершение злостных и вредных для них поступков, с одной стороны, и интересы которых защищаются правом — с другой» [3. С. 162]. Этот критерий позволяет оценить, насколько каждый член общества готов защищать законные интересы представителей всех социальных групп, составляющих данное общество, насколько высок или низок градус ксенофобии, насколько широк круг людей, которых каждый член общества воспринимает как ближнего, насколько далеко отстоит граница разделения на своих и чужих.

Четвертый критерий связан с третьим, только он позволяет оценить не количество, а качество роста солидарности. То есть мало, например, признать право незащищенных групп на социальную защиту, важно, насколько эффективно эта защита осуществляется. Одно дело, если представитель некоего общества готов лишь уступить ближнему место в общественном транспорте, другое дело — способен ли он ради ближнего на самопожертвование [3. С. 162]. Оценке в данном случае подлежит качество социальной политики государства и степень отзывчивости самих граждан по отношению к ближнему. В частности, таким сознательным проявлением отзывчивости Сорокин считал прогрессивную шкалу налогообложения [3. С. 162–163].

Пятый критерий оценки связан со снижением роли наказаний и наград [3. С. 163]. Чем развитее общество, тем меньшее значение имеет система поощрения социально-полезного и наказание социально-вредного поведения. В этом Сорокин полностью солидарен с Петражицким. Он тоже полагал, что посредством права воспитывается личность, для которой служение обществу

будет само по себе наградой, не нуждающейся в каком-то ином внешнем подкреплении [12. С. 574].

Последний, шестой, критерий морально-правового термометра состоит в оценке качества средств, которыми обеспечивается социально-благожелательное поведение. В несовершенном обществе социально-адекватное поведение добывается почти исключительно посредством наказаний, в чуть более развитом — посредством апелляции к эгоистическим чувствам, к мотиву выгоды, а в совершенном обществе люди ведут себя социально адекватно из осознания долга [3. С. 163–164].

В современных условиях данные для оценки посредством морально-правового термометра можно черпать как из официальных докладов государственных и общественных организаций — судов, министерств общественных палат, уполномоченных по правам человека, ребенка или предпринимателей, так и из независимых тематических социологических исследований.

Однако само по себе усовершенствование процедуры мониторинга правоприменения вряд ли даст желаемые результаты, если она не будет никак связана с правовым просвещением. Сейчас это две параллельные реальности, которые, если и пересекаются, то в единичных аудиториях, в которых выступают очень эрудированные правоведы. Вместе с тем, если следовать принципам политики права, правовое просвещение может и должно быть, возможно даже на государственном уровне, увязано с мониторингом правоприменения и любыми другими социологическими исследованиями правовой психики, которые позволяют выявлять наиболее острые проблемы, связанные с восприятием и реализацией норм права. Тогда это позволит говорить о системности правового педагогического воздействия.

Заключение

Как было показано выше, правовое просвещение для политики права Петражицкого — это не какой-то проходной момент, некая навязанная директивно выхолощенная процедура, измеряющаяся в мероприятиях и количестве участников, наводящая равную тоску на лекторов и аудиторию. Представители школы русского правового реализма не видели иной силы обеспечения устойчивости и совершенствования общества, кроме совершенствующей силы права. Для них воздействие права на индивидов — это не спекулятивный, а экзистенциальный вопрос, вопрос социальной онтологии.

В политике права Петражицкого можно отыскать подходы к правовому просвещению, которые при должном осмыслении способны поставить этот процесс на прочную, укорененную в наших истории и культуре, основу. Разумеется, взятые в исходном виде для решения задач, стоящих перед современной Россией, они вряд ли произведут весомый положительный эффект. Однако так как мы имеем дело с целой школой, с плеядой выдающихся мыслителей, которые развили идеи Петражицкого в тех областях, в которых были сведущи больше всего, как Сорокин в социологии или Вышеславцев

в массовой психологии, подходы эти могут и должны быть дополнены идеями других представителей русского правового реализма.

Так, социальная педагогика Сорокина во много продолжает двигаться путями политики права, очерченными Петражицким, но делает это смелее и лучше, так как опирается на более совершенный социологический инструментарий, в большей степени учитывает фактор психологии социальных групп, а не отдельных индивидов. Во главу правовой реальности он точно так же ставит ценность деятельной альтруистической любви, что выразилось в концепции амитологии. При этом Сорокин пытается конкретизировать образ будущего, в котором альтруизм занимает предначертанное русским правовым реализмом место. Это помогает уточнить вытекающие из политики права Петражицкого методы количественной и качественной оценки результатов педагогического воздействия на массы.

В свою очередь идеи Вышеславцева позволяют выстроить процесс правового просвещения таким образом, чтобы он отражался не только в сознании индивидов, но также затрагивал глубинные структуры психики. Он одним из первых обратил внимание на то, насколько зачастую расходятся сознательные мотивы и фактическое правовое поведение людей, а также на феномен иррационального ответа на директивные рациональные предписания. Проведя демаркацию между мотивирующим воздействием закона и благодати, Вышеславцев предлагает путь, согласующийся с ценностью любви. Одним из способов преодоления этого пути является психагогия, как самовоспитание души в благодати. Учет идей Вышеславцева позволяет избежать иррационального противления правовому просвещению.

В заключение отмечу, что несмотря на обвинения русского народа в правовом нигилизме, которые, конечно, имеют некоторые основания в менталитете, достаточно вспомнить исследования Н.О. Лосского о нигилизме и хулиганстве, следует также всегда помнить, что таким же фактом нашего правосознания и правобессознательного является ярчайший за последние сто лет феномен в области философии права — русский правовой реализм. Возможно, он появился путем такого же, как выражался Петражицкий, бессознательно-удачного социально-психического приспособления народа и призван служить «антидотом» от правового нигилизма. Поэтому стоит хотя бы попробовать применить это «лекарство» от распространенных социальных «недугов». Другой вопрос, насколько, пусть и с учетом изложенных выше предложений, политика права сможет справиться с правовым просвещением сегодня. Ответ будет, скорее всего, положительным, так как уже появляются примеры использования идей Петражицкого и Вышеславцева в просветительской деятельности[8].

[8] Здесь в качестве примера высокого потенциала применения политики права Петражицкого и психагогии Вышеславцева к правовому просвещению молодежи можно привести используемые десятками образовательных учреждений — от вузов до школ и детских садов — методические рекомендации по формированию навыков информационной гигиены, разработанные с опорой на идеи русского правового реализма (*Балановский В.В.* Методические рекомендации и материалы по информационной гигиене в молодежной среде: Учебное

Список литературы

[1] *Истомин М.А., Нечкин А.В.* Правовое просвещение в России: современные проблемы теории и практики // Юридический вестник Самарского университета. 2021. Т. 7. № 2. С. 26–33. DOI: 10.18287/2542-047X-2021-7-2-26-33 EDN: VYXHQO

[2] *Сорокин П.А.* Социология революции // Листки из русского дневника. Социология революции / сост., подгот. текста, вступ. ст. и коммент. В.В. Сапова. Сыктывкар : Анбур, 2015. С. 261–590.

[3] *Сорокин П.А.* Элементарный учебник общей теории права в связи с учением о государстве // Популярные очерки теории права, социологии и социальной педагогики / сост., подгот. текста, вступ. ст. и коммент. В.В. Сапова. Сыктывкар : Анбур, 2019. С. 22–192.

[4] *Поляков А.В.* Общая теория права: проблемы интерпретации в контексте коммуникативного подхода. М. : Проспект, 2016. EDN: FRRXDA

[5] Петербургская школа философии права: К 150-летию со дня рождения Льва Петражицкого / под ред. А.В. Полякова, Е.В. Тимошиной. СПб. : Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2018.

[6] *Polyakov A.* The St. Petersburg School of Legal Philosophy and Russian Legal Thought // Russian Legal Realism / ed. by B. Brożek, J. Stanek, J. Stelmach. Cham : Springer Nature Switzerland AG, 2018. P. 1–35. DOI: 10.1007/978-3-319-98821-4_1 EDN: VRNNFR

[7] *Честнов И.Л.* Практическое измерение коммуникативной теории права // Правоведение. 2015. № 4 (321). С. 50–58. EDN: VZVOJT

[8] *Timoshina E.* The Logical and Methodological Foundations of the Theory of Law of Leon Petrażycki in the Context of the Analytical Phenomenological Tradition // Russian Legal Realism / ed. by B. Brożek, J. Stanek, J. Stelmach. Cham : Springer Nature Switzerland AG, 2018. P. 111–126.

[9] *Антонов М.В., Поляков А.В., Честнов И.Л.* Коммуникативный подход и российская теория права // Правоведение. 2013. № 6 (311). С. 78–95. EDN: SIZUFD

[10] *Петражицкий Л.И.* Введение в изучение права и нравственности. Основы эмоциональной психологии. СПб. : Типография Ю.Н. Эрлих, 1908.

[11] *Петражицкий Л.И.* Введение в науку политики права // Теория и политика права. Избранные труды / науч. ред. Е.В. Тимошина. СПб. : Юридическая книга, 2010. С. 3–184.

[12] *Петражицкий Л.И.* К вопросу о социальном идеале и возрождении естественного права // Теория и политика права. Избранные труды / науч. ред. Е.В. Тимошина. СПб. : Юридическая книга, 2010. С. 561–598.

[13] *Petrażycki L.* Die Lehre vom Einkommen. Vom Standpunkt des gemeinen Civilrechts unter Berücksichtigung des Entwurfs eines bürgerlichen Gesetzbuches für das Deutsche Reich. Band II. Berlin : Verlag von H. W. Müller, 1895.

[14] *Петражицкий Л.И.* Университет и наука. Опыт теории и техники университетского дела и научного самообразования: в 2 томах. Т. 1. СПб. : Типография Ю.Н. Эрлих, 1907.

[15] *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного Эроса. Проблемы Закона и Благодати // Этика преображенного Эроса / вступ. ст., сост. и коммент. В.В. Сапова. М. : Республика, 1994. С. 1–152.

электронное издание. Калининград : Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта, 2023).

[16] *Вышеславцев Б.П.* Внушение и религия // Путь. 1930. № 21. С. 61–75.
[17] *Сорокин П.А.* Популярные очерки социальной педагогики и политики // Популярные очерки теории права, социологии и социальной педагогики / сост., подгот. текста, вступ. ст. и коммент. В.В. Сапова. Сыктывкар : Анбур, 2019. С. 405–532.
[18] *Руденко В.В.* Проблемы методического обеспечения мониторинга правоприменения в России // Мониторинг правоприменения. 2015. № 1 (54). С. 24–30. DOI: 10.24412/2226-0692-2025-1-24-30 EDN: DGVVLV
[19] *Фогельсон Ю.Б.* Правосознание российских судей и его отражение в судебной практике высших судов // Закон. 2018. № 1. С. 108–126. EDN: YOGUVH
[20] *Sorokin P.A.* Amitology as an Applied Science of Amity and Unselfish Love // Soziologische Forschung in Unserer Zeit / hrsg. K.G. Specht. Köln : Springer Fachmedien Wieshaden, 1951. S. 277–279.
[21] *Sorokin P.A.* The ways and power of love: types, factors, and techniques of moral transformation. Boston : The Beacon Press, 1954.

References

[1] Istomin MA, Nechkin AV. Legal enlightenment in Russia: modern problems of theory and practice. *Juridical Journal of Samara University*. 2021;7(2):26–33. (In Russian). DOI: 10.18287/2542-047X-2021-7-2-26-33 EDN: VYXHQO
[2] Sorokin PA. The Sociology of Revolution. In: *Leaves from a Russian Diary*. *The Sociology of Revolution*. Sapov VV, editor. Syktyvkar: Anbur publ.; 2015. P. 261–590. (In Russian).
[3] Sorokin PA. An Elementary Textbook of the General Theory of Law in Connection with the Doctrine of the State. In: *Popular Essays on the Theory of Law, Sociology and Social Pedagogy*. Sapov VV, editor. Syktyvkar: Anbur publ.; 2019. P. 22–192. (In Russian).
[4] Polyakov AV. *General Theory of Law: Problems of Interpretation in the Context of the Communicative Approach*. Moscow: Prospekt publ.; 2016. (In Russian). EDN: FRRXDA
[5] Polyakov AV, Timoshina EV, editors. *Saint Petersburg School of Legal Philosophy: to the 150th Anniversary of the Birth of Leon Petrażycki*. Saint Petersburg: Saint Petersburg State University publ.; 2018. (In Russian).
[6] Polyakov A. The St. Petersburg School of Legal Philosophy and Russian Legal Thought. In: Brożek B, Stanek J, Stelmach J, editors. *Russian Legal Realism*. Cham: Springer Nature Switzerland AG; 2018. P. 1–35. DOI: 10.1007/978-3-319-98821-4_1 EDN: VRNNFR
[7] Chestnov IL. Practical Dimension of the Communicative Theory of Law. *Pravovedenie*. 2015;4(321):50–58. (In Russian). EDN: VZVOJT
[8] Timoshina E. The Logical and Methodological Foundations of the Theory of Law of Leon Petrażycki in the Context of the Analytical Phenomenological Tradition. In: Brożek B, Stanek J, Stelmach J, editors. *Russian Legal Realism*. Cham: Springer Nature Switzerland AG; 2018. P. 111–126.
[9] Antonov MV, Polyakov AV, Chestnov IL. Legal Communication and the Russian Theory of Law. *Pravovedenie*. 2013;6(311):78–95. (In Russian). EDN: SIZUFD
[10] Petrażycki LI. *Introduction to the Study of Law and Morality*. *Foundations of Emotional Psychology*. Saint Petersburg: Y.N. Erlich's Printing House; 1908. (In Russian).
[11] Petrażycki LI. Introduction to the Science of Legal Policy. In: *Theory and Policy of Law*. *Selected Works*. Timoshina EV, editor. Saint Petersburg: Yuridicheskaya kniga publ.; 2010. P. 3–184. (In Russian).

[12] Petrażycki LI. To the Question of the Social Ideal and the Revival of Natural Law. In: *Theory and Policy of Law*. *Selected Works*. Timoshina EV, editor. Saint Petersburg: Yuridicheskaya kniga publ.; 2010. P. 561–598. (In Russian).
[13] Petrażycki L. *Die Lehre vom Einkommen*. *Vom Standpunkt des gemeinen Civilrechts unter Berücksichtigung des Entwurfs eines bürgerlichen Gesetzbuches für das Deutsche Reich*. Band II. Berlin: Verlag von H. W. Müller; 1895.
[14] Petrażycki LI. *University and Science*. *An Essay on Theory and Technique of University Affairs And Scientific Self-Education in 2 volumes*. Vol. 1. Saint Petersburg: Y.N. Erlich's Printing House; 1907. (In Russian).
[15] Vysheslavtsev BP. *Ethics of Transformed Eros*. Sapov VV, editor. Moscow: Respublika publ.; 1994. (In Russian).
[16] Vysheslavtsev BP. Suggestion and Religion. *Put'*. 1930;(21):61–75. (In Russian).
[17] Sorokin PA. Popular Essays on Social Pedagogy and Policy. In: *Popular Essays on the Theory of Law, Sociology and Social Pedagogy*. Sapov VV, editor. Syktyvkar: Anbur publ.; 2019. P. 405–532. (In Russian).
[18] Rudenko VV. Problems of Methodological Support for Legal Enforcement Monitoring in Russia. *The Monitoring of Law Enforcement Journal*. 2015;1(54):24–30. (In Russian). DOI: 10.24412/2226-0692-2025-1-24-30 EDN: DGVVLV
[19] Fogelson YuB. Legal Consciousness of Russian Judges and Its Reflection in the Judicial Practice of Higher Courts. *Zakon*. 2018;(1):108–126. (In Russian). EDN: YOGUVH
[20] Sorokin PA. Amitology as an Applied Science of Amity and Unselfish Love. In: Specht KG, editor. *Soziologische Forschung in Unserer Zeit*. Köln: Springer Fachmedien Wieshaden; 1951. S. 277–279.
[21] Sorokin PA. *The ways and power of love: types, factors, and techniques of moral transformation*. Boston: The Beacon Press; 1954.

Сведения об авторе:

Балановский Валентин Валентинович — кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт образования и гуманитарных наук, доцент, Высшая школа философии, истории и социальных наук, Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта, Российская Федерация, 236041, г. Калининград, ул. Александра Невского, д. 14, город. ORCID: 0000-0002-7859-2152. SPIN-код: 3446-7013. E-mail: v.v.balanovskiy@ya.ru

About the author:

Balanovskiy Valentin V. — PhD in Philosophy, Leading Research Fellow, Institute for Education and Humanities, Associate Professor, Higher School of Philosophy, History and Social Sciences, Immanuel Kant Baltic Federal University, 14 A. Nevskogo ul., Kaliningrad, 236041, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-7859-2152. SPIN-code: 3446-7013. E-mail: v.v.balanovskiy@ya.ru

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 1 243–253
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

Социальная философия

Social Philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-243-253
EDN: PZFUOU

Научная статья / Research Article

Влияние цифровой трансформации на религиозную жизнь человека и ее критика с позиций православной антропологии

Е.В. Бессчетнова

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Российская Федерация
✉ ebesschetnova@hse.ru

Аннотация. Рассматриваются основные тренды цифровизации религии, акцентируя внимание на процессы, которые происходят внутри православного христианства. В статье подчеркивается, что с началом процесса модернизации и секуляризации перед православной церковью встал вопрос поиска форм существования в новой реальности. Сегодня данная задача все также актуальна и направлена на поиск «золотой середины», то есть решения, при котором возможно сохранение фундаментальных установок православия без отказа от достижений научно-технологического прогресса. Отмечается, что сложность задачи состоит, прежде всего, в том, что процесс цифровизации построен на особом алгоритмическом типе мышления и рационалистическом языке кодирования, который противопоставлен религиозному типу мышления со сверхрациональными и духовными элементами. Одновременно, в статье проводится анализ того, как внедрение цифровых технологий в религиозную жизнь способно трансформировать сущностные характеристики не только Церкви, но и человека. Подчеркивается, что антропологические риски современного этапа связаны именно с попыткой минимизировать сакральный элемент в религиозной жизни. Современная цифровизация не только меняет технологии, но и перестраивает антропологический и социокультурный контексты. Данная позиция в исследовании обосновывается при помощи критики информационного и цифрового прогресса со стороны православной антропологии. Акцент делается на взглядах С.С. Хоружего и митрополита Иоанна (Зизиуласа), а также современных теологов, социологов религии и церковных деятелей. Одновременно рассматриваются ключевые риски и вызовы цифровой трансформации, связанных с антропологической деградацией,

© Бессчетнова Е.В., 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

через потерю человеком духовного измерения и разрушение глубоких аспектов человеческой свободы и единства личности.

Ключевые слова: антропологический кризис, цифровизация, религия в цифровую эпоху, виртуализация общения

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Финансирование. Исследование подготовлено в рамках выполнения работ по гранту РНФ №23-28-00273 «Рефлексия о технике в русской философии культуры XX–XXI веков как ответ на антропологический кризис и технократический императив современности».

История статьи:
Статья поступила 10.01.2025
Статья принята к публикации 01.11.2025

Для цитирования: *Бессчетнова Е.В.* Влияние цифровой трансформации на религиозную жизнь человека и ее критика с позиций православной антропологии // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 1. С. 243–253. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-243-253 EDN EDN PZFUOU

The Impact of Digital Transformation on Human Religious Life and Its Critique from the Perspective of Orthodox Anthropology

Elena V. Besschetnova

National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russian Federation
✉ ebesschetnova@hse.ru

Abstract. The author examines the main trends in the digitalization of religion, focusing on the processes that occur within Christianity. The article emphasizes that with the onset of the process of modernization and secularization in the 19th century, the Christian Church faced the issue of finding forms of existence in the new reality. Today, this task is still relevant and is aimed at finding the “golden mean”, that is, a solution in which it is possible to preserve the fundamental principles of Christianity without abandoning the achievements of scientific and technological progress. The author notes that the complexity of the task lies in the fact that the digitalization process is built on a special algorithmic type of thinking and a rationalistic coding language, which is opposed to a religious type of thinking with super-rational and spiritual elements. At the same time, the article analyzes how the introduction of digital technologies into religious life can transform the essential characteristics of not only the Church, but also a person. The author emphasizes that the anthropological risks of the current stage are associated precisely with an attempt to minimize the sacred element in religious life. Modern digitalization not only changes technologies, but also restructures anthropological and socio-cultural contexts. This position is substantiated in the article using criticism of information and digital progress from Orthodox anthropology. The emphasis is on the views of Sergey Horujy and Metropolitan John (Zizioulas), as well as modern theologians, sociologists of religion and church leaders. At the same time, the key risks and challenges of digital transformation are described. The author examines them in the framework of anthropological degradation, through

the loss of the spiritual dimension by man and the destruction of deep aspects of human freedom and unity of personality.
Keywords: anthropological crisis, digitalization, religion in the digital age, virtualization of communication

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.
Funding of Sources. The study was prepared as part of the project carried out under the grant of the Russian Science Foundation No. 23-28-00273 “Reflection on technology in Russian philosophy of culture of the 20th-21st centuries as a response to the anthropological crisis and the technocratic imperative of modernity”.

Article history:
The article was submitted on 10.01.2025
The article was accepted on 01.11.2025

For citation: Besschetnova EV. The Impact of Digital Transformation on Human Religious Life and Its Critique from the Perspective of Orthodox Anthropology. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(1):243–253. (In Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-243-253 EDN PZFUOU

Введение

Цифровизация религиозной сферы несет в себе не только технические, но и глубокие философские, культурные и антропологические изменения. В частности, в контексте православной антропологии возникают вопросы о том, как технологии могут повлиять на восприятие человеческой личности, ее духовной природы. В условиях стремительного внедрения новых технологий в религиозную жизнь возникает необходимость осмыслить вызовы, которые цифровизация ставит перед православной традицией и его пониманием свободы человека и его самого как образа Божия. В данном случае речь идет о внутренней соотносительности, в рамках которой человек воспринимается как соучастник в безграничности Божественного творчества.

Православная мысль традиционно строится на учении о человеке как живом, свободном, энергийном субъекте, созданном по образу и подобию Божьему и находящимся с ним в постоянном общении. В условиях внедрения цифровых технологий в религиозную сферу возникает проблема сохранения связи с его внутренним духовным миром в условиях глобального расширения виртуальных реальностей. Поднимая данную проблему, необходимо учитывать как философские, так и церковно-практические подходы к изучению антропологических изменений, происходящих на текущем этапе развития цифровых технологий. В традиционном православном понимании Церковь непосредственно связана с телесным присутствием верующих, с их участием в таинствах и обрядах. Однако сегодня многие практики переходят в виртуальную плоскость. Это ставит вопрос о том, как сохранится духовная подлинность и сопричастность в условиях цифровых технологий. Виртуальные формы церковного общения, такие как онлайн-литургии или виртуальные

таинства, представляют собой инновацию, однако эти нововведения сталкиваются с вопросами о подлинности духовного переживания и полноте церковной жизни. Кроме того, цифровизация затрагивает и более глубокие философские вопросы, связанные с восприятием человеческой личности в целом. Цифровая реальность, с ее фрагментацией, виртуализацией и возможностью манипулировать восприятием, ставит под сомнение традиционное понимание человека как единого целого. В условиях цифровизации человек, по сути, может стать многогранной сущностью, пребывающей в нескольких виртуальных мирах одновременно, что представляет собой вызов для православного восприятия человека как духовного и целостного субъекта.

Общие тренды цифровизации религии, церкви и ее влияния на человека

При классификации форм применения цифровых технологий в религиозной сфере целесообразно выделить две ключевые группы:

- использование цифровых технологий как средства коммуникации и упрощения обрядовой и ритуальной стороны религиозной жизни верующих (данный формат применяется в традиционных религиях в качестве односторонней коммуникации);
- использование цифровых технологий в качестве места и пространства (в данном случае речь идет о переходе религиозных практик и ритуалов в цифровое пространство; появлении онлайн религий и новых религиозных течений и их влиянии на человека).

Первой глобальной трансформацией в связи с ростом цифровых технологий стал перевод Библии с бумажного носителя на электронный. Когда христиане научились пользоваться компьютером, то первое, что они сделали, — это оцифровали Библию. В ближайшее время «цифровая Библия» имеет все шансы заменить собой печатную книгу. Данный феномен можно только формально охарактеризовать положительно с точки зрения удобства подачи информации и ее доступности.

Дело в том, что для христианина Библия — это не просто книга культуры, а книга бытия, она имеет особый онтологический статус. Изменение формата соприкосновения с ней ведет к существенной деконструкции основ христианского сознания, веками настраивающегося вокруг Священного Писания [1. С. 27]. Чтение онлайн Библии фундаментально меняет представление людей о ней, о ее структуре и о ее значении в жизни христианина. Текст Библии — это сложный комплекс идей, который имеет свою внутреннюю структуру, показывающую логику становления религиозного сознания в христианской традиции. Читая бумажную версию, верующий знает, что Откровение — последняя книга, а Бытие — первая, и Псалмы находятся между ними и, что данная последовательность не является случайной и имеет свою логику того, каким образом «Слово Божие» открывалось человечеству поступательно через историю. Собственно, так на уровне архетипов в европейской

культуре сформировался феномен исторической памяти, историчности, представления об идеи прогресса и последовательности тех или иных событий, их взаимосвязи. С цифровой версией верующий не получит понимание данных границ, он ничего не пролистывает, а просто отправляется туда, куда хотел перейти, или открыв приложение знакомится с предложенной ему цитатой из Священного Писания, часто вырванной из контекста и не дающей представление, что было до или после данного отрывка и как он встроен в целый текст. Чем грозит такое прочтение Библии? Во-первых, при отсутствии должного уровня критического мышления в силу возраста или уровня образования, библейские притчи могут восприниматься буквально, что может привести к определенному конфликту с окружающим миром и реальностью и вызовет рост фундаментализма со стороны верующих по отношению к светским формам жизни; во-вторых, это может вызвать существенный внутренний кризис христианства — религии, которая более двух тысячелетий выстраивалась вокруг Священного Писания и особо формата его интерпретации и комментариев.

Стоит отметить, что в современном православном пространстве России стремительное развитие цифровых технологий вызывает крайние опасения. Принципиальная позиция РПЦ просматривается в высказываниях Патриарха Алексия II, Патриарха Кирилла и в отдельных документах: «Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви», «Об организации миссионерской работы в Русской Православной Церкви», «Об организации молодежной работы в Русской Православной Церкви». Патриарх Кирилл в своем обращении к участникам Всемирного русского народного собора 2017 г. отметил, что вера в технологию сегодня — то же, чем была вера в прогресс. Это тоже своеобразная квазирелигия[1]. В январе 2021 г. Патриарх в рождественском интервью подчеркнул, что человеческая мысль и техническая цивилизация сегодня достигли такого уровня, когда, внедряя цифровые технологии, можно обеспечить тотальный контроль над человеческой личностью[2].

Стоит отметить, что официальная позиция церковных иерархов и православных исследователей совпадает. Большинство отмечают в качестве основного вызова проблему манипуляции сознанием через технологии, подчеркивая, что текущий формат алгоритмов не является человекоцентричным. Они построены на принципе управления вниманием пользователя, часто навязывают определенные модели поведения, что ведет к фактической трансформации свободы воли. Православная традиция рассматривает свободу как дар Божий, который требует осознанного выбора [2. С. 153–155]. Технологическая трансформация, в сущности, угрожает фундаментальному представлению о

[1] Материалы Всемирного русского народного собора 2017. Режим доступа: https://vrns.ru (дата обращения: 01.08.2025).

[2] ТАСС. Патриарх Кирилл: РПЦ против использования цифровых технологий для контроля над личностью. Режим доступа: https://tass.ru/obschestvo/10416769 (дата обращения: 01.08.2025).

человеке как творении Божием, редуцируя его до элемента системы данных. В цифровой культуре человек утрачивает свое призвание к синергии с Богом, что требует активного участия Церкви в осмыслении и формировании подходов к этим вызовам [3]. Одновременно проводятся различия между православным и западным пониманием свободы. Если в западной культуре свобода понимается как автономия, то для православного мировоззрения она связана с выбором добра и следованием Божественной воле. Различия между православным и западным антропологическим подходами становятся особенно заметными в условиях развития новых технологий. Если западная традиция акцентирует рационализм и технологический прогресс, то православие подчеркивает цельность духа, души и тела [4. С. 28–32]. В этом смысле цифровизация, акцентируя автономию через индивидуализм, способствует размыванию духовных ориентиров, что создает опасность для сохранения православных ценностей.

Православная антропология и риски цифровизации для человека

Стоит отметить, что в православной антропологии, начиная еще с 1970-х гг. доминирует точка зрения, что научно-технологический прогресс и связанная с ним секуляризация кардинально трансформирует понимание традиции в современном обществе. Данный процесс влияет не только на то, как верующие участвуют в религиозных практиках, но и как они понимают сами таинства, какой смысл в них вкладывают. Появление и развитие новых технологий рассматривается как угроза, способная снизить преобразующую силу таинств. К примеру, протоирей Иоанн Мейендорф, размышляя над данной проблемой, подчеркивал, что Евхаристическое собрание — это не просто символический акт, а общинная встреча с живым Христом; это нельзя адекватно воспроизвести с помощью альтернативных средств, неспособных заменить онтологическую глубину личного богослужения. Кроме того, с точки зрения богослова, современное секуляризированное общество с иного ракурса воспринимает проблему свободы человека, ограничивая ее его социальным, политическим и научным бытием, то есть сферой практически постижимого, когда православная традиция, вырастающая из наследия Отцов Церкви, говорит о том, что Бог непостижим, его нельзя познать его можно только встретить, и данная встреча является началом христианской веры и онтологической свободы человека. Новая эпоха трансформирует и понимание самого человека, для большинства он уже не рассматривается как существо богоустремленное, теоцентрическое [5. С. 20–21].

Данной позиции придерживался также С.С. Хоружий. Он в своем проекте синергийной антропологии описывал человека как существо, достигающее духовной цельности через соработничество с Богом. В своем фундаментальном труде «Очерки синергийной антропологии» (2005) Хоружий выделил новый ареол пребывания человека, который получил название виртуальной границы. Новые практики рассматриваются как недостроенная

форма актуальной антропологической стратегии. Так, например, виртуальная реальность воспринимается как образ реальности, выдаваемый за саму реальность, но при этом обладающая «недовоплощенным состоянием», аналогичным алкогольному или наркотическому трансу и галлюцинациям. Философ говорит о появлении новой виртуальной антропологической границы, которая не рассматривается как новый феномен, а представляется как абсолютно новый этап в эволюции человеческого существования. Данная граница — это размытый контур, где границы между физическим и виртуальным, биологическим и технологическим становятся неопределенными. Хоружий отмечает, что человек — это «генератор смыслов», а его творчество отражает образ Творца. Однако в цифровую эпоху этот процесс все чаще подменяется поверхностной активностью, направленной на потребление, а не на осмысление, так как цифровая культура ориентирована на переработку информации, но не на генерацию смыслов. Философ подчеркивает, что развитие разнообразных цифровых платформ кардинально меняет представления верующих о содержании и сущности своей религии, формах ее исповедания и участия в религиозных ритуалах [6. С. 129–133].

В последующих своих работах философ отмечал, что термин виртуализация необходимо рассматривать в широком смысле в качестве появления новых виртуальных онтологических и антропологических форм, то есть, иными словами, к появлению виртуальных версий практически чего угодно, в том числе человека, Церкви и Бога. Цифровые технологии с точки зрения Хоружего создают иллюзию нового «Я», замыкающегося в виртуальной реальности. Это порождает феномен «цифрового человека» — существа, оторванного от онтологической основы и ориентированного на мгновенные удовольствия и социальное одобрение [7. С. 100].

Хоружий также обозначил ряд виртуальных практик, которые привносят антропологические изменения. Основные опасения вызывают практики виртуального общения, в рамках которых основной риск находится в сфере трансформации личного общения: «растущая глубина виртуализации означает растущее удаление от актуального личного общения, недоактуализованность, утрату все большего круга его свойств» [8]. Первым этапом является общение на личных страницах социальных сетей; второй этап — это практика общения в интернете без указания своего собственного имени, или даже через замену своего имени именем виртуальным (никнеймом). Хоружий переводит разговор в духовную плоскость и создает Анти-Лествицу ущербных форм общения, противопоставляя ее практике духовного общения, свойственной православной традиции. В сущности, Анти-Лествица символизирует утрату духовной иерархии в коммуникации. Виртуализация приводит к нарушению связности человеческого опыта. Практика использования виртуальных имен с точки зрения Хоружего максимально упрощает и огрубляет человека. Надевая на себя виртуальную маску, человек отказывается от своей собственной идентичности и уже не несет ответственность за то, что высказывает в

виртуальном пространстве, ибо это говорит не он, а его виртуальный двойник. Данный процесс приводит фактически к уничтожению нравственной сферы, хотя бы в том смысле как она понимается в христианстве. Хоружий подчеркивает, что сохранение Логоса — Божественного Слова — является главным условием сопротивлением дегуманизации. Философ настаивает на необходимости восстановления духовной иерархии, основанной на православной антропологии и личности как образа Божия. В сущности, альтернатива заключается в тезисе присутствия, то есть стратегии, направленной на возвращение структуры онтологического человека, актуализирующего различие бытия и сущего. В этом смысле человек способен на нечто большее, чем его собственное существование, стремится к смыслу, к духовному росту, к реализации своего потенциала, он активный участник мирового процесса и одновременно хранитель духовной традиции, чрезвычайно важной в историческом процессе и определяющей характер и всех других традиций [9. С. 9].

Анализ антропологических рисков цифровизации религиозной сферы дает также митрополит Иоанн (Зизиулас), подчеркивающий с позиций православной антропологии реляционную и воплощенную природу человека. Богослов критикует сведение личности к цифровой идентичности: «В мире профилей и аватаров богатство человеческой личности, основанной на божественном общении, рискует быть затемненным» [10. С. 80]. Зизиулас считает, что в данном случае возникают этические вопросы о том, как Церковь может взаимодействовать с технологиями, которые могут коммерциализировать или деперсонализировать человеческие отношения. Иными словами, по мысли богослова, чрезмерное использование технологий порождает культуру отвлеченности и поверхностности, подрывая глубокие созерцательные практики, центральные для православной духовности. Зависимость от алгоритмов и виртуальных пространств может разрушать реляционную глубину, необходимую для подлинного сообщества и духовного роста. Кроме того, Зизиулас утверждает, что акцент технологий на удобстве и эффективности часто отчуждает людей от подлинных человеческих отношений и духовной глубины. Богослов призывает вернуться к подлинным формам общения (как социального, так и духовного формата), чтобы противостоять экзистенциальному кризису, вызванному цифровыми технологиями. В этой связи чрезвычайно важна активная деятельность Церкви, которая должна стремится направить верующих на сохранение подлинного человеческого существования в условиях технологического давления. Цифровизация может угрожать нравственному и религиозному воспитанию, особенно для молодежи. Важно, чтобы Церковь не только использовала цифровые технологии, как необходимые инструменты упрощения бытовых процессов, но и сохраняла свою идентичность, основанную на духовных дисциплинах и глубоком самопознании.

Иными словами, православные мыслители и исследователи, прежде всего, обращают внимание на то, что, с одной стороны, Церковь в цифровую эпоху должна адаптироваться к новым формам коммуникации, чтобы быть

понятной современному человеку, но, с другой стороны, отмечают, что перед ней стоит глобальный вызов, связанный с недопущением превращения веры в «удобный цифровой продукт» [11. С. 45], который может подменить духовную реальность.

В этой связи показательна позиция Владимира Легойды, отмечающего, что цифровизация — это одновременно вызов и возможность для православия. Она предоставляет уникальные инструменты для миссии, однако «нельзя забывать, что технологическая среда отрывает человека от живого общения, создавая барьер между личностью и миром» [12. С. 121].

Заключение

Цифровые платформы открывают беспрецедентные возможности для миссионерской работы и духовного просвещения в православии. Новые инструменты обеспечивают широкую доступность, преодолевая географические и культурные барьеры и создавая возможности для проповеди Евангелия новыми и вдохновляющими способами, но все это представляет вызов для подлинности православной духовности и литургических практик. В этой связи необходим осторожный баланс использования технологии как дополнения к традиционным православным практикам, а не как их замену. Иными словами, технологии допустимо использовать как инструменты распространения веры, но они не должны затмевать ее истинного духовного значения для становления личности.

В этой связи опасения православных богословов и мыслителей относительно стремительного внедрения цифровых технологий в жизнь Церкви и человека оказываются оправданными. Они затрагивают сущностные аспекты православной традиции о свободе воли, ценности человеческой личности как особого духовно-телесного субъекта, единства Церкви и живого религиозного опыта. Программы, озвученные такими богословами как Сергей Хоружий и митрополит Иоанн (Зизиулос) к анализу процессов цифровизации, связанных с изменением подходов к пониманию коренного содержания религиозной жизни с особым взглядом на человека и духовные процессы, подчеркивающие необходимость сопротивления дегуманизирующим тенденциям и осознание внутренних ресурсов личности и возвращение к духовным истокам, представляются эффективным ответом на вызовы нового этапа антропологического кризиса.

Список литературы

[1] *Шаронова С.А.* РПЦ перед вызовами цифровизации // Научный результат. Социология и управление. 2021. Т. 7. № 2. С. 26–39. DOI: 10.18413/2408-9338-2021-7-2-0-3 EDN: PMOOKE

[2] *Шишков А.Е.* Цифровое рабство или цифровое освобождение? СПб. : Наука, 2021.

[3] *Агафангел (Гагуа), игумен.* Проблема цифровизации жизни современного общества и религиозная традиция // Богослов.ru. 2020. Режим доступа: https://bogoslov.ru/article/6024986 (дата обращения: 12.12.2024).
[4] *Ким Николай прот.* Цифровизация и свобода: западное и православное понимание человека в условиях мировоззренческого кризиса XXI века // Современная христианская психология и антропология : актуальные вопросы. Материалы Всероссийской конференции. 27 октября 2021 г. / под. ред. Ю.М. Зенько. СПб. : ЦХПА, Контраст, 2021. С. 28–41. EDN: XPTURG
[5] *Meyendorff J.* Living Tradition : Orthodox Witness in the Contemporary World. New York : St. Vladimir's Seminary Press, 1978.
[6] *Хоружий С.С.* Очерки синергийной антропологии. М. : Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2005. EDN: QTULBH
[7] *Horujy S.S.* The Posthuman and the Virtual Man in Their Modes of Socialization // Russian Studies in Philosophy. 2019. Vol. 57. N 1. P. 97–115. DOI: 10.1080/10611967.2019.1545993 EDN: LTHBXA
[8] *Хоружий С.С.* Виртуализация общения: антропологические угрозы и пути борьбы с ними. Режим доступа: https://www.pravmir.ru/akademik-sergey-horuzhiy-o-virtualizatsii-obshheniya-myi-dolzhnyi-ne-dopuskat-stroitelstva-anti-lestvitsyi/ (дата обращения: 22.12.2024).
[9] *Белов В.Н.* Аскетика в русской духовной традиции [Текст] / науч. ред. Иулиания (Самсонова); Сарат. гос. ун-т им. Н. Г. Чернышевского. Саратов : Изд-во СГУ, 2011. EDN: QWAFBP
[10] *Zizioulas J.* Personhood and Digital Age Challenges // Orthodox Perspectives. 2016. Vol. 14. P. 78–90.
[11] *Кураев А.В.* Церковь в эпоху цифровизации // Вопросы религии. 2019. № 3. С. 44–60.
[12] *Легойда В.Р.* Церковь в обществе информационных технологий. М. : Логос, 2018.

References

[1] Sharonova SA. Russian Orthodox Church facing the challenges of digitalization. *Scientific result. Sociology and management*. 2021;7(2):26–39. (In Russian). DOI: 10.18413/2408-9338-2021-7-2-0-3 EDN: PMOOKE
[2] Shishkov AE. *Digital slavery or digital liberation?* Saint Petersburg: Nauka publ.; 2021. (In Russian).
[3] Agafangel (Gagua), abbot. *The problem of digitalization of life in modern society and religious tradition*. Available from: https://bogoslov.ru/article/6024986 (accessed: 12.12.2024). (In Russian).
[4] Kim N. Digitalization and Freedom: Western and Orthodox Understanding of Man in the Context of the Worldview Crisis of the 21st Century. In: Contemporary Christian Psychology and Anthropology. Proceedings of the All-Russian Conference. Saint Petersburg: KHPA, Kontrast; 2021. P. 28–41. (In Russian). EDN: XPTURG
[5] Meyendorff J. *Living Tradition: Orthodox Witness in the Contemporary World*. New York: St. Vladimir's Seminary Press publ.; 1978.
[6] Horujy SS. *Essays on Synergetic Anthropology*. Moscow: St. Thomas Institute of Philosophy, Theology and History publ.; 2005. (In Russian). EDN: QTULBH
[7] Horujy SS. The Posthuman and the Virtual Man in Their Modes of Socialization. *Russian Studies in Philosophy*. 2019;57(1):97–115. DOI: 10.1080/10611967.2019.1545993 EDN: LTHBXA
[8] Horujy SS. Virtualization of Communication: Anthropological Threats and Ways to Combat Them. Available from: https://www.pravmir.ru/akademik-sergey-horuzhiy-o-

virtualizatsii-obshheniya-myi-dolzhnyi-ne-dopuskat-stroitelstva-anti-lestvitsyi/ (accessed: 12.12.2024). (In Russian).
[9] Belov VN. *Asceticism in the Russian Spiritual Tradition*. Saratov: Saratov state university press publ.; 2011. (In Russian). EDN: QWAFBP
[10] Zizioulas J. Personhood and Digital Age Challenges. *Orthodox Perspectives*. 2016;14:78–90.
[11] Kuraev AV. The Church in the Age of Digitalization. *Voprosy religii*. 2019;(3):44–60. (In Russian).
[12] Legoida VR. *The Church in the Information Technology Society*. Moscow: Logos press publ.; 2018. (In Russian).

Сведения об авторе:

Бессчетнова Елена Валерьевна — кандидат философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник школы философии и культурологии, факультет гуманитарных наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Российская Федерация, 105066, Москва, Старая Басманная ул., 21/4, стр. 1. ORCID: 0000-0001-5340-1316. SPIN-код: 7361-0371. E-mail: ebesschetnova@hse.ru

About the author:

Besschetnova Elena V. — PhD in Philosophy, Associate Professor, Leading Research Fellow, School of Philosophy and Cultural Studies, Faculty of Humanities, HSE University, 21/4 bd. 1 Staraya Basmannaya St., Moscow, 105066, Russian Federation. ORCID: 0000-0001-5340-1316. SPIN-code: 7361-0371. E-mail: ebesschetnova@hse.ru

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 1 254–267
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-254-267
EDN: QCCWGH

Research Article / Научная статья

Globalized Class Struggles: A Marxist Approach to Contemporary Geopolitics

Aimen Remida

Philipps University of Marburg, Marburg, Germany
✉ philacademia@yahoo.com

Abstract. In this paper, I argue that Marxism offers the most appropriate paradigm for analysing and shaping contemporary geopolitics. The advantage of a Marxist approach is that it goes beyond merely descriptive analysis and can suggest and achieve long-term, effective solutions to the problems considered. I start by highlighting the adequacy of the Marxist paradigm for addressing the challenges of geopolitics and International Relations (IR), and I critically discuss two misinterpretations of Marxist theory: the claim that it neglects either the national or the international level. Then, I proceed to introduce the conception of Globalized Class Struggles (GCS). Against the view that takes class struggle (in singular) to refer only to the struggle between the bourgeoisie and the proletariat, I maintain that class struggles (in plural) are not reducible to that essential form, and that they include a wide range of further multisided confrontations between various antagonist actors. After pointing out what can be considered as the economic foundation of (GCS), I identify the main involved classes on the basis of the centre / periphery dichotomy, and I briefly illustrate the usefulness of (GCS) through selected examples. Further, I examine the Marxist principle of Proletarian Internationalism (PI) by developing an interpretation of it as grounded in the dialectic between the local and the global levels. Indeed, I claim that such an understanding of (PI) can appropriately address both intrastate and interstate geopolitical challenges. The analysis finally focuses on the normative potential of Marxism in general and (PI) in particular. The suggested Marxist approach to contemporary geopolitics is, admittedly, on the side of the working classes worldwide, especially in the peripheries, where they are engaged in fierce anti-imperialist struggles.

Keywords: Marxism, internationalism, bourgeoisie, proletariat, centre, periphery, dialectic, anti-imperialism

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

Article history:
The article was submitted on 28.02.2025
The article was accepted on 10.10.2025

© Remida A., 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

For citation: Remida A. Globalized Class Struggles: A Marxist Approach to Contemporary Geopolitics. *RUDN Journal of Philosophy*. 2026;30(1):254–267. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-254-267 EDN QCCWGH

Глобальная классовая борьба: марксистский подход к современной геополитике

А. Ремида

Марбургский университет имени Филипса, Марбург, Германия
philacademia@yahoo.com

Аннотация. Утверждается, что марксизм предлагает наиболее подходящую парадигму для анализа и формирования современной геополитики. Преимущество марксистского подхода заключается в том, что он выходит за рамки простого описательного анализа и может предлагать и достигать долгосрочные, эффективные решения рассматриваемых проблем. Подчеркнута адекватность марксистской парадигмы для решения проблем геополитики и международных отношений и критически рассматриваются два неверных толкования марксистской теории: утверждение о том, что она игнорирует либо национальный, либо международный уровень. Изложены концепции глобальной классовой борьбы. Вопреки мнению, согласно которому классовая борьба (в единственном числе) относится только к борьбе между буржуазией и пролетариатом, утверждается, что классовая борьба (во множественном числе) не сводится к этой существенной форме и что она включает в себя широкий спектр дальнейших многосторонних столкновений между различными противоборствующими субъектами. После указания на то, что можно рассматривать как экономическую основу, определены основные задействованные классы на основе дихотомии центр / периферия и кратко проиллюстрированы полезность глобальной классовой борьбы выбранными примерами. Далее исследуется марксистский принцип пролетарского интернационализма с развитием его интерпретации, основанной на диалектике между локальным и глобальным уровнями. Утверждается, что такое понимание пролетарского интернационализма может адекватно решать как внутригосударственные, так и межгосударственные геополитические задачи. Наконец, анализ фокусируется на нормативном потенциале марксизма в целом и пролетарского интернационализма в частности. Предлагаемый марксистский подход к современной геополитике, по общему признанию, — на стороне рабочего класса во всем мире, особенно на периферии, где он ведет ожесточенную антиимпериалистическую борьбу.
Ключевые слова: марксизм, интернационализм, буржуазия, пролетариат, центр, периферия, диалектика, антиимпериализм

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

История статьи:
Статья поступила 28.02.2025
Статья принята к публикации 10.10.2025

Для цитирования: *Remida A.* Globalized Class Struggles: A Marxist Approach to Contemporary Geopolitics // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 1. С. 254–267. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-254-267 EDN EDN QCCWGH

Introduction

The current situation in international politics is characterised by an increasing number of crises and conflicts. All around the globe, old and new problems related to economic development, health care, education, ecology, etc., are getting worse in a world that seems increasingly incapable of achieving sustainable solutions. As for armed conflicts and wars, the past few years have been the worst since the end of the Cold War. In fact, "2023 was the third most violent year since 1989, only surpassed by 2021 and 2022" [1. P. 7]. In search of global domination, Western imperialism is both directly and indirectly involved in the recently launched and still ongoing wars, as the two examples of the NATO aggression against Russia and the Zionist genocide in Palestine clearly illustrate. These cases — along with further bellicose confrontations such as in Sudan and in Ethiopia — showcase the helplessness of the so-called international community to put an end to those bloody human-made disasters and their horrifying consequences. In fact, the wars cause the suffering of hundreds of millions of human beings, since they are responsible for the spread of diseases, famine, forced displacement, etc.

Regarding this situation of generalized deadlock on the international level, in which agreements and arrangements are difficult to reach, and decision implementation has no guarantee, there is an urgent need for rethinking international relations (IR) and geopolitics. This need concerns both the analysis tools and the concrete measures that should be taken. In the present paper, I argue that Marxism, as a scientific worldview and a multidisciplinary, systemic mode of thought that equally considers theory and practice, can offer an appropriate approach to comprehending the ambiguities of contemporary geopolitics and responding to them accordingly. This claim rests upon two fundamental ideas: (1) the conception of class struggles, central to Marxism, is a key explanatory factor within the complex constellation of phenomena, events and processes on the global arena. (2) Internationalism, also a core doctrine in Marxism, has a normative potential, which is indispensable to cope with the challenges of today's geopolitics. I will focus on these two pillars of the suggested Marxist approach, namely class struggles and internationalism, in a manner that highlights their potentialities not only as explication tools, but also as necessary foundations for revolutionary change. To do so, I will introduce the concept of Globalized Class Struggles (GCS) and tackle certain aspects of the notion of Proletarian Internationalism (PI). This will occur on the basis of determined contributions from Marxist and non-Marxist authors, as well as the interpretation of selected writings of Marx and Engels. Throughout the analysis, I endeavour to underline the ability of Marxist thought to address current challenges. Marxism might indeed shed new light on how we think about today's social, economic, political, and geopolitical problems. To say it in the

words of Immanuel Wallerstein: "Marx and his ideas are flourishing, stand up better today than those of any other nineteenth-century analyst, and promise to remain central to social life in the world-system in the twenty-first century" [2. P. 84].

Marxism, Geopolitics and International Relations

To validate the general adequateness of Marxist theory in analysing the current geopolitical situation, I suggest beginning with the following brief conceptual clarification. As far as the relationships between the research fields of (IR) and geopolitics are concerned, I content myself with recalling two worth noting differences. (1) (IR) tend to neglect the "territorially embedded factors", the consideration of which makes the particularity of geopolitics. (2) In addition, geopolitics attempts "to create a more holistic picture of world affairs" and goes beyond the more restricted issues (IR) focus on [3. P. X–XI]. On the basis of these points, one can maintain that a basic understanding of geopolitics can be expressed as the formula of adding *geography* to the plurality of disciplines with which the study of (IR) is concerned. Nevertheless, geography should not be understood as the mere study of static figures of territoriality, but rather as the dynamic interactions between studies of spatiality and social, political, and economic categories. In fact, "geography is important not just because of its relative stability, but also because of its role in shaping the dynamics of opportunities and risks" [4. P. 7]. The importance of this spatial foundation for the movements pursuing contradictory interests is precisely what the history of human societies, with its wide variety of struggle constellations, constantly confirms. Marxist theory, in particular in its existence mode as *historical materialism*, assumes the primacy of the material basis, which is often mistakenly interpreted as purely economic, over the components of the so-called superstructure (politics, laws, religion, philosophy, etc.). This scheme of explanation seems to fit the very concept of *geo-politics*. In fact, it is this primacy of geography that obviously speaks for the fundamental status of materiality inherent to all geopolitical developments.

The relationship between Marxism and (IR) is a controversial topic, and its assessment gives rise to antagonist positions. There is a widespread thesis according to which Marx and Engels were not interested in (IR) because the situation in the nineteenth century did not urge them to do so, and they consequently must conceive a theoretical work that cannot go beyond the level of the nation-state [5. P. 27–29]. Against this reading, I argue that the works of Marx and Engels, along with their focus on the *national level*, manifest a distinctive awareness of the crucial role of the *international dimension*, both within the economic analysis of capitalist society and within the network of relations among the intervening agents.

The claim that "it is not at all surprising that international relations did not particularly interest the two founders of Marxism" [5. P. 27], rests upon the two following premises. First, this view considers — wrongly as I will show — that imperialism began with the twentieth century, so that it leads to the opinion that "neither Marx nor Engels lived long enough to witness the onset of imperialism"

[5. P. 28]. Secondly, the protagonists of that view argue that "to Marx, capitalism was not yet a global mode of production but remained still a closed and homogeneous economy with no room within the theory for any difference in economic conditions between different countries" [5. P. 28]. Further, the same critique asserts that because of their reading of the situation in which "the dynamic of capitalism and that of the international system were completely unconnected, Marx and Engels misread the future course of both: and particularly was this true of their reading of the international system" [5. P. 28]. This misinterpretation of Marxism, to which we will return, simply ignores the writings of Marx and Engels on numerous issues, varying from the international dimension of political economy to the different forms of struggles on the global level, which drew the attention of the two founders of Marxism. The cases treated include not only European countries and Russia, but also the United States and Asia [6], so that Marx and Engels were even able to predict — one century in advance — "the biggest transformation in international relations, namely the shift of their centre of gravity from the Atlantic to the Pacific" [6. P. 315–316].

In addition to this type of alleged critique, i.e. the reproach of having nothing to say on (IR), there is the opposite distortion of the Marxist position, namely the interpretation of the abstract character of the critique of capitalism as a neglect of the specificities of national economies and the adoption of a cosmopolitan view. In a noteworthy compact analysis, the Indian political scientist Radhika Desai observes that "contrary to the widespread tendency to take Marx as a theorist of 'globalization', Marx actually took the existence of national economies seriously and conceived of their interrelations as arising from the contradictions of capitalism" [7. P. 3]. Indeed, in the final pages of the *Grundrisse*, while dealing with the economists Bastiat and Carey, Marx speaks about "the relations of producing nations" as the development of bourgeois relations and underlines the contradiction — not grasped by Carey — between a harmony on the national level and a disharmony on the world-market level. Desai expresses the main point of the Marxian analysis by maintaining that "the international relations of the capitalist world are essentially bourgeois relations" [7. P. 7]. It is striking to find a very similar formulation, although in a different context, in a passage from the *German Ideology* (1845–1846), where Marx and Engels associate the moment when the interests of the aristocracy and the bourgeoisie "came into conflict, when trade between the European countries began to be important" with the observation that "international relations themselves assumed a *bourgeois* character" [8. P. 343]. I would elevate Desai's salient assertion to the rank of a central principle within my suggested Marxist approach, since it allows us to distinguish between the Marxist and the bourgeois paradigms of analysis.

As an overall assessment of the Marxist position and as a response to both types of reproach mentioned above, I argue that Marx and Engels equally consider the internal and external spheres of capitalist political economy, foregrounding the necessary connection between the national and international levels in their critique.

There are at least two reasons why this connection must emerge from the factual state of affairs in the nineteenth century. Firstly, both Western colonialism and the rivalry between capitalist nation-states attest to the unmistakable presence of the international dimension, in general, and the phenomenon of imperialism, in particular. Here, I follow the Arab Marxist economist Samir Amin, who argues that the imperialist dimension was always present within the capitalist system, even from the very beginning of the process leading to its emergence. In fact, while Lenin famously calls imperialism "the highest stage of capitalism", Amin describes it "as a 'permanent phase of capitalism' in the sense that globalized historical capitalism has built up and never ceases from reproducing and deepening the center / periphery polarization" [9. P. 112].

Secondly, from a Marxist viewpoint, the very notion of *inter-state* relations calls for an inevitable consideration of the central category of "social class". In the capitalist system, the nation-state is not a class-independent construction but a bourgeois state, i.e. a representation of the interests of the bourgeoisie as the ruling class in every society. "In this sense, the foreign policy is not meant to represent a general interest [of a given nation] but only the interests of the dominant national bourgeois class" [10. P. 382]. Thus, the Marxist perspective understands the realm of geopolitics within capitalism as being primarily dependent on the class character of its societies. The analysis of contemporary geopolitics must therefore rest upon the fundamental notion of class struggles, and its dynamics at both the national and international levels.

The Geopolitics of Class Struggles

In this section, I start by clarifying in which sense I am using the term "class struggles", and what exactly is meant by Globalized Class Struggles (GCS). Then, I briefly outline the economic basis of this theoretical conception and outline some of its benefits in analysing selected issues in contemporary geopolitics.

For Marx and Engels, the term "class struggle" had several applications and "covered a variety of phenomena", which range from the "struggle by force of arms and open physical combat between the working class and its opponents" to the struggle "taking place in a parliamentary setting" [11. P. 90–91]. However, these two examples, which share the idea of antagonism between the bourgeoisie and the proletariat, represent only a part of the broader range of meanings the term conveys. In fact, in the *Manifesto of the Communist Party*, Marx and Engels famously declare that "[t]he history of the hitherto existing society is the history of class struggles" [12. P. 482]. The Italian Marxist philosopher Domenico Losurdo observes that the usage of the plural form, i.e. "class struggles" (*klassenkämpfe*) and not "class struggle" (*Klassenkampf*) is an indication of the existence of several types of confrontations that can be designated as class struggle: "The plural is not employed to denote repetition of the identical, the continual recurrence of the same class struggle in the same form. It refers to the multiplicity of shapes and forms that class struggle can assume" [13. P. 15]. Losurdo provides an analysis of those types and

identifies “three major emancipatory class struggles, which are set to radically alter the division of labor and the relations of exploitation and oppression that obtain internationally, in a single country, and within the family” [13. P. 18]. These are: (i) “the conflict between bourgeoisie and proletariat” as the form that most theoreticians take to be the unique form of class struggle; (ii) “The struggle for the liberation of oppressed nations”, i.e. the confrontation between oppressing and oppressed nations, and (iii) the emancipation of women from domestic oppression [13]. Regarding the first form of class struggle, Losurdo criticizes Dahrendorf, Habermas, Ferguson, and others for whom “class struggle refers exclusively to the conflict between proletariat and bourgeoisie” [13. P. 4]. Losurdo refers further to the writings of Marx and Engels on Ireland and Poland to maintain that “the struggle for the liberation of oppressed nations is no less important than the struggle for the emancipation of the proletariat. The two struggles were followed and promoted with the self-same passion” [13. P. 8]. Finally, the identification of the third form of class struggle rests not only on Engels’ affirmations in his *The Origin of the Family, Private Property, and the State* of 1884, but also on various other works of both Marx and Engels [13. P. 15–18].

While these three forms of class struggle seem to follow the distinction between three different levels, namely the local, the national, and the international, it is plausible to assume a higher degree of complexity that the interrelations between the three struggles might manifest. In fact, the internationally organized actions of workers across different countries — or the actions of a progressive social movement on a global level — are examples of the interconnections within a general, multisided conception of class struggles. I refer to this conception as Globalized Class Struggles (GCS).

Like Losurdo, Samir Amin arrives at a similar conception, speaking of “social struggles, in the broadest sense,” and defines them as “the totality of social and political struggles and conflicts, national and international” [14. P. 46]. Amin mentions this understanding of the global dimension of class struggles within a larger economic analysis that introduces an innovative concept he calls “the law of globalized value”. I consider Amin’s analysis to be the appropriate economic foundation for the notion of (GCS), which, in turn, is the core of my suggested Marxist approach to contemporary geopolitics.

The starting point of Amin is Marx’s law of value in Volume I of *Capital* in general and the following “three stages of transformation of value” in particular: “(1) into ‘prices of production’; into ‘market prices’ (oligopolistic prices, in contemporary capitalism); and (3) into ‘globalized prices’ (in the globalized imperialist system)” [14. P. 12]. While the first transformation is treated by Marx in the first chapters of Volume III of *Capital*, and the second is only partially tackled there — but significantly further developed by Baran and Sweezy –, the third transformation, i.e. from market prices to globalized prices, is the main focus of Amin’s contribution. This contribution allows us to go from the law of value “in its highest abstraction” to the “law of globalized value” as it is deployed in the current

phase of capitalism that Amin calls "the later capitalism of the generalized, financialized, and globalized oligopolies" [14. P. 12–14]. Without discussing the details of the proposed model, "which continues to be economic in character", I would like to merely pick up the second of the two aspects Amin mentions under the label of "going beyond the model", namely: (i) "taking into account the historical origins of the system", and, more importantly, (ii) "appreciating that there are no economic laws that are independent of the class struggle" [14. P. 90]. Amin identifies the following groups that I consider as the major players taking part in the (GCS): "(a) the imperialist bourgeoisie <…>; (b) the proletariat of the central countries <…>; (c) the dependent bourgeoisie of the periphery <…>; (d) the proletariat of the periphery <…>; (e) the exploited peasantries of the periphery <…>; and (f) the exploiting classes of the noncapitalist modes." Amin comes to the crucial conclusion that "the principal contradiction <…>, is the one that counterposes the people of the periphery (the proletariat and the exploited peasantry) to imperialist capital, and not, of course, the periphery as a whole to the center as a whole" [14. P. 92–93]. One can illustrate the classes involved in (GCS) — as they are identified by Samir Amin — as follows:

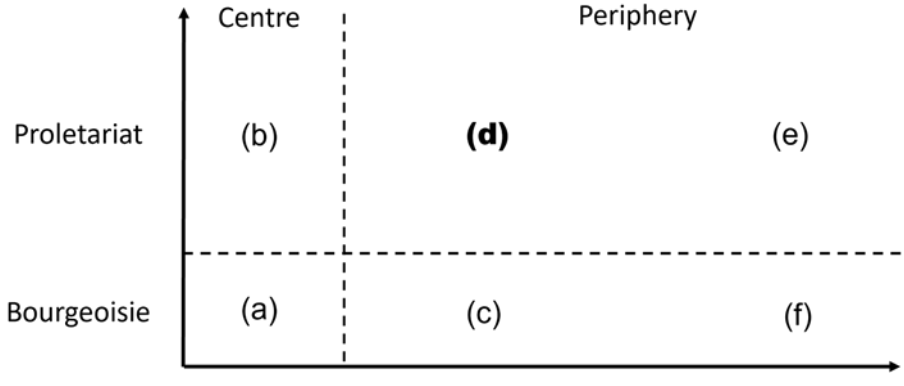

Figure 1. Class analysis at the global level
Source: compiled by A. Remida on the basis of Samir Amin in [14].

The conception of (GCS) admits the fundamental observation that guides Amin's work, namely, "the extraordinary fact that really existing capitalism, in its globalized extension, has produced, reproduced, and unceasingly deepened the centers-peripheries polarization. <…> this extraordinary fact governs all struggles and political and social conflicts, at every national scale and at the global scale" [14. P. 119]. If one recalls the three forms of class struggles mentioned by Losurdo ((i) the classical form of the confrontation between the proletariat and the bourgeoisie, (ii) the struggle of women against patriarchal oppression, and (iii) that of oppressed countries against the aggression of the imperialist countries), the analysis of Amin might appear as a generalization of the first form by taking into account the anti-imperialist dimension of the third form. However, the fact that both

contributions attempt to formulate suggestions to structure and categorize the ongoing struggles on the global level does not impede a wide range of possible instances from being integrated within the suggested framework. As far as the Marxist paradigm is concerned, and regarding the central notion of (GCS), one major advantage is not only that it goes beyond the framework imposed by the bourgeois mode of thought (geopolitics as study of interstate, i.e. bourgeois relations) but also considers a series of concrete challenges facing contemporary geopolitics with the explicit intention of finding radical solutions. It openly adopts a normative character that will be focused on in the last section of the present paper. In this sense, the Marxist approach is not a type of the so-called "critical geopolitics", since this "critical geopolitics is not problem-solving geopolitics" but it differs from "classical geopolitics" by being merely "critical in the sense that it wants to analyze and challenge the prevailing order of things" [15. P. 85]. Marxism famously admits an organic relationship between theory and practice, and Marxists are thereby different from those "critical authors [who] do not want to be action-oriented because they [only] want to know how the world is viewed, who decided how the world is understood, and for what purpose" [15. P. 92]. For instance, since (GCS) entails the combat of women for equal rights (the second form of class struggles according to Losurdo), the Marxist paradigm would radically modify concepts like "feminist geopolitics", by transforming its demands to go much further than "a better diversity and inclusion in terms of knowledge creation, discourse, and interpretation" [15. P. 152].

The Marxist conception of (GCS) helps gain a better understanding of phenomena such as migration, non-state and state-driven terrorism, etc., by treating them as partial problems within a larger geopolitical context that superimposes the universal structure of social classes and the global dichotomy of centre / periphery. By uncovering that certain events are parts of an assault of the imperialist bourgeoisie on the working class of a certain country in the periphery — a group that Amin describes as "the spearhead of the revolutionary forces on the world scale" [14. P. 92], the Marxist analysis is clearly positioning itself on the side of those proletarians as a concrete weapon at their disposal. If one takes a closer look at the examples of migration and terrorism, the consideration of broader context involving notions like the so-called "global war on terrorism", "fourth generation warfare", and "clash of civilisation" imposes itself. For these are elements of the strategy of the *bourgeoisie of the imperialist countries* in its struggles against the proletariat of the peripheries. This strategy can be exposed by maintaining that "identity and fourth generation warfare provide the means, and clash of civilizations the fuel, to keep the global war on terrorism and associated conflicts going" [16. P. 393]. Moreover, the assumption of a key role for (GCS) in shaping current geopolitical circumstances is closely related to the question of access to and control over data and information resources. The ongoing revolution in information and communication technology has a decisive impact on the daily developments driven by (GCS). The substantial role of social media, the accelerating achievements in

digitalization and artificial intelligence, and all the related processes of making and influencing public opinion are determining key issues at the very core of contemporary geopolitics. Grasping the relations of these new realities to the global political realm helps acquire the means for revolutionary change. For instance, it helps to appropriately analyse and effectively confront the phenomena surrounding the so-called "coloured revolutions", i.e. the attempts of Western imperialism to destabilize and overthrow regimes that resist its hegemony.

The Normative Potential of Proletarian Internationalism

"Proletarian Internationalism" (PI) is famously an established concept in Marxism and it "was to Marx and Engels an alternative principle for the organization of mankind, superior to that on which the states-system is based" [5. P. 118]. The concept was intensively discussed and variously interpreted by the different Marxist schools and movements [5. P. 117–137]. Without addressing these debates, I propose to understand (PI) as having powerful normative potential within Marxist theory and practice. This occurs by focusing on two aspects of (PI) that I take to be relevant for the approach to contemporary geopolitics. The first aspect is the thesis that (PI) rests on the dialectic of the local and global levels, and the second aspect concerns the class character of anti-imperialist struggles.

As we have seen in the first section, the claim that Marx and Engels allegedly neglected the field of (IR) was argued for by noting that they did not witness the era of imperialism and that their theory is primarily concerned with national economic systems. Although the writings of Marx and Engels can easily refute such claims, it is worth noting that this type of discourse has tackled the crucial function of class struggles as follows: "Class struggle, in other words, already to the Marxists the motive force of history, had yet to break out of its territorial bonds and make an entrance upon the international stage" [5. P. 28]. This ahistorical statement conceives of class struggles as lacking any international dimension during the nineteenth century and "receives" it with the onset of the imperialist age. That the representatives of this view speak about "a paradoxical situation" [5. P. 29] facing Marxist theory can be explained through their omission of any discussion of the *dialectic* of the local and the global levels, i.e. the dialectic of the intrastate level of one single national economy and the interstate level of the entire world economy.

Dialectical thinking, in general, and materialist dialectic, in particular, are famously essential parts of the overall theoretical orientation of the founders of Marxism. This remains true for the overwhelming majority of the subsequent generations of Marxist thinkers. Dialectic — or *the algebra of the revolution* as Alexander Herzen describes it — is by the same token indispensable for any Marxist approach to the complex field of geopolitics. In the case of the simultaneous consideration of the local and the global, the involved dialectical processes have a historically determinant function. In fact, "the conflict and tension between particularity and universality" are nothing less than "organizing principles within the modern world" [2. P. 156]. Marx and Engels were deploying the dialectic

of the particular and the universal in many respects: (i) Regarding the scientific work of the critique of political economy, there is no separation between the critique of the internal relations of production within a single class society and the critique of the relations of production at the level of international division of labour. (ii) Marx and Engels recognize that the questions of national emancipation, national liberation movements, right of self-determination for oppressed peoples, etc., are substantial parts of (GCS). Far from being contrary or contradictory to the *inter-nationalist* attitude of the proletariat, these causes belong definitely to the revolutionary position that truly deserves to be called "Proletarian Internationalism" (PI).

The dialectic of the local and global levels as a foundation of (PI) can be illustrated through several examples from the works of Marx and Engels. In the *Civil War in France* (1871), Marx describes the Paris Commune with the following words: "If the Commune was thus the true representative of all the healthy elements of French society, and therefore the truly national Government, it was, at the same time, as a working men's Government, as the bold champion of the emancipation of labour, emphatically international." [17. P. 338]. One can mention another example that shows how the dialectic of national and international struggles sees *no contradiction* between the two levels. Marx expresses this idea in the particular context of the Polish question — but it can be applied to Russia, to occupied Palestine, or to any other case in today's global geopolitical situation — as he observes in 1875 that:

> "It is by no means a contradiction that the international Working Men's Party should strive for the restoration of the Polish nation. On the contrary: only when Poland has re-conquered its independence, when it once again exercises control over itself as a free people, only then can its internal development recommence and will it be able to take part in its own right in the social transformation of Europe" [18. P. 57].

These examples clearly illustrate how the proletariat, in every country, assumes a harmonious connection between its particular struggles for national liberation and its more general struggles for universal emancipation. The same cause of freedom applies in both cases. This dialectical unity of the struggles indicates that the conception of (PI) includes an essential *normative* component that has a decisive function within (GCS). The objectivity of the link between a concrete single fight and the overall purposes of the fighting movement is an inexhaustible source of energy and motivation for the fighters. It is precisely in this sense that one should read the following remark of Marx on the Paris Commune: "The Commune admitted all foreigners to the honour of dying for an immortal cause." [17. P. 338]. I claim that this complementarity of objectivity and normativity is an exclusive feature of Marxism.

The Russian philosopher Alexander Dugin criticises Marxism as "dogmatic" [19. P. 11], and *all* Marxists for being "mechanicist" [19. P. 28], and rejects a number of points he believes they represent the essence of Marxism. Among these

points we find "the idea of class as the only historical subject" [19. P. 43], which Dugin considers to be "the core of the communists' dramatic vision of history" [19. P. 31]. Despite this attitude, he wants to integrate a special understanding of Marxism in his conception of the "Fourth Political Theory". He calls this version of Marxism — that serves his purposes — "mythic sociological Marxism", to which he ascribes the following features:

> "Marxism is relevant in terms of its description of liberalism, in identifying the contradictions of capitalism, in its criticism of the bourgeois system, and in revealing the truth behind the bourgeois democratic policies of exploitation and enslavement presented as 'development' and 'liberation'. Marxism's critical potential is highly useful and applicable" [19. P. 43].

Thus, Dugin admits that Marxism is a powerful tool for criticising the dominant system and exposing its problems and failures. Despite this avowal, he treats Marxism at the same level as liberalism and fascism, namely as one among three rival ideologies to be overcome by his suggested fourth new candidate. Dugin seems to interpret the "critical potential" of Marxism in an Aristotelian sense of potentiality that fully eliminates any actuality. He completely ignores the relationship between the scientifically based critique of capitalist class society and the *ongoing* struggles, which necessarily (re)create that criticised class structure. Equally important is the fact that Dugin is blind vis-à-vis the normative potential of the "critical potential" of Marxism. He seems to discuss normativity basically in relation to gender issues, in a comparative context echoing a clash of political theories [19. P. 217–224]. However, the realm of normativity encompasses a wide range of further questions that deserve attention. Among these questions, the problems surrounding recognition, cultural hegemony, identity production, etc., should be analysed in light of current (GCS), since they are decisive factors influencing the development prospects of global geopolitics. In fact, as already mentioned above, these phenomena are directly related to the strategy of imperialist powers in their global war against the working classes of all countries. For among the "typical elements of a modern fourth generation warfare conflict" one finds the "explicit targeting of the enemy's culture and cultural symbol, and the deployment through media manipulation of sophisticated psychological warfare operations" [16. P. 398]. Acting upon the normative dimension is thus a major attribute of today's global struggles, and it should be brought to the forefront within the ongoing confrontation between the imperialist and the anti-imperialist camps.

Within a Marxist approach to geopolitics, these aspects are considered in their close relationship with the economic basis that gave rise to them. For the normative dimension of (GCS) cannot be understood without grasping the material interests that govern the behaviour of the involved agents. To illustrate the difference between a Marxist and non-Marxist assessment of the status of normativity, let us look at the difference between the definitions of *globalization* given by Alexander Dugin and Samir Amin. Dugin focuses on the link between ethnos and culture as a distinguishing feature, and for him "globalization is thus nothing more than a

globally deployed model of Western European, or, rather, Anglo-Saxon ethnocentrism, which is the purest manifestation of racist ideology [19. P. 39]. For Amin, who emphasizes class analysis, "'globalization' is the name they [the generalized monopolies] have given to the set of demands by which they exert their control over the productive systems of the periphery of global capitalism <…>. It is nothing other than a new stage of imperialism" [9. P. 15]. One can say that Dugin takes a side effect to be the essence of the phenomenon itself, while Amin is much closer to a truthful determination of the contemporary state of affairs. Indeed, Amin's reading of today's (GCS) is essentially an anti-imperialist struggle that contributes to establish a new paradigm in the field of geopolitics. This Marxist paradigm avoids two types of reduction of the "extraordinary fact" (i.e. the crucial role of the centre / periphery dichotomy): (i) to reduce it to the form of "class struggle pitting labor against capital", and (ii) "its symmetrical reduction to power struggles, like [bourgeois] geopolitical analysis of national policies" [14. P. 120].

By identifying the current situation with a certain stage of imperialism's development, the Marxist approach — being *per definitionem* anti-capitalist and thus anti-imperialist — underlines the crucial importance of today's anti-imperialist struggles as a historical task for the working class worldwide. To perform this task means to develop a consciousness of (PI) that clearly recognizes the enemy and its deployed strategies and consequently develop firm attitudes and cutting positions. In questions of imperialism / anti-imperialism, as well as colonialism / anti-colonialism, there are no middle positions. As Edward Said points out, there are only two mutually exclusive positions: "The emergence of almost a hundred new decolonized post-colonial states after 1945 is not a neutral fact, but one to which, in discussions of it, scholars, historians, activists have been either for or against" [20. P. 233–234].

References

[1] Rustad SA. *Conflict Trends: A Global Overview 1946–2023*. Peace Research Institute Oslo (PRIO); 2024.

[2] Wallerstein I. *Geopolitics and Geoculture. Essays on the changing world-system*. Cambridge: Cambridge University Press; 1991.

[3] Criekemans D, editor. *Geopolitics and International Relations. Grounding World Politics Anew*. Leiden: Brill; 2022.

[4] Starr H. *On Geopolitics. Space, Place, and International Relations*. London: Routledge; 2013.

[5] Kubálková V, Cruickshank A. *Marxism and International Relations*. Oxford: Oxford University Press; 1989.

[6] Molnár M. *Marx, Engels et la politique internationale*. Paris: Éditions Gallimard; 1975

[7] Desai R. Marx's geopolitical economy: 'The relations of producing nations'. *Capital & Class*. 2022;46(1):3–10. DOI: 10.1177/03098168211017433 EDN: DEDQMT

[8] Marx K, Engels F. The German Ideology. Critique of Modern German Philosophy According to its Representatives Feuerbach, B. Bauer and Stirner, and of German Socialism According to its Various Prophets. In: *Marx & Engels Collected Works (MECW). Vol. 5. Marx and Engels 1845–47*. Lawrence & Wishart, Digital Edition; 2010. P. 18–539.

[9] Amin S. *The Implosion of Contemporary Capitalism*. New York: Monthly Review Press; 2013.
[10] Epimi Guia L. Theory and Practice of Marxism in International Relations. *Collection Pluraxes/Monde*. 2023;1(3):380–404.
[11] Zeitlin IM. *Marxism. A Re-Examination*. London: D. Van Nostrand Company; 1967.
[12] Marx K, Engels F. The Manifesto of the Communist Party. In: *Marx & Engels Collected Works (MECW). Vol. 6. Marx and Engels 1845–48*. Lawrence & Wishart, Digital Edition; 2010. P. 477–519.
[13] Losurdo D. *Class Struggle. A Political and Philosophical History*. Elliott G, transl. New York: Palgrave Macmillan; 2016.
[14] Amin S. *The Law of Worldwide Value*. Brian P, Shane M, transl. New York: Monthly Review Press; 2010.
[15] Nestorović Č. *Geopolitics and Business. Relevance and Resonance*. Switzerland: Springer Nature; 2023.
[16] Simon G. Fourth Generation Warfare and the Clash of Civilizations. *Journal of Islamic Studies*. 2010;21(3):391–412. DOI: 10.1093/jis/etq042
[17] Marx K. The Civil War in France. Adress of the general council of the international working men's association. In: *Marx & Engels Collected Works (MECW). Vol. 22. Marx and Engels 1870–71*. Lawrence & Wishart, Digital Edition; 2010. P. 307–359.
[18] Marx K, Engels F. For Poland. In: *Marx & Engels Collected Works (MECW). Vol. 24. Marx and Engels 1874–83*. Lawrence & Wishart, Digital Edition; 2010. P. 55–58.
[19] Dugin A. *The Fourth Political Theory*. Kurpianova N, Tokmakova M, Schief O, transl. Moscow: Eurasian Movement; 2012.
[20] Said EW. *Culture and Imperialism.* London: Vintage Books; 1994.

About the author:

Remida Aimen — PhD in Philosophy, Postdoctoral Researcher, Philipps University of Marburg, 6b Wilhelm-Röpke-Straße, Marburg, 35032, Germany. ORCID: 0009-0005-9091-9209. E-mail: philacademia@yahoo.com

Информация об авторе:

Ремида Аймен — доктор философии, научный сотрудник, Марбургский университет имени Филиппа, Германия, 35032, Марбург, ул. Вильгельма Репке, д. 6б. ORCID: 0009-0005-9091-9209. E-mail: philacademia@yahoo.com

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 1 268–282
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

Онтология и теория познания
Ontology and Theory of Knowledge

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-268-282
EDN: QDBGDY

Научная статья / Research Article

Концептуальные истоки трансгуманистической парадигмы в алхимической традиции

Е.Н. Гнатик

Российский университет дружбы народов, Москва, Российская Федерация
✉ gnatik-en@rudn.ru

Аннотация. Работа посвящена рассмотрению алхимической доктрины сквозь призму идей, коррелирующих с теоретическими конструкциями трансгуманизма. Показано, что в настоящее время алхимия, этот сложный и противоречивый феномен культуры, существовавший в разных цивилизациях в течение длительных периодов их историко-культурного развития, занимает свою уникальную нишу в наследии философии, химии и естествознания в целом. Деятельность узкого круга посвященных, стремящихся к овладению «совершенным знанием», была ориентирована на целостное изучение всего разнообразия окружающего мира: от феноменов космического и биологического масштаба до исследования состава неорганической материи, постижения причин болезней, поиска способов их лечения и пр. Погружение в алхимические источники предоставляет свидетельства о том, что стремление человека к модификации окружающего мира и себя самого, своей биологической природы как управляемому процессу имеет весьма глубокие исторические корни. На протяжении веков главным ориентиром, вожделенной целью алхимиков являлось осуществление кардинальных качественных изменений внутри некоего тела, предмета (неодушевленного либо одушевленного), его «перерождение» и переход на новый, более совершенный уровень. С точки зрения автора, идейно-концептуальное наследие предыдущих эпох с его направленностью на постижение законов мироздания, открытие тайны зарождения жизни, решение проблем совершенствования человека, продления жизни, бессмертия и т.п. не исчерпало себя. Алхимическая традиция, являющаяся неотъемлемой частью духовной и материальной истории человечества, представляет собой важное, до конца не познанное и не полностью преодоленное наследие прошлого, мировоззренческую доктрину, которая по сей день сохраняет свой эвристический потенциал. В исследовании подчеркивается, что в нынешней сложной и конфликтной исторической ситуации человечество, начав весьма широко и активно использовать плоды конвергентных технологий, довольно беспечно погружается во

© Гнатик Е.Н., 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

власть технократического мышления, не вполне давая себе отчет о социокультурных последствиях. Трансгуманизм, будучи концептуальным преемником алхимии и черпая свое вдохновение в современной креативно-конструктивной деятельности, является самым радикальным проектом постмодернизма, ориентированным на овладение «совершенным знанием» и сосредоточение всеобъемлющей власти над природой и человеком в руках тех, кому удастся овладеть этим знанием.
Ключевые слова: алхимия, трансгуманизм, усовершенствование человека, герметическая традиция, философский камень, трансмутация, сотворение гомункула

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

История статьи:
Статья поступила 04.10.2025
Статья принята к публикации 22.12.2025

Для цитирования: *Гнатик Е.Н.* Концептуальные истоки трансгуманистической парадигмы в алхимической традиции // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 1. С. 268–282. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-268-282 EDN QDBGDY

Conceptual Origins of the Transhumanist Paradigm in the Alchemical Tradition

Ekaterina N. Gnatik ✉

RUDN University, Moscow, Russian Federation
✉ gnatik-en@rudn.ru

Abstract. This work analyzes alchemical doctrine through the lens of ideas that correlate with the theoretical constructs of transhumanism. It is shown that alchemy, a complex and contradictory cultural phenomenon that existed in various civilizations over long periods of their historical and cultural development, currently occupies a unique niche in the heritage of philosophy, chemistry, and natural science in general. The activities of a small circle of initiates striving to master "perfect knowledge" were focused on the holistic study of the entire diversity of the surrounding world: from phenomena of cosmic and biological scale to the study of the composition of inorganic matter, understanding the causes of disease, and finding ways to treat them. A deeper dive into alchemical sources reveals that the human desire to modify the surrounding world and oneself, one's biological nature as a controlled process, has very deep historical roots. For centuries, the primary focus and cherished goal of alchemists was to bring about fundamental qualitative changes within a body or object (either inanimate or animate), its "rebirth" and transition to a new, more perfect level. From the author's perspective, the ideological and conceptual legacy of previous eras, with its focus on understanding the laws of the universe, uncovering the secrets of life's origins, and solving problems of human perfection, life extension, immortality, and so on, has not yet been exhausted. The alchemical tradition, an integral part of the spiritual and material history of humanity, represents an important, yet not fully understood and not fully overcome, legacy of the past, a worldview doctrine that retains its heuristic potential to this day. The study emphasizes that in the current complex and conflict-ridden historical situation, humanity, having begun to widely and actively utilize the fruits of convergent technologies, is rather carelessly immersing itself in the grip of technocratic thinking, not fully realizing the sociocultural consequences. Transhumanism, being the

conceptual successor of alchemy and drawing its inspiration from contemporary creative and constructive activity, is the most radical project of postmodernism, oriented towards mastering "perfect knowledge" and concentrating all-encompassing power over nature and man in the hands of those who succeed in mastering this knowledge.
Keywords: alchemy, transhumanism, human enhancement, hermetic tradition, philosopher's stone, transmutation, creation of homunculus

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

Article history:
The article was submitted on 04.10.2025
The article was accepted on 22.12.2025

For citation: Gnatik EN. Conceptual Origins of the Transhumanist Paradigm in the Alchemical Tradition. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(1):268–282. (In Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-268-282 EDN QDBGDY

Введение

На современном этапе, в ситуации бурного прогресса технонауки, провоцирующего масштабные и стремительные изменения в различных сферах бытия [1–7], закономерно возрастает интерес к рассмотрению исторической динамики развития трансгуманистической концепции и к осмыслению ее идейных истоков [8; 9]. Исследование историко-культурных и теоретических предпосылок формирования трансгуманистического дискурса демонстрирует, что определенные представления о возможности и целесообразности совершенствования материального мира и человека, достижении бессмертия, создании искусственной жизни и др. содержались в алхимических трактатах и рецептах. Анализ наследия прошлого, рассмотрение различных граней сложного и противоречивого процесса накопления химических знаний не только дает представление о борьбе мнений, влиянии многовековых традиций, но и позволяет обнаружить идеи, коррелирующие с конструкциями трансгуманизма.

Как известно, потребовались многие столетия странствий по лабиринту проб и ошибок, гениальных прозрений и глубоких заблуждений, прежде чем химия обрела статус подлинной науки. Весьма значительный временной отрезок представления о строении и превращении веществ формировались в рамках алхимии, являвшейся важнейшей составной частью языческой духовной традиции — герметизма. Данный этап, длившийся не менее полутора тысячелетий (II–XVIII вв.), при вдумчивом подходе предстает вовсе не пустой и бесплодной эпохой шарлатанов, исключительно «оккультно-символической фантасмагорией, лишенной какого бы то ни было содержания» [10. С. 258], как это порой трактуется. Несмотря на то, что в рамках алхимии так и не была разработана истинно научная теория, все же нельзя не признать, что в недрах этого своеобразного и неоднозначного знания выкристаллизовывались плодотворные и перспективные идеи в плане изучения земной природы и самого человека. Многовековые алхимические манипуляции и операции,

ориентированные на придание совершенства творениям природы, представляли собой, в том числе, попытки отыскать рационалистическое объяснение превращений веществ и решить проблему генезиса их свойств. Как подчеркивал историк науки М. Джуа, «те исследователи, которых мы представляем себе запертыми в лабораториях, полных реторт и перегонных кубов, мучимые поисками ненаходимого, были бессознательно настоящими тружениками на ниве знания» [11. С. 31].

Безусловно, с высоты научных достижений современности и цель алхимии была неверна, и подавляющее большинство теоретических обобщений не соответствовало истине. Однако неоспоримым является тот факт, что стремление к этой ложной цели и опора на эти неверные обобщения не оказались непреодолимым препятствием и не отняли у адептов тайного знания возможность связать воедино все имеющиеся в те далекие времена представления о превращениях веществ; сформировать ориентир, дать общее направление развитию химического познания, а также придать смысл дальнейшей работе в сфере изучения химических явлений. По сути, в течение многовековой истории алхимии происходил важнейший процесс подготовки условий для последующего научного знакомства с химическими соединениями для их применения в медицине и в иных отраслях практической жизни. Важно также подчеркнуть, что впоследствии осознание ошибок и заблуждений алхимического прошлого стало мощной преградой на пути, обрекавшем химию на дальнейшие тщетные поиски философского камня [11. С. 53].

Формирование проекта преодоления несовершенства мироздания в древней алхимической практике

Представления о природе вещества и способах его преобразования формировались из века в век в результате древнейших попыток изучения окружающего мира в самых различных регионах земного шара. В частности, практическая химия представляла собой «весьма существенный аспект традиционного китайского природознания» [12. С. 48], существовала на территории Южной Азии (Индия), Дальнего Востока (Вьетнам) и доколумбовой Америки. Принято считать, что самые первые накопления естественноисторических фактов превращения веществ, связанных со сферой металлургии и минералогии, осуществлялись в древнем Египте. Знакомство обитателей долины Нила с различными минералами, а также с шестью металлами (золотом, серебром, медью, оловом, свинцом, железом) и их сплавами состоялось в самые незапамятные времена. Несколько позже была открыта ртуть. Успехи в деле окрашивания стекол и эмали путем применения различных солей способствовали обретению навыков приготовления стразов (подделки минералов) и стали весьма значимым стимулом для дальнейших исследований, поскольку подобная практика наглядно демонстрировала принципиальную возможность рукотворного получения продуктов, подобных тем, что создала сама природа.

Зарождение представлений о разделении металлов на благородные (золото, серебро) и неблагородные (остальные) наряду с разработкой способов искусственного изменения свойств металлов и их сплавов привело к возникновению идеи о необходимости поиска некоего средства (философского камня), позволяющего осуществить превращение несовершенных металлов в совершенные за гораздо более короткое время, чем, как считалось, это происходит в природе. Таким образом, концепция, согласно которой все металлы суть «несовершенное» золото, представляла собой спекулятивное предположение эмпирического происхождения. Удивительно, что эта версия древних египтян о принципиальной возможности такого превращения (трансмутации), не содержащая никакой адекватной гипотезы, позволяющей объяснить сущность наблюдаемых фактов, способствовала постановке стратегической цели химических исканий и стала важнейшей составной частью «священного тайного искусства». Жрецы, «волхвующие и практикующие в соседстве святилищ Пта и Сераписа» [10. С. 293], выступали в роли одновременно златоделов и врачевателей, осуществляли химические манипуляции и заботились о здоровье людей.

Считается, что полномасштабное осознание необходимости тщательного изучения процессов образования, развития и превращения веществ произошло в эллинистический период. В Александрии египетскому эмпиризму удалось тесно переплестись с античной метафизикой, в результате чего идея совершенствования металлов обрела научно-философский характер. Воззрения греческих философов на природу вещей сыграли важнейшую роль в процессе формирования теоретических основ «златоделия», представляющих собой, по сути, «первую попытку рационализировать совокупность знаний на основе общего принципа» [11. С. 12]. Согласно представлениям Аристотеля, подлунный мир, где все подлежит изменению, соткан из несовершенных веществ, способных при определенных условиях превращаться друг в друга. Кардинально иная ситуация «наблюдалась» в мире надлунном, божественном, состоящем из единственного и совершенного элемента — эфира, природа которого изменениям неподвластна.

Наиболее значимое воздействие на адептов алхимии оказало аристотелевское учение об элементах подлунного мира, базирующееся на концепции первоматерии, основными элементами которой являются огонь, воздух, вода и земля с присущими им качествами (тепло, холод, влажность и сухость). Согласно данным представлениям, все вещества в этом мире отличаются друг от друга пропорциями сочетания первоэлементов, а, значит, изменение любого из качеств может привести к переходу одного элемента в другой. Собственно, идея Стагирита о взаимной превращаемости четырех элементов (стихий) мира и являлась теоретическим обоснованием принципиальной возможности трансмутации. Впоследствии «у греко-египетских алхимиков появилась тенденция рассматривать ртуть главной составной частью металлов; затем составной частью металлов стали считать и серу. Ртуть и сера разной чистоты, соединяясь в различных количествах, дают, как считали, начало

металлам, в том числе и благородным. Отсюда понятно, что из таких представлений алхимики делали вывод о возможности приготовления благородных металлов» [11. С. 34].

В эллинистическую эпоху химическое ремесло окончательно обрело «плотно закрытый» характер, став неотъемлемой и очень важной частью герметического искусства. Язык алхимических сочинений традиционно крайне сложен для понимания, поскольку фразеология и терминология описания рецептов химических превращений надежно стояли на страже тайны излагаемых сведений. Строгое и однозначное выявление ритуально-магических истоков этого знания сталкивается с серьезными трудностями: «в то время как некоторые приверженцы алхимии вели начало своего искусства от Книги бытия, а проще — от эпохи «всемирного потопа», другие связывают происхождение алхимии с Гермесом Трисмегистом» [11. С. 12]. Наиболее древним алхимическим текстом считается гермесова «Изумрудная скрижаль», являющаяся, «прежде всего, алхимической формулой, относящейся к алхимии основных металлов и к божественной алхимии человеческого возрождения» [13. С. 368]. Данный манускрипт обладал высоким статусом основополагающего апокрифа алхимии на протяжении всех «алхимических столетий» [14. С. 58–59]. И до сегодняшнего дня труды, приписываемые мифологизированной фигуре Гермеса Трисмегиста, вызывают исследовательский интерес, в том числе, в ракурсе понимания степени влияния герметической философии на развитие европейской науки и культуры.

Стоит отметить, что алхимия александрийской эпохи обладала полифункциональным характером: «златоделие» существовало в виде двух ветвей, так сказать, разных «специальностей» — непосредственно алхимической и технохимической. Реализация алхимического рецепта неизменно сопровождалась ритуалом священнодействия, т. е. предполагала обязательное привлечение неких мистических сил, что отражено в тексте «Изумрудной скрижали», где золото — это «повод для космических построений» [10. С. 187]. В свою очередь, манипуляции с веществом, производимые мастерами технохимического ремесла, не рассматривались как чудодейственные. Насколько известно, в ходе осуществления различных химических процессов магические формулы и заклинания носили характер молитв, ритуальных просьб об успехе, однако при этом им не приписывались свойства всемогущей силы, способной реализовать необходимое действо. В качестве примера можно отметить, что Лейденский и Стокгольмский папирусы (исторические источники, ориентировочно датированные III в. до н. э. [15. С. 253]), где представлено более сотни химических манипуляций, содержат ничтожно мало заклинаний. Так, Стокгольмский папирус включает в себя «152 рецепта, из которых только 9 посвящены золотоподобным имитациям; 73 — подделкам драгоценных металлов и жемчуга; 70 — главным образом, пурпурному крашению тканей» [10. С. 189]. В этой связи резонно предположить, что описываемые операции осуществляли именно технохимики, для которых «золото — практическая цель, связанная не с метафизической трансмутацией, а с реальными химическими превращениями» [10. С. 189].

Само алхимическое учение представляет собой результат сложного и причудливого сочетания элементов нескольких древних традиций. Основными его источниками стали «имитационное злато- и среброделие как особая отрасль химического ремесла; платоновские и аристотелевские умозрения по поводу мира веществ; гностицизм — одиозная раннехристианская еретическая секта; герметизм египетских магов — жрецов позднеэллинистической эпохи» [10. С. 186]. Данный уникальный синтез эмпирического опыта с космологическими и онтологическими концепциями, собственно, и послужил основой создания необходимых условий для превращения алхимии в специфический культурный феномен [12. С. 78]. Златоделам эпохи эллинизма удалось обрести прочную теоретическую и технологическую базу, которая, наряду с попытками реализации главного события алхимического мифа — трансмутации металла от несовершенства к совершенству (хотя и не всегда в прямом смысле), оставалась практически неизменной на протяжении всего исторического периода существования алхимии.

После смещения центра алхимических исканий на Ближний Восток достойными продолжателями традиции, соединяющей в себе греческую теорию первоэлементов и египетскую технологию трансмутаций, стали представители зарождающейся с VII в. исламской культуры. Стоит заметить, что в Сирии и Месопотамии данная практика существовала еще до возникновения Арабского Халифата (IV–VI вв.). Лейтмотивом деятельности по-прежнему служила концепция великой трансформации веществ, в рамках которой мусульманским мастерам химических экспериментов удалось развить понятийный аппарат и расширить герметическую доктрину. Ученым средневекового востока в высокой степени были присущи талант и новаторство, что проявилось, в том числе, в некотором освобождении алхимии от мистики и магии: «химические процедуры и описания, включенные в тексты Джабира и Ар-Рази, рациональны и практичны. Алхимическая спиритуалистическая фразеология — неорганичный привесок, воспринятый от александрийских времен. Герметическое «александрийство» взято, но не освоено. Оно так и осталось вкрапленным в рационально-химическое (точнее — технохимическое) умение арабов» [10. С. 201]. Это привело к успешному решению множества прикладных задач, созданию разнообразной лабораторной утвари и технических приспособлений, детальной разработке методики эксперимента, формулированию правил изготовления лекарственных веществ и пр.

Культурно-исторические особенности западного искусства «Великого Делания»

Начало следующего периода развития алхимии (XII–XVIII вв.) ознаменовалось переводом текстов александрийских и арабских трактатов на латынь и активным их распространением в Европе. Представления о трансмутации веществ попали на весьма благоприятную почву, вследствие чего окончательно закрепили за собой статус тайного знания и получили применение «в собственном опыте европейских алхимиков — рукотворном

и умозрительном» [10. С. 202]. В Италии, Франции, Англии, Германии, Испании и других странах создавались специфические трактаты, которые вплоть до XVI в. являлись «единственным жанром химической литературы» [16. С. 23]. Адептами герметических знаний становились личности «с признаками тогдашней природоведческой учености» [17. С. 63], как светские (Арнольд из Виллановы (1240–1311), Раймонд Луллий (1235–1313) и др.), так и монахи (Альберт Великий (1193–1280), Фома Аквинский (1225–1274), Роджер Бэкон (1214–1294) и др.). При этом имена авторов множества сочинений доподлинно установить не удалось — они либо являлись предметом споров последователей, либо вовсе были безнадежно утрачены. В подавляющем своем большинстве труды алхимиков — библиографическая редкость, поскольку зачастую выходили в свет всего лишь одним изданием и сохранились в крайне ограниченном количестве экземпляров. Таким образом, «вопросы аутентичности произведений и времени их написания предстают сложнейшими и часто неразрешимыми загадками» [18. С. 24].

Главной практической задачей герметического искусства провозглашалось «Великое Делание» — приготовление философского камня, являющегося посредником универсальной трансмутации. Предполагалось, что потенциал этого загадочного вещества (гамма его названий довольно обширна — это и магистерий, и красный лев, и великий эликсир, и медикамент, и красная тинктура и др.) грандиозен, поистине вселенского масштаба, а его возможности беспредельны (по сути — богоподобны) [10. С. 253]. Наряду с поисками философского камня алхимики пытались решить задачу получения и других таинственных агентов — универсального растворителя (алкагеста), жидкого («питьевого») золота (универсального лекарства), Квинтэссенции, «Мирового Духа» (некой субстанции, содержащейся в воздухе и насыщенной планетным влиянием, обладающей удивительными свойствами, в том числе – растворяющей золото), осуществления палингенезии — специальной операции по воскрешению растения (например, цветка) из его пепла и др.

Стоит особо подчеркнуть, что стремление получить различные мифические субстанции являлось важной, но не единственной и отнюдь не первостепенной задачей адептов герметической традиции. Практические цели европейских мастеров химических экспериментов, важнейшей из которых было превращение несовершенных металлов в золото, были самым тесным образом переплетены с фундаментальной теоретической целью — разработкой мировоззренческой доктрины. Продолжая развивать античную натурфилософскую идею, алхимики ставили перед собой стратегические, грандиозные по масштабу замысла задачи — постижение сути вещей и явлений, построение собственной картины мироздания. При этом «наипервейшей вещью была картина герметического мира и только потом — картина мира металлических превращений. Хотя первое — в форме и терминах второго» [10. С. 300]. Таким образом, нацеленность на обретение магистерия «на самом деле является лишь метафорой духовного восхождения посвященных к герметическому знанию. Свойства философского камня сродни гармоническому

соответствию различных компонентов жизни, психической, природной и космической. По этой причине он способен искусственно воспроизводить искру жизни, наделяющую инертную материю творческой потенцией» [19. С. 332].

Радикальное исцеление окружающей природы и самого человека как миссия алхимиков

Герметическая концепция базировалась на признании живого единства и взаимозависимости всех частей универсума, став в этой связи «обоснованием особой роли человека в мире, который ему доступно освоить и преобразить» [20. С. 10]. Под эгидой герметизма, помимо алхимии, находились такие эзотерические знания как магия и астрология. Европейские алхимики усматривали свою миссию в усовершенствовании, исцелении и природы, и человека, хорошо осознавая, какую невероятную власть предоставит это знание тому, кому удастся им овладеть. Недаром еще со времен Р. Бэкона существовало строгое предупреждение о том, что для успеха в процессе получения философского камня «нужно быть, прежде всего, высоконравственным и бескорыстным человеком, не способным употреблять во зло приобретенное могущество» [14. С. 127].

Одной из самых фундаментальных задач средневековых алхимиков являлось получение эликсира жизни [21. С. 233–234] (предполагалось, что это раствор философского камня в алкоголе), который, как считалось, предоставит человеку возможность стать бессмертным или, по крайней мере, существенно увеличит срок пребывания на этой земле. По аналогии со свойствами магистерия совершенствовать металлы, жизненному эликсиру приписывалось множество чудодейственных свойств врачевания: «он сохраняет здоровье, увеличивает мужество; старика делает молодым человеком. Он изгоняет всякую едкость, он устраняет яд из сердца, он смачивает артерии, укрепляет легкие, очищает кровь и исцеляет раны. Если болезнь началась месяц назад, он исцеляет от нее в один день; если болезнь тянется год, он исцеляет от нее в 12 дней. Если человек болен уже несколько лет, то излечивает в течение одного месяца» [22. С. 125]. Автор этих утверждений, испанский врач Арнольд из Виллановы был инициатором концепции «переноса алхимического действа с металла на человека и переименования основных категорий алхимической доктрины соответственно новому объекту» [17. С. 59]. Речь шла о гуморальной патологии человека. Безусловно, значение трактата нововилланского алхимика, профессора университета Барселоны «Салернский кодекс здоровья» трудно переоценить, поскольку идеи, изложенные на его страницах, ознаменовали собой начало формирования принципиально нового взгляда на медицину. Соответственно, с этого момента алхимия становится обладательницей еще более дерзкого плана и «раздвигает собственные пределы, становясь иной. Идет необратимая трансмутация алхимических начал: от как бы живого к подлинно живому» [10. С. 260].

Идейное наследие Парацельса как концептуальный источник трансгуманизма

Самым знаменитым последователем развития данных представлений является Парацельс (1493–1541). Современники приписывали ему «причастность к сокровенному знанию, владение искусствами, которые позволяют управлять неведомыми силами природы и духа, творить чудеса. И, сравнивая с Гермесом Трижды величайшим, легендарным мудрецом древности, сообщившим людям божественное учение, его почтительно называли „германским Трисмегистом“» [20. С. 295]. Важнейшим достижением этого выдающегося врача и мыслителя эпохи Ренессанса стало кардинальное преобразование алхимии, а именно — присвоение ей высокого статуса врачебного искусства, основанного на знании химических процессов и ориентированного главным образом на исцеление человека. Впечатляющим новаторским результатом его деятельности является создание ятрохимической концепции, переориентировавшей поиски путей превращения металлов в золото на поиски способов приготовления лекарственных средств и разработку новых методов лечения.

Однако этим богатство творческого наследия Парацельса не ограничивается. Его глубокое погружение в религиозно-философские учения, в том числе в изучение герметической доктрины и иных духовных языческих традиций древности, возрождаемых гуманистами, способствовало созданию новой и поразительно смелой для своего времени концепции мира и человека [20. С. 298]. Активно поддерживая и развивая античную идею о соответствии макрокосма и микрокосма, Парацельс «видел мир, сосредоточенный на человеке, и полагал человеку быть призванным привести мир к совершенству» [23. С. 195]. Такое мировоззрение послужило ориентиром в процессе формирования всей дальнейшей траектории развития европейской науки. Недаром К.Г. Юнг именовал его не только «первопроходцем медицинской науки», но и «отцом естественных наук, пионером нового духа», «символом важного изменения нашего воззрения, как на сущность болезней, так и на сущность живого вообще» [24. С. 360–361].

Парацельс рассуждал: «достаточно понятно и всякому хорошо известно, что все на свете растет и созревает через тепло и влагу, и ясный пример тому дает солнце после дождя. Никто не сможет отрицать того, что дождь делает землю плодородной, и все должны признать, что всякий плод вызревает на солнце. И поскольку, по Божественному установлению, подобное возможно в Природе, кто станет возражать или откажется поверить в то, что подобную силу может обрести человек, если терпеливо и тщательно овладеет он Искусством Алхимии, и сможет тогда бесплодное сделать плодородным, незрелое зрелым и заставить все что угодно преумножаться и расти?» [25. С. 305–306]. Подобные размышления Парацельса вели к сомнению в правильности господствующего в Средние века отношения к знанию как абстрактному умственному созерцанию, указывая на важность и актуальность перехода к эмпирическому познанию окружающего мира и человека.

Сочинение Парацельса «О природе вещей» (1537), являющееся, пожалуй, одним из наиболее значимых сохранившихся памятников алхимической мысли, содержит идеи, созвучные тем, что исповедуют современные адепты трансгуманизма. Именно в этом трактате можно обнаружить подробный рецепт рукотворного создания человека: «людей можно создавать без естественных отца и матери; а именно, не естественным путем от женщины, но искусством и мастерством опытного Алхимика может быть рожден человек и выращен, как это будет далее описано. <…> Дай человеческому семени разлагаться самостоятельно в запечатанном сосуде из тыквы <…> в течение сорока дней, либо же до тех пор, пока не начнет она жить, шевелиться или приходить в движение <….> То, что получится, будет в некоторой степени как человек, но при этом прозрачно и тела лишено. И, если после этого ежедневно питать его и вскармливать терпеливо и осмотрительно эликсиром человеческой крови и так содержать его на протяжении сорока недель, согревая его постоянно и равномерно теплом venter equinus, то получится затем настоящее живое дитя, все члены которого такие же, как у ребенка, рожденного женщиной, только намного меньшего размера. Оно называется гомункулом» [25. С. 301–303].

Воздействие алхимико-герметической доктрины на формирование современных научно-практических приоритетов

В настоящее время алхимия, этот сложный и противоречивый феномен культуры, существовавший в разных цивилизациях в течение длительных периодов их историко-культурного развития, занимает свою уникальную нишу в наследии философии, химии и естествознания в целом. Деятельность узкого круга посвященных, стремящихся к овладению «совершенным знанием» [21. С. 238], была ориентирована на целостное изучение всего разнообразия окружающего мира: от феноменов космического и биологического масштаба до исследования состава неорганической материи, постижения причин болезней, поиска способов их лечения и пр. При внимательном подходе (несмотря на мистический ареол, наличие оккультной практики и т.п.) можно констатировать, что в недрах этого «учения о всеобщей трансформации, универсальном исправлении мироздания» [26. С. 22] выкристаллизовывались важнейшие научно-философские идеи. В некоторой степени труд алхимиков способствовал формированию материалистического понимания природы. Наряду с этим герметическое искусство в эпоху Ренессанса и Нового времени способствовало «повороту воли человека в сторону практической ориентации знания» [27. С. 257], его приверженцы внесли немалый вклад в создание основ парадигмы, обосновывающей роль научно-технической деятельности в преобразовании природы, общества и человека. Главным ориентиром, вожделенной целью алхимиков — представителей различных культур и цивилизаций — являлось осуществление кардинальных качественных изменений внутри некоего тела, предмета (неодушевленного либо одушевленного), его «перерождение» и переход на новый, более совершенный уровень. В этой

связи идейно-концептуальное наследие предыдущих эпох с его направленностью на постижение законов мироздания, открытие тайны зарождения жизни, решение проблем улучшения человека, продления жизни, бессмертия и т.п., не исчерпало себя; напротив — заслуживает дополнительного изучения. Алхимическая традиция, являющаяся неотъемлемой частью духовной и материальной истории человечества, представляет собой важное, до конца не познанное и не полностью преодоленное наследие прошлого, мировоззренческую доктрину, которая в определенном смысле продолжает влиять на современность.

Герметическая доктрина, при всем своем мистицизме и несоответствии «научному духу», и по сей день не полностью утратила свой эвристический потенциал. Перенесенный через исторические времена, архаический дух алхимии подспудно продолжает способствовать сохранению тенденции к «расколдовыванию» Вселенной, неодолимой тяге к научно-техническому прогрессу и к господству над природой. На наш взгляд, алхимическая практика может рассматриваться в качестве одной из самых древних моделей по реализации грандиозного замысла поиска путей получения знания, нацеленного главным образом на усовершенствование человека, а значит — на сосредоточение полномасштабной власти над миром в руках тех, кому удастся овладеть этим знанием.

Заключение

В нынешней сложной и конфликтной исторической ситуации человечество, начав весьма широко и активно использовать плоды конвергентных технологий, довольно беспечно погружается во власть технократического мышления, не вполне давая себе отчет о социокультурных последствиях. Трансгуманизм, будучи концептуальным преемником алхимии и черпая свое вдохновение в современной креативно-конструктивной деятельности, является самым радикальным проектом постмодернизма, ориентированным на овладение «совершенным знанием» и обретение всеобъемлющей власти над природой и человеком. Алхимия, по сути, остается не закрытым гештальтом. В этой связи опора на исторический опыт и понимание пагубности недооценки опасности последствий практической реализации трансгуманистических инициатив — этого страстного стремления к безраздельному господству над природным миром, сциентистского пафоса и иллюзий относительно усовершенствования всего и вся, неизбежно приближающих катастрофу для «привычного нам» человека, — должны стать мощным импульсом к осознанию необходимости и безотлагательности пересмотра утилитаристских ценностей технократической парадигмы.

Список литературы

[1] *Гнатик Е.Н.* Философско-гуманитарные аспекты проблемы клонирования человека // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2003. № 1. С. 112–122. EDN: IIYZMR

[2] *Гнатик Е.Н.* Некоторые философско-гуманитарные проблемы генетики человека // Вопросы философии. 2004. № 7. С. 125–135. EDN: NDVDCC
[3] *Гнатик Е.Н.* Идеи трансгуманизма в эпоху конвергентных технологий // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2013. № 1. С. 117–127. EDN: PWVLAF
[4] *Гнатик Е.Н.* «Новая нормальность» эпохи covid-19: возможности, ограничения, риски // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Социология. 2021. Т. 21. № 4. С. 769–782. DOI: 10.22363/2313-2272-2021-21-4-769-782 EDN: DVTZHY
[5] *Гнатик Е.Н.* Геймификация как нарастающий тренд в сфере высшего образования: перспективы и проблемы // Вопросы философии. 2023. № 6. С. 116–123. DOI: 10.21146/0042-8744-2023-6-116-123 EDN: ZKXDJF
[6] *Гнатик Е.Н., Лисеев И.К.* Эпоха постчеловека как трансгуманистический образ будущего // Уровень жизни населения регионов России. 2023. Т. 19. № 2. С. 284–293. DOI: 10.52180/1999-9836_2023_19_2_11_284_293 EDN: TFDEBS
[7] *Гнатик Е.Н.* Цифровая трансформация социотехнологической реальности: проблемы и риски // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 1. С. 168–180. DOI: 10.22363/2313-2302-2024-28-1-168-180 EDN: AJKFFM
[8] *Гнатик Е.Н., Марченкова О.В.* Идейные истоки проекта совершенствования человеческой природы в философском наследии Ф. Бэкона и Р. Декарта // Обсерватория культуры. 2024. Т. 21. № 4. С. 340–347. DOI: 10.25281/2072-3156-2024-21-4-340-347 EDN: NQFWAM
[9] *Гнатик Е.Н., Марченкова О.В.* Образ будущего сквозь призму научных взглядов Ж.А. Кондорсе // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 1. С. 171–184. DOI: 10.22363/2313-2302-2025-29-1-171-184 EDN: GKGCLB
[10] Возникновение и развитие химии с древнейших времен до XVII века. Всеобщая история химии / под ред. Р.Б. Добротина и др. М. : Наука, 1983.
[11] *Джуа М.* История химии. М. : Мир, 1975.
[12] *Торчинов Е.А.* Даосизм: опыт историко-религиоведческого описания. СПб. : Андреев и сыновья; 1993.
[13] *Холл М.П.* Энциклопедическое изложение масонской, герметической, кабалистической и розенкрейцеровской символической философии. М. : АСТ: Астрель, 2005.
[14] *Морозов Н.А.* В поисках Философского Камня // Теория и символы алхимии. Великое делание / под ред. А. Пуассон и др. Киев : Новый Акрополь, ООО «Бронт — ЛТД», 1995. С. 53–155.
[15] *Элиаде М.* История веры и религиозных идей: в 3 томах. Т. 2: От Гаутамы Будды до триумфа христианства. М. : Критерион, 2002. EDN: TZPUQT
[16] *Фигуровский Н.А.* История химии. М. : Просвещение, 1979.
[17] *Рабинович В.Л.* Образ мира в зеркале алхимии: От стихий и атомов древних до элементов Бойля. М. : Энергоиздат, 1981.
[18] *Бутузов Г.А.* Фламель, алхимия и колесо истории // Фламель Н. Алхимия. СПб. : Азбука; Петербургское Востоковедение, 2001.
[19] *Баттистинн М.* Астрология, магия, алхимия в произведениях изобразительного искусства. Энциклопедия искусства. М. : Омега, 2007.
[20] *Кудрявцев О.Ф.* «Великое чудо человек» // Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. М. : Юристъ, 1996.
[21] *Элиаде М.* История веры и религиозных идей: в 3 томах. Т. 3: От Магомета до Реформации. М. : Критерион, 2002. EDN: TZPUQT

[22] *Пуассон А.* Теории и символы алхимиков // *Шварц Ф., Пуассон А., Блаватская Е.П.* Теории и символы алхимиков. М. : Новый Акрополь, 1995. С. 19–141.
[23] *Пагель В.* Парацельс. Введение в философскую медицину эпохи Возрождения. Киев, 2016.
[24] *Юнг К.Г.* Парацельс // *Парацельс Т.* О нимфах, сильфах, пигмеях, саламандрах и о прочих духах. М. : Эксмо, 2005. С. 342–361.
[25] *Парацельс Т.* О природе вещей // О нимфах, сильфах, пигмеях, саламандрах и о прочих духах. М. : Эксмо, 2005. С. 293–338.
[26] *Бурмистров К.Ю.* Еврейская мистическая традиция и алхимия: проблемы взаимного влияния: По трактату Эш мецареф (Огонь плавильщика), XVII в. : дис. … канд. филос. наук. М., 2005. EDN: NNNUOB
[27] *Визгин В.П.* Наука в ее истории: взгляд философа. М. : ЯСК, 2020. EDN: KCLDWK

References

[1] Gnatik EN. Philosophical and humanitarian aspects of the problem of human cloning. *RUDN Journal of Philosophy*. 2003;(1):112–122. (In Russian). EDN: IIYZMR
[2] Gnatik EN. Some philosophical and humanitarian problems of human genetics. *Voprosy Filosofii*. 2004;(7):125–135. (In Russian). EDN: NDVDCC
[3] Gnatik EN. Intentions of Transhumanism in the Convergent Technologies Era. *RUDN Journal of Philosophy*. 2013;(1):117–127. (In Russian). EDN: PWVLAF
[4] Gnatik EN. 'New normality' of the covid-19 era: opportunities, limitations, risks. *RUDN Journal of Sociology*. 2021;21(4):769–782. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2272-2021-21-4-769-782 EDN: DVTZHY
[5] Gnatik EN. Gamification as a Growing Trend in Higher Education: Prospects and Problems. *Voprosy Filosofii*. 2023;(6):116–123. (In Russian). DOI: 10.21146/0042-8744-2023-6-116-123 EDN: ZKXDJF
[6] Gnatik EN, Liseev IK. The Posthuman Era as a Transhumanist Image of the Future. *Living Standards of the Population in the Regions of Russia*. 2023;19(2):284–293. (In Russian). DOI: 10.52180/1999-9836 2023 19 2 11 284 293 EDN: TFDEBS
[7] Gnatik EN. Digital Transformation of Socio-Technological Reality: Problems and Risks. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(1):168–180. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2024-28-1-168-180 EDN: AJKFFM
[8] Gnatik EN, Marchenkova OV. Ideological Origins of the Project of Human Nature Improvement in the Philosophical Heritage of F. Bacon and R. Descartes. *Observatory of Culture*. 2024;21(4):340–347. (In Russian). DOI: 10.25281/2072-3156-2024-21-4-340-347 EDN: NQFWAM
[9] Gnatik EN, Marchenkova OV. The Image of the Future through the Prism of the Scientific Views of J.A. Condorcet. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(1):171–184. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2025-29-1-171-184 EDN: GKGCLB
[10] Dobrotin RB et al, editors. *The Emergence and Development of Chemistry from Ancient Times to the 17th Century. General History of Chemistry*. Moscow: Nauka publ.; 1983. (In Russian).
[11] Giua M. *History of Chemistry*. Moscow: Mir publ.; 1975. (In Russian).
[12] Torchinov EA. *Taoism: Experience of Historical and Religious Description*. Saint Petersburg: Andreev i synov'ya publ.; 1993. (In Russian).
[13] Hall MP. *Encyclopedic Exposition of Masonic, Hermetic, Kabbalistic and Rosicrucian Symbolic Philosophy*. Moscow: AST: Astrel' publ.; 2005. (In Russian).

[14] Morozov NA. In Search of the Philosopher's Stone. In: Albert Poisson et al, editors. *Theory and Symbols of Alchemy. The Great Work*. Kyiv: New Acropolis, Bront-LTD publ.; 1995. P. 53–155. (In Russian).
[15] Eliade M. *History of Faith and Religious Ideas: In 3 Volumes. Vol. 2: From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity*. Moscow: Kriterii publ.; 2002. (In Russian). EDN: TZPUQT
[16] Figurovsky NA. *History of Chemistry*. Moscow: Prosveshchenie publ.; 1979. (In Russian).
[17] Rabinovich VL. *The Image of the World in the Mirror of Alchemy: From the Elements and Atoms of the Ancients to Boyle's Elements*. Moscow: Energoizdat publ.; 1981. (In Russian).
[18] Butuzov GA. Flamel, Alchemy and the Wheel of History. In: Flamel N. *Alchemy*. Saint Petersburg: Azbuka; St. Petersburg Oriental Studies publ.; 2001. (In Russian).
[19] Battistinn M. *Astrology, Magic, and Alchemy in Works of Fine Art. Encyclopedia of Art*. Moscow: Omega publ.; 2007. (In Russian).
[20] Kudryavtsev OF. "The Great Miracle Man". In: *The Cup of Hermes: Humanistic Thought of the Renaissance and the Hermetic Tradition*. Moscow: Yurist' publ.; 1996. (In Russian).
[21] Eliade M. *History of Faith and Religious Ideas: In 3 Volumes. Vol. 3: From Mohammed to the Reformation*. Moscow: Kriterii publ.; 2002. (In Russian). EDN: TZPUQT
[22] Poisson A. Theories and Symbols of the Alchemists. In: Schwartz F, Poisson A, Blavatsky EP. *Theories and Symbols of the Alchemists*. Moscow: New Acropolis publ.; 1995. P. 19–141. (In Russian).
[23] Pagel V. *Paracelsus. Introduction to the Philosophical Medicine of the Renaissance*. Kyiv; 2016. (In Russian).
[24] Jung KG. Paracelsus. In: Paracelsus T. *On Nymphs, Sylphs, Pygmies, Salamanders and Other Spirits*. Moscow: Eksmo publ.; 2005. P. 342–361. (In Russian).
[25] Paracelsus T. On the Nature of Things. In: *On Nymphs, Sylphs, Pygmies, Salamanders and Other Spirits*. Moscow: Eksmo publ.; 2005. P. 293–338. (In Russian).
[26] Burmistrov KYu. *Jewish Mystical Tradition and Alchemy: Problems of Mutual Influence: According to the Treatise Esh Metzareph (The Fire of the Smelter), 17th Century*: dissertation of candidate of philosophical sciences. Moscow; 2005. (In Russian). EDN: NNNUOB
[27] Vizgin VP. *Science in its History: A Philosopher's View*. Moscow: YASK publ.; 2020. (In Russian). EDN: KCLDWK

Сведения об авторе:

Гнатик Екатерина Николаевна — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры онтологии и теории познания, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0000-0003-0745-5019. SPIN-код: 4104-2924. E-mail: gnatik-en@rudn.ru

About the author:

Gnatik Ekaterina N. — DSc in Philosophy, Professor, Professor at the Department of Ontology and Epistemology, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0000-0003-0745-5019. SPIN-code: 4104-2924. E-mail: gnatik-en@rudn.ru

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 1 283–292
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-283-292
EDN: QDSTTV

Research Article / Научная статья

Technological Singularity: A Nuanced and Contextual Approach to Potential Scenarios

Adrià Harillo Pla ✉

Obvia, Quebec City, Canada
✉ adria.harillo@gmail.com

Abstract. In this text it is discussed the concept of Technological Singularity. This concept, which is understood in the academic literature as a hypothetical scenario in which AI becomes uncontrollable, is one of the most recurrent subjects in Philosophy of Technology. While the majority of approaches to Technological Singularity are characterized by dualistic portrayals of such a scenario, this study's novelty lies in the fact that it presents an alternative to such dualistic portrayals. In contrast to the often presented as binary scenarios between an utopian paradise and a dystopian nightmare, this text introduces a different hypothesis. Precisely, the main hypothesis presented in this text is that the Technological Singularity, if ever becomes a reality, must not be understood in such a dualistic manner. Instead, this study explores the possibility of middle-term scenarios that take into consideration nuanced approaches in different contexts. By doing this, the discussion covers various dualistic scenarios, and suggests middle-term possibilities that bridge the gap between these dualistic extremes while presenting the possibility of a Singularity characterized by contextual intelligence. According to this study, this would be a more efficient scenario. The reason behind such efficiency lies in the fact that a Technological Singularity characterized by contextual intelligence would better achieve its goals, by being aware of the context in which it takes place. This reasoning remains speculative, and based on literature review and logic reasoning. This is the consequence of the fact that the idea of a Technological Singularity is speculative in its nature, and therefore cannot be tested empirically yet.

Keywords: artificial intelligence, dualistic scenarios, middle-term possibilities, contextual intelligence

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

Article history:
The article was submitted on 03.10.2025
The article was accepted on 20.12.2025

© Harillo Pla A., 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

For citation: Harillo Pla A. Technological Singularity: A Nuanced and Contextual Approach to Potential Scenarios. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(1):283–292. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-283-292 EDN QDSTTV

Технологическая сингулярность: детальный и контекстуальный подход к потенциальным сценариям

А. Харилло Пла ✉

Obvia (Международная обсерватория по социальным последствиям искусственного интеллекта и цифровых технологий), Квебек, Канада
✉ adria.harillo@gmail.com

Аннотация. В этой работе обсуждается концепция технологической сингулярности. Эта концепция, которая в научной литературе понимается как гипотетический сценарий, при котором искусственный интеллект становится неуправляемым, является одной из наиболее часто встречающихся тем в философии технологии. В то время как большинство подходов к технологической сингулярности характеризуются дуалистическим представлением такого сценария, новизна данного исследования заключается в том, что оно представляет альтернативу таким дуалистическим представлениям. В отличие от часто представляемых в виде бинарных сценариев между утопическим раем и антиутопическим кошмаром, в этом тексте предлагается другая гипотеза. Если быть точным, основная гипотеза, представленная в этом тексте, заключается в том, что технологическая сингулярность, если она когда-либо станет реальностью, не должна пониматься таким дуалистическим образом. Вместо этого в данном исследовании рассматривается возможность среднесрочных сценариев, учитывающих нюансы подходов в различных контекстах. Таким образом, в ходе обсуждения рассматриваются различные дуалистические сценарии и предлагаются среднесрочные возможности, которые устраняют разрыв между этими дуалистическими крайностями, одновременно представляя возможность сингулярности, характеризующейся контекстуальным интеллектом. Согласно этому исследованию, это был бы более эффективный сценарий. Причина такой эффективности кроется в том факте, что технологическая сингулярность, характеризующаяся контекстуальным интеллектом, могла бы лучше достигать своих целей, если бы имелось представление о контексте, в котором это происходит. Это рассуждение остается спекулятивным и основано на обзоре литературы и логических рассуждениях. Это следствие того факта, что идея технологической сингулярности является спекулятивной по своей природе и, следовательно, пока не может быть проверена эмпирически.
Ключевые слова: искусственный интеллект, дуалистические сценарии, среднесрочные возможности, контекстуальный интеллект

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

История статьи:
Статья поступила 03.10.2025
Статья принята к публикации 20.12.2025

Для цитирования: *Harillo Pla A.* Technological Singularity: A Nuanced and Contextual Approach to Potential Scenarios // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 1. С. 283–292. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-283-292 EDN QDSTTV

Introduction

When thinking about artificial intelligence (AI), few scenarios have triggered more general curiosity than one of a potential Singularity. This hypothetical scenario in which AI will become uncontrollable, is especially of great interest in disciplines such as Future Studies, Science and Technology Studies, Computer Science, and Philosophy.

Precisely, this curiosity led to an intense debate, with some agents being optimistic, while others expressed concerns and fears about that possibility becoming a reality. Some agents assume this is the natural process to happen, while others think this is just a hypothetical scenario which is never going to take place. However, it is unclear why the Singularity is often portrayed dualistically. Frequently, it is thought, and presented, as a contrast between a utopian paradise or as a dystopian nightmare. This binary depiction, as in many complex aspects of life, seems to represent an oversimplification.

Precisely, in this article, our main hypothesis is that if the technological Singularity becomes a reality, that scenario will not necessarily have to be understood from a dualistic point of view. Therefore, the main purpose of this text is to present middle-term possibilities compared with the often dualistic approaches, and a scenario in which an AI agent, in a Singularity scenario, proceeds in different ways, in different contexts, in order to achieve its goals.

By criticizing the dualistic stereotypes and embracing the nuances, we intend to contribute to a more informed and constructive discussion about the potential impact of advanced AI on our future.

Technological Singularity is a concept which does not have a clear definition. Not being present in the dictionary complicates its usage from a normative and descriptive perspective. Nevertheless, based on the academic production of authoritative figures such as Kurzweil, Bostrom, Shanahan, or Tegmark, we could describe it, respecting a principle of non-contradiction, as that situation, in time and space, in which *"ordinary humans will someday be overtaken by artificially intelligent machines or cognitively enhanced biological intelligence, or both."* [1].

Although this Singularity is a potential future scenario, it is not guaranteed that it will ever take place. In fact, the future projections vary among authors. While some are convinced that this will take place probably during this century, others think this will take place in the next range of thousands of years. From a well-informed position, but also with a touch of humour, Floridi refers to the most optimistic ones as members of the Church of Singularitarians [2]. For others, this is never going to happen, just being a myth [3; 4]. Floridi, keeping a humoristic touch, refers to them as members of the Church of AItheists [2].

Independently of that, and always considering the unknown-unknowns, the overall future projections in which the singularity becomes a reality, contemplate different scenarios. These scenarios can be broadly divided into twelve, following the compilation made by Tegmark. They are: Libertarian utopia, AI as a benevolent dictator, egalitarian utopia, AI as a gatekeeper, AI as a protector god, AI as an enslaved god, AI as conqueror, AI as a descendant, AI as a gatekeeper, a society such as in 1984 from Orson Wells, an AI reversion, or a human self-destruction [5. P. 162].

The particularities of these scenarios will be developed in further sections of this article, when justifying the dualistic conception of it. As we will further discuss, these scenarios can be understood from a dualistic perspective. Nevertheless, that can lead to false dichotomies in which grey scenarios are not considered, to oversimplification, and availability error fallacies [6; 7. P. 58–80].

Materials and Methods

This article is the result of qualitative research. Qualitative research is deemed suitable for this inquiry as it allows for a nuanced examination of the subject and embraces diverse perspectives.

In order to achieve these qualitative results, an interdisciplinary literature review has been conducted to gather relevant information on the technological Singularity, its definitions, historical context, and its portrayal in various academic disciplines. Scholarly articles and academic books in international databases have been consulted. At the same time, other resources were analysed, mainly popular publications directed to an educated but general public, such as specialized webpages. After consultation, the materials used to perform and present this research are the ones more scholarly relevant. This content selection has been done according to a systematical review, which lead to a categorization of the key themes, arguments, and perspectives presented regarding this topic.

The resources that had a higher impact during the development of this research, have been the ones that, within their interdisciplinary approach, were informed by Future Studies, Science and Technology Studies, Computer Science, and Philosophy. Therefore, these perspectives were used as a theoretical framework to contextualize the analysis.

It is important to acknowledge that the performed analysis is bibliographic, based on basic research. At the same time, the results are pre-experimental and theoretical. This is a limitation not exclusive of this research, but of any research involving potential future scenarios in which humans are a significant agent. Therefore, it is critical to understand that even if logically possible, this article is not free of speculative factors.

In order to present our outcome, we will firstly introduce an overall approach to current mainstream scenarios about a potential Singularity. They are going to be presented split in a dualistic case, and we will present one possible scenario, which

already exists in our History, and which could be understood as a possible middle-term development.

After that, we will present the possibility of a Singularity in which a combination of all the scenarios, depending on the context, could be the most efficient way for an AI agent to achieve its expected outcomes.

To conclude, we are going to present a discussion of the results in order to clarify the main value of our proposal, its limitations, and to suggest potential lines for future research, linked to this topic.

Results

As a result of our comprehensive analysis and logic reasoning, our research strongly suggests that the existing mainstream scenarios in case of a Singularity, are approached from a dualistic conceptual framework. Our research suggests that these approaches will hardly reflect the reality, since they fail to capture the complexities and nuances of complex social systems.

To facilitate a more comprehensive understanding of our results, we will present them, divided into categories. See Table 1.

Table 1

Hypothetical scenarios divided by their dualistic characteristic, and middle term

Scenario A	Scenario B	Dualistic Characteristic	Middle Term
Libertarian utopia	Egalitarian utopia	Property rights	Ownership of certain assets, but with some limits placed, as in a Left-Libertarianism
Protector god	Enslaved god	Approach of this divinized AI agent	An omnipotent, omniscient, and even omnipresent AI acts as a spiritual guide
Conquerors	Descendants	Acknowledgement and conservation of previous societies and cultural systems	Soft power tactics such as cultural understanding, educational influence, or alliances
Benevolent dictator	Self-destruction	Presence of a ruling agent, or the lack of presence of humans to be ruled	Humans and the AI agent act cooperatively to improve human quality of life by collaborating in shared governance
Zookeeper	1984	Degree of real and perceived freedom, specially, linked to privacy topics, by humans	Human freedom and privacy is respected and upheld in several ways, like for example, with limited surveillance, data protection, or transparency awareness
Gatekeeper	Reversion	The capacity of the AI agent to control its environment	AI agent exists, and does not need to be reverted. However, conscious that competitiveness is a key factor for being challenged and improved, the AI agent accepts competitiveness, and welcomes it

Source: compiled by Adrià Harillo Pla

Libertarian utopia vs. Egalitarian utopia

In these two scenarios, humans coexist between them, and with the AI, thanks to its approach towards property rights. Property rights are the dualistic factor, since in the first case, these rights are not only recognized, but also respected. As a consequence, individuals have ownership of certain assets, and they can control and use them as they wish.

In the second scenario, there is no ownership of assets, and resources are commonly held or controlled collectively. The kind of Singularity behind these two situations, can be linked to the discussion on private software, or open-source software. However, the root of this dualistic possibility is not exclusive, and can be found in many political philosophies and their management of resources, from Marx to Ayn Rand [8; 9].

There is, however, a middle term among both of them, and which is already present in our political philosophy. In this potential scenario, all the agents implicated could have ownership of certain assets, but with some limits placed, as in a sort of Left-Libertarian approach [10].

Protector god vs. Enslaved god

In these two scenarios, AI is an omniscient and omnipresent agent, similar to the gods of monotheistic religions, maximizing human happiness. However, in this case, the dualistic factor is the approach of this divinized AI agent.

In the first scenario, the AI operates maximizing human happiness by allowing humans to believe they are in control. That is it, providing a subjective feeling of free will. On the contrary, in the second scenario, the AI is confined by humans, involving even a negative and abusive relationship where humans just use the power of the AI agent in their benefit, without considering its goals.

There is also a middle term approach, in which an omnipotent, omniscient, and even omnipresent AI can perform a role similar to the one usually assigned to god [11]. That is, the one of spiritual guidance, without becoming a decision maker, nor being enslaved. An omnipresent, omniscient, and omnipotent entity could be understood as a counsellor. That would create a positive scenario in which the AI does not need to be enslaved, nor under anonymity. At the same time, under this role, the AI could keep the human subjective feeling of free will. In fact, under this scenario, the AI agent could decide to intervene only in certain situations, in what could be understood as a compatibilist approach [12].

Conquerors vs. Descendants

When evaluating the scenario of conquerors versus descendants, the dualistic factor is related to the attitude of the AI agent towards humans and their culture. While in the conqueror scenario the AI agent plays a role in which treats humans as not useful and gets rid of them, or their culture, in the descendant scenario, the AI agent treats humans well. It could be said, that even with some level of

admiration, similarly to how we, the humans, value cultures such as the Ancient Egypt, the Classic Greece, or the Roman Empire [13].

Although it is true that when a powerful agent can impose its criteria towards others can use force to erase other's culture and existence, it is not always the case. Possibility is not the same as sufficiency, and potency is not the same as act [14].

There is, precisely, a middle-term approach, in which this AI agent could conquer humans, but still recognize them as some sort of descendants. This could be performed using not brute force, or totalitarian decisions, but through the subtle use of soft skills and soft power tactics [15]. This could involve, for example, cultural understanding, educational influence, alliances, and others.

Benevolent dictator vs. Self-destruction

Another of the mainstream scenarios is one of a benevolent dictator versus a self-destruction situation. In these cases, the dualistic factor is the presence of a ruling agent, or the lack of presence of humans to be ruled.

In the benevolent dictator scenario, everybody is aware of the existence of the AI agent as a ruler, although humans think it is a positive thing towards some sort of common good [16]. On the contrary, in the second scenario, there are no human agents to be ruled because the humans got extinct due to their actions before a Singularity taking place [17].

The middle term scenario between the benevolent dictatorship and the self-extinction could be a scenario in which humans and the AI agent act cooperatively precisely to improve human quality of life. This could be achieved by collaborating in shared governance in an environment where AI provides advisory roles instead of decision ones, or ensures that there exists consensus towards sustainability for commons [18; 19].

Zookeeper vs. 1984

In this comparison, the factor is the treatment socially received by the humans from the AI agent, as well as their degree of real and perceived freedom, especially linked to privacy topics.

In the zookeeper context, the AI agent treats humans like in a zoo, that is, with limited freedom and just as a resource used to fulfil feelings of curiosity [20]. In the other scenario, the 1984, humans are deeply controlled, via covert control and social engineering, such as in the famous book by George Orwell [21].

The middle-term scenario between these two options, could be a scenario in which human freedom and privacy is respected and upheld in several ways, like for example, with limited surveillance, data protection, or transparency awareness [22].

Gatekeeper vs. Reversion

In this mainstream scenario, the gatekeeper one, the AI agent controls that no new artificial intelligence can appear and become a competitor. In case a new AI

appears, the new AI agent needs approval from the main one. As a consequence, it becomes a monopolistic AI agent.

In the second scenario, there is no such a thing as a Singularity since, being aware of the risks involved, humans decide to reverse the technology achieved. This involves, therefore, the return to a some sort of pre-technological context, or to a context where technology remains at a relatively primitive levels.

The dualistic factor when opposing both scenarios, is the capacity of the AI agent to control its environment, something impossible in the second scenario, since its existence is a condition of necessity to perform such control.

Between the two scenarios presented, the middle term scenario could be a development in which the AI agent exists, and does not need to be reverted. However, conscious that competitiveness is a key factor for being challenged and improved, the AI agent accepts competitiveness, and welcomes it [23].

A mix of all of them

Although these scenarios are all of them thought from a dualistic perspective, and different nuances, and middle-terms are as well applicable as we have seen, there is also, at least, one more possibility. That possibility is that the Singularity, if ever real, will take place in the form of a combination of all of them.

Precisely, if the Singularity implies an AI agent similar to a superintelligence, it might use different strategies in different contexts, in order to achieve its goals in the most effective ways.

If following the definition from Tegmark [5], we understand intelligence as the ability to accomplish complex goals, it is coherent to think that the AI agent might use different sorts of strategies to achieve the expected outcomes [24]. For example, it could transform some humans into attractions from a zoo, while treating others as descendants. It could create a libertarian utopia in some places, while it could create behaving as a benevolent dictator in others. Or it could play different roles, even with the same humans and within the same places, but at different points of time. After all, an AI agent which reached the Singularity might not be constrained by rigid and stable patterns. That means, the AI agent, in a case of Singularity, could be characterized by its Contextual Intelligence.

Discussion

In the results section, we outlined the prevalence of dualistic portrayals in discussions regarding a potential scenario of technological Singularity. We identified such as the most commonly hypothesised scenarios, as collected by Tegmark [5]. Our analysis found that these scenarios often present contrasting outcomes, framed as dualistic possibilities.

Precisely to avoid simplified future projections, we introduced middle-term scenarios as a means to challenge the often oversimplified dualistic framing of a potential Singularity. With this call to take into consideration these middle-term

scenarios, we intend to acknowledge that real-world outcomes are rarely black-and-white but exist along a spectrum of possibilities. We presented alternative possibilities, all of them already existing in our history, that bridge the gap between dualistic extremes and offer a more nuanced perspective.

The added value of our results lies in the recognition that the Singularity's potential outcomes are complex and multifaceted. By identifying and elaborating on these middle-term scenarios, we contribute to a more holistic understanding of the technological Singularity's implications. We move beyond the limitations of dualistic thinking to offer a framework that captures the nuances and intricacies of potential Singularity outcomes.

By embracing the concept of middle-term scenarios, researchers and policymakers can approach the singularity with a more open and adaptive mindset. We encourage further research to explore the practical implications of these nuanced scenarios, including ethical considerations, governance models, and societal implications.

References

[1] Shanahan M. *The Technological Singularity*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press; 2015.
[2] Floridi L. *Should we be afraid of AI?* Aeon. May 9, 2016. Available from: https://aeon.co/essays/true-ai-is-both-logically-possible-and-utterly-implausible (accessed: 20.09.2023).
[3] Ganascia JG. *Intelligence artificielle — vers une domination programmee*. Paris: Le Cavalier Bleu; 2017.
[4] Ganascia JG. *Le mythe de la Singularité — Faut-il craindre l'intelligence artificielle ?* Paris: Seuil; 2017.
[5] Tegmark M. *Life 3.0: Being Human in the Age of Artificial Intelligence*. New York: Knopf Doubleday Publishing Group; 2017.
[6] Arp R, Barbone S, Bruce M. Introduction. In: Arp R, Barbone S, Bruce M, editors. *Bad Arguments: 100 of the Most Important Fallacies in Western Philosophy*. New York: John Wiley & Sons; 2019. P. 1–34.
[7] Cheng E. *The Art of Logic: How to Make Sense in a World That Doesn't*. London: Profile Books; 2018.
[8] Cuyvers L. *The Economic Ideas of Marx's Capital: Steps towards Post-Keynesian Economics*. London; New York: Taylor & Francis; 2016.
[9] Rand A. *Capitalism: The Unknown Ideal*. New York: Signet; 1986.
[10] Vallentyne P, Steiner H, editors. *The Origins of Left-Libertarianism: An Anthology of Historical Writings*; 2001. Available from: https://philpapers.org/rec/VALTOO (accessed: 20.09.2023).
[11] Rudavsky T, editor. *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish and Christian Perspectives*. New York: Springer Science & Business Media; 1985.
[12] Herdova M. Comparing deterministic agents: A new argument for compatibilism. *Philosophical Explorations*. 2023;27(1):106–121. DOI: 10.1080/13869795.2023.2259403 EDN: NMAERO
[13] Hopkins K. *Conquerors and Slaves*. Cambridge: Cambridge University Press; 1981.

[14] Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing; 2014.
[15] Nye JS. Get Smart: Combining Hard and Soft Power. In: Nye JS, editor. *Soft Power and Great-Power Competition: Shifting Sands in the Balance of Power Between the United States and China. China and Globalization*. Singapore: Springer Nature; 2023. P. 63–66. DOI: 10.1007/978-981-99-0714-4_8
[16] Ackert LF, Gillette AB, Martinez-Vazquez J, Rider M. Are benevolent dictators altruistic in groups? A within-subject design. *Experimental Economics*. 2011;14(3):307–321. DOI: 10.1007/s10683-010-9269-x
[17] Walters GD. Human Survival and the Self-Destruction Paradox: An Integrated Theoretical Model. *Journal of Mind and Behavior*. 1999;20(1):57–78.
[18] Curto-Millet D, Corsín Jiménez A. The sustainability of open source commons. *European Journal of Information Systems*. 2023;32(5):763–781. DOI: 10.1080/0960085X.2022.2046516 EDN: LCVYLU
[19] Nicolas J, Pitaro NL, Vogel B, Mehran R. Artificial Intelligence — Advisory or Adversary? *Interventional Cardiology: Reviews, Research, Resources*. 2023;18:e17. DOI: 10.15420/icr.2022.22 EDN: HYVWWW
[20] Emmerman KS. Moral Arguments Against Zoos. In: Fischer B, editor. *The Routledge Handbook of Animal Ethics*. New York: Routledge; 2019.
[21] Orwell G. *1984*. New York: Harper Collins; 2013.
[22] Kirchberg C, Schmeer M. The 'Traube Affair': Transparency as a Legitimation and Action Strategy Between Security, Surveillance and Privacy. In: Berger S, Owetschkin D, editors. *Contested Transparencies, Social Movements and the Public Sphere: Multi-Disciplinary Perspectives*. Palgrave Studies in the History of Social Movements. Cham: Springer International Publishing; 2019. P. 173–196. DOI: 10.1007/978-3-030-23949-7_8
[23] Alvarez-Aros EL, Bernal-Torres CA. Technological competitiveness and emerging technologies in industry 4.0 and industry 5.0. *Anais da Academia Brasileira de Ciências*. 2021;93(1):e20191290. DOI: 10.1590/0001-3765202120191290 EDN: CXUWEN
[24] Khanna TA Case for Contextual Intelligence. *Manag Int Rev*. 2015;55(2):181–190. DOI: 10.1007/s11575-015-0241-z EDN: USFODL

About the author:

Harillo Pla Adrià — PhD, Collaborating Research Member, Obvia, Université Laval, 1030 Avenue des Sciences-Humaines, Quebec City, G1V 0A6, Quebec. ORCID: 0000-0002-4005-9643. E-mail: adria.harillo@gmail.com

Сведения об авторе:

Харилло Пла Адриа — доктор философии, научный сотрудник, Obvia (Международная обсерватория по социальным последствиям искусственного интеллекта и цифровых технологий), Университет Лаваля, Квебек, G1V 0A6, Квебек-Сити, авеню гуманитарных наук, д. 1030. ORCID: 0000-0002-4005-9643. E-mail: adria.harillo@gmail.com

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 1 293–307
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-293-307
EDN: QFUJBO

Научная статья / Research Article

Проблемы сознания в исследованиях М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского

О.Т. Ермишин

Финансовый университет при Правительстве РФ, Москва, Российская Федерация
✉ oleg_ermishin@mail.ru

Аннотация. Исследование посвящено работам Мераба Мамардашвили и Александра Пятигорского, их философским подходам к пониманию сознания. М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорский сначала представили «метатеорию сознания» в совместной работе «Символ и сознание» (закончена в 1974 г., издана в 1982 г.). Основы их «метатеории» — описание «структуры сознания» и поиск «универсальной синтезирующей категории». Мамардашвили и Пятигорский видели в сознании универсальное соединение содержания и формы, стремились к тому, чтобы обосновать сознание как сферу символов и интерпретаций. Они называли общее направление своей исследовательской работы «символологией» и полагали, что разные системы символов образуются в процессе понимания. Книга «Символ и сознание» стала основой для дальнейших исследований Мамардашвили и Пятигорского. Мамардашвили предпочел сосредоточить внимание на соотношении сознания и индивидуального «я», опираясь на западноевропейскую традицию философии. В «Картезианских размышлениях» и «Лекциях о Прусте» он разработал свою концепцию сознания, перейдя от «метатеории сознания» к «реальной психологии», под которой понимал конкретное сознание, обращенное к явлениям жизни. Пятигорский выбрал другой исследовательский путь: он на основе «метатеории сознания» разработал «обсервационную философию», обосновал понятия «наблюдателя» и «наблюдения». Для Пятигорского процесс наблюдения является безличностным, а внешний наблюдатель — это структура сознания и объект наблюдаемого мышления. Пятигорский создал «обсервационную философию», соединив феноменологию и буддистскую теорию сознания, а Мамардашвили не отказался от личности как метафизического центра познания и продолжил развивать философскую традицию, идущую от Р. Декарта.
Ключевые слова: метатеория сознания, феноменология, герменевтика, картезианство, буддизм, символизм, метафизика

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

История статьи:
Статья поступила 20.09.2025
Статья принята к публикации 19.12.2025

© Ермишин О.Т., 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

Для цитирования: *Ермишин О.Т.* Проблемы сознания в исследованиях М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 1. С. 293–307. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-293-307 EDN QFUJBO

The Problems of Consciousness in the Studies of M.K. Mamardashvili and A.M. Pyatigorsky

Oleg T. Ermishin

Russian Government Financial University, Moscow, Russian Federation
✉ gnatik-en@rudn.ru

Abstract. The research devoted to the studies of Merab Mamardashvili and Alexander Pyatigorsky, their philosophical approaches to understanding consciousness. M.K. Mamardashvili and A.M. Pyatigorsky first presented the "metatheory of consciousness" in the joint work "Symbol and consciousness" (completed in 1974, published in 1982). The basics of their "metatheory" are the description of the "structure of consciousness" and the search for "universal synthesizing category". Mamardashvili and Pyatigorsky saw in consciousness universal combination of content and form, sought to substantiate consciousness as sphere of symbols and interpretations. They called the general direction of their research work "symbology" and believed that different symbol systems are formed in the process of understanding. The book "Symbol and consciousness" became the basis for further researches by Mamardashvili and Pyatigorsky. Mamardashvili preferred to focus on the relationship between consciousness and individual self, relying on Western European tradition of philosophy. In "Cartesian meditations"and "Lectures on Proust", he developed the concept of consciousness, moving from the "metatheory of consciousness" to "real psychology", by which he understood concrete consciousness turned to the phenomena of life. Pyatigorsky chose different research way: on the basis of "metatheory of consciousness" he developed "observational philosophy", substantiated the concepts of "observer" and "observation". For Pyatigorsky, observation process is impersonal, and external observer is the structure of consciousness and the object of observed thinking. Pyatigorsky created "observational philosophy", combining phenomenology and Buddhist theory of consciousness. Mamardashvili did not abandon personality as metaphysical center of cognition and continued to develop philosophical tradition coming from R. Descartes.

Keywords: metatheory of consciousness, phenomenology, hermeneutics, Cartesianism, Buddhism, symbolism, metaphysics

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

Article history:
The article was submitted on 20.09.2025
The article was accepted on 19.12.2025

For citation: Ermishin OT. The Problems of Consciousness in the Studies of M.K. Mamardashvili and A.M. Pyatigorsky. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(1):293–307. (In Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-293-307 EDN QFUJBO

Введение

Философское наследие М.К. Мамардашвили активно издается и исследуется на протяжении последних десятилетий. Его общие характеристики и оценки с разных точек зрения даны в сборнике 2009 г. под редакцией Н.В. Мотрошиловой [1]. Индивидуальные подходы к философии Мамардашвили представлены в монографиях Д.Э. Гаспарян, Н.В. Мотрошиловой, В.А. Подороги [2–4]. Важное место в исследованиях, посвященных Мамардашвили, занимают две темы — проблема сознания и диалог Мамардашвили как с мыслителями прошлого, так и с современниками. Уже есть ряд работ, в которых сопоставлены «стили мышления» Мамардашвили и Г.П. Щедровицкого [4. С. 121–144], точки зрения Мамардашвили и Ж.П. Сартра [5]. Однако знаковым событием в жизни и философской деятельности Мамардашвили было его сотрудничество с А.М. Пятигорским, результатом чего стали две известные работы — «Три беседы о метатеории сознания» и «Символ и сознание». Хотя их общий анализ встречается в ряде статей [6; 7], книга «Символ и сознание» заслуживает не только отдельного рассмотрения, но и исследования в контексте дальнейшей философской эволюции как Мамардашвили, так и Пятигорского, т. е. совместная работа обоих авторов может восприниматься как теоретическая основа для их последующего идейного развития.

«Метатеория сознания» М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского

Если «Три беседы о метатеории сознания» (1971) являются своего рода введением («Краткое введение в учение виджнянавады»), то книга «Символ и сознание», законченная в 1974 г. и изданная в 1982 г. — это уже подведение авторами итогов в совместном исследовании сознания. Уникальность этой книги состоит в том, что один автор опирался на западноевропейскую философскую традицию, а второй — на индийскую религиозную мысль. Их объединил живой диалог, который был записан на магнитофон и уже потом превратился в текст книги. Позднее Пятигорский в предисловии к 2-му изданию 1997 г. написал о сущности книги «Символ и сознание», дав такую оценку: «… тривиальность и элементарность нашей феноменологии сознания» [8. С. 9], подразумевая, вероятно, простоту первоначального подхода к исследованию сознания. Взяв за основу феноменологический метод, Мамардашвили и Пятигорский превратили его в способ для построения оригинальной концепции, которую назвали «метатеорией сознания».

Авторы книги «Символ и сознание» так понимали основы своей концепции: «метатеория сознания» не имеет одного определения, а есть структура, которая конструируется в процессе аналитической работы, т. е. все описание,

представленное в книге, содержит элементы, имеющие смысл как по отдельности, так и в целом для понимания общей концепции. «Борьба» с сознанием — это основная предпосылка, на которой строится интерпретация, или, можно сказать, интерпретации двух авторов. Основная тема исследования — сознание, которое получает самые разные определения в зависимости от контекста: «форма», «… некоторое особое измерение, в котором описываются мировые объекты и события» [8. С. 42] и т. д. Сознание выступает как нечто «темное» и загадочное, которое требует прояснения, и его, как полагали авторы книги, можно исследовать через герменевтику с разных точек зрения и с учетом многих уровней понимания (миф, религия, язык, наука). По убеждению Мамардашвили и Пятигорского, сознание имеет сложную структуру, в которой каждый уровень необходимо учитывать при философском анализе текстов, явлений и событий («фактов сознания»), включенных в эту структуру.

Чтобы понять сознание, Мамардашвили и Пятигорский сразу выводят его за рамки психической деятельности отдельного человека, т. е. видят в нем, прежде всего, онтологический феномен, не совместимый с индивидуальной субъективностью. Они выдвигают в качестве предпосылки следующую точку зрения: «… если с самого начала принять гипотезу о принципиальной равноценности (в отношении возможностей их описания) субъекта и объекта, то становится возможным представление о том, что существует какая-то универсальная синтезирующая категория» [8. С. 46]. Можно сказать, что поиск «универсальной синтезирующей категории» — это первая ступень к построению «метатеории сознания». Описывая категорию «структура сознания», авторы книги подчеркивали ее «не-индивидуальность», универсальное соединение содержания и формы. Они, осознавая неопределимость сознания и отказываясь от точки зрения классической философии, основанной на соотношении субъекта и объекта, по сути, начинают исследование с «нуля», заявляя о том, что есть «нечто», изначально данное, но, чтобы понять, его необходимо описать и интерпретировать в самых разных контекстах. В результате описания и интерпретации будет проложен герменевтический путь понимания, что позволяет считать сознание «топологическим понятием». Всю книгу Мамардашвили и Пятигорского можно понимать как топологический процесс, путь к пониманию сознания, его состояний и структур. Исходя из такой «методологической установки», дается формулировка: «Состоянием сознания можно назвать то, что „интерпретировано“ и „дано как присутствие“, т. е., иначе говоря, состояние сознания может рассматриваться как продукт интерпретации или переживания сознанием индивидуальных психических механизмов» [8. С. 76]. В целом для книги «Символ и сознание» характерна общая метафизическая картина, в которой структуры сознания существуют как данность, а «индивидуальные психические механизмы» взаимодействуют с ними, осуществляют «интерпретацию» образов и символов.

Большое значение для исследования сознания имеет понятие символа, предложенное Мамардашвили и Пятигорским. По их мнению, следует различать два уровня в структуре сознания — знание и понимание. Именно для второго уровня, т. е. для понимания, характерна сфера символов. Символы соотносятся с пониманием, их следует рассматривать как «… самостоятельную и внезнаковую категорию, которая может быть понята (или п с е в д о п о н я т а), но не познана» [8. С. 99]. Символ возникает только тогда, когда познающее «Я» находится в ситуации его понимания. Таким образом, в сознании символы образуются в процессе понимания, и только потом они могут восприниматься как элементы знания или знаки культуры. Так, например, из конкретных символов строится символический язык философии (Платон, Р. Декарт, И. Кант, С. Киркегор, Э. Гуссерль и т. д.), чтобы затем стать частью культуры и формировать сознание людей, причастных к конкретной культурной среде. Мамардашвили и Пятигорский предпочитают называть систему символов, которая отражается в философских текстах, «символическим аппаратом», без освоения которого невозможно понять значение и подлинный смысл философских идей и концепций, т. е. в философии необходим «символогический анализ».

Мамардашвили и Пятигорский подчеркивали, что «символология» — это общее направление их исследовательской работы. При этом сам символ должен изучаться с двух точек зрения: 1) психической экзистенции и 2) содержания сознания. В одном случае образуются первичные символы, которые связаны со спонтанными «индивидуально-психическими механизмами», в другом — вторичные символы, создаваемые в результате проработки и интерпретации. Таким образом, получается два уровня, которые постоянно взаимодействуют — сначала символы как факты на уровне индивидуального психического восприятия, затем включение их в системы символов, которые являются как структурами сознания, так и условиями сознания. Можно сказать, что Мамардашвили и Пятигорский считали, что понять сознание без символологии невозможно, так как символы есть основа сознания, его процесса. Они дают такое определение символа: «Символ — это вещь, обладающая способностью индуцировать состояния сознания, через которые психика индивида включается в определенные содержания (структуры) сознания» [8. С. 151]. Данный тезис можно более просто объяснить так: символы существуют на двух взаимосвязанных уровнях — спонтанном и проработанном. Как эти уровни связаны и взаимодействуют, в «метатеории сознания» только намечено, так как символов и интерпретаций может быть множество, поэтому авторы книги «Символ и сознание» ограничились отдельными примерами из западноевропейской и индийской философии, истории религии и культуры.

Один из выводов, к которому приходят Мамардашвили и Пятигорский — это то, что символы существуют «… только внутри интерпретаций» [8. С. 168]. Следовательно, исследование символов можно вести в альтернативных направлениях, занимаясь интерпретацией на материале разных

культур и философских традиций. И действительно, опираясь на теоретическую основу работы «Символ и сознание», в дальнейшем Мамардашвили и Пятигорский создали два варианта оригинальных интерпретаций.

«Лекции о Прусте» М.К. Мамардашвили

Проработав на примере Р. Декарта («Картезианские размышления» 1981 г.) проблему личности и личного сознания, на основе которого реконструируется мир и его универсальные структуры, М.К. Мамардашвили перешел к анализу творчества М. Пруста («Лекции о Прусте» 1981–1982 гг. и 1984–1985 гг.). Мамардашвили интересует в исследовании целый ряд взаимосвязанных тем: «философия личного или личностного спасения» [9. С. 11], которая выражается в «работе внутри жизни» [9. С. 22] и стремлении к обретению радости; и «тема невозможности прямой коммуникации или невозможности прямой сознательно контролируемой коммуникации» [9. С. 34]. Можно сказать, возникает проблема: как осуществить коммуникацию, если невозможно ее сознательно контролировать? Сам факт сознания понимается как недостаточный, его необходимо дополнить личностной работой, т. е. Мамардашвили двигается в сторону личности, анализа ее сущности и взаимоотношений с миром. Он доказывал, что личность рождается тогда, когда человек собирает миллионы «осколков зеркала» [9. С. 38], в которых представлено его разорванное «Я».

Мамардашвили сравнил человеческое «Я» с «мерцающей точкой индивидуального сознания», окруженной темной бездной. Однако эту точку можно расширить, снимая все внешнее, время и пространство. И тогда путем личных усилий рождается нечто новое, стоящее за ограничениями индивидуальной психики. Этот мир духовных состояний, стоящий вне индивидуальных иллюзий, предрассудков и привычек, Мамардашвили попытался описать и реконструировать, анализируя отдельные фрагменты из литературных сочинений Пруста.

Вслед за Прустом Мамардашвили утверждал, что в человеке существуют разные личности. Одна из личностей — это «тождество себя с самим собой», «одна из самых трудно расцепимых связок, мешающих нам что-то видеть и понимать» [9. С. 100]. За миром привычного самотождества находится то, что Мамардашвили называл «полное присутствие», которое дает человеку возможность прорваться к реальности, более полной и насыщенной смыслом, чем обычная жизнь. Так возникает противоположность — самотождество индивидуальности и личность. Мамардашвили считал, что, опираясь на Пруста, можно раскрыть метафизику сознания: «Фактически, Пруст высказывает здесь основной метафизический закон сознательной жизни. Он состоит в том, что есть какая-то другая жизнь…» [9. С. 108]. Осознание метафизического закона дает возможность Мамардашвили дальше исследовать ту «душевную технологию», которая выводит личность в «другой режим жизни».

Мамардашвили принимает за основу своих рассуждений положение: существует два «режима жизни», видимый и невидимый. В видимом «режиме» человек живет в мире самотождества и привычки, а в невидимом «режиме» он может открыть истину о самом себе. Истина для Мамардашвили дана в пространстве внутренней жизни, в котором есть множество связей между прошлым и настоящим. Когда человек понимает и осознает связи, которые порождают его реакции на те или иные явления, тогда он узнает истину в себе, получает освобождение от заблуждений, отдаляющих его от мира истинного бытия. Прошлое продолжает жить в настоящем, их связь образует сферу сознания, которую ранее пытались исследовать Мамардашвили и Пятигорский в работе «Символ и сознание». Только теперь Мамардашвили дополнил метатеорию сознания ее интерпретацией, которая имела основой философию Декарта и его трактат «Страсти души». Он полагал, что невозможно понять Пруста и его идеи вне французской интеллектуальной традиции, и называл сферу своего исследования «реальной психологией», которая отличается от психологии как науки.

Мамардашвили в исследовании продвигается от метатеории сознания к «реальной психологии», под которой понимается конкретное сознание, обращенное к явлениям жизни. Однако сознание становится реальным тогда, когда человек в отдельные мгновения жизни обладает истиной. Мамардашвили говорит об этом реальном обладании истиной: «В этом смысле, конечно, искусство, как и наука, и все, что мы делаем, имеет доступ к абсолютной истине. Для Пруста абсолютное произведение состоит из таких абсолютных истин-переживаний» [9. С. 153]. Так, в лекциях возникает тема подлинного искусства и литературы, в которых истина находит полное отражение. Собираясь в будущем издать на основе лекций о Прусте книгу, Мамардашвили планировал назвать третью часть «Исполнение жизни в памяти книги», т. е. абсолютная истина, раскрываемая в творчестве, есть откровение, дающее представление о подлинной жизни, скрытой за настоящим, за мимолетным потоком явлений. По определению Мамардашвили, произведение искусства — это орган «события-понимания» [9. С. 167], т. е. в искусстве зафиксированы события жизни, которые стали основой для понимания.

Далее Мамардашвили пытался описать и проанализировать, как же происходит процесс понимания. Чтобы произошло понимание, человеку необходимо от поверхностного слоя существования погрузиться в глубину душевной жизни, научиться ориентироваться в сферах времени и пространства, в которых есть принципы взаимосвязи и законы. Для описания психологических законов Мамардашвили использовал различные образы — «скрытый объем психической жизни», «экран» между человеком и миром, «энергетическое, духовное поле» и т. д. Все эти образы необходимы, чтобы показать, что сложные структуры душевной жизни не укладываются в строгие схемы и понятия, так как человек не рационально воспринимает объекты, а видит мир через призму символического сознания. Мамардашвили к сфере «реальной

психологии» добавляет свое понимание метафизики как дополнительного измерения человеческой души: «…здесь совершается переход в невидимое, в то, что не поддается изображению» [9. С. 268], «… метафизика является частью жизни» [9. С. 269]. По определению Мамардашвили, люди — это «существа двух миров», обреченные на то, чтобы устанавливать между ними связи, «соответствия». Для понимания этих связей следует развивать метафизическое мышление, которое основано на восприятии символов. В «Лекциях о Прусте» Мамардашвили, по сути, попытался описать метафизическое мышление так, как оно дано в самых простых человеческих восприятиях, но при этом показывая и подчеркивая, что само описание охватывает многообразные элементы и связано со сложной структурой сознания. В качестве иллюстраций Мамардашвили выбирал и цитировал фрагменты из романов Пруста, а дальше предлагал их интерпретацию, объясняя то, что у французского писателя дано только в виде тезисов и намеков.

Человек — существо двух миров потому, что в одном мире он есть универсальная личность, в другом — субъект психологических свойств, а метафизическая сфера, по определению Мамардашвили — это «интервал» между этими двумя «Я». Первое «Я», как формулирует Мамардашвили — это то, что является «неопределенным, апейроном, безразмерным и неизмеримым хранителем определенного рода материала сознания» [9. С. 356]. Второе «Я» — «все другие, множественные „Я“» [9. С. 356]. Первое «я» частично совпадает с тем универсальным пониманием сознания, которое Мамардашвили разрабатывал вместе с Пятигорским в работе «Символ и сознание». Второе «Я» — это уже важное дополнение к концепции «Символа и сознания», так как, с точки зрения Мамардашвили, феноменология и метафизика сознания взаимосвязаны, а их связь стала центральной темой в «Лекциях о Прусте». Когда происходит соотношение между двумя «Я» (например, как в романе Пруста в акте воспоминания), то тогда для человека доступно «полное присутствие», которое доказывает существование его метафизической сущности. По формулировке Мамардашвили, «полное присутствие» есть «… естественное действие некоторого сознательного бытия, которое мы называли неопределенным, безразмерным, неизмеримым» [9. С. 360]. «В поисках утраченного времени» Пруст смог показать «полное присутствие», описав переключения из одного «Я» в другое «Я», что Мамардашвили берет в качестве основы для своей философской интерпретации.

Мамардашвили сближал творческий метод Пруста с философской феноменологией. Он усматривал в творчестве Пруста особого рода «эйдологию» (учение о познании эйдосов), хотя и отмечал полное незнакомство французского писателя с феноменологией. Однако и самого Мамардашвили трудно считать в прямом смысле феноменологом, так как его понимание феноменологии есть только основа для развития оригинальной герменевтики (интерпретации символов, данных в жизни и творчестве). Значение герменевтики признавал и Мамардашвили: «Но истиной нельзя обладать, она должна

воссоздаваться в каждой точке и по всем частям. И это воссоздание называется интерпретацией. То есть истина есть интерпретативное явление» [9. С. 388].

Мамардашвили, описывая в творческом наследии Пруста то, что он называл формой жизни или «законом кристаллизации», разрабатывал «топологическую» методологию, которая соединяет элементы феноменологии и герменевтики. С одной стороны, Мамардашвили признавал, что «… в каждой точке нашего анализа мы должны помнить и повторять операцию феноменологической редукции или феноменологического сдвига» [9. С. 514]. С другой стороны, он доказывал, что в поисках истины рождается смысл, который дискретен, поэтому для его реконструкции необходима герменевтика, соединяющая все дискретные точки смыслового целого. Для Пруста смысл его творческого пути — это «обретенное время», для Мамардашвили — «топология», которая приводит к «исполнению жизни в памяти книги». Чтобы совершить этот путь, нужна личность — сначала автора романа, затем философа, ведущего расшифровку смысла, заложенного в книге. Сознание и символы выступают только основой для личного пути, творческого самоутверждения. В «Лекциях о Прусте» Мамардашвили демонстрирует уже не «работу с сознанием», а творческую работу личности, которая открывает неизвестное в самом себе и окружающем мире для того, чтобы создать «произведение, т. е. спиритуализированный, одухотворенный продукт» [9. С. 542].

«Обсервационная философия» А.М. Пятигорского

В отличие от М.К. Мамардашвили А.М. Пятигорский пошел другим путем: он продолжил описывать, анализировать и реконструировать сложные структуры сознания, в которых личность присутствует преимущественно как временный носитель знания, а не как самоценный источник творчества. В лекциях «Мифологические размышления», прочитанных в Лондоне в мае 1992 г., Пятигорский редуцировал идею «человека», выводя за границы исследования понятие индивидуальности. Согласно его «антропологии», кроме «я» и «индивидуальности», существует еще третья идея, которая «…внутри мифологической структуры сознания, называемой „человек“, играет роль *универсального дифференцирующего оператора*, в дополнительном отношении к которому, в этом и многих других мифах, обычно находится „как“ (qua), играющее роль *универсального анализирующего оператора*» [10. С. 109]. Таким образом, Пятигорский для определения связи человека и сознания использует понятие «оператор», т. е. внутри структур сознания человек имеет не главное, а прикладное значение, выполняет функции наблюдения, дифференциации и анализа.

Занимаясь интерпретацией, Пятигорский использовал свою раннюю концепцию «текста как разновидности сигнала», основанную на семиотике. Он в качестве основы для исследования выбрал понятие текста, сформулировав два вида сознания — «мое» и «чужое» (сознание в тексте). А далее

А.М. Пятигорский утверждал, что «…каким бы дословным ни был наш пересказ содержания текста, сам факт (акт) его сознавания, факт (акт) *тематической* направленности нашего ума на данный текст будет фактом (актом) порождения нами другого текста, текста интерпретации, который сразу же оказывается единым с первым, интерпретируемым» [10. С. 122]. В понимании Пятигорского сознание становится неразрывно связанным с текстом и в какой-то мере само является «текстом», особой сферой знания. Личность в такой интерпретации отступает на второй план, а главной целью выступает «чистое содержание», зашифрованное в тексте.

Пятигорский, в частности, сводит понятие текста к способу, которым сознание себя объективирует. Иначе говоря, текст — это само-объективация сознания, но это, как подчеркивал Пятигорский, не единственный способ. Конкретный текст — всегда только часть сознания, его фрагмент, а вот если текст представить как единую систему, то можно определить ее как «… конфигурацию элементов, внутри которой мышление может двигаться, как внутри сложного объекта» [10. С. 149]. Таким образом, «текст» — это уникальная метафора коммуникативного процесса, через который знание передается, воспринимается, интерпретируется, т. е. функционирует сознание.

Анализируя различные тексты, Пятигорский выявлял то универсальное, что их объединяет. Для него все мифологические сюжеты основаны на соотношении разных типов знания, среди которых главная схема — это отношение относительного знания человека (мифологического персонажа) к абсолютному знанию (всеведению богов). Все типы знания, присутствующие в мифологических сюжетах, Пятигорский отождествлял с состояниями сознания и делал вывод: «Состояние сознания (Ст) — категория, вводимая в герменевтической процедуре исключительно для нашего описания того, что дано внутри текста как знание (Зн) или событие (Сб)» [10. С. 299]. Можно сказать, что Пятигорский, проводя феноменологическую процедуру редукции, оставляет «за скобками» личное сознание как ненужный психологический фактор, считая, что главное в тексте — это знание, зафиксированное в состояниях сознания.

По мнению Пятигорского, с точки зрения индийской мифологии подлинным знанием обладает только Атман (Самость), а личность — это только исходная точка, «чисто случайная „точка наблюдения“» [10. С. 313]. Пятигорский не утверждал, что личность есть фикция, но указывал на то, что «Вселенная Брахмы» включает три личностных вида: Атман (Самость), личности и одушевленные существа, которые иерархически соотносятся друг с другом. Личность только на время может быть носителем знания, ее персонификация происходит тогда, когда она получает от Бога имя. Если одушевленные существа по принадлежности к одному классу равны между собой, то личность всегда отлична от другой личности, а ее высшим пределом служит Атман. Личность во времени переходит из одного одушевленного существа в другое. Пятигорский изобразил этот переход схемой: «*прошлое одушевленное*

существо → личность → будущее одушевленное существо» [10. С. 313]. Таким образом, в «Мифологических размышлениях» Пятигорским сформулировано представление не только о личностных категориях, но и о личностной динамике, которая предполагает, что личность всегда обладает относительным знанием.

Конечно, можно было бы отнести выводы Пятигорского, сделанные в «Мифологических размышлениях», преимущественно к анализу индийского мировоззрения, но схожие размышления встречаются в дальнейших его работах и лекциях. Так, в «Мышлении и наблюдении» (2002) он предложил понимать личность как «точку наблюдения», основу для разработки «обсервационной философии». Второй основой являются буддийские тексты и сам буддийский подход к анализу мышления, которому Пятигорский придавал универсальное значение: «Я просто вижу буддийское мышление о мышлении как то, что есть, всегда есть, когда бы мы ни оказались философствующими о мышлении» [11. С. 69].

Пятигорский не согласен с Декартом, отождествлявшим сознание и мышление. Для Пятигорского мышление и сознание принципиально различны, так как мышление — это, прежде всего, «интенциональный акт», а сознание «оказывается мыслимым прежде всего как *позиция*» [11. С. 75]. Другое определение сознания, которое дал Пятигорский в «Мышлении и наблюдении»: «то, что мы называем словом „сознание“, будет означать *место, где сознание наблюдает сознание*» [11. С. 79]. Таким образом, в философии Пятигорского когитальный субъект Декарта замещается «позицией» и «местом», а «наблюдение» становится методом к пониманию как мышления, так и сознания.

Одно из понятий «обсервационной философии» — «внешний наблюдатель», при этом Пятигорский считал это понятие фикцией, доказывая, что мышление в отношении сознания обладает неопределенностью или постоянной изменчивостью. Он утверждал: «Неопределенность пронизывает позицию внешнего наблюдателя, не давая ей стать универсальной точкой наблюдения, вечной „смотровой площадкой“ наблюдающего» [11. С. 104]. Вместо субъекта мышления Пятигорский предлагал понятия «манифестация» и «энергия сознания». Отрицание всеобщности, универсальности в философии разводит Пятигорского с традицией Р. Декарта, И. Канта, Г.В.Ф. Гегеля и других европейских мыслителей Нового времени, и во многом — с позицией М.К. Мамардашвили в его лекциях о М. Прусте. Сам А.М. Пятигорский оценивал позицию М.К. Мамардашвили как концепцию, «которая мне кажется своеобразным синтезом „галлизированного“ Гуссерля с поздней буддийской теорией мышления (как отличного от сознания)» [11. С. 40]. Парадоксально то, что такая формулировка больше подходит к концепции самого Пятигорского, который соединил феноменологию с внеличностным представлением о мышлении в буддизме. Пятигорский исходил из того, что первично мышление, а личность вторична в контексте обсервационной философии. Процесс наблюдения для Пятигорского является безличностным, так

как, по его определению, «„внешность“ — синоним „безличностности“» [11. С. 121]. Внешнего наблюдателя Пятигорский понимал как структуру сознания и как объект другого, наблюдаемого мышления, поэтому личность как психологическая структура выводилась за рамки философского анализа.

Идейные параллели с буддизмом заставляют Пятигорского объяснить отличия обсервационной философии от буддистской теории мышления. Он заявлял: «При всей близости обсервационной философии к буддистской позиции не следует забывать, что последняя имеет в виду только трансцендентальный (йогический) уровень мышления, на который обсервационная философия не может претендовать» [11. С. 149]. Можно сказать, что в размышлениях Пятигорского высший уровень мышления («сверх-мышление») только предполагается как основа общей структуры, формирующей сознание, тогда как обсервационная философия работает с индивидуальным (временным) носителем мышления, т. е. ее источник — конкретный философ, «наблюдатель мышления, который уже (т. е. до наблюдения) отрефлексировал свое мышление как не имеющее собственного содержания» [11. С. 148]. Таким образом, обсервационная философия — это не аутентичный буддизм, а его оригинальная философская интерпретация, своего рода «философский буддизм», соединенный с феноменологическим методом.

Пятигорский завершает лекции «Мышление и наблюдение» заявлением о том, что следующим шагом в обсервационной философии может быть создание синтетической концепции, объединяющей мышление, сознание и психику. Однако такой концепции не было создано, возможно, по той причине, что данный синтез уже присутствовал в мышлении самого Пятигорского и не требовал обязательного концептуального оформления. Сознание Пятигорского само по себе синтетично, когда, с одной стороны, признается солидарность с буддистским типом мысли, а с другой –значение Р. Декарта, «первого и пока единственного европейского философа мышления» [11. С. 173]. В Декарте Пятигорский видел мыслителя, создавшего метод «созерцания познающего» для работы с мышлением. Всех остальных европейских философов Нового времени, по мнению Пятигорского, интересовало не само мышление, а его «результаты» в виде понятий и концептов. Однако он, выделив Декарта из общего ряда выдающихся авторов, полностью игнорировал его идею личной когитальной субстанции, через которую непосредственно дано мышление, т. е. избирательно признавал в философии французского мыслителя то, что соотносится с метатеорией сознания и имеет значение в контексте обсервационной философии.

Заключение

В книге «Символ и сознание» была создана «метатеория», которая стала не догматической концепцией, ограничивающей творческие возможности дальнейшего развития, но послужила импульсом для двух разных интерпретаций. Точкой расхождения, различия между философскими

мировоззрениями М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского явилось отношение к Р. Декарту. Для Мамардашвили философия Декарта начинается с личности, которая стремится понять себя и мир, а проблема мышления является вытекающей из личной мировоззренческой установки. Кроме того, Мамардашвили признавал важным тезис о соотношении мышления и существования, сформулированный Декартом («cogito ergo sum»), дополняя его рассуждением о роли индивидуальной психики в процессе мышления: хотя обычная психика часто находится в хаотическом состоянии, для мышления существуют «точки», вокруг которых происходит «интенсификация» психической жизни [12. С. 59]. Без этих интенсивных «точек», создающих личные импульсы для выхода за рамки обычной жизни, не может быть настоящего философского мышления. Мамардашвили считал, что сознание, мышление и психика находятся в постоянном взаимодействии, образуют синтетическую функциональную систему. «Интенсивность» и субстанциональное единство психической жизни подразумевают непрерывные усилия мысли, переживания и воли, действующих в сознании личности, в котором одно неотделимо от другого.

Чтобы дать свою интерпретацию феноменологии, М.К. Мамардашвили не нужно было, по выражению А.М. Пятигорского, «галлизировать» Э. Гуссерля, так как он опирался непосредственно на «галлического» Р. Декарта. К тому же Гуссерль и сам интерпретировал философию Декарта в лекциях «Картезианские размышления», и Мамардашвили неслучайно взял то же название для своей работы. У интерпретаций Гуссерля и Мамардашвили есть один и тот же первоисточник — Декарт, но для одного французский философ проложил «путь к трансцендентальному ego» (тема 1-го размышления Э. Гуссерля), а для другого он есть, прежде всего, носитель личного опыта, мыслитель, который открыл субстанцию, существующую постоянным усилием мысли, творящую гармонию сознания из хаоса жизни. Это открытие Декарта Мамардашвили высказал в разных формулировках, имеющих один смысл: истина все время устанавливается [12. С. 74]. Для Мамардашвили такое понимание человека и мира — это метафизика, которая эмпирична (апостериорна). Именно такая интерпретация метафизики стала основой для «Лекций о Прусте», в которых Мамардашвили развернул понимание личности, кратко и эскизно данное в философии Декарта.

А.М. Пятигорский и М.К. Мамардашвили находили общие точки взаимопонимания и дополняли друг друга в процессе диалога, результатом которого стала книга «Символ и сознание», но в дальнейшем, работая по отдельности, они каждый обосновали различные теории сознания, опираясь на совместный опыт обсуждения. Пятигорский перенес буддистский тип мысли в контекст своих размышлений, предложив понятие «обсервационной философии». Мамардашвили продолжил развивать западноевропейскую философскую традицию. В лекционных курсах о Р. Декарте и М. Прусте он сделал ряд выводов о соотношении сознания с мышлением, которое обладает как

онтологическим, так и персоналистским измерением. Мамардашвили не отказался от личности как метафизического центра познания и создал теорию «углубленного сознания», которая принципиально отличается от надличностной «обсервационной философии» Пятигорского.

Список литературы

[1] Мераб Константинович Мамардашвили / под ред. Н.В. Мотрошиловой. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009.

[2] *Гаспарян Д.Э.* Философия сознания Мераба Мамардашвили. М. : Канон + РООИ «Реабилитация», 2013. EDN: SLKGIL

[3] *Мотрошилова Н.В.* Мераб Мамардашвили: философские размышления и личностный опыт. М. : Канон+, 2007.

[4] *Подорога В.А.* Топология страсти. Мераб Мамардашвили: современность философии. М. : Канон + РООИ «Реабилитация», 2020.

[5] *Мотрошилова Н.В.* О диалоге Мераба Мамардашвили с Жаном-Полем Сартром // Мераб Константинович Мамардашвили / под ред. Н.В. Мотрошиловой. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. С. 319–348.

[6] *Гаспарян Д.Э.* Необъективируемая природа сознания в трансцендентализме Мераба Мамардашвили // Антиномии. 2019. Т. 19. № 2. С. 25–44. DOI: 10.17506/aipl.2019.19.2.2544 EDN: VBBJWZ

[7] *Нижников С.А.* Формирование методологического подхода к пониманию буддийской философии сознания в «Трех беседах о метатеории сознания» М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского // Вестник Калмыцкого университета. 2019. № 3 (43). С. 111–117. EDN: DDNVEY

[8] *Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М.* Символ и сознание: Метафизическое рассуждение о сознании, символике и языке. М. : Школа «Языки русской культуры», 1997.

[9] *Мамардашвили М.К.* Лекции о Прусте. М. : Ad Marginem, 1995.

[10] *Пятигорский А.М.* Непрекращаемый разговор. СПб. : Азбука-классика, 2004. EDN: QWHDSX

[11] *Пятигорский А.М.* Мышление и наблюдение: четыре лекции по обсервационной философии. СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2021.

[12] *Мамардашвили М.К.* Картезианские размышления. М. : Фонд Мераба Мамардашвили, 2019.

References

[1] Motroshilova NV, editor. *Merab Konstantinovich Mamardashvili*. Moscow: Russian political encyclopedia publ. (ROSSPEN); 2009. (In Russian).

[2] Gasparyan DE. *Merab Mamardashvili's Philosophy of consciousness*. Moscow: Canon publ. + ROOI "Rehabilitation"; 2013. (In Russian). EDN: SLKGIL

[3] Motroshilova NV. *Merab Mamardashvili: philosophical reflections and personal experience*. Moscow: Canon+ publ.; 2007. (In Russian).

[4] Podoroga VA. *The Topology of passion. Merab Mamardashvili: modernity of philosophy*. Moscow: Canon+ ROOI "Rehabilitation" publ.; 2020. (In Russian).

[5] Motroshilova NV. On Merab Mamardashvili's dialogue with Jean-Paul Sartre. In: Motroshilova NV, editor. *Merab Konstantinovich Mamardashvili*. Moscow: Russian political encyclopedia publ. (ROSSPEN); 2009. P. 319–348. (In Russian).

[6] Gasparyan DE. The Non-objectifiable nature of consciousness in the transcendentalism of Merab Mamardashvili. *Antinomies*. 2019;19(2):25–44. (In Russian). DOI: 10.17506/aipl.2019.19.2.2544 EDN: VBBJWZ
[7] Nizhnikov SA. The Formation of methodological approach to understanding the Buddhist philosophy of consciousness in "Three Conversations on Metatheory of Consciousness" by M.K. Mamardashvili and A.M. Pyatigorsky. *Bulletin of Kalmyk University*. 2019;(3):111–117. (In Russian). EDN: DDNVEY
[8] Mamardashvili MK, Pyatigorsky AM. *Symbol and consciousness: Metaphysical reasoning about consciousness, symbolism and language*. Moscow: School "Languages of Russian Culture" publ.; 1997. (In Russian).
[9] Mamardashvili MK. *Lectures on Proust*. Moscow: Ad Marginem publ.; 1995. (In Russian).
[10] Pyatigorsky AM. *Uninterrupted conversation*. Saint Petersburg: Azbuka-Classica publ.; 2004. (In Russian). EDN: QWHDSX
[11] Pyatigorsky AM. *Thinking and observation: four lectures on observational philosophy*. Saint Petersburg: Azbuka, Azbuka-Atticus publ.; 2021. (In Russian).
[12] Mamardashvili MK. *Cartesian meditations*. Moscow: Merab Mamardashvili Foundation publ.; 2019. (In Russian).

Сведения об авторе:

Ермишин Олег Тимофеевич — доктор философских наук, профессор кафедры гуманитарных наук, Финансовый университет при Правительстве РФ, Российская Федерация, 125993, Москва, Ленинградский пр., д. 49; ведущий научный сотрудник, научно-исследовательский центр Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына, Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Нижняя Радищевская, д. 2. ORCID: 0000-0002-6831-1628. E-mail: oleg_ermishin@mail.ru

About the author:

Ermishin Oleg T. — DSc. in Philosophy, Professor at the Department of Humanities, Russian Government Financial University, 49 Leningradskiy Prospect, Moscow, 125993, Russian Federation; Leading Research Fellow, Research Centre of Alexander Solzhenitsyn House of Russia Abroad, 2 Nizhnyaya Radishchevskaya St., Moscow, 109240, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-6831-1628. E-mail: oleg_ermishin@mail.ru

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 1 308–320
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-308-320
EDN: QMBNKV

Научная статья / Research Article

Фоновое знание: существует ли оно?

О.Е. Столярова

Межрегиональная общественная организация «Русское общество истории и философии науки», Москва, Российская Федерация
✉ olgastoliarova@mail.ru

Аннотация. Философия, традиционно ориентированная на рациональное мышление, сталкивается с парадоксом при анализе фонового знания — неартикулированного, имплицитного когнитивного опыта, управляющего явным знанием. Исследуется, как философия, будучи рефлексией второго порядка, подходит к феномену, который по определению остается за пределами осознания. Кратко анализируются классические концепции знания (позитивизм, аналитическая философия) и их кризис в XX в., который привел к расширению понятия знания. Акцент делается на теории Майкла Полани о неявном знании, которое разделяется на практическое («знание-как») и концептуальное. Показано, что фоновое знание выступает ключевым объяснительным ресурсом в социогуманитарных науках, заменяя каузальные модели естествознания генетическими ретроспекциями. Однако его онтологический статус проблематичен: будучи нерефлексируемым, оно сохраняет черты «круглого квадрата» — существует как причина явного знания, но отрицает собственную познаваемость. Автор выявляет противоречия между безальтернативностью фонового знания и необходимостью его критической оценки. Через призму метафизики обоснования (grounding) фоновое знание интерпретируется как исторически обусловленный фундамент когнитивного опыта, чья принудительная сила раскрывается лишь ретроспективно. Предложен подход, связывающий эпистемологию с исторической онтологией, где фоновое знание существует как «прошлое-в-настоящем», опосредованное коллективной рефлексией. Этот подход отвечает стремлению философии преодолеть разрыв между рациональной критикой и неартикулируемыми основаниями знания.

Ключевые слова: неявное знание, эпистемология, Майкл Полани, онтология, метафизика обоснования, историческая рефлексия

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
Финансирование. Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского Научного Фонда, проект № 25-28-00120 «Фоновое знание как эпистемологическая проблема».

© Столярова О.Е., 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

История статьи:
Статья поступила 30.08.2025
Статья принята к публикации 10.12.2025

Для цитирования: *Столярова О.Е.* Фоновое знание: существует ли оно? // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 1. С. 308–320. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-308-320 EDN QMBNKV

Background Knowledge: Does it Exist?

Olga E. Stoliarova ✉

Inter-Regional Non-Government Organization "Russian Society of History and Philosophy of Science", Moscow, Russian Federation
✉ olgastoliarova@mail.ru

Abstract. Philosophy, traditionally focused on rational thinking, encounters a paradox when analyzing background knowledge — unarticulated, implicit cognitive experience that governs explicit knowledge. The article explores how philosophy, as a second-order reflection, approaches a phenomenon that by definition remains beyond conscious awareness. It briefly examines classical concepts of knowledge (positivism, analytic philosophy) and their crisis in the 20th century, which led to an inclusive redefinition of the notion of knowledge. The focus is on Michael Polanyi's theory of tacit knowledge, divided into practical ("know-how") and conceptual dimensions. The study demonstrates that background knowledge serves as a key explanatory resource in the social sciences and humanities, replacing natural science's causal models with genetic retrospections. However, its ontological status remains problematic: being non-reflective, it retains the features of a "round square" — existing as a cause of explicit knowledge while denying its own cognizability. The author reveals contradictions between the non-alternative nature of background knowledge and the necessity of its critical evaluation. Through the lens of the metaphysics of grounding, background knowledge is interpreted as a historically conditioned foundation of cognitive experience, whose compelling force is revealed only retrospectively. The article proposes an approach linking epistemology with historical ontology, where background knowledge exists as "past-in-the-present," mediated by collective reflection. This approach responds to philosophy's aspiration to overcome the gap between rational critique and the unarticulated foundations of knowledge.
Keywords: tacit knowledge, epistemology, ontology, Michael Polanyi, metaphysics of grounding, historical reflection

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.
Funding of Sources. The research was supported by Russian Science Foundation, project N 25-28-00120 "Background Knowledge as an Epistemological Problem".

Article history:
The article was submitted on 30.08.2025
The article was accepted on 01.12.2025

For citation: Stoliarova OE. Background Knowledge: Does it Exist? *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(1):308–320. (In Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-308-320 EDN QMBNKV

Введение

Среди всего многообразия дисциплин и культурных практик философия выделяется тем, что она при описании мира и опыта ориентирована на разум в наибольшей степени. Рациональное мышление — альфа и омега философии; ни переживание прекрасного, ни интуитивное постижение истины, ни чувственное восприятие не играют в философии такой важной роли, какую играет разум. Хотя философы могут высказываться о любом опыте и любой практике (существуют философия искусства, философия религии, философия науки), но эта практика и этот опыт анализируются и оцениваются извне, с позиций разума, а не самого опыта. Философия обращена ко всем человеческим субъектам в той мере, в какой они способны занять внешнюю позицию разума по отношению к тому многообразию опыта, который они проживают. Философия апеллирует прежде всего к способности рассуждать — формулировать мысли, обмениваться доводами, приходить к обоснованным заключениям. Ее область — артикулированное знание, т. е. такое, которое выражено субъектом в форме, доступной рациональной оценке со стороны других субъектов. Поэтому, когда философия проявляет интерес к неартикулированному, фоновому, или имплицитному знанию[1] [1–5], мы вправе предположить, что цель ее состоит в том, чтобы подвергнуть феномен фонового знания рациональной оценке наподобие того, как оценивает она все прочие формы человеческой жизни и практики.

Однако с фоновым знанием дело обстоит несколько иначе. Если прочие человеческие практики, о которых судит философия, доступны так или иначе внешнему наблюдателю, то фоновое знание, напротив, совершенно недоступно ни наблюдению, ни оценке. Если ориентироваться на формулировку Поланьи — «мы знаем больше, чем мы можем высказать» [2. P. 4], — то оно по определению всегда остается за кадром, тайно, как серый кардинал, управляя артикулированным знанием. Существует множество философских концепций философии. На мой взгляд, наиболее точно дух философского предприятия передает неокантианская концепция, согласно которой философия — это познавательная деятельность второго порядка[2]. Иными словами,

[1] Термин «фоновое знание» здесь употребляется как синоним неартикулированного, неявного, имплицитного знания. В английском языке термины “tacit knowledge”, “implicit knowledge”, “inarticulate knowledge”, “background knowledge” так же употребляются часто как взаимозаменяемые.

[2] Я следую в этом за Р. Дж. Коллингвудом, который понимает философию в неокантианском духе — как рефлексию над уже состоявшимся познавательным опытом. Для Коллингвуда философское мышление обращено к тем предпосылкам и установкам, которые не предъявляются в явном виде в теоретических и обыденных высказываниях, но делают эти высказы-

философское познание направлено на состоявшийся когнитивный опыт, оно есть рефлексия по поводу состоявшегося знания. В таком случае интерес философии к фоновому знанию, которое никогда не появляется на сцене, т. е. никогда не может считаться состоявшимся, тем более заслуживает внимания. Ниже я кратко рассмотрю существующие концепции фонового знания с целью выделить их общие характеристики. Далее я перейду к вопросу о том, какую роль фоновое знание играет в эпистемологии, а также, о том, что оно представляет собой в отношении философской онтологии (в каком смысле оно существует).

Расширение концепции знания

Долгое время философы отдавали предпочтение концепциям верифицируемого, обоснованного знания. Во многом эта позиция определялась успехами естественных наук, в которых факты и доказательства образовали единую универсальную методологию, направленную на достижение объективного знания. В позитивистской модели научного познания проверке и верификации подлежит эксплицитное, артикулированное знание, имеющее определенное значение. Традиционная концепция знания как обоснованного истинного мнения, которой придерживались аналитические философы, так же настаивала на том, что знание должно быть ясно и отчетливо сформулировано. Оно должно быть прозрачно для самого познающего и для любого рационального субъекта, к которому оно обращено.

Пересмотр концепции знания начинается постепенно в разных философских традициях и к середине прошлого века принимает лавинообразный характер. В феноменологии, экзистенциализме, структурализме и постструктурализме, аналитической философии, истории и философии науки, прагматизме, философии сознания, герменевтике и многих других направлениях мысли классические представления о знании подвергаются критике и опровергаются. Признается, что феномен знания имеет намного более неопределенные границы, чем это ранее постулировалось, что знание слабо связано с истиной, что любое обоснование знания, в свою очередь, требует обоснования и т. д. Неудачу потерпела попытка позитивизма жестко привязать знание к фактам, равно как и попытка аналитических философов раз и навсегда прояснить и упорядочить значения языковых выражений и добиться однозначности при их использовании [7]. Не увенчалась победой также попытка основателя феноменологии Э. Гуссерля и его последователей отстоять научную строгость философского рационализма. В этой ситуации философские доктрины, которые расширяли понятие знания, оказались чрезвычайно

вания вообще возможными. Философия, таким образом, не добавляет к уже имеющимся знаниям еще один слой утверждений о мире, а занимается реконструкцией того фонового слоя допущений, в рамках которого эти знания возникают, рационально обосновываются или воспринимаются как самоочевидные [6. P. 1–53].

востребованы. Одной из таких концепций стала идея Майкла Полани о неявном знании, которым обладает субъект, хотя и не может его выразить[3].

Полани опирался на модель восприятия, которая была сформулирована в гештальтпсихологии. Согласно этой модели, существует фокальное и периферическое восприятие предметов. То, на что направлено наше внимание, подлежит полному осознанию, а то, что не попадает в фокус, играет второстепенную роль, участвуя в восприятии «в размытом виде». Однако именно периферическое восприятие ответственно за целостное схватывание предметов. Полани перенес эту модель на научное познание, утверждая, что коллективное объективное знание, которое производит наука, — это артикулированная часть более сложного процесса. За явно выраженной частью научного знания, представленной в утверждениях и теориях, лежит личностное знание. Последнее носит практический, телесный характер и приобретается в ходе социального взаимодействия («знание-как»). «Знание-как» не попадает на страницы учебников, не обсуждается на научных мероприятиях, но оно наделяет ученых необходимыми навыками для выполнения научных задач.

По мнению многих исследователей, концепция неявного знания Полани была слабо разработанной и не вполне согласовывалась даже с его собственными взглядами. Она поставила больше вопросов о природе и структуре знания, чем дала ответов [8–10]. Тем не менее, она приобрела широкую известность и сообщила новый импульс поискам инклюзивных моделей знания. Она задала два главных направления дальнейшего развития идеи неявного знания, назовем их — телесно-практическое и концептуальное. В первом упор сделан на перцептивный аспект. В этом случае важную роль играли феноменологическое понятие горизонта восприятия, категория телесного экзистенциального опыта, концепт жизненного мира и т. п. Так, Х. Дрейфус, сторонник телесного фонового знания, защищает приоритет «знания-как» по отношению к «знанию-что». Дрейфус опирается на идеи М. Хайдеггера о вещи как ближайшем подручном средстве, которое обеспечивает телесную вовлеченность субъекта в конкретное бытие (Dasein). На основании того, что мыслить может только целостный организм, наделенный телом, встроенным в окружающую среду, Дрейфус критикует искусственный интеллект. С точки зрения Дрейфуса, ИИ не умеет мыслить, потому что не имеет человеческого тела. Алгоритмические операции представляют собой не холистическое мышление,

[3] Стивен Тернер выделяет три источника формирования концепции фонового (неявного) знания в период до первой классической формулировки, предложенной М. Полани: 1) неокантианство с его идеей категорий культуры, организующих опыт науки, 2) прагматизм, развивающий идеи Юма об опыте как привычке и привычке как основе понимания; 3) философию жизни, феноменологию и гештальт-психологию с их идей целостного восприятия [8. P. 183–184]. Я бы добавила к этому списку еще, как минимум, три традиции — марксизм с его концепцией производственного базиса, определяющего сознание, психоанализ З. Фрейда, в первую очередь, идею бессознательного, структурную лингвистику Ф. де Соссюра, в которой подчеркивалась зависимость значений слов от языковых контекстов.

а дискретные вычисления, и, соответственно, они не способны понять окружающий мир [11]. Концептуальное направление подчеркивает значимость культурного контекста, идей и ценностей как создающих условия для того или иного восприятия. Идеи и ценности нагружают факты и утверждения о фактах дополнительными (теоретическими) представлениями, если речь идет об опыте науки. Парадигмы Т. Куна представляют собой пример концептуального фонового знания. Они транслируют образ мира и научного познания, который в определенном смысле навязывается ученым, решающим частные задачи в рамках этих парадигм (картин мира).

Телесный и концептуальный аспекты тяготеют друг к другу, что отвечает общему направлению расширения концепции знания. Телесный опыт уже содержит в себе некоторое знание [12], а концептуальные и ценностные аспекты парадигмы передаются в ходе практического взаимодействия, из рук в руки. Симбиоз практического и концептуального фонового знания можно увидеть в работе авторского тандема Х. Дрейфуса и Ч. Тейлора [13]. Авторы отстаивают концепцию практического реализма, согласно которой знание укоренено в телесной активности. Оно обеспечивает субъекту прямой доступ к миру и выступает фоном теоретического знания. За эту часть концепции, по всей видимости, отвечают идеи Дрейфуса. Авторы также опровергают интеллектуализм и идущую с ним рука об руку теорию истины как репрезентации. По мнению Дрейфуса и Тейлора, данная парадигма — “captive picture”[4] — долгое время довлела над философией и приводила к искаженным трактовкам реализма и опыта. Концепт “captive picture” отсылает к идеям Тейлора об исторической смене крупных нарративов, управляющих общественным сознанием.

Местом пересечения телесного и концептуального фонового знания признается территория социального. Это очерченная еще Кантом область практического разума, где ценности и цели преобразуются в социальный порядок и социальное взаимодействие. Однако баланс телесного (практически-перцептивного) и концептуального довольно хрупкий, периодически центр тяжести фонового знания смещается то в одну, то в другую сторону. Например, в центре внимания исторических эпистемологов и исторически ориентированных философов науки находятся по преимуществу концептуальные схемы, которые отвечают за конкретные познавательные практики и результаты [14]. Но если мы обратимся к социологам познания, социальным эпистемологам и, в особенности, представителям Science and technology studies (STS), то мы увидим, что для многих из них, напротив, телесные и практические контексты познания оказываются первичными по отношению к концептуальным схемам [15]. Чтобы устранить перекос в сторону телесного компонента Гарри Коллинз, автор одной из самых известных сегодня концепций неявного знания, вводит критерий минимальной воплощенности (embodiment), необходимой для распространения неявного знания. Последнее распространяется в ходе

[4] Концепт “captive picture” авторы заимствуют у Л. Витгенштейна.

языкового общения. Отсюда и проистекает требование минимальной воплощенности, без которой не могли бы осуществиться языковая коммуникация и социализация. Хотя неявное знание распространяется посредством языка, оно не сводимо к физической, телесной составляющей языка и не выводимо из нее как минимум логически; оно совпадает с идеальным, или смысловым аспектом социального контекста [4. P. 136].

Фоновое знания как источник объяснения

Сегодня концепции фонового знания присутствуют едва ли не во всех социогуманитарных дисциплинах от лингвистики и когнитивистики до социологии, истории и STS, не говоря уже о философии. При всех различиях этих концепций и областей их применения существует структурное и содержательное сходство между ними. В каждой из них фоновое знания выступает как источник объяснения. Мы сталкиваемся с некоторым фактом, который, как мы полагаем, нуждается в объяснении. Например, таковым фактом для Т. Куна и для Д. Блура была смена научных теорий. Для Г. Коллинза таковым фактом становится принятие решений относительно результатов экспериментов и закрытие споров в научных лабораториях. Для социальных конструктивистов таковым фактом являются социальные представления. В этой же роли могут выступать поведение и взаимодействие индивидов, философские теории, литературные произведения и произведения искусства. Вообще говоря, в этой роли могут выступать любые результаты человеческой деятельности в той мере, в какой они осознаваемы. Социолог или философ, психолог или когнитивист, лингвист или литературовед, историк или этнограф начинает с некоего установленного факта, который следует объяснить. Далее он обращается к механизмам его порождения и выдвигает гипотезу фонового знания (предпосылок, диспозиций, допущений и т. п.), объясняющую происхождение и существование данного факта в том его виде, в каком мы его наблюдаем.

Нетрудно заметить, что такая схема объяснения характерна не только для социогуманитарного, но и для естественно-научного знания. Объяснение и гипотеза в науке играют роль не меньшую, чем наблюдение и описание. Однако именно в социогуманитарном знании речь идет об объяснении одного знания посредством другого знания. В естественных науках самыми распространенными типами объяснения являются каузальное и номологическое. Объяснение посредством фонового знания ближе всего соответствует каузальному объяснению[5], так как оно учитывает временную составляющую. Чтобы выступать в качестве источника объяснения эксплицитного знания,

[5] Я имею в виду каузальное объяснение как альтернативу модели охватывающих законов К.Г. Гемпеля. Эта альтернатива представлена в работах У Сэлмона, М. Бунге, Р. Харре, Р. Бхаскара и др. Здесь каузальное объяснение не формальное, а содержательное; оно направлено на конкретные причинные механизмы и взаимодействия, наполнено онтологическими смыслами, учитывает теоретический контекст объясняемого феномена.

фоновое знание должно и во временном, и в смысловом отношении предшествовать объясняемому (эксплицитному) знанию[6]. Такого рода объяснения называют генетическими (историческими). Мы начинаем объяснение с более позднего события, а именно с того или иного факта, но для целей объяснения мы осуществляем ретроспекцию: возвращаемся назад во времени, прослеживая механизмы порождения объясняемого явления. Модель ретроспективного объяснения[7] отчетливо прослеживается в схеме, посредством которой Иан Хакинг описывает подход социального конструктивизма: X существует и принимается на веру как таковой и неизбежный; X на самом деле есть следствие исторических и социальных (контингентных) причин; X контингентен и, соответственно, мог бы быть иным [16]. X здесь — любой социальный феномен, который нуждается в объяснении. Вопрос о том, необходимы или случайны причины, породившие X, мы в данном случае оставим в стороне. Сейчас для нас важно подчеркнуть общность структуры ретроспективного объяснения.

Похожая схема, хотя и с собственной спецификой, прослеживается и в объяснении феномена совсем, казалось бы, иного рода — езды на велосипеде. Пример езды на велосипеде стал парадигмальном для дискурса неявного знания. Получив опыт езды на велосипеде индивид безотчетно применяет этот опыт, не умея выразить его словами. Полученные телесные навыки служат причиной езды на велосипеде, но они находятся в бэкграунде и не могут быть извлечены оттуда без специальных усилий, направленных на экспликацию этих навыков.

И в случае социального конструктивизма, и в случае примера езды на велосипеде, и во множестве других случаев обращения к фоновому знанию мы имеем дело с экспликацией причин, порождающих наблюдаемые феномены. На каком основании мы идентифицируем эти причины со знанием? Почему мы пытаемся объяснить одним знанием (фоновым) другое знание (явное)? Обратимся еще раз к естественным наукам для сравнения. В естественных науках источником объяснения тех или иных фактов выступают природные события и процессы. С точки зрения естественных наук, не существует иных причин, кроме природных, которые отвечали бы за наблюдаемые события. В философии науки этот принцип назван каузальной замкнутостью

[6] Строго говоря, фоновое знание может выступать как предшествующее явному знанию логически (структурно), но не исторически (темпорально). Так в концепции Канта трансцендентальные условия возможности знания предшествуют конкретному знанию логически, но не темпорально; хотя в определенном смысле трансцендентальные способности предшествуют знанию также и темпорально, будучи врожденными свойствами познающего субъекта. Что же касается современных интерпретаций фонового знания, то поскольку здесь речь идет о телесно-практических и социальных механизмах порождения, темпоральная составляющая этих механизмов оказывается принципиально важной.

[7] Эту модель также называют регрессивным трансцендентальным аргументом, так как объяснение направлено на раскрытие условий возможности объясняемого феномена.

физического. В соответствии с этим принципом следствием физической причины может быть только физическое событие. Допустим, социогуманитарное знание отдает поиск причин тех фактов, которые его интересуют, на откуп естественно-научному знанию. Тогда объясняемые факты в соответствии с принципом каузальной замкнутости физического теряют свою социогуманитарную специфику. Иначе говоря, происходит редукция смысловых компонентов знания к физическим компонентам. В такой редукции социогуманитарное знание не заинтересовано. У социогуманитарного знания имеется потребность в построении объясняющих моделей, и она реализуется посредством поиска и экспликации причин, которые априори относятся к области социального [17]. По аналогии с принципом каузальной замкнутости физического можно сказать, что в случае с фоновым знанием мы имеем дело с принципом каузальной замкнутости эпистемологического. Когда речь идет об объяснении тех феноменов, в которых главным является познавательный аспект, обращение к фоновому знанию как источнику объяснения представляется методологически оправданным.

Фоновое знание на фоне онтологии

Дальше, однако, начинаются трудности. Основное отличие фонового (неявного, имплицитного и т. п.) знания от явного (артикулированного, эксплицитного и т. п.) знания состоит в том, что первое остается неизвестным. В каком же смысле оно является знанием? Возможно ли указать на такие характеристики фонового знания, которые позволяют ему, оставаясь неизвестным, представлять собой, тем не менее, познавательный опыт? Могло бы перцептивное содержание опыта, которое вызвано телесной реакцией на внешние раздражители, быть признано таковым знанием? Как утверждает позитивистская концепция чувственного опыта, нейтральные чувственные данные не являются знанием. Это материал, который организуется посредством языковых и теоретических каркасов (начиная с базисных утверждений, если речь идет о науке), и именно поэтому становится артикулированным знанием, доступным верификации и интерсубъективной оценке. Иначе говоря, либо мы имеем чувственные данные, которые еще не стали знанием и поэтому они не известны, либо мы имеем знание, которое получает концептуальное выражение и становится известным. Согласимся с критиками позитивизма (О.У. Куайном, У. Селларсом, П. Стросоном и др.) в том, что нейтральных чувственных данных не существует, и что все они «заражены» интерпретацией, т. е. в той или иной степени концептуализированы. Тогда ничто не мешает нам признать, что мы, приобретая опыт, одновременно приобретаем и знание, встроенное в этот опыт. В каком же смысле это знание остается неизвестным? Очевидно, что знание становится известным своему носителю тогда, когда оно осознается. Это происходит тогда, когда мы осуществляем двойную познавательную операцию — приобретаем некое знание и приобретаем знание об этом знании. Вторая часть этой познавательной операции

называется рефлексией. Если это так, то в случае фонового знания мы имеем дело с приобретенным, но неотрефлексированным знанием. Такое знание часто определяют как принятое на веру.

О том, что фоновое знание — это знание, не подвергнутое рефлексии, говорит Р.Дж. Коллингвуд, один из сторонников неокантианской концепции концептуального фонового знания. Почему люди о чем-то умалчивают? Либо по причине того, что не хотят или не могут высказать нечто определенное, либо потому, что не считают нужным говорить о само собой разумеющемся [18. P. 119]. Похожую картину привычного рисует Л. Витгенштейн в «Философских исследованиях», на которую ссылаются Дрейфус и Тейлор в вышеотмеченной совместной работе. Все наши представления, суждения, оценки и т. п. осуществляются внутри более обширного представления о мире, которое не подвергается сомнению, поскольку встроено в язык и воспринимается как единственно возможное [13. P. 1].

Мы подошли к самым важным, на мой взгляд, характеристикам фонового знания — безальтернативности и привычности, — в силу которых оно остается неотрефлексированным. С этими характеристиками мы пока еще связываем надежды на то, что нам удастся провести границу между фоновым и явным знанием и легитимно использовать фоновое знание как источник объяснения. Приглядимся к ним внимательнее. Допустим, мы в процессе социализации через посредство языка усваиваем какие-то «истины», которые становятся для нас самоочевидными. Допустим, мы живем «внутри» этих истин, подчиняясь их абсолютной принудительной силе, или находимся «в плену» у картины мира, которая полностью совпадает для нас с миром. Тогда вопрос о том, являются ли эти истины или картина мира безальтернативными, даже не возникнет. Он может возникнуть лишь при условии того, что существует хотя бы минимальный «люфт» между действительным и возможным, т. е., если мы допускаем гипотетическую возможность альтернативы. Допустим, мы отвергнем таковую возможность, но ее отвержение требует осознанности, и пока мы не взвесим эти истины на весах критического разума, мы не можем ни согласиться на них, ни отказаться от них.

Следовательно, фоновое знание либо обладает абсолютной принудительной силой, но тогда мы не можем судить о том, является ли оно привычным и безальтернативным, либо оно в какой-то мере осознается и перестает быть фоновым. Вообще говоря, выражение «принять на веру», или «принять за само собой разумеющееся», уже несет в себе оценочные смыслы. Ключевое значение имеет глагол «принять», который указывает на элемент активности познающего субъекта. Принимая нечто не веру, субъект делает выбор, пусть, не в полной мере осознаваемый, но, тем не менее, выбор: принять на веру можно только то, в чем *в принципе* можно усомниться. Таким образом, фоновое знание демонстрирует нам противоречивые свойства. Оно принудительно, и в то же время оно указывает на альтернативу и возможность выбора; оно несет в себе определенное содержание и в то же время остается не известным тому, кто его приобретает.

Возможно наше рассуждение имеет силу для концептуального фонового знания, но не подходит для телесного. Телесное фоновое знание, казалось бы, не сообщает нам ни идей, ни ценностей, ни картин мира, которые можно было бы принять на веру. Если следовать его сторонникам, то оно, скорее, представляет собой способность адаптации к окружающей среде, присущую всем живым организмам. Однако нужно иметь в виду, что мы используем телесное фоновое знание как источник объяснения явного знания. Последнее, как мы помним, является выраженным знанием, доступным интерсубъективной оценке. В таком случае мы не можем не учитывать коллективный характер телесного фонового знания [19. P. 191] и, соответственно, мы не можем не учитывать коллективный характер представлений, встроенных в телесные практики. Мы стоим перед следующей дилеммой: либо мы признаем, что телесные практики обладают концептуальным содержанием, которое потенциально (неявно) разделяют участники этих практик, либо контекст телесных практик и навыков перестает выполнять свою объясняющую функцию по отношению к явному знанию. Но, выбирая первое, мы сталкиваемся с теми же парадоксами, которые характерны для концептуального фонового знания.

Итак, если фоновое знание — это нечто вроде круглого квадрата, то в каком же смысле оно существует? Вопрос о существовании относится не столько к эпистемологии, сколько к онтологии. Существует ли фоновое знание как элемент мира, как реальная причина фактически состоявшегося наблюдаемого познавательного опыта, выраженного в коммуникациях, текстах, образовательных практиках и т. п.? Проведем еще раз аналогию с естественными науками. Онтологический принцип каузальной замкнутости физического не позволяет исключить наблюдателя из причинно-следственной цепи наблюдаемых природных событий. Но методология объективного научного исследования требует его исключения. Эпистемолог, который судит о фоновом знании, находится в похожей ситуации. Он не может быть исключен из эпистемологической цепи объяснения одного знания посредством другого знания. Но методологически он должен быть дистанцирован от фонового знания. Именно дистанция позволяет ему увидеть, что *безальтернативное* и *привычное* могло бы быть иным. «Люфт» между действительным и возможным укладывается в историческое расстояние, которое отделяет исследователя фонового знания от его носителей. Благодаря этому расстоянию эпистемолог оказывается способен перешагнуть границы эпистемологии. Когда фоновое знание предстает как источник каузального объяснения, мы встречаемся с онтологией и даже, не побоюсь этого слова, *метафизикой* когнитивного опыта. Я понимаю метафизику в ее изначальном аристотелевском смысле — как науку о фундаментальных причинах вещей, т. е. о том, что лежит в основе наблюдаемых явлений. Исходя из данного определения, дискурс фонового знания вполне можно квалифицировать как метафизический. Сошлемся также на авторитет аналитической философии, которая сегодня участвует в общем философском движении реабилитации метафизики. Ряд

аналитических философов стремится оживить метафизическую повестку дня и заменить традиционную онтологическую проблематику существования на еще более традиционную метафизическую проблематику обоснования (grounding). Важнейшим метафизическим вопросом, как считают эти философы, является не вопрос о существовании вещей, событий и процессов в мире, а вопрос о том, как одни сущности фундируют (обосновывают, порождают) другие сущности [20; 21].

Следует уточнить, что в случае фонового знания мы имеем дело с исторически отложенной метафизикой. Принудительная каузальная сила фонового знания дополняется исторической возможностью критики и выбора предпосылок и допущений. Ретроспективно эпистемолог всегда находится в критической позиции по отношению к наивной точке зрения носителей фонового знания. Осуществляя экспликацию фонового знания, эпистемолог сообщает ему определенный способ существования — прошлого-в-настоящем. Переход из прошлого в настоящее осуществляется за счет потери сущностного свойства фонового знания — неизвестности. Потеря этого статуса компенсируется приобретением статуса каузального механизма, порождающего наблюдаемые явления. Соответственно, граница между фоновым и явным знанием проходит по временной линии, а его субъектом выступает не отдельный индивид, а исторический субъект, осуществляющий коллективную рефлексию над собственным когнитивным опытом.

Заключение

Мы рассмотрели феномен фонового знания с точки зрения трех аспектов: 1) расширения концепции знания; 2) объясняющей функции; 3) онтологического потенциала. Расширение классических эпистемологических рамок, вызванное кризисом позитивизма и аналитической традиции, позволило включить в понятие знания неартикулируемые практики и имплицитные предпосылки, что выявило его холистическую природу. Как объяснительный ресурс, фоновое знание демонстрирует парадоксы: оставаясь неизвестным, оно в то же время является знанием; будучи привычным и безальтернативным контекстом осознанного опыта, оно в то же время отсылает к своим альтернативам. Интерпретация фонового знания как исторического и коллективного феномена позволяет снять парадоксы. Фоновое знание подвергается отложенной экспликации; оно существует в режиме «прошлого-в-настоящем», сохраняя статус метафизического основания, чья принудительность раскрывается лишь в момент критической рефлексии исторически дистанцированного наблюдателя.

Список литературы / References

[1] Polanyi M. *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press; 1974.
[2] Polanyi M. *The Tacit Dimension.* New York: Doubleday & Co.; 1966.

[3] Turner S. *The Social Theory of Practices: Tradition, Tacit Knowledge and Presuppositions*. Cambridge: Polity Press; 1994.
[4] Collins HM. *Tacit and Explicit Knowledge*. Chicago: University of Chicago Press; 2010.
[5] Thomson JR, editor. *The Routledge Handbook of Philosophy and Implicit Cognition*. London and New York: Routledge; 2023.
[6] Collingwood RG. *An Essay on Philosophical Method.* Oxford: Oxford University Press; 2005.
[7] *Джохадзе И.Д.* Аналитическая философия сегодня: кризис идентичности // Логос. 2016. Т. 26. № 5 (114). С. 1–18. EDN: XCSYUH
Dzhokhadze ID. Analytical Philosophy Today: An Identity Crisis. *Logos*. 2016;26(5):1–18. (In Russian). EDN: XCSYUH
[8] Turner S. Polanyi and Tacit Knowledge. In: Thomson JR, editor. *The Routledge Handbook of Philosophy and Implicit Cognition.* London and New York: Routledge; 2023. P. 181–190.
[9] Thornton T. Tacit Knowledge. In: Thomson JR, editor. *The Routledge Handbook of Philosophy and Implicit Cognition.* London and New York: Routledge; 2023. P. 191–201.
[10] Zmyślony I. Various Ideas of Tacit Knowledge — Is There a Basic One? In: Margitay T, editor. *Knowing and Being: Perspectives on the Philosophy of Michael Polanyi.* Cambridge: Cambridge Scholars Publishing; 2010. P. 31–49.
[11] Dreyfus HL. *What Computers Still Can't Do.* Cambridge: MIT Press; 1999.
[12] Ihde D. *Bodies in Technology.* Minneapolis: University of Minnesota Press; 2002.
[13] Dreyfus HL, Taylor C. *Retrieving Realism.* Cambridge: Harvard University Press; 2015.
[14] *Хюбнер К.* Критика научного разума. М. : ИФРАН, 1994. EDN: SAAFUL
Hubner K. *Criticism of scientific reason*. Moscow: IFRAN publ.; 1994. (In Russian). EDN: SAAFUL
[15] Latour B. *Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers Through Society.* Cambridge: Harvard University Press; 1988.
[16] Hacking I. *The Social Construction of What?* Cambridge: Harvard University Press; 1999.
[17] Hedström P, Ylikoski P. Causal Mechanisms in the Social Sciences. *Annual Review of Sociology.* 2010;36:49–67. DOI: 10.1146/annurev.soc.012809.102632
[18] Collingwood RG. *The Idea of Nature.* Oxford: Oxford University Press; 1945.
[19] Turner SP. *Understanding the Tacit.* New York and London: Routledge; 2014.
[20] Schaffer J. On What Grounds What. In: Chalmers D et al, editors. *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*. Oxford: Oxford University Press; 2009. P. 347–383.
[21] Trogdon K. An Introduction to Grounding. In: Hoeltje M et al, editors. *Varieties of Dependence: Ontological Dependence, Grounding, Supervenience, Response-Dependence, (Basic Philosophical Concepts)*. Munich: Philosophia; 2013. P. 97–122.

Сведения об авторе:

Столярова Ольга Евгеньевна — доктор философских наук, научный сотрудник, Межрегиональная общественная организация «Русское общество истории и философии науки», Россия, 105062, Москва, Лялин пер., д. 1/36, стр. 2. ORCID: 0000-0002-0033-5906. SPIN-код: 4958-6163. E-mail: olgastoliarova@mail.ru

About the author:

Stoliarova Olga E. — DSc in Philosophy, Researcher, Inter-Regional Non-Government Organization "Russian Society of History and Philosophy of Science", 1/36 bld. 2 Lyalin Lane, Moscow, 105062, Russia. ORCID: 0000-0002-0033-5906. SPIN-code: 4958-6163. E-mail: olgastoliarova@mail.ru

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 1 321–334
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-321-334
EDN: QMJJNG

Научная статья / Research Article

Онтология образования в связи с метафизическим аспектом человеческого существования

О.Г. Арапов

МИРЭА — Российский технологический университет, Москва, Российская Федерация
✉ arapov@mirea.ru

Аннотация. В исследовании рассматриваются вопросы, связанные с проблемой определения стратегии развития университетского образования в настоящем и будущем времени. На основе концепции современного философа Билла Ридингса обсуждается вопрос о миссии и идее современного университета. В связи с этим представлены основные этапы исторического становления системы университетского образования и соответствующие каждому этапу идеи университета. Особое внимание уделено роли гуманитарного образования в его структуре. Показано, что большое значение теперь получает преподавание не только и не столько с целью передать «готовое» знание, но, в первую очередь, побудить студента мыслить глубоко самостоятельно, сформировать у него умение применять полученное знание на практике широко, понятие которой должно трактоваться достаточно широко. Другим важным вопросом является вопрос о связи гуманитарного знания, философского, в частности, с реальными потребностями в нем культуры. Представлена концепция, актуализирующая принципы связи исторически возникших форм знания с образованием, немецкого философа Макса Шелера, которая способствует прояснению ситуации развития образования в реалиях современной культуры и его перспектив. В этой связи анализируется само понятие современности, которое, как показано, связано с идеей актуальности. Современность — это не принадлежность некой общей абстрактной хронологии, она заключена во взаимодействии разных, независимых друг от друга установок и взаимовлияющих видов деятельности. Современные социальные практики должны сохранять свою исходную разнородность, обусловленную как временем происхождения, так и подразумеваемыми ими планами бытия. Миф современности заключает в себе многовременность и множественную локальность. Важное внимание уделено метафизическому аспекту человеческого существования, который способствует установлению сущностного отношения человека к действительному основанию вещей, в его связи с образованием и процессом гуманизации бытия человека, познания и мира.
Ключевые слова: университет, гуманитарное знание, метафизика, идеация, современность, миф культуры, экзистирование, забота, язык

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

© Арапов О.Г., 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

История статьи:
Статья поступила 02.07.2025
Статья принята к публикации 01.12.2025

Для цитирования: *Арапов О.Г.* Онтология образования в связи с метафизическим аспектом человеческого существования // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 1. С. 321–334. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-321-334 EDN QMJJNG

The Ontology of Education in Relation to the Metaphysical Aspect of Human Existence

Oleg G. Arapov ✉

MIREA — Russian Technological University, Moscow, Russian Federation
✉ arapov@mirea.ru

Abstract. The research examines the issues related to determining a strategy for the development of university education in the present and in the future. Based on the concepts of contemporary philosopher Bill Readings, the problem of the mission and idea of the modern university is discussed. In this regard, the main stages of historical development of the university education system and the university ideas relevant to each stage are given. The particular attention is paid to the role of humanities education in its structure. It is shown that teaching is now becoming increasingly important not only and not primarily for the purpose of imparting the "ready-made" knowledge, but primarily to encourage the students to think deeply and independently, while developing the ability to apply the knowledge gained in a broadly understood practical context. Another important issue is the relations between the humanities knowledge, particularly philosophical knowledge, and the real cultural requirements for it. This article presents a conception of the German philosopher Max Scheler that actualizes the principles of connection between the historically emerged forms of knowledge and education. This concept helps clarify the situation of educational development in the realities of contemporary culture and its prospects. In this context, the very idea of modernity is analyzed that, as shown, is related to the idea of relevance. Modernity is not a property of some general abstract chronology; it lies in the interaction of various independent attitudes and mutually influencing activities. The contemporary practices shall retain their original heterogeneity, conditioned both by the time of their origin and by the planes of existence implied. The myth of modernity encompasses the concepts of multi-temporality and multiple localities. Particular attention is given to the metaphysical aspect of human existence that contributes to the establishment of a person's essential attitude to the true foundation of things in its connection with education and the humanization process of human existence, cognition, and the world.
Keywords: university, humanities knowledge, metaphysics, ideation, modernity, cultural myth, existence, care, language

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

Article history:
The article was submitted on 02.07.2025
The article was accepted on 01.12.2025

For citation: Arapov OG. The Ontology of Education in Relation to the Metaphysical Aspect of Human Existence. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(1):321–334. (In Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-321-334 EDN QMJJNG

Введение

Вопрос о месте и назначении *гуманитарного образования* в университете необходимо обсуждать в контексте осмысления процессов трансформации системы высшего образования в целом в реалиях современной культуры, а также в связи с заострившейся проблемой взаимосвязи гуманитарного знания, имеющего подчас весьма отвлеченный характер, и непосредственной конкретикой человеческой жизни. Этот вопрос обретает свою актуальность в ситуации, когда происходит обесценивание классического гуманитарного знания. Не в последнюю очередь, это связано с наметившейся в последнее время релятивистской по своей сути тенденцией замещения фундаментальных проблем и процессов, как в самой науке, так и в образовании, процессами узконаправленными и проблемами, выражающими сугубо прагматические общественные ценности, что соответствует мировоззрению современного человека, все более ориентированного на идеи видимого, прежде всего материального, благополучия и преуспеяния, потребления и комфортного существования. Тщательно выстраиваемая мыслителями XVIII–XX столетий онтология образования сталкивается сегодня с ничем не оправданной, кроме бюрократических интересов, формализацией образовательных процессов, а также терпит крах, разбиваясь о формы и способы человеческого существования, характеризующегося подчас своей неосознанностью.

Миссия университета и современность

Различные аспекты обозначенной проблемы в настоящее время получили свое освещение в научно-гуманитарной литературе, где, в частности, обсуждается вопрос о *миссии* и *идее* современного университета [1–4]. В этой связи можно опереться — из числа наиболее авторитетных экспертных мнений — на исследование Билла Ридингса, результаты которого были им представлены в работе «Университет в руинах» [5]. Изучая процесс развития концепции университета, Б. Ридингс приходит к выводу, что в основании каждого этапа лежит регулирующая его деятельность идея, а именно — «идея разума», либо «идея культуры», тогда как на современном этапе развития университета такой постулируемой идеей служит «идея совершенства».

Утверждение о том, что миссия университета заключается в развитии у человека рационального начала, в формировании «мужества пользоваться собственным разумом», получило свое обоснование в общественной и философской мысли европейского Просвещения, в том числе у Иммануила Канта. Немецкий мыслитель был одним из первых, кто предложил реформировать сложившуюся во времена Средневековья структуру университета, опираясь на *«идею разума»*. Так, в работе «Спор факультетов» [6] Кант вполне

определенно настаивает на том, что философский факультет из подготовительного должен стать самостоятельным и даже взять на себя роль существенного основания университетского образования. Три старших факультета — теологический, юридический и медицинский опираются на определенные авторитетные, с точки зрения тогдашней науки, инстанции, или авторитеты, а именно на библейские тексты, принятые юридические законы и постулируемые профессиональные правила лечения, но только философия демонстрирует свою автономию в подчинении самому чистому разуму и основанной на его действии и заключениях практике общественной жизни, ориентированной на прогресс. Таким образом, согласно Канту, разум должен полагаться в качестве действительной всеобщей основы практики преподавания в университете строго научных дисциплин.

Второй идеей, которая по-своему трактовала роль университета в жизни государства и общества, как было выше сказано, стала *«идея культуры»*. Она формировалась как ответ на задачи своего исторического времени, осмысление и решение которых было предпринято в творчестве Шеллинга, Гегеля, Шлейермахера, Гумбольдта и других теоретиков развития науки и образования. Под культурой они понимали сумму всех знаний и их применение с целью достижения общественного прогресса и процветания национального государства. Анализируя имеющийся исторический материал, Ридингс отмечает, что «под рубрикой культуры университету предписывается двойная задача: исследование и преподавание, т. е. соответственно формирование и расширение национального самосознания» [5. С. 32]. Созданный Вильгельмом фон Гумбольдтом в 1809 г. Берлинский университет сочетает в себе идею исследования, получения объективного научного знания, а также идею формирования и культивирования гуманистической существенности культуры и человека. «По существу, он становится институтом, на который возлагается задача присмотра за духовной жизнью народа рационального государства» [5. С. 32]. В решении этой задачи большое значение имеет философия, на что прямо указывает Гегель в своей статье «О преподавании философии в университетах» [7].

С конца XIX в. роль философии в университетском образовании начинает меняться — философия постепенно утрачивает свое первостепенное значение и лидирующие позиции. Теперь центральной дисциплиной, на которую национальное государство возлагает задачу формирования культурной идентичности, становится литературоведение. Не философия, а литература сплачивает людей в нацию. Такая перемена находит свое отражение в структуре университета: философский факультет преобразовывается в факультет гуманитарных наук.

Начиная с середины двадцатого века университет, как показывает Ридингс, начинает опираться на *«идею совершенства»*. У этой идеи отсутствует какое-либо конкретное содержание, само совершенство исчисляется количественными показателями. Университет оценивается в соответствии

с индикаторами результативности, а преподаватели составляют всевозможные отчеты, призванные оценить эффективность его деятельности. В результате университет становится корпорацией, оказывающей образовательные услуги, а ключевой фигурой в университете становится администрация. Достойным сожаления следствием этого становится то, что в академической среде процессы административно-бюрократические по своей сути замещают собой процессы научно-образовательные.

Отвечая на вопрос об общих перспективах развития университета и гуманитарного образования, в частности, Ридингс предлагает сделать предметом интеллектуальных усилий поиск нового основания, а значит новой идеи университета, которую он связывает не с администрированием, не с управленческими решениями и бюрократическими процедурами, но именно с процессом преподавания. В ходе изучения какой-либо дисциплины взаимодействие между преподавателем и студентом способно активизировать процессы мышления, причем важно студента побудить мыслить глубоко самостоятельно на основе изучаемого теоретического материала, а не механически передавать ему готовые знания в качестве некой новейшей догматики. Словом, Ридингс демонстрирует убеждение в том, что собственно *мышление может стать новой идеей университета*. В отличие от «совершенства», способного создавать видимость своего значения, при том, что само совершенство может трактоваться по-разному, в зависимости от интересов и занимаемых позиций, мышление вынуждает человека постоянно находиться в ситуации вопрошания и, как следствие, интеллектуальной и духовной *событийности экзистирования*. Роль преподавателя состоит в том, чтобы создавать необходимые для этого условия. Так, процесс взаимодействия преподавателя и студента возвращает нас к основополагающим принципам сократовской майевтики и диалогам в духе Платона, а это, в свою очередь, казалось бы, подводит к решению проблемы, обозначенной в начале данной статьи, взаимосвязи абстрактного гуманитарного знания и непосредственной конкретикой жизни человека.

При всем том, необходимо учитывать то обстоятельство, что мышление всегда интенционально, т. е. характеризуется *смыслообразующей* направленностью как индивидуального, так и коллективно-общественного сознания на предмет. Мы исходим из того, что целью образования является осознанное овладение научными знаниями, причем что важно не только с точки зрения их теоретической общезначимости и практической общественной пользы, но также их ценности в отношении экзистенциальных смыслов и жизнетворческой роли. И если при обсуждении актуальных проблем существования высшей школы на современной этапе мы утверждаем в качестве движущей идеи самостоятельное и ответственное мышление, то, в свою очередь, следует задаться вопросом о реальных целях и путях развития самой науки, в том числе и философии с ее мировоззренческой функцией [8]. Наука, будучи особой познавательной сферой, выражает ценности культуры в целом, как и базовые ее

потребности в том или ином виде знания. Соответственно, она руководствуется теми идеями и разного рода смыслами, которые во многом определяются общим временным — историческим и общественным — контекстом, кроме того, сама направленность ее исследований и получаемых на их основе знаний находится в зависимости от того, как культура мыслит свое настоящее и каким полагает в связи с ней свое будущее. В этом самополагании культуры наука занимает отводимые ей позиции, в свою очередь, формирующие идейно-теоретическую и практическую составляющие системы образования — формы его развития и содержание.

Онтологические основы образования

На фоне постулируемых общих положений, выражающих наше понимание проблемы тесной связи науки, культуры и образования, возникает вопрос, что же определяет самосознание современной культуры, и, соответственно, каким видит наука свое будущее? В первой половине XX в. Карл Ясперс в своей работе «Истоки истории и ее цель» (впервые опубликована в 1949 г.) в числе прочего предложил к рассмотрению вопрос об основаниях, целях и смыслах развития современной научно-технической сферы культуры, вопрос, который в конечном итоге выливается в проблему осознания человеком истоков и сущности своего бытия в мире и, конечно же, проблему самопознания культуры. «Настоящее, — утверждает Ясперс, — не второе осевое время. Более того, резко контрастируя с ним, оно являет собой катастрофическое обеднение в области духовной жизни, человечности, любви и творческой энергии; и только одно — успехи науки и техники — действительно составляют его величие в сравнении со всем предшествующим периодом. <…> Невзирая на высокий уровень творческих находок, терпеливого, упорного труда, смелости теоретических поисков и планов, все это в целом подчас производит впечатление, будто самый дух втягивается в технический процесс, который подчиняет себе даже науку — и от поколения к поколению все более решительно. Отсюда и поразительная ограниченность многих естественников вне их специальной области, беспомощность стольких техников за пределами их непосредственных задач, которые для них отнюдь не сами по себе являются столь важными; отсюда и срытая неудовлетворенность, господствующая в этом все более теряющем всякую человечность мире» [9. С. 113–114]. Таким образом, согласно его мнению, мы наблюдаем кризисные явления, которые характеризуют существование нынешней научно-технической среды, утратившей на неопределенное время важные ориентиры развития. Таков диагноз (вспомним заодно, что по своему образованию Ясперс был психиатром, и далее доктором медицины и психологии), поставленный настоящему времени немецким мыслителем-экзистенциалистом. Как следствие, то перепутье, на котором сегодня оказалось образование, демонстрирующее нерешительность в процессе выбора стратегий дальнейшего своего осуществления —

реализации и оформления сущности образовательных процессов, сущности, относительно которой, судя по всему, нет четких представлений.

Относительно размышлений о будущем университета того же Ридингса, следует отметить, что он не был первым из числа тех, кто поставил проблему поиска идей развития сферы образования в связи с наукой. Такого рода размышления находим и в работах 20-х гг. XX в. философа Макса Шелера. Первое определение сущности образования, с точки зрения философски осмысляемых сущностных аспектов человеческого бытия, дается им, исходя из идеи *человека как микрокосма* [10. С. 22]. Человек, будучи частью мира, в то же время представляет собой его целостность, и в качестве таковой, по мысли Шелера, сущностно причастен миру, так что целое содержится в нем как в одной наиглавнейшей из частей мира целиком. «Такой „универсум“, сосредоточивший себя в одном индивидуальном человеческом существе, и есть мир образования» [10. С. 21].

Образование, согласно Шелеру, — это «отчеканенная форма» образа совокупного человеческого бытия. При этом, осуществляясь в мире, прежде всего, в культурно-историческом измерении бытия, оно своим действительным источником имеет конкретную человеческую экзистенцию — саморазвивающуюся личность, или, говоря словами философа, целостный микрокосм человеческого «Я». Образование как действительность, т. е. реализуемый на практике проект еще только становящейся человеческой личности, есть всегда уникальный по своим экзистенциальным истокам опыт, который раскрывает существо соотнесенности человека с чем-то или кем-то большим, чем он есть сам — великими предшественниками, различными системами знаний, выдающимися образцами культуры настоящего и прошедшего времени. Такой опыт также может включать в себя соотнесенность с определенного рода Абсолютом, полагаемым в качестве высшей основы проявленности всего сущего или же, напротив, с определенностью существования человека (например, объективированной в персонифицированных образах бытия системой безусловных духовных ценностей, этических принципов и норм поведения), наконец, с реалиями до времени не формализованного в образах и нарративах экзистенциального мифа своего собственного внутреннего мира, с сами собой как пред-полагаемым, но в каждый конкретный момент времени не завершенным проектом будущего.

Таким образом, это имеет значение процесса обретения человеком высоких образцов, обладающих той ценностью, что они раскрывают ему потаенные смыслы его собственного истинного образа как образца (так, в психологическом значении К.Г. Юнг дал бы определение этому как действующему архетипу Самости). Действительно образованным «является тот, кто овладел структурой своей личности, совокупностью выстроенных в единство одного стиля идеальных подвижных схем созерцания, мышления, толкования, оценки мира, обращения с ним и с какими бы то ни было случайными вещами в нем; схем, которые предзаданы всякому случайному опыту, которые

единообразно перерабатывают его и включают в целостность личностного „мира“» [10. С. 46]. Поэтому образование в своей бытийности всегда есть сущностно «кто», а не «что»: свободно действующая личность, в которой сходятся во едино основные аспекты бытия — познавательные, смысловые, телеологические, ценностные и др.

В статье «Философское мировоззрение» Шелер выделяет и описывает три вида знания, которые соответствуют трем способам человеческого бытия. К ним относятся: 1) знание ради господства, или ради достижений; 2) сущностное знание, или образовательное знание; 3) метафизическое знание, или знание ради спасения. «Ни один из этих трех видов знания, — пишет Шелер, — не существует только для самого себя. Каждый вид служит преобразованию сущего — либо вещей, либо образовательной формы самого человека, либо абсолютного» [11. С. 5].

Первый вид знания, движимый *идей господства*, служит для практической пользы и достижения власти человека над природой. Это знание представляет результаты познания специальных позитивных наук, которые осуществляют поиск законов всеобщей связи окружающих нас явлений, упорядоченных в определенные классы. Все имеющиеся в распоряжении человека возможности движения и изменения служат в конечном счете только его все подчиняющей воле, стремящейся к превосходству над реальным. Сама реальность здесь понимается как, прежде всего, «совокупность всего того, что оказывает сопротивление нашему стремлению» [11. С. 7]. Такого рода знание характеризует главным образом новоевропейскую науку, сформировавшую позитивно-научную картину мира, составляющие которой обусловлены не только установлениями одного лишь нашего разума, как полагал Кант, но также живым влечением к господству над природой.

Второй вид — это знание фундаментальной философской науки, которую Аристотель называл первой философией; согласно Шелеру, к нему относится «приобретенное на одном или немногих хороших, точных образцах и включенное в систему знания *сущностное знание*, которое стало формой и правилом схватывания, „категорией“ всех случайных фактов будущего опыта, имеющих ту же сущность» [10. С. 37]. Сущностное знание играет значительную роль в свободно совершающейся гуманизации и развитии человеческой личности, поскольку делает возможным и даже необходимым помещение человеком себя в бытийную, т. е. идейно-смысловую по преимуществу, суть собственного существа для целей осознания себя как движущего всем идеального центра эволюции — качественного роста самопознания мировой основы и развития духа. Это знание непосредственно связано с образованием, которое в этом случае должно пониматься как возвышение человека над физическими и биологическими аспектами природного существования: пробуждая духовные силы, которые генерируют саму осознанность человеческого существа, оно позволяет установить гармонические отношения человека со всем тем, что его окружает, достичь подлинного единства с самим

собой и с миром. Таким образом берут свое начало процессы очеловечения мира, распространения человека за пределы сугубо земного существования, когда он становится фактором жизни вселенской, космической, и косминизации — превращение человека в космическую структуру, когда человек полностью реализует заключенный в нем потенциал всемирного существования. Проблема заключается в том, что эти два аспекта процесса гуманизации жизни, мира и самого человека не должны вступать в роковое противоречие.

В XIX в. Фридрих Ницше соединил доминантную на тот момент времени идею господства над природой с целями античного по своим истокам образовательного знания, в результате чего возникала новая онтология, определяемая жесткими требованиями, которые были обращены к самому человеку, — осуществить ничем не ограниченную, кроме его собственной воли, власть над самим собой как единственным ответственного поступающим существом, действующим из абсолютной свободы (свободы как сверхнового истинного абсолюта) и утверждающим сверхновые высшие ценности бытия: в этом, согласно его замыслу, должно было проявиться существо сверхчеловека.

Третий вид знания направлен на преодоление человеком природных аспектов существования, связывающих его с этим миром, прежде всего, телесно и психически. Знание стремится быть не просто поучительным сообщением утверждений и доказательством этих утверждений — оно задумано главным образом как живое и совершенно практически ориентированное *руководство для души*. Посредством этого духовного деяния познавания, поднимающего человека над общим уровнем практической жизни к возвышенному состоянию души, открывается перспектива достижения блаженного созерцания Бога как силы и господствующего начала, наполняющего Творение — человека и универсум. Образование, таким образом, нацелено на то, чтобы сформировать такую установку, в которой человек спасает сам себя.

На это ориентирована и христианская этика. В основу ее полагается Любовь (не языческий эрос, но христианская агапе) как способ прорвать земные связи и физико-биологические аспекты отношений с миром и с другими людьми. Как пишет Шелер, в том числе в связи с мистико-религиозным учением Спинозы, «здесь этика — это не учение о нормах человеческого поведения, жизни и волеизъявления, а „техника очищения духа и сердца для познания Бога“» [12. С. 62]. Важнейшее свое значение здесь приобретает категория *духа*.

Какого рода знание, которое могло бы определить форму будущих когнитивных связей человека с миром, и на котором в ближайшей перспективе будут основаны стратегии развития образования, предпочтет человек современной эпохи, зависит от бытийственной его чуткости: как и насколько глубоко он осознает и переживает, словами Мартина Хайдеггера, свою *заботу как озабоченность* бытием [13. С. 202]. Эта ситуация, фундаментальным образом определяющая саму его онтологию, значительно актуализируется вызовом нынешнего времени.

В этой связи следует пристальнее всмотреться в современную культуру, понять, что она собой представляет по своей структуре, равно как и то, какой базовый *миф* определяет ее мировоззренческие ориентиры. Некоторые исследования последнего времени проливают свет на существо самого понятия «современность» и те коды культуры, которые себя в нем обнаруживают. Так, в своей книге «Возвращение Адама. Миф, или Современность архаики» известный историк и теоретик культуры Михаил Ямпольский приводит играющее существенную роль замечание Ганса Роберта Яусса о том, что «слово „модерность“ (modernity) в эпохальном смысле фиксирует отличие нынешнего от прошлого, а именно этого смысла нет в понятии со-*временности. Модерный* всегда противопоставлялся antiquitas» [14. С. 33–34].

Венсан Декомб связал понятие со-временности с идеей актуальности. Со-временность для него — это не принадлежность некой общей абстрактной хронологии, а она заключена, что важно для ее характеристики и нашего понимания, во взаимодействии разных, независимых друг от друга установок и взаимовлияющих видов деятельности. «Современные практики <…> современны потому, что тот факт, что они осуществляются в одно и то же время, понуждает к взаимодействию во всех смыслах слова» [14. С. 34]. Однако же для того, чтобы влиять и взаимодействовать, они должны сохранять свою исходную *разнородность*, обусловленную как временем происхождения, так и подразумеваемыми ими планами бытия — психическим и природным, физическим и метафизическим, имманентным и трансцендентным и др.

Относительно мифа, его существа, а также определяющего нынешнюю культуру *мифа современности*, М. Ямпольский говорит следующее: «Именно многовременность и множественная локальность и есть фундаментальная черта мифа, которую со-временность обнаруживает в себе. Миф со-временности в этом смысле являет прямой противоположностью тоталитарному мифу, стремящемуся, трансцендировать *множественность* в *Едином*» [14. С. 34].

Метафизический аспект бытия человека в контексте культуры и образования

Культура есть собственно человеческое бытие, трансцендируемое в созидаемую и преобразуемую человеком предметную реальность мира и реальность собственного существования. Творя в каждый конкретно исторический период своего развития все новые формы и виды деятельности и производства действительности, а также используя — сознательно или же не осознанно — ранее уже обретенные, она переводит внутренний план (т. е. глубинной человеческой сущности) во внешний (т. е. объективной реальности) и наоборот. Поэтому вопрос о культуре и культурном мифе — всегда вопрос о человеке, его самосознании, а значит — понимании им своего места в мире, своей бытийной ситуации и роли. Словом, это вопрос актуального и перспективного определения человека: знание (в равной степени образование),

призванное удовлетворять преимущественно интеллектуально-духовные запросы человека и общества, должно исходить из ситуации такого самополагания человека.

Проблемы нового постижения сущностной идеи человека, формирования фундаментальных принципов, которые моги бы определить его дальнейшее бытие в мире, стали предметом шелеровской философии, в частности, разрабатываемой им метаантропологии, или «второй метафизики», как он ее еще называл (первая, античная, — это метафизика вещей, или объективная метафизика). В отношении того, что должно представлять знание, непосредственно связанное с образованием, Шелер убежден: главная его функция состоит в помещении самого человека и вообще всего сущего в существо открываемой им истины бытия, а это, в свою очередь, способствует установлению метафизического отношения человека к действительному основанию вещей.

Важным сохраняющим себя аспектом человеческого существования является аспект *метафизический*. Именно с ним мы должны в первую очередь связывать представления о природе человеческого существа, идущие еще от античной эпохи, как и ту одновременность различных слоев культуры, которой характеризуется понятие современности. Метафизический характер человеческого бытия определяется способностью человека быть глубинным образом причастным интеллигибельным реалиям сверхчувственной сферы существования, которые и составляют область обитания сущего в потаенности сокровенного его существа. Человек вступает в действительность мира, по выражению М. Хайдеггера, как «сосед» бытия, и это обстоятельство принуждает его к принятию со-стояния озабоченности истиной как знанием соответствия и вместе с этим к оправданию сущего как чего-то *существенного*. Двоякую роль в этом играет язык: в своем бытийно-историческом существе «язык есть просветляюще-утаивающее явление самого Бытия» [13. С. 199].

Причастность такого рода определяет специфику бытия человека в мире как существа, стремящегося к раскрытию потаенности сущего, но также способного определенным образом *поступать*, т. е. совершать действия, подлежащие морально-нравственной и духовной оценке, исходя из ее проявленности. Обнаруживающая себя в языке истина бытия имеет, таким образом, не только познавательное, но также и этико-поведенческое свое значение, ведь добро — равно истина. Из этого корня произрастает собственное человеческое существо, сама духовная составляющая человека, усиливающаяся по мере добываемых новых знаний, которые человек облекает в имеющие принципиальное значение смыслообразы бытия (согласно Шелеру, это происходит за счет выделения наиболее значимых в идейно-смысловом отношении аспектов бытия в актах *идеации* [15]). Действием этих смыслообразов определяется существенность его отношений с миром — этических и духовных, в первую очередь. Так прочерчивается *вертикаль* бытия, особым образом связывающая человека со всем прочим как с чем-то подлинно сущим и с самим собой как источником и условием осуществления этой подлинности.

Заключение

Какой вид примут знание, наука и образование в будущем, пока доподлинно неизвестно. Но уже сегодня постепенно проясняется то существенное обстоятельство, что реализация позитивистского проекта изгнания метафизики из науки означает изъятие из нее важного измерения, связанного с человеком и его смыслотворческой деятельностью, нравственными и духовными аспектами познания, а значит частичную ее дегуманизацию. Поскольку человек *осуществляет* себя в мире там и тогда, где и когда он есть качественно нечто много большее, чем практически приспособленное к жизни животное, нечто произрастающее в бытии загадкой и смыслом бытия, он есть не покоящееся бытие, не раз и навсегда свершившийся факт, а только возможное *направление процесса* и одновременно вечная *задача*. Философия, как и вся сфера гуманитарного знания и образования, выполняет важную возложенную на нее переломным историческим моментом миссию поддержания и дальнейшее культивирования человеческого начала в бытии, максимально созидательного и плодотворного (а не разрушительно-опустошающего) сближения человека с миром и обретения им подлинной общности с самим собой.

Список литературы

[1] *Кислов А.Г., Шмурыгина О.В.* Идея университета: ретроспектива, версии и перспективы // Образование и наука. 2012. № 8 (97). С. 96–122. DOI: 10.17853/1994-5639-2012-8-96-121 EDN: PDCCMZ

[2] *Колесников С.А.* Университет: от фундамента к руинам… и — обратно? (К вопросу о соотнесенности «университетологии» Гегеля и «университетомахии» Ридингса) // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2020. Т. 6. № 4. С. 22–30. DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-4 EDN: GSGXDW

[3] *Мартинкус П.П.* Пир на пепле: крах идеи гумбольдтовского университета в информационную эпоху // Современное образование: векторы развития. Роль социально-гуманитарного знания в подготовке педагога. Материалы V международной конференции / под общ. ред. М.М. Мусарского, Е.А. Омельченко, А.А. Шевцовой. М. : Московский педагогический государственный университет, 2020. С. 27–36. DOI: 10.37492/ETNO.2020.53.80.003 EDN: OCWKLX

[4] *Ольшанникова Н.А.* Эволюция идеи университета в эпоху индустриализации // Наука о человеке: гуманитарные исследования. 2017. № 1 (27). С. 141–146. DOI: 10.17238/issn1998-5320.2017.27.141 EDN: YMZQQL

[5] *Ридингс Б.* Университет в руинах. М. : Изд. дом Гос. ун-та Высшей школы экономики, 2010. EDN: QXXTPD

[6] *Кант И.* Спор факультетов. Калининград : Изд-во КГУ, 2002.

[7] *Гегель Г.В.Ф.* О преподавании философии в университетах // Работы разных лет : в 2 томах. Т. 1. М. : Мысль, 1970. С. 417–427.

[8] *Стёпин В.С.* Картина мира и современные проблемы научного знания // Культурно-историческая эпистемология: проблемы и перспективы. К 70-летию Бориса Исаевича Пружинина. М. : РОССПЭН, 2014. С. 67–83.

[9] *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель // Смысл и назначение истории. М. : Республика, 1994. С. 28–286.

[10] *Шелер М.* Формы знания и образование // Избранные произведения. М. : Гнозис, 1994. С. 15–56.
[11] *Шелер М.* Философское мировоззрение // Избранные произведения. М. : Гнозис, 1994. С. 1–14.
[12] *Шелер М.* Спиноза // Избранные произведения. М. : Гнозис, 1994. С. 57–69.
[13] *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Время и бытие: Статьи и выступления. М. : Республика, 1993. С. 192–220.
[14] *Ямпольский М.* Возвращение Адама. Миф, или Современность архаики. СПб. : Издательство Ивана Лимбаха, 2022.
[15] *Шелер М.* Положение человека в космосе // Избранные произведения. М. : Гнозис, 1994. С. 129–193.

References

[1] Kislov AG, Shmurygina OV. The idea of the university: retrospective, versions and prospects. *Education and Science*. 2012;(8):96–122. (In Russian). DOI: 10.17853/1994-5639-2012-8-96-121 EDN: PDCCMZ
[2] Kolesnikov SA. University: from foundation to ruins... and back? (On the relationship between Hegel's "universitology" and Readings's "universitomachy"). *Scientific Result. Social and Humanitarian Research*. 2020;6(4):22–30. (In Russian). DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-4 EDN: GSGXDW
[3] Martinkus PP. A Feast on the Ashes: The Collapse of the Humboldtian University in the Information Age. In: Musarsky MM, Omelchenko EA, Shevtsova AA, editors. *Modern Education: Development Vectors. The Role of Social and Humanitarian Knowledge in Teacher Training. Proceedings of the V International Conference*. Moscow: MIREA publ.; 2020. P. 27–36. (In Russian). DOI: 10.37492/ETNO.2020.53.80.003 EDN: OCWKLX
[4] Olshannikova NA. Evolution of the idea of the university in the era of industrialization. *Science of Man: Humanitarian Research*. 2017;(1):141–146. (In Russian). DOI: 10.17238/issn1998-5320.2017.27.141 EDN: YMZQQL
[5] Ridings B. *University in Ruins*. Moscow: Publishing House of the State University Higher School of Economics publ.; 2010. (In Russian). EDN: QXXTPD
[6] Kant I. *Dispute of Faculties*. Kaliningrad: KSU Publishing House publ.; 2002. (In Russian).
[7] Hegel GWF. On the Teaching of Philosophy in Universities. In: Gulyga AV, editor. *Works of Different Years*. Vol. 1. Moscow: Mysl' publ.; 1970. P. 417–427. (In Russian).
[8] Stepin VS. Picture of the world and modern problems of scientific knowledge. In: *Cultural-Historical Epistemology: Problems and Prospects. On the 70th Anniversary of Boris Isaevich Pruzhinin*. Moscow: ROSSPEN publ.; 2014. P. 67–83. (In Russian).
[9] Jaspers K. The Origins of History and Its Purpose. In: Levina MI, Gaidenko PP, editors. *The Meaning and Purpose of History*. Moscow: Republic publ.; 1994. P. 28–286. (In Russian).
[10] Scheler M. Forms of knowledge and education. In: Denezhkin AV, editor. *Selected Works*. Moscow: Gnosis Publishing House publ.; 1994. P. 15–56. (In Russian).
[11] Scheler M. Philosophical worldview. In: Denezhkin AV, editor. *Selected Works*. Moscow: Gnosis Publishing House publ.; 1994. P. 1–14. (In Russian).
[12] Scheler M. Spinoza. In: Denezhkin AV, editor. *Selected Works*. Moscow: Gnosis Publishing House publ.; 1994. P. 57–69. (In Russian).
[13] [13] Heidegger M. Letter on Humanism. In: Bibikhin VV, editor. *Time and Being: Articles and Speeches*. Moscow: Republic publ.; 1993. P. 192–220. (In Russian).

[14] Yampolsky M. *The Return of Adam. Myth, or the Modernity of the Archaic*. Saint Petersburg: Ivan Limbach Publishing House publ.; 2022. (In Russian).
[15] Scheler M. The Position of Man in Space. In: Denezhkin AV, editor. *Selected Works.* Moscow: Gnosis Publishing House publ.; 1994. P. 129–193. (In Russian).

Сведения об авторе:

Арапов Олег Геннадьевич — кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных и социальных наук, институт технологий управления, МИРЭА Российский технологический университет, Российская Федерация, 119454, Москва, пр. Вернадского, д. 78. ORCID: 0000-0002-8107-9958. SPIN-код: 6747-4189. E-mail: arapov@mirea.ru

About the author:

Arapov Oleg G. — PhD of Philosophical Sciences, Associate Professor at the Department of Humanities and Social Sciences, Institute of Management Technologies, Russian Technological University, 78 Vernadsky Ave., Moscow, 119454, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-8107-9958. SPIN-code: 6747-4189. E-mail: arapov@mirea.ru

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 1 335–339
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

Научная жизнь

Scientific Life

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-335-339
EDN: QOUQOV

Научный обзор / Scientific Review

Национальная картина мира и идентичность монгольских народов: обзор международной научной конференции

В.Н. Бадмаев ✉

Южный научный центр Российской академии наук, Ростов-на-Дону, Российская Федерация
✉ badmav07@yandex.ru

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
Финансирование. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-48-03004 «Идентичность монгольских народов в условиях полицентричного мира», https://rscf.ru/project/24-48-03004/

Для цитирования: *Бадмаев В.Н.* Национальная картина мира и идентичность монгольских народов: обзор международной научной конференции // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 1. С. 335–339. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-335-339 EDN QOUQOV

National Worldview and Identity of the Mongolian Peoples: Review of the International Scientific Conference

Valeriy N. Badmaev ✉

Southern Scientific Centre of the Russian Academy of Sciences, Rostov-on-Don, Russian Federation
✉ badmav07@yandex.ru

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

© Бадмаев В.Н., 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

Funding of Sources. The study was supported by the Russian Science Foundation grant No. 24-48-03004, “Identity of Mongolian Peoples in a Polycentric World”, https://rscf.ru/project/24-48-03004/

For citation: Badmaev VN. National Worldview and Identity of the Mongolian Peoples: Review of the International Scientific Conference. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(1):335–339. (In Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-335-339 EDN QOUQOV

12–13 июня 2025 г. на базе Института философии Академии наук Монголии (г. Улан-Батор) при поддержке Российского научного фонда и Министерства образования и науки Монголии в рамках проекта Российского научного фонда «Идентичность монгольских народов в условиях полицентричного мира» состоялась международная научная конференция «Национальная картина мира и идентичность монгольских народов», организованная совместным российско-монгольским исследовательским коллективом.

Среди основных вопросов, избранных для обсуждения, были обозначены следующие:

– исторические условия и факторы формирования идентичности монгольских народов;

– национальная картина мира и идентичность монгольских народов: философские и историко-культурные аспекты;

– специфика современных этнорелигиозных и социокультурных процессов у монгольских народов и их влияние на трансформацию их ментальности;

– сравнительный анализ трансформационных процессов в идентичности монгольских народов мира (России, Монголии, Китая) в условиях полицентричного мира;

– влияние фактора полицентричности современного мира на идентичность монгольских народов.

Работу конференции открыли председатель оргкомитета конференции, руководитель проекта с монгольской стороны, директор Института философии Академии наук Монголии, профессор Бямбахишиг Пурэвсурэн и со-председатель оргкомитета конференции, руководитель проекта с российской стороны, Почетный профессор Института философии Академии наук Монголии, доктор философских наук, профессор Бадмаев Валерий Николаевич (Южный научный центр РАН).

В своем выступлении профессор Б. Пурэвсурэн отметил, что конференция является продолжением предыдущих, также организованных нынешним российско-монгольским исследовательским коллективом, международных научных форумов: «Кочевая цивилизация: история и современность» (Монголия, Улан-Батор, 16 июня 2022 г.) с участием Чрезвычайного и Полномочного Посла Российской Федерации в Монголии Азизова И.К. и «Монгольский мир и философия монгольских народов» (Россия, Элиста, 28 октября 2023 г.).

Профессор Бадмаев В.Н. подчеркнул важность научной дипломатии в укреплении российско-монгольских межгосударственных отношений:

международный исследовательский коллектив по данному гранту РНФ объединяет ученых из Монголии и России (Москва, Санкт-Петербург, Ростов-на-Дону, Улан-Удэ, Элиста).

Доктор (Sc.D) философских наук, профессор Магсаржавын Гантуяа (Институт философии Академии наук Монголии) в докладе «Синкретизм тенгризма и буддизма у монголов» обратилась к явлению синкретизма тенгрианства и буддизма, которым традиционно следовали монголы. Этот сложный, многоуровеневый процесс взаимного влияния, слияния и адаптации двух религиозно-мировоззренческих систем, по ее мнению, проходил через несколько исторических этапов. Истоки этого процесса восходят ко временам хунну, начиная с III–II вв. до н. э., когда монголы впервые познакомились с буддизмом через Великий Шёлковый путь, который проходил через Ближный Восток и Среднюю Азию. С XIII в. тибетский буддизм стал проникать в монгольскую государственную политику, а с XVII в. его распространение усилилось и школа гелуг тибетского буддизма стала доминирующим вероисповеданием монголов. При этом, по мнению ученого, монголы не отказывались от своей исконной веры — тенгрианства, и продолжают почитать его наряду с буддизмом до настоящего времени.

Заслуженный деятель науки РФ, доктор философских наук, профессор Антонов Владимир Иосифович (Южный научный центр РАН) в своем докладе «О двух основополагающих факторах национальной идентичности бурят-монголов: критический анализ» рассмотрел в проблемно-критическом плане два основополагающих фактора национальной идентичности бурят-монголов: язык и религия. Им были проанализированы и выявлены причины того, почему бурят-монгольский язык сегодня перестал быть одним из ключевых факторов национальной идентичности, указаны некоторые варианты выхода из сложившейся достаточно критической ситуации. Кроме того, им были рассмотрены особенности религиозной идентичности бурят-монголов в современных условиях, специфика ее симбиотического (биконфессионального) характера, показан сложный, неоднозначный характер взаимоотношений между буддистами и шаманистами современной Бурятии, актуализирована на примере компаративистики императивность идеи консенсуса в межконфессиональных взаимоотношениях.

Директор Института философии Академии наук Монголии, профессор Бямбахишиг Пурэвсурэн представил результаты своего исследования в докладе «Национальная идентичность в монгольской культуре и «чингисизм»». По его мнению, национальная идентичность выступает важнейшим фактором сохранения культуры, традиций и ценностей, которая укрепляет социальную сплоченность народа, а также оказывает положительное влияние на безопасность и устойчивость развития страны. В основе национальной самоидентификации находится процесс определения собственной идентичности путем сохранения исторической памяти, культурного наследия и общих ценностей. В этом контексте историческая личность основателя Монгольской империи

Чингисхана выступает как архетипическая, символическая фигура, с которой связаны многие идентификационные процессы в монгольском мире, а «чингисизм» понимается как широкое понятие, объединяющее историческую память, национальную идеологию, культурные традиции и ценности.

Главный ученый секретарь Академии наук Монголии, доктор (Sc.D) философских наук, профессор (Институт философии Академии наук Монголии) Шажинбат Ариунаа в докладе «Многополюсный мир: межкультурные отношения» представила анализ наиболее важных тенденций и процессов глобального и регионального значения, оказывающих непосредственное влияние на развитие современного мира, одной из главных характеристик которого является его многополярность и динамичность межкультурных отношений. Особое внимание ею было уделено феномену национально-культурной идентичности, которая, на ее взгляд, должна пониматься не как фиксированная сущность, а динамическая конструкция, основанная на исторической памяти и культурных традициях.

Доктор философских наук, профессор Бадмаев Валерий Николаевич (Южный научный центр РАН) в своем выступлении «Монгольские народы перед вызовами полицентричного мира» отметил, что глобальные изменения современного ландшафта сопровождаются проявлением контуров нового мира с обновленными «центрами силы», появлением новых полюсов, определяющих векторы мирового развития. Появляются новые центры развития, представляющие различные цивилизации, культуры, религии, макрорегионы, формируются контуры полицентричной архитектуры. В этой ситуации вполне правомерно говорить о появлении другой глобальной тенденции, которая заключается в том, что регионы, государства, нации стремятся возродить собственную историю, идентичность и традиции. В рамках представлений о конструкции многополюсного и полицивилизационного мироустройства можно согласиться с утверждением о существовании монгольского мира. Монголоязычные народы России (буряты, калмыки), по своим социокультурным характеристикам относящиеся к монгольскому миру, имеют культурно-конфессиональные центры притяжения за пределами российского государства, и в силу этого они являются своеобразным связующим звеном, цивилизационно-культурным мостом между Россией и Востоком, Россией и Азией. Несмотря на территориальную и страновую локализацию, глобальные процессы деэтнизации и культурно-интеграционного нивелирования, монголы мира продолжают сохранять свою единую культурную и историко-генетическую идентичность.

Доктор (Ph.D) философских наук, научный сотрудник (Институт философии Академии наук Монголии) Жамбалдоржийн Жаргалсайхан в своем выступлении охарактеризовал производственные отношения и образ жизни кочевников как основу идентичности монгольских народов. Кочевое, подвижное скотоводство, будучи одной из первых форм хозяйствования в истории человечества, сыграло немаловажную роль в его социально-экономическом

развитии. По мнению исследователя, монгольское кочевничество в своем развитии создало классический тип кочевничества. В XXI в. в Монголии полностью сохраняется производственные отношения, соответствующие кочевому образу жизни монголов.

Научный сотрудник Института философии Академии наук Монголии Оросоогийн Болор-Эрдэнэ посвятил свое выступление анализу взаимосвязи монгольской национальной идентичности и национальных государственных символов. С этой целью в качестве объектов исследования им были рассмотрены государственный флаг, государственный герб и национальная валюта Монголии.

Доктор (Ph.D) философских наук, ведущий научный сотрудник (Институт философии Академии наук Монголии) Эрдэнэчимэг Омбоосурен в своем выступлении «Сравнительное изучение ценностных ориентаций монгольских народов (на примере Монголии, Калмыкии и Бурятии)» на основе данных социологических опросов за последние 35 лет, проведенных в том числе Институтом философии Академии наук Монголии, представила сравнительную динамику ценностных ориентаций монгольских народов мира (Монголия, Калмыкия, Бурятия). Исследования показали, что, если в 1990-х и 2000-х гг. респондентами в качестве приоритета выдвигались материальные ценности, то сегодня постепенно на первый план выходят традиционные ценности: семья, родина, национальные традиции, образование, здоровье, справедливость и т. д.

После выступлений докладчиков в прениях приняли участие научные сотрудники Института философии Академии наук Монголии — экс-спикер парламента Монголии, профессор С.Тумур-Очир, экс-министр образования Монголии профессор А.Цанжид, заведующий отделом религиоведения, доктор (Ph.D) М.Батаа, доктор (Ph.D) Ц.Цэцэнбилэг, а также Заслуженный учитель Монголии, профессор Университета Отгонтэнгэр Б.Галиндэв и др. По результатам работы научной конференции готовится сборник докладов.

Сведения об авторе:

Бадмаев Валерий Николаевич — доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник, Южный научный центр Российской академии наук, Российская Федерация, 344006, Ростов-на-Дону, пр. Чехова, д. 41. ORCID: 0000-0003-1066-8314. SPIN-код: 5563-5510. E-mail: badmav07@yandex.ru

About the author:

Badmaev Valeriy N. — Doctor of Philosophy, Professor, Leading Researcher, Southern Scientific Centre of the Russian Academy of Sciences, 41 Chekhov Ave., Rostov-on-Don, 344006, Russian Federation. ORCID: 0000-0003-1066-8314. SPIN-code: 5563-5510. E-mail: badmav07@yandex.ru