# Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: ФИЛОСОФИЯ

2026 Том 30 № 2


*Специальная тема номера:*

**МУСУЛЬМАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И СОВРЕМЕННАЯ СИТУАЦИЯ: ПРЕРЫВАНИЕ ИЛИ ВОЗРОЖДЕНИЕ С НОВЫМИ ИНТЕРПРЕТАЦИЯМИ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ В ЭПОХУ ПОСТМЕТАФИЗИКИ, ПОСТМОДЕРНА И ПОСТПРАВДЫ**

**Приглашенный редактор *О. Билен***

**Научный редактор *М.Т. Степанянц***


**DOI: 10.22363/2313-2302-2026-30-2**
**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
***Фатич Александр***, Белградский университет, Белград, Сербия
***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: РИНЦ, Scopus, Russian Science Citation Index (RSCI), DOAJ, Google Scholar, Ulrich's Periodicals Directory, Dimensions, ANVUR (Areas 11 and 14).

**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 15.06.2026. Выход в свет 30.06.2026. Формат 70×108/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура «Times New Roman».
Усл. печ. л. 32,38. Тираж 500 экз. Заказ № 545. 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. 2


*Special Theme of the Issue:*

**MUSLIM PHILOSOPHY AND CONTEMPORARY SITUATION: INTERRUPTION OR REVIVAL WITH NEW INTERPRETATIONS OF AN INTELLECTUAL TRADITION IN THE POST-METAPHYSICAL, POST-MODERN AND POST-TRUTH ERA**

**Guest editor *Osman Bilen***

**Scientific editor *Marietta T. Stepanyants***


**http://journals.rudn.ru/philosophy**

**DOI: 10.22363/2313-2302-2026-30-2**

**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
***Aleksandar Fatić***, University of Belgrade, Belgrade, Serbia
***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 Russian Index of Science Citation, Scopus, RSCI, DOAJ, Google Scholar, Ulrich's Periodicals Directory, Dimensions, ANVUR (Areas 11 and 14).


### 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

## МУСУЛЬМАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И СОВРЕМЕННАЯ СИТУАЦИЯ: ПРЕРЫВАНИЕ ИЛИ ВОЗРОЖДЕНИЕ С НОВЫМИ ИНТЕРПРЕТАЦИЯМИ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ В ЭПОХУ ПОСТМЕТАФИЗИКИ, ПОСТМОДЕРНА И ПОСТПРАВДЫ

**Алексеев И.Л.** Исламский реформизм и «возникновение секулярного»: рецепция наследия Ибн Халдуна в исторических и политических концепциях Мухаммада Рашида Риды …… 349

**Karaşahin E., Başbuğ N.** A Meta-Ethical Inquiry into Ibn Miskawayh's Understanding of Morality (**Карашахин Э., Башбуг Н.** Метаэтическое исследование понимания морали Ибн Мискавайхом) …… 363

**Насыров И.Р.** Споры о реформах в исламе: Р. Фахретдин vs Х. Рахимов ……. 384

**Нофал Ф.О.** «Описание без редукций»: феноменолого-герменевтический проект Хасана Ханафи …… 400

**Vural M.** Between Authenticity and Modernity: Rationalist and Historicist Currents in Maghrebi Islamic Thought (**Вурал М.** Между самобытностью и современностью: рационалистическое и историцистское течения в исламской мысли Магриба) ……. 415

**Taşkın A.** Islamic Epistemology, Comparative Theology, and Religious Diversity in the Post-Truth Context (**Ташкын А.** Исламская эпистемология, сравнительное богословие и религиозное разнообразие в контексте постправды) ……. 430

## ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

**Bouarfa A.** Plato and the Prophet Moses: Between the Question of Receiving and the Possibility of Intertextuality (**Буарфа А.** Платон и пророк Моисей: между вопросом восприятия и возможностью интертекстуальности) ……. 449

**Хрячков А.В.** «Торжество серединной человечности»: философский гуманизм Н.А. Бердяева и Э. Фромма ……. 471

**Syrbayev Y.U., Aidarbekov Z.S., Ibekeyeva S.E.** Chokan Valikhanov as a Researcher of the Nomadic Eurasian Civilization (**Сырбаев Е.У, Айдарбеков З.С, Ибекеева С.Е.** Чокан Валиханов как исследователь кочевой евразийской цивилизации) …… 485

**Михан Р.И.** Две грани французского ницшеанства: Мишель Фуко и Жиль Делез …… 496

**Лященко М.Н.** Концепт одиночества как «бытия-не-со-действия»: от Фейербаха к Марксу …… 512

**Соколова Ю.В.** Онто-гносеология как основа системы философии Василия Сеземана ……. 527

## ЭТИКА

**Клебанов Л.Р., Маджумаев М.М., Гребенев Р.В.** Метафизика смерти: философско-религиозное осмысление и этико-правовые дилеммы …….. 544

**Adeoye M.A.** Beyond Good and Evil: Understanding the Role of Suffering in Human Existence (**Адеойе М.А.** По ту сторону добра и зла: понимание роли страданий в человеческом существовании) …….. 562

**Муратбеков М.Б., Божбанбаев Б.М., Габитов Т.Х.** Добродетельность как нравственный принцип этики аль-Фараби …….. 576

## СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

**Harris Ch., Bavaresco A.** How to Decolonize Philosophy: Methodological Pathways in Latin America and Africa (**Харрис Ч., Бавареско А.** Как деколонизировать философию: методологические пути в Латинской Америке и Африке) …… 602

**Мальченков С.А.** Цивилизационный выбор: структурные компоненты и механизмы реализации …… 621

**Fatić A.** The Emotional Foundations of Political Legitimacy: Beyond Procedural Democracy (**Фатич А.** Эмоциональные основания политической легитимности: по ту сторону процедурной демократии) …… 637

## ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

**Соложенкин Б.С.** «Справляясь с реальностью»: пределы абсолютизации прагматического начала в эпистемологии …….. 653

**Сохраняева Т.В.** Значение философского знания для развития субъектности в условиях алгоритмизации образования ……... 671

**Шелковников А.Ю., Силайчева В.В.** Йога как трансформация мышления в обсервационной философии А.М. Пятигорского …… 685

## НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

**Бармина П.М., Киселев В.А., Щерба Д.А.** Репрезентации и рецепции традиций в философском диалоге культур: научная конференция с международным участием «Сагадеевские чтения. Диалог философских культур» …… 700

# CONTENTS

## MUSLIM PHILOSOPHY AND CONTEMPORARY SITUATION: INTERRUPTION OR REVIVAL WITH NEW INTERPRETATIONS OF AN INTELLECTUAL TRADITION IN THE POST-METAPHYSICAL, POST-MODERN AND POST-TRUTH ERA

**Alexeev I.L.** Islamic Reformism and Formations of the Secular: The Reception of Ibn Khaldun's Legacy in the Historical and Political Concepts of Muhammad Rashid Rida (in Russian) …….. 349

**Karaşahin E., Başbuğ N.** A Meta-Ethical Inquiry into Ibn Miskawayh's Understanding of Morality …….. 363

**Nasyrov I.R.** Debate on Reforms in Islam: R. Fahretdin vs Kh. Pahimov (in Russian) …… 384

**Nofal F.O.** "A Description without Reductions": Hassan Hanafi's Phenomenological and Hermeneutical Project (in Russian) ……. 400

**Vural M.** Between Authenticity and Modernity: Rationalist and Historicist Currents in Maghrebi Islamic Thought ……. 415

**Taşkın A.** Islamic Epistemology, Comparative Theology, and Religious Diversity in the Post-Truth Context …… 430

## HISTORY OF PHILOSOPHY

**Bouarfa A.** Plato and the Prophet Moses: Between the Question of Receiving and the Possibility of Intertextuality …… 449

**Khryachkov A.V.** "The Triumph of Middle Humanity": The Philosophical Humanism of N.A. Berdyaev and E. Fromm (in Russian) …… 471

**Syrbayev Y.U., Aidarbekov Z.S., Ibekeyeva S.E.** Chokan Valikhanov as a Researcher of the Nomadic Eurasian Civilization …….. 485

**Mikhan R.I.** Two Faces of French Nietzscheanism: Michel Foucault and Gilles Deleuze (in Russian) ……. 496

**Lyashenko M.N.** The Concept of Solitude as "Being-Not-in-Action": From Feuerbach to Marx (in Russian) …… 512

**Sokolova J.V.** Onto-epistemology as the Basis of Vasily Sesemann's Philosophical System (in Russian) ……. 527

## ETHICS

**Klebanov L.R, Madzhumayev M.M, Grebenev R.V.** The Metaphysics of Death: Philosophical-Religious Interpretation and Ethical-Legal Dilemmas (in Russian) …… 544

**Adeoye M.A.** Beyond Good and Evil: Understanding the Role of Suffering in Human Existence ……. 562

**Muratbekov M.B., Bozhbanbaev B.M., Gabitov T.Kh.** Virtue as a Moral Principle of al-Farabi's Ethics (in Russian) …… 576

## SOCIAL PHILOSOPHY

**Harris Ch., Bavaresco A.** How to Decolonize Philosophy: Methodological Pathways in Latin America and Africa ……. 602

**Malchenkov S.A.** Civilizational Choice: Structural Components and Implementation Mechanisms (in Russian) …… 621

**Fatić A.** The Emotional Foundations of Political Legitimacy: Beyond Procedural Democracy …….. 637

## ONTOLOGY AND THEORY OF KNOWLEDGE

**Solozhenkin B.S.** "Coping with reality": the Limits of Absolutizing the Pragmatic Approach in Epistemology (in Russian) ……. 653

**Sokhranyaeva T.V.** Importance of Philosophy Knowledge for the Development of Agency in the Context of Algorithmization of Education (in Russian) …… 671

**Shelkovnikov A.Yu., Silaicheva V.V.** Yoga as a Transformation of Thinking in the Observational Philosophy of A.M. Pyatigorsky (in Russian) …… 685

## SCIENTIFIC LIFE

**Barmina P.M., Kiselev V.A., Scherba D.A.** Representation and Reception of Traditions in Philosophical Dialogue of Cultures: Scientific Conference with International Participation "Sagadeev Readings. Dialogue of Philosophical Cultures" (in Russian) …… 700

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 2 349–362
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

# Мусульманская философия и современная ситуация: прерывание или возрождение с новыми интерпретациями интеллектуальной традиции в эпоху постметафизики, постмодерна и постправды

# Muslim Philosophy and Contemporary Situation: Interruption or Revival with New Interpretations of an Intellectual Tradition in the Post-Metaphysical, Post-Modern and Post-Truth Era

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-349-362
EDN: EOOFXZ

Научная статья / Research Article

## Исламский реформизм и «возникновение секулярного»: рецепция наследия Ибн Халдуна в исторических и политических концепциях Мухаммада Рашида Риды

**И.Л. Алексеев**

*Институт востоковедения РАН, Москва, Российская Федерация*
✉ ialxyv@gmail.com

**Аннотация.** Исследование посвящено рецепции историко-социологических идей Ибн Халдуна в политической и историко-богословской мысли Мухаммада Рашида Риды (1865–1935) — одного из наиболее влиятельных представителей исламского реформаторского движения рубежа XIX–XX вв. На основе анализа ключевых работ Риды, прежде всего трактата «Халифат, или великий имамат» (1923), а также связанных с ним статей в журнале «аль-Манар», реконструируется, каким образом халдунианские понятия ʿасабийа, бадв / хадар и исторического цикла правления были переосмыслены в контексте позднеколониальной политической повестки. Показано, что, несмотря на декларируемые возражения против ряда конкретных положений «Мукаддимы» (прежде всего оправдания Омейядской династии через этническую солидарность), Рида систематически использовал халдунианскую модель для обоснования собственных представлений о

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

легитимности халифата, особой роли арабов в умме и допустимых формах мусульманского правления. Обращение к Ибн Халдуну как нетеологическому источнику исламской рациональности позволило Риде вписать его наследие в язык европейской социальной науки, не отказываясь при этом от претензии на аутентичность исламской традиции. В теоретическом отношении работа опирается на концепцию ислама как дискурсивной традиции Талала Асада и теорию множественных современностей Ш. Айзенштадта, что позволяет рассматривать исламский реформизм не только как «догоняющую модернизацию», но и как особый вариант конструирования модерности на базе собственной религиозной традиции. Автор приходит к выводу, что обращение Риды к Ибн Халдуну становится одной из точек «возникновения секулярного» в исламской мысли: апелляция к прагматическому рационализму средневекового мыслителя создает условия для секуляризации политического языка внутри исламского дискурса, а сам исламский реформизм выступает в качестве религиозной разновидности модерной политической идеологии, сочетающей элементы панисламизма и арабского религиозного национализма.
**Ключевые слова:** множественные модерности, Ибн Халдун, Рашид Рида, Талал Асад, дискурсивная традиция

**Конфликт интересов.** Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
**Благодарности.** Автор выражает признательность анонимным рецензентам за высказанные замечания.
**Заявление о доступности данных.** Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в опубликованную статью.

**История статьи:**
Статья поступила 01.10.2025
Статья принята к публикации 10.01.2026

**Для цитирования:** *Алексеев И.Л.* Исламский реформизм и «возникновение секулярного»: рецепция наследия Ибн Халдуна в исторических и политических концепциях Мухаммада Рашида Риды // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 2. С. 349–362. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-349-362 EDN EOOFXZ

# Islamic Reformism and Formations of the Secular: The Reception of Ibn Khaldun's Legacy in the Historical and Political Concepts of Muhammad Rashid Rida

**Igor L. Alexeev**

*Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation*
✉ ialxyv@gmail.com

**Abstract.** This article explores how Muhammad Rashid Rida (1865–1935), one of the most influential figures of the Islamic reform movement at the turn of the twentieth century, received Ibn Khaldun's historical and sociological ideas in his political and theological thought. Through a close reading of Rida's major works, particularly the treatise The Caliphate, or the Supreme Imamate (1923), as well as related articles in al-Manar, the study reveals how pivotal Khaldunian concepts, such as ʿasabiyya, the distinction between badw and ḥaḍar, and the cyclical theory of dynastic rule, were reinterpreted within the framework of late-colonial discussions on Islamic governance and Arab leadership. Despite his explicit criticism of certain

arguments in the Muqaddima, most notably Ibn Khaldun's justification of Umayyad rule through tribal solidarity, Rida consistently relied on the Khaldunian analytical framework to articulate his views on the legitimacy of the caliphate, the Arabs' privileged position within the umma, and acceptable forms of Muslim political authority.By turning to Ibn Khaldun as a non-theological source of Islamic rationality, Rida could integrate his project into the language of European social science and maintain a claim to the authenticity of the Islamic tradition. Theoretically, the article builds on Talal Asad's conception of Islam as a discursive tradition and S.N. Eisenstadt's theory of multiple modernities. This allows us to view Islamic reformism as more than just a delayed imitation of Western modernization; it is also a distinct way of constructing modernity within a religious framework. The author argues that Rida's engagement with Ibn Khaldun is one example of "the secular" emerging within Islamic thought. The appeal to Khaldun's pragmatic rationalism contributes to the secularization of political language in Islamic discourse, turning Islamic reformism into a modern political ideology.
**Keywords:** multiple modernities, Ibn Khaldun, Rashid Rida, Talal Asad, discursive tradition

**Conflict of interest.** The author declares that there is no conflict of interest.
**Acknowledgement.** The author expresses gratitude to anonymous reviewers for valuable comments.
**Statement about data availability.** All the data obtained during the study is included in the published article.

**Article history:**
The article was submitted on 01.10.2025
The article was accepted on 10.01.2026

**For citation:** Alexeev IL. Islamic Reformism and Formations of the Secular: The Reception of Ibn Khaldun's Legacy in the Historical and Political Concepts of Muhammad Rashid Rida. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(2):349–362. (in Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-349-362 EDN EOOFXZ

## Введение

Исследование посвящено интерпретации историко-социологических идей Ибн Халдуна в политической и историко-богословской мысли Мухаммада Рашида Риды (1865–1935) — одного из крупнейших мусульманских реформаторов рубежа XIX–XX вв. Автор частично опирается на результаты и развивает тезисы ряда прежних публикаций [1; 2].

'Абд ар-Рахман б. Мухаммад Ибн Халдун (1332–1406), автор «Мукаддимы», нередко рассматривается как основоположник историко-социологического знания в мусульманском мире и — в модернистском дискурсе — как переходная фигура между Средневековьем и Новым временем. Интерес к его наследию объединял самых разных исламских реформаторов. Заново открытая европейскими востоковедами в середине XIX в., халдунианская историко-социологическая теория получила популярность среди мусульманских модернистов — и это было совершенно иное прочтение, нежели у османских придворных историографов XVII в.[1] Если последние опирались на

[1] См. об этом напр. [1; 3]

политические аргументы Ибн Халдуна для легитимации Османской династии в категориях того, что сегодня называют *Realpolitik*, то реформаторы и националисты воспроизводили нарратив европейских востоковедов, видевших в идеях средневекового мыслителя проявление рационально-философского осмысления истории и охотно именовавших его «арабским / исламским Макиавелли, Локком, Вебером или даже Марксом»[2]. Через Ибн Халдуна исламский дискурс приобретал черты европейской научности — и одновременно давал возможность вести разговор о цивилизационной роли ислама на равных с западными востоковедами.

## Постановка проблемы и теоретико-методологическая рамка

Теоретическую проблематику этого исследования определяет, с одной стороны, исторический контекст, в котором формировалось исламское реформаторское движение Нового времени. Не вызывает сомнений, что это движение было одной из попыток ответа на вызов западного колониализма, важной составляющей которого было столкновение мусульман с европейской культурой, оказавшейся в положении политического, экономического и военного доминирования по отношению к миру ислама. В этих условиях общим вектором мусульманской мысли стала идея пересмотра своего отношения к собственному духовному наследию с целью выработать такое его понимание и применение, которое было бы в состоянии дать мусульманам конкурентное преимущество перед Западом и позволило бы освободиться от порабощения последним. Эта программа пересмотра исламского наследия описывалась в рамках исламского дискурса как программа «исправления» (*ислах*) и «(воз)обновления» исламской традиции перед лицом колониальной модернизации, через возвращение к опыту «праведных предков» (*ас-салаф ас-салих*) в новых исторических условиях.

В дальнейшем секуляризация этих ключевых концептов исламского дискурса позволила использовать их для передачи европейских понятий «реформа» и «модернизация», что, в свою очередь, позволило западным исследователям характеризовать эти движения в исламе, именовавшие себя *салафийа* как «реформаторские» и «модернистские». Мухаммад Рашид Рида — ученик Джамал ад-Дина ал-Афгани и Мухаммада Абдо — был, несомненно, одной из ключевых фигур этого процесса.

С другой стороны, интересующая меня проблематика связана с концептуальным, историографическим и философским контекстом обсуждения феномена реформаторских движений в исламе. Еще более 40 лет назад М.Т. Степанянц разработала классификацию исламских религиозно-политических и в целом интеллектуальных движений, в рамках которых выделяла традиционализм, модернизм, реформаторство и возрожденчество

[2] Ср. [4. С. 66–67] со ссылкой на Ирвинга о влиянии публикации *Мукаддимы* Ибн Халдуна на концепции исламской истории у европейских востоковедов.

[5. С. 8–12]. Эта классификация была и остается одной из наиболее адекватных объяснительных моделей в рамках линейной эволюционистской парадигмы, описывающей социальное развитие как прогрессивное движение по пути модернизации. Такая оптика неизбежно предполагает, в свою очередь, наличие более или менее единого стандарта, образца или идеала модерного общества, как правило связанного с процессами секуляризации и возникновения политических наций и национальных государств. Однако возникшая на рубеже XX–XXI вв. в социальной науке критика линейного эволюционизма отразилась и на исследованиях исламской интеллектуальной истории и исламской мысли. Еще в вышедшей впервые в 2003 г. книге крупнейший теоретик антропологии ислама Талал Асад, сравнивая опыт секуляризации в христианском и исламском мире, поставил вопрос о многообразии вариантов секуляризации и зависимости этих вариантов от особенностей исторического развития тех религий, по отношению к которым происходит эта секуляризация [6; 7]. В похожей оптике В.А. Кузнецов обсуждает аналогичные сюжеты, но уже на новом историческом этапе применительно к проблемам исламского неомодернизма и постсекулярности [8]. Исследователи мусульман поздней Российской империи также проблематизируют в своих дискуссиях аналитическую рамку джадидизма как российской версии исламского модернизма и реформаторства[3].

С учетом этой историографической и эпистемологической ситуации новый взгляд на наследие классиков исламского реформизма и их рецепцию более ранней традиции может способствовать дальнейшему развитию дискуссии и формированию новых аналитических рамок и объяснительных моделей, применимых для изучения интеллектуальной истории и социальных процессов в исламском мире.

## Дискурсивная традиция Талала Асада и «возникновение секулярного»

В качестве концептуальной рамки настоящего исследования я использую предложенную Асадом (1986) концепцию ислама как дискурсивной традиции [12; 13]. Эта концепция имеет прямое отношение к Ибн Халдуну: его понятие *малака* — оригинальное развитие аристотелевской категории добродетели — Асад считает «особенно релевантным для понимания того, что я называю исламской традицией» [13. С. 57]. Как показал еще до Асада Айра Лапидус, халдунианская *малака* предельно близка понятию *габитуса* Бурдьё [14]. Дискурсивная традиция ислама есть, таким образом, не что иное, как габитус, выраженный в дискурсе. Асад определяет ее следующим образом: «что есть

[3] Одной из первых концепций, обеспечивших поворот к многолинейности в исследовании моделей социальной эволюции, была теория множественных модернов Ш. Айзенштадта [9]. В российском антропологическом востоковедении идеи многолинейности и многовекторности социальной эволюции и многовариантности путей модернизации на материале незападных обществ наиболее подробно разработаны Д.М. Бондаренко и А.В. Коротаевым (См., напр. [10; 11]).

традиция? По сути, она состоит из дискурсов, нацеленных на обучение последователей правильным формам и назначениям конкретных практик, устоявшихся и потому имеющих свою историю. Эти дискурсы концептуально связаны с прошлым... и будущим... через настоящее... Исламская дискурсивная традиция — это традиция мусульманского дискурса, связывающая себя с концепциями исламского прошлого и будущего с отсылками к конкретным исламским практикам в настоящем» [13. С. 55–56].

Концепцию дискурсивной традиции Асад использует и для обсуждения исламского реформаторства и процессов секуляризации [11. С. 316–328]. Для данного исследования существенны два вопроса, которые он ставит: можно ли считать национализм формой светской религии и можно ли считать исламизм формой национализма? Сам Асад, в свойственной ему манере, склоняется скорее к отрицательному ответу на оба, однако его же контраргументы не менее убедительны. Какой бы ответ ни был признан более обоснованным, очевидно одно: религия и секулярность, традиция и модерн в пространстве исламских культур были и остаются тесно переплетены. Трудно не согласиться с формулировкой В.А. Кузнецова: «Как не была совершенно религиозной традиционная арабо-мусульманская государственность, так и светскость постколониальных режимов не стоит переоценивать, пусть даже их и называют постоянно секулярными» [8. С. 97].

Именно в этой оптике «переплетенной модерности» и, перефразируя Э. Хобсбаума, «изобретенной традиции», я рассматриваю реформаторскую рецепцию идей Ибн Халдуна на материале работ Мухаммада Рашида Риды.

## Историзм как эпистемологическое основание модерна

Как подчеркивает Моника Рингер, наряду с повесткой собственно религиозного обновления существенной составляющей исламского модернистского реформизма стало широкое усвоение историзма как базового способа мыслить о религии и обществе [15. С. 30]. Историзм выступал для реформаторов и как набор понятий, и как исследовательская установка, требующая рассматривать любую проблему в конкретной исторической ситуации. При переносе такого подхода, например, в сферу *фикха*[4] — это означало возможность обсуждать правовые нормы с учетом «условий нынешнего времени» и, следовательно, пересматривать их, не выходя за рамки признанной традиции [15. С. 11–12]. Критический взгляд на историю религии — в данном случае ислама — открывал путь к переосмыслению самой религиозной доктрины и практики; одновременно научно-исторический анализ подрывал устойчивость привычных историко-мифологических нарративов, опирающихся на священные тексты. Таким образом, обращение к историзму давало возможность теологически оправдать модерность, в том числе за счет поиска именно

[4] араб. فقه — понимание, знание — мусульманская доктрина о правилах поведения (юриспруденция), а также комплекс общественных норм (мусульманское право в широком смысле).

исламских оснований для модернизационных процессов: модерность представлялась не внешним заимствованием, а результатом внутренней эволюции мусульманских обществ [2. С. 41]. В этом смысле мусульманские модернисты оказывались своеобразными «переводчиками» модерности на язык ислама, используя в качестве эпистемологической и методологической рамки именно исторический подход.

С точки зрения реконструкции истории ислама можно выделить два особенно значимых тропа. Во-первых, происходит смещение фокуса эссенциализации ислама с личности пророка Мухаммада на Коран; во-вторых, аббасидская эпоха осмысливается как «золотой век ислама» при сохранении нормативной роли первых поколений мусульман (*салаф*) с точки зрения шариата. В первом случае реформаторы получали возможность «историзировать» фигуру основателя, в определенной мере отделить его жизненный контекст от вневременного откровения и тем самым объяснить некоторые спорные с точки зрения теории прогресса установления ислама конкретными условиями раннесредневековой Аравии. Одновременно Мухаммад, как носитель и транслятор Корана, мог быть представлен через сам текст откровения как фигура, стоящая в интеллектуальном отношении выше своей эпохи, чьи представления выглядят более «современными», чем доминировавшие в его окружении нормы. Второй троп открывал возможность пересмотра самой идеи прогресса: подобно тому, как европейский Ренессанс понимался как плод взаимодействия христианской традиции и классического наследия, аббасидский «золотой век» описывался как результат синтеза ислама и эллинистической культуры. При таком сравнении ислам, не знавший ни общеобязательной единой ортодоксии, ни института инквизиции, представал более успешным в интеграции предшествующих культур, тогда как христианство, напротив, склонно было восприниматься как фактор сдерживания прогресса [15. С. 134].

Из этого логически вытекала возможность говорить не только о множественности цивилизаций и траекторий развития в древности и средневековье, но и о множественности форм модерности. Речь шла о «своей», цивилизационно специфической модерности, что находило выражение и в формировании собственной понятийной сетки в мусульманских языках. Понятие прогресса встраивалось в оппозицию к традиции, понимаемой как слепое следование авторитету (*таклид*)[5], а историзация «золотого века» и эпохи «праведных предков» позволяла интерпретировать регресс и упадок мусульманского мира как следствие незаконных новшеств (*бид'а*), закрепленных практикой таклида и блокирующих тот подлинный прогресс, который, по мысли реформаторов, изначально заложен в самой природе исламского учения [2. С. 42–43].

[5] Араб. تَقْلِيد — «подражание, традиция» — термин в исламском праве, который означает следование авторитетному специалисту в вопросах фикха со стороны человека, некомпетентного или менее компетентного в этой области.

## Исламское государство между *‘асабийей* и национализмом

Халдунианское понятие *‘асабийа*[6] имело особое значение для исламских реформаторов-модернистов XIX — первой половины XX в., а позднее и для неотрадиционалистов-«контрмодернистов»[7]. В реформаторских интерпретациях Нового времени оно начинает использоваться для описания и критики «воображаемых сообществ» — секулярных политических наций, основанных, по мнению исламских идеологов, на ложных *‘асабийах* — племенных, этнических и региональных. Этим общностям противопоставлялась всемирная мусульманская *умма*, основанная на истинной исламской *‘асабийе* (Афгани, Абдо, Рида, ал-Банна).

Как отмечал Б. Лоуренс [12. С. 222–223], исламский реформизм эпохи модерна невозможно, с одной стороны, рассматривать отдельно от событий в Европе XIX в., однако, с другой стороны, его нельзя механически и упрощенно напрямую связывать с ними. Для осмысления специфики рецепции идей Ибн Халдуна исламскими реформаторами XIX в. важно принять во внимание двойственный характер и известную ограниченность самого этого реформаторского движения. С одной стороны, различные идеологические тенденции и школы мысли, объединенные рефлексией и инструментализацией категорий *ислах*[8] («исправление», «реформа») и *тадждид* («возобновление»), с помощью которых передавались европейские понятия «реформы» и «обновления» / «модернизации», руководствовались, прежде всего, идеей защиты ислама и его социальных и политических норм от разрушительного влияния иноверцев. С другой же, сама рецепция европейских понятий реформы, прогресса и модернизации и их передача с помощью домодерных категорий исламского богословско-правового дискурса, неизбежно исламизировала эти европейские концепты и, наоборот, модернизировала содержание их «исламских» эквивалентов.

Одна из центральных идей исламских реформаторов — достичь европейского уровня прогресса, не изменяя собственным духовно-нравственным

[6] ‘*Асабийа* (араб. عصبية) один из ключевых концептов халдунианской социологии истории. *‘Асабийа* определяется самим Ибн Халдуном как групповая солидарность и основанный на ней энтузиазм и стремление к самопожертвованию, свойственный в первую очередь объединениям людей на основе кровного родства. Однако эта солидарность может быть усвоена аффилированными членами кровнородственной группы, находящимися под ее патронажем (*маула*).

[7] См., напр. программную работу основателя международного движения «ал-Мурабитун» шейха Абд ал-Кадира ас-Суфи (Яна Далласа) [16].

[8] Термин *ал-ислах* (الإصلاح), обычно переводимый как реформа, является одним из ключевых понятий исламского дискурса, и означает «исправление» (*ислах*) социальной и религиозной жизни мусульманского общества, осуществляемого посредством «обновления» (*тадждид*) через отказ от следования традициям (*таклид*), закрепляющим «недозволенные новшества» (*бид‘а*). Такое подлинное обновление, противопоставленное еретическим новшествам, достигается путем извлечения соответствующих правовых и поведенческих норм (*иджтихад*) на основе обращения к первоисточникам и опыту «благочестивых предков» (*ас-салаф ас-салих*).

основам. Дилемма исламской реформы связана и с тем, что она является попыткой ответа на вызов европейской модели модернизации, включавшей в себя и зарождающийся национализм, с его пост-просвещенческими, преимущественно светскими, предпосылками.

Романтизация ваххабизма как реформаторского движения, предшествовавшего модернизму, вероятно, связана с халдунианской дихотомией *бадв — хадар*[9].

Ибн Халдун романтизировал бедуинов как наиболее близких к изначальной природе человека (*фитра*) [17. С. 162–166], салафиты-модернисты также романтизировали неджийских бедуинов-ваххабитов. Согласно циклической модели Ибн Халдуна, бедуинская *‘асабийа* берет власть и основывает государство (*даула*) в *хадаре*, и в течение 3–4 поколений ассимилируется в городскую культуру, попутно утрачивая солидарность и сплоченность правящей группы. Таким образом, городская культура апроприирует бедуинскую ‘*асабийу*, подобно этому горожане-салафиты апроприируют ваххабизм и превращают его в концептуальную основу своего политического проекта. Успех бедуинской ‘*асабийи* по Ибн Халдуну связан с соединением племенной солидарности и религиозного энтузиазма [17. С. 174–198]. Таким же образом объясненный политический успех ваххабитов становился примером для подражания со стороны реформаторов. Не менее важным для реформаторов был и идеологический каркас описываемых Ибн Халдуном реформаторских движений средневековья, направленных на реставрацию «чистого ислама» и освобождение его от позднейших искажающих инноваций. Ваххабиты в такой оптике оказывались еще одним такого рода движением, разница лишь в том, что они были наиболее близки к реформаторам по времени и могли быть живым, а не только книжным примером успеха, хотя подобные примеры в более давней истории также интересовали реформаторов. По сведениям Б. Лоуренса, анализ описания религиозной и политической деятельности основателя движения Альмохадов, создавшего впоследствии собственное государство, — Махди Ибн Тумарта — содержался в изъятом в 1879 г. личном архиве ученика Джамал ад-Дина ал-Афгани Мухаммада Абдо [18. С. 232].

Однако в целом Ибн Халдун интересовал реформистских авторов в гораздо большей степени как источник аргументов для их взглядов, формировавшихся в контексте совершенно другой эпохи — второй половины XIX в. Мухаммад Абдо и в еще большей степен и Рашид Рида искали в *Мукаддиме* обоснование института халифата и — что особенно важно для нашего исследования — обоснование арабской общности как составляющей общности исламской. В возврате к идеалам раннего Халифата и восстановлении их в

[9] Термины, которые использовал Ибн Халдун для обозначения двух основных фаз развития человеческих объединений: первая фаза, жизнь на открытых пространствах, связанная со скотоводством и земледелием (от *бадийа* — «пустыня»), *хадар* — вторая, более поздняя фаза, жизнь на огороженных пространствах, городская жизнь (буквально — «присутствие», «закрепление» за стенами жилищ).

форме исламского единства реформаторы видели единственно возможный ответ европейскому империализму, выраставшему на основе националистических идеологий. С этими их чаяниями особенно резонировало то, что Ибн Халдун оценивал историю первых поколений мусульман как наивысшее достижение человечества, которое никогда не будет воспроизведено, но и никогда не будет забыто.

По мнению Рашида Риды, Ибн Халдун слишком сильно подчеркивал роль *‘асабийи*, как нерелигиозного фактора, обеспечивающего успех политической деятельности, династических государств и даже пророческой миссии. Как отмечал Хамид Инаят, ‘*асабийа* закрепляла этнические и расовые предрассудки, препятствующие единству мусульман, даже если по Ибн Халдуну она была необходима для утверждения лояльности к высшему принципу, религиозному закону — шариату [19. С. 70].

В своей знаменитой работе «Халифат, или великий имамат» (1923) Рида, следуя в целом теории Ибн Халдуна в объяснении роли арабской *‘асабийи* в становлении исторического Халифата, тем не менее подчеркивает, что именно ислам объединил арабов и обеспечил им лидерство в исламском мире — до такой степени, что неарабы (*‘аджам*) в омейядский период заняли подчиненное положение вопреки шариатскому принципу равенства мусульман [20. С. 273].

Более того, исходя из своего неприятия исторической личности первого омейядского халифа Муавии (661–680), Рида в целом возражает против легитимации Ибн Халдуном Омейядов на основе ‘*асабийи*[10], а в качестве одного из итоговых выводов своего историко-богословского обзора разрабатывает тезис о том, что концепция Ибн Халдуна противоречит исламу. Он формулирует это следующим образом: «многие, включая даже нашего социального мыслителя (хакимуна ал-иджтима‘и) Ибн Халдуна, были введены в заблуждение идеей о том, что династическая монархия (мулк)… зависит от ‘асабийи... На этом основании они построили неверную теорию преемничества халифов по отношению к пророчеству. [В действительности же] и пророки, и их преемники-халифы скорее противостояли всевластию народной ‘асабийи, противопоставляя им следование закону Господа Бога Истинного» [21. С. 128–129].

[10] Идея Ибн Халдуна в целом состоит в том, что религиозная проповедь не может реализоваться в социуме без опоры на сплоченную группу. В условиях раннеисламской эпохи такой сплоченной группой могла стать только племенная ‘*асабийа*. Посольку Омейяды обладали наиболее сильной ‘*асабие*й, их правление полностью оправдано с точки зрения ислама, а их конфликт с Алидами, ставший основой первой гражданской войны в Халифате (*ал-фитна ал-кубра*, «великая смута») суть не более чем различие одинаково правомочных позиций в иджтихаде. К тому же, согласно Ибн Халдуну, законность единовластия (*мулк*) Муавии было подтверждено еще Умаром б. ал-Хаттабом, согласившимся с тем, что неограниченные властные полномочия необходимы Муавии, так как он находится на передовой джихада. См. [17. С. 261–263].

Однако Рида был не только исламским реформатором, но и активным деятелем сирийского арабского национализма. В 1920 г. он стал президентом Сирийского национального конгресса, который избрал Файсала королем Сирии. Возможно, именно это колебание между исламским универсализмом и арабским национализмом стоит за его недогматическими, порой амбивалентными взглядами на проблемы халифата и исламское государство в целом. Например, он критически относился к идее халифата Османов, считая их не истинными и тем более не идеальными халифами, а представителями той самой земной монархической власти (*мулк*), которая основана на кровнородственной солидарности (*‘асабийа*). Если легитимация Османов как халифов строилась в значительной степени на теории *‘асабий* и Ибн Халдуна, то Рида использовал ту же теорию для проблематизации их претензий на халифат. Однако он не выступал против Османов как таковых, подчеркивая, что они выполняют важную политическую функцию консолидации и защиты мусульман именно в силу того, что являются крупнейшей *‘асабий*ей в мусульманском мире. Фактически, как отмечает М. Хаддад [20. С. 256], Рида воспроизводит халдунианский аргумент в квазисекулярных терминах. Такая «десакрализация власти» позволяла ему на разных этапах своей политической карьеры поддерживать как Османов в 1906 г., так и Хашимитов в 1922 г., а впоследствии и Саудитов.

## Заключение

Взгляды Рашида Риды могут быть в целом охарактеризованы как «арабский религиозный национализм». Арабы, с его точки зрения, обладают особым преимуществом — языком Корана — и потому занимают исключительное место в исламской *умме*. Ссылаясь при этом на Ибн Халдуна, Рида был готов относить к арабам не только тех, кто имеет арабское происхождение, но и тех, кто внес вклад в развитие арабского языка и арабской цивилизации (*маданийат ал-‘араб*)[11].

Рецепция наследия Ибн Халдуна исламскими реформаторами XIX–XX вв. была, с одной стороны, одним из способов пересборки исторической памяти в рамках салафитской доктрины возвращения к истокам. С другой — подчеркнутая рациональность концепции Ибн Халдуна делала ее совместимой с западной светской наукой об обществе, а интерес к ней со стороны западных ученых дополнительно легитимировал обращение к этому автору в глазах мусульманских реформаторов. Ибн Халдун стал для них своеобразным мостом между модерным Западом и аутентичной исламской традицией. Такое «исправление» с необходимостью оказывалось одновременно и «реформой» в западном понимании: наследие средневекового

[11] Ср. [17. С. 719–721], где Ибн Халдун, опровергает свой собственный тезис о неспособности неарабов в совершенстве овладеть арабским языком и связанным с ним науками, утверждая, что многие средневековые мусульманские ученые неарабского происхождения были фактически арабами, поскольку жили в арабской языковой среде и овладели этим языком с детства.

мыслителя становилось одной из точек «возникновения секулярного» по Т. Асаду, где потенциал секуляризации, содержащийся в самом исламе, раскрывался через имплементацию в исламский дискурс рациональности модерного типа.

Если смотреть на этот процесс через призму теории множественных модерностей, можно говорить о формировании особого исламского типа модернизма, в рамках которогой исламский реформизм и политический ислам превращаются в одну из форм современных — фактически секулярных — политических идеологий. Исламизм Риды и последовавших за ним идеологов (Хасан ал-Банна и др.), внешне противопоставлявших свои идеи различным формам светского национализма, на деле стал еще одной разновидностью национализма — только религиозного, где «воображаемое сообщество» политической нации конструировалось не по этническому, а по конфессиональному признаку.

**Список литературы**

[1] *Алексеев И.Л.* История как исламская наука: Марджани и Ибн Халдун // Islamology. 2019. Т. 9. № 1–2. С. 24–33. DOI: 10.24848/islmlg.09.1.02 EDN: FCNYZO

[2] *Алексеев И.Л.* Обращение к истории как метод исламской реформации: Марджани, Рашид Рида и Ибн Халдун // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2023. Т. 41. № 3–4. С. 32–54. DOI: 10.22394/2073-7203-2023-41-3-4-32-54 EDN: YTNCIW

[3] *Насыров И.Р.* Ибн Халдун в османской историографии. Москва : Садра, 2022. EDN: VQMZOB

[4] *Бессмертная О.Ю.* Понимание истории и идентичность автора в возражениях Атауллы Баязитова Эрнесту Ренану // Islamology. 2019. Т. 9. № 1–2. С. 55–82. DOI: 10.24848/islmlg.09.1.05 EDN: ADROIC

[5] *Степанянц М.Т.* Мусульманские концепции в философии и политике. Москва : Наука, 1982. EDN: SZFYPR

[6] *Asad T.* Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford : Stanford University Press[12], 2003.

[7] *Асад Т.* Возникновение секулярного: христианство, ислам, модерность. Москва : НЛО, 2020.

[8] *Кузнецов В.* Постсекулярный век неомодерна. Ближневосточный извод // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. Т. 35. № 3. С. 85–111. DOI: 10.22394/2073-7203-2017-35-3-85-111 EDN: ZIORAZ

[9] *Eisenstadt S.* Multiple Modernities. Daedalus. 2000. Vol. 129. No. 1. P. 1–30. DOI: 10.4324/9781315124872-1

[10] Цивилизационные модели политогенеза / под ред. Д.М. Бондаренко, А.В. Коротаева. Москва, 2002.

[11] *Бондаренко Д.М.* Постколониальные нации в историко-культурном контексте. Москва : ЯСК, 2022. EDN: MJVMXK

[12] *Asad T.* The Idea of an Anthropology of Islam. Washington : Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986.

[12] Стэнфордский университет имеет статус организации, деятельность которой признана нежелательной на территории Российской Федерации.

[13] *Асад Т.* Идея антропологии ислама // Islamology. 2017. Т. 7. № 1. С. 41–60. DOI: 10.24848/islmlg.07.1.02 EDN: YMUSKO
[14] *Lapidus I.* Knowledge, virtue and action: the classical Muslim conception of adab // Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam / ed. by B.D. Metcalf. Berkeley : University of California Press[13], 1984. P. 52–56. DOI: 10.1525/9780520322332-006
[15] *Ringer M.M.* Islamic Modernism and the Re-Enchantment of the Sacred in the Age of History. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2020. DOI: 10.3366/edinburgh/9781474478731.001.0001
[16] *Dallas I.* The Time of the Bedouin: On the Politics of Power. Budgate : Budgate Press, 2013.
[17] ابن خلدون. مقدمة ابن خلدون / تحقيق حامد أحمد الطاهر. القاهرة: دار الفجر للتراث؛ 2004.
[18] *Lawrence B.B.* Ibn Khaldun and Islamic reform // African and Asian Studies. 1983. Vol. 18. No. 3. P. 221–240. DOI: 10.1163/156852183X00344
[19] *Enayat H.* Modern Islamic Political Thought: The Response of the Shi'i and Sunni Muslims to the Twentieth Century. London : MacMillan Press, 1982. DOI: 10.1007/978-1-349-16765-4
[20] *Haddad M.* Arab religious nationalism in the colonial era: rereading Rashīd Riḍā's ideas on the caliphate // Journal of the American Oriental Society. 1997. Vol. 117. No. 2. P. 253–277. DOI: 10.2307/605489 EDN: EMAJQV
[21] رضا محمد رشيد. الخلافة. د.م.: مؤسسة الهنداوي؛ 2017.

## References

[1] Alekseev IL. History as an Islamic science: Marjani and Ibn Khaldun. *Islamology.* 2019;9(1–2):24–33. (In Russian). DOI: 10.24848/islmlg.09.1.02 EDN: FCNYZO
[2] Alekseev IL. Turning to history as a method of Islamic reformation. *State, Religion and Church in Russia and Worldwide.* 2023;41(3–4):32–54. (In Russian). DOI: 10.22394/2073-7203-2023-41-3-4-32-54 EDN: YTNCIW
[3] Nasyrov IR. *Ibn Khaldun in Ottoman Historiography*. Moscow: Sadra; 2022. (In Russian). EDN: VQMZOB
[4] Bessmertnaya OYu. The vision of history and the author's identity in Ataulla Baiazitov's "Objection" to Ernest Renan. *Islamology*. 2019;9(1–2):55–82. (In Russian). DOI: 10.24848/islmlg.09.1.05 EDN: ADROIC
[5] Stepanyants MT. *Muslim Concepts in Philosophy and Politics*. Moscow: Nauka; 1982. (In Russian). EDN: SZFYPR
[6] Asad T. *Formations of the Secular*. Stanford: Stanford University Press[14]; 2003.
[7] Asad T. *Formations of the Secular*. Moscow: NLO; 2020. (In Russian).
[8] Kuznetsov V. The post-secular age of neo-modernity. *State, Religion and Church in Russia and Worldwide.* 2017;35(3):85–111. (In Russian). DOI: 10.22394/2073-7203-2017-35-3-85-111 EDN: ZIORAZ
[9] Eisenstadt S. *Multiple Modernities.* Daedalus. 2000;129(1):1–30. DOI: 10.4324/9781315124872-1
[10] Bondarenko DM, Korotaev AV, eds. *Civilizational Models of Politogenesis.* Moscow; 2002. (In Russian).

[13] Калифорнийский университет в Беркли имеет статус организации, деятельность которой признана нежелательной на территории Российской Федерации.
[14] Стэнфордский университет имеет статус организации, деятельность которой признана нежелательной на территории Российской Федерации.

[11] Bondarenko DM. *Postcolonial Nations in Historical and Cultural Context*. Moscow: YaSK; 2022. (In Russian). EDN: MJVMXK
[12] Asad T. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington: Georgetown University; 1986.
[13] Asad T. The idea of an anthropology of Islam. *Islamology*. 2017;7(1):41–60. (In Russian). DOI: 10.24848/islmlg.07.1.02 EDN: YMUSKO
[14] Lapidus I. Knowledge, virtue and action. In: Metcalf BD, ed. *Moral Conduct and Authority.* Berkeley: University of California Press[15]; 1984. P. 52–56. DOI: 10.1525/9780520322332-006
[15] Ringer MM. *Islamic Modernism and the Re-Enchantment of the Sacred in the Age of History*. Edinburgh: Edinburgh University Press; 2020. DOI: 10.3366/edinburgh/9781474478731.001.0001
[16] Dallas I. *The Time of the Bedouin.* Budgate: Budgate Press; 2013.
[17] Ibn Khaldun. *Muqaddimah*. al-Tahir HA, ed. Cairo: Dar al-Fajr li al-Turath; 2004. (In Arabic).
[18] Lawrence BB. Ibn Khaldun and Islamic reform. *African and Asian Studies.* 1983;18(3):221–240. DOI: 10.1163/156852183X00344
[19] Enayat H. *Modern Islamic Political Thought.* London: MacMillan Press; 1982. DOI: 10.1007/978-1-349-16765-4
[20] Haddad M. Arab religious nationalism in the colonial era. *Journal of the American Oriental Society.* 1997;117(2):253–277. DOI: 10.2307/605489 EDN: EMAJQV
[21] Rida MR. *Al-Khilafa*. Mu'assasat al-Hindawi; 2017. (In Arabic).

**Сведения об авторе:**

*Алексеев Игорь Леонидович* — кандидат исторических наук, научный сотрудник Отдела антропологии Востока, Институт востоковедения РАН, Российская Федерация, 107031, Москва, ул. Рождественка, д. 12. ORCID: 0000-0002-5234-1072. SPIN-код: 6056-5237. E-mail: ialxyv@gmail.com

**About the author:**

*Alexeev Igor L.* — CSc in History, Research Fellow at the Department of Anthropology of the East, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, 12 Rozhdestvenka St., Moscow, 107031, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-5234-1072. SPIN-code: 6056-5237. E-mail: ialxyv@gmail.com

[15] Калифорнийский университет в Беркли имеет статус организации, деятельность которой признана нежелательной на территории Российской Федерации.

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 2 363–383
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-363-383
EDN: EOSGSF

Research Article / Научная статья

# A Meta-Ethical Inquiry into Ibn Miskawayh's Understanding of Morality

**Emel Karaşahin ✉, Neslişah Başbuğ**

*Dokuz Eylul University, İzmir, Türkiye*
✉emel.sunter@deu.edu.tr

**Abstract.** Ibn Miskawayh (d. 1030), who constructed one of the most original moral systems (*akhlāq*) in the history of Islamic philosophy, established virtue (*faḍīla*) on a metaphysical and rational basis rather than merely on practical value propositions. When the philosopher's thoughts, shaped around Tahdhib al-Akhlaq, are analyzed through the discipline of meta-ethics, which examines the nature of moral judgments in contemporary philosophy, the contribution of classical texts to modern debates becomes more evident. This approach opens a profound field of inquiry by focusing not only on "what" morality is, but also on "how" and "on what basis" it exists. Our study is built on a fourfold classification comprising semantic, ontological, epistemological, and psychological layers. At the semantic level, the conceptual boundaries of the terms "good (*khayr*)" and "felicity (*saʿāda*)" are delineated while preserving their connection to ontological origins. On the ontological plane, it is established that moral values correspond to an objective reality, deriving their source from God, who possesses absolute perfection. This situation makes Ibn Miskawayh's moral philosophy directly relatable to contemporary debates on moral realism. In our study, we examine the possibility of moral knowledge and the process of transforming this knowledge into action through the psychology of the soul (*nafs*). Ibn Miskawayh's perspective, which integrates individual moral maturity with social justice, confirms that morality is an objective truth rather than a subjective preference. Hence, re-reading classical Islamic moral theory through meta-ethical methods is significant, as it facilitates both an accurate contextualization of the historical heritage and the possibility of new contributions to the foundation of universal ethical principles.
**Keywords:** meta-ethics, virtue, objectivity, islamic philosophy

**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.
**Statement about data availability.** All the data obtained during the study is included in the published article.

© Karaşahin E., Başbuğ N., 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 17.12.2025
The article was accepted on 21.04.2026

**For citation:** Karaşahin E., Başbuğ N. A Meta-Ethical Inquiry into Ibn Miskawayh's Understanding of Morality. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(2):363–383. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-363-383 EDN EOSGSF

# Метаэтическое исследование понимания морали Ибн Мискавайхом

**Э. Карашахин ✉, Н. Башбуг**

*Университет Докуз Эйлул, Измир, Турция*
✉emel.sunter@deu.edu.tr

**Аннотация.** Ибн Мискавейх (ум. 1030), создавший одну из самых оригинальных нравственных систем в истории исламской философии, обосновал добродетель на метафизической и рациональной основе, а не только на практических ценностных положениях. Когда идеи философа, сформированные вокруг «Тахзиб аль-ахляк», анализируются через призму метаэтики — дисциплины, исследующей природу моральных суждений в современной философии, — вклад классических текстов в современные дискуссии становится более очевидным. Такой подход открывает глубокое поле исследования, сосредотачиваясь не только на том, «что» такое мораль, но и на том, «как» и «на каком основании» она существует. Наше исследование построено на четырехчастной классификации, включающей семантический, онтологический, эпистемологический и психологический уровни. На семантическом уровне очерчиваются концептуальные границы понятий «добро» и «счастье» при сохранении их связи с онтологическими истоками. На онтологическом уровне устанавливается, что моральные ценности соответствуют объективной реальности и имеют своим источником Бога, обладающего абсолютным совершенством. Это обстоятельство позволяет напрямую соотнести нравственную философию Ибн Мискавейха с современными дебатами о моральном реализме. В нашем исследовании рассматриваются возможность морального знания и процесс преобразования этого знания в действие через психологию души (нафс). Перспектива Ибн Мискавейха, объединяющая индивидуальную нравственную зрелость с социальной справедливостью, подтверждает, что мораль является объективной истиной, а не субъективным предпочтением. Таким образом, переосмысление классической исламской нравственной теории с помощью методов метаэтики имеет важное значение, поскольку способствует как корректной контекстуализации исторического наследия, так и внесению нового вклада в обоснование универсальных этических принципов.
**Ключевые слова:** метаэтика, добродетель, объективность, исламская философия

**Вклад авторов**. Все авторы внесли равный вклад в концепцию, подготовку и написание рукописи.
**Конфликт интересов.** Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.
**Заявление о доступности данных.** Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в опубликованную статью.

**История статьи:**
Статья поступила 17.12.2025
Статья принята к публикации 21.04.2026

**Для цитирования:** *Karaşahin E, Başbuğ N.* A Meta-Ethical Inquiry into Ibn Miskawayh's Understanding of Morality // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 2. С. 363–383. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-363-383 EDN EOSGSF

## Introduction

Individuals enter the realm of morality (*akhlāq*) when they make moral judgments (*ḥukmakhlāqī*), evaluate specific actions as right or wrong, feel responsibility, or question their behavior on moral grounds. An individual's moral life consists of their judgments, beliefs, actions, and the emotions accompanying these actions. In this respect, morality is a fundamental domain through which the moral subject shapes their life by means of value judgments [1. P. x]; since every individual inevitably exists within life and is naturally in communication with others, they are, therefore, part of this domain.

When one begins to reflect on moral values and to ground and explain these beliefs, morality ceases to be merely a practical attitude and gains a theoretical dimension. Such theoretical efforts generally lead to the emergence of normative ethical theories such as utilitarianism, deontology, or hedonism [2]. Conversely, questioning what is actually being done when making a moral judgment-for instance, asking whether moral judgments provide knowledge or merely express emotions and attitudes-marks a transition into the field of meta-ethics. Meta-ethical inquiry is indispensable for two reasons: it is significant in its own right from a philosophical perspective, and it determines the methodology of normative ethics [3. P. 1].

Meta-ethics brings to the fore the most fundamental questions of moral philosophy, which are often taken for granted. The meaning, foundation, and mode of justification (*taʿlīl*) of moral judgments lie at the heart of these questions. The uncertainty surrounding values and principles in the modern era has led individuals to seek more than the question "What should I do?" alone. It has simultaneously confronted the individual with the question, "What am I saying when I speak morally?" For a thinking person, questioning the meaning and the mode of validation of their own ethical judgments is an intellectual necessity [4. P. 173–174]. Meta-ethics makes the background of moral thought visible and invites the individual to understand the structure, limits, and possibilities of moral language by distancing them from ready-made assumptions. This evaluation is non-judgmental in a normative sense.

Therefore, meta-ethics precedes and underlies normative ethical discussions. For ethical thought to be consistent, the meaning of "right" must be clear, just as much as which principle is right. The fact that 20th-century analytical and linguistic philosophy treats ethics within the framework of linguistic analysis appears to be a

result of this necessity. Meta-ethics, rather than treating morality (*akhlāq*) as an abstract domain detached from human experience, makes it possible to consciously grasp the relationship between moral judgments (*aḥkām akhlāqiyya*) and human experience, reason, and language [5. P. 79]. This perception paves the way for understanding the human being and is more analytical.

The main subject of our study is to explain whether a meta-ethical inquiry is possible within the tradition of Islamic Philosophy, specifically in the context of Ibn Miskawayh. In the history of thought, Islamic philosophers have had a great impact on other civilizations. Therefore, the accumulation of the history of Islamic philosophy is vital for us. Especially, works in the context of morality have collectively contributed to humanity's development of a universal language. Figures such as al-Kindī, Abū Bakr al-Rāzī, al-Fārābī, Ibn Sīnā, and Ibn Miskawayh share a common purpose in this contribution.

Ibn Miskawayh (d. 1030), one of the 11th-century philosophers, holds a special position for the systematic structure and philosophical depth he brought to the field of morality. The primary characteristic that distinguishes him from previous moral discussions is that he does not reduce morality to mere practical advice or the mere repetition of religious texts. On the contrary, it is significant that he offers a comprehensive framework of thought aimed at grounding the nature of moral concepts, the meaning of virtue (*faḍīla*), and the value of human actions (*afʿāl insāniyya*). Thus, does Ibn Miskawayh's understanding of morality contain a ground that can be associated with modern meta-ethical questions, as it renders visible the conceptual and ontological assumptions behind normative suggestions? This study is organized to answer this inquiry. In this context, Ibn Miskawayh's theory of morality not only responds to the question "How should we live?", but also provides a suitable ground for a meta-ethical analysis, as it includes implicit answers [6. P. 144] aimed at revealing the foundations upon which moral judgments rely and how these judgments acquire meaning.

In this study, Ibn Miskawayh's ethical theory is addressed with the aim of neither defending nor criticizing its normative claims. Instead, the meta-ethical foundations of the philosopher's understanding of moral values (*qiyam akhlāqiyya*) and virtue, along with the ontological and epistemological assumptions underlying this understanding, have been systematically uncovered using a conceptual-analytical method. The focus of the study is to set aside the question "What to do?" and seek an answer to the question "What is the foundation of morality and how does this foundation function?" Thus, Ibn Miskawayh's moral teaching (*taʿlīm akhlāqī*) is reinterpreted within a contemporary meta-ethical conceptual framework, thereby making the logical and philosophical underpinnings of moral values visible. First, let us reconsider the conceptual framework of the meta-ethical approach to establish the main lines of our study and to answer this inquiry.

## 1. The Conceptual Framework of the Meta-Ethical Approach

### *1.1. Definition of Meta-ethics*

In its broadest sense, meta-ethics is a philosophical discipline that examines the nature of values and value judgments. Fundamental questions such as how moral language should be understood, the ontological status of moral properties (*ṣifāt akhlāqiyya*), and the possibility of moral knowledge (*ʿilmakhlāqī*) lie at the heart of meta-ethics [7. P. 1].

This approach, which addresses and interrogates the fundamental concepts of ethics at a philosophical level, is often referred to as "the philosophy of ethics" and is evaluated within a meta-ethical framework. Meta-ethics has established itself as an independent philosophical discipline, particularly since the 20th century. Although discussions of the nature of moral language, values, and norms arose in earlier periods, studies in moral philosophy in the modern era have acquired a more organized and systematic structure. With this development, ethical debates have largely been addressed under two main headings: meta-ethics and normative ethics [8. P. 320].

Studies conducted within the scope of normative ethics aim to critically and systematically examine answers to questions such as "What things are good or valuable?", "What is the element that makes something valuable?", "Which actions are right or wrong?" and "What criteria determine the rightness or wrongness of actions?" Moral concepts like goodness and rightness are used extensively in theories within this field. However, more fundamental questions -such as "What is the good?", "What does moral rightness mean?", "Do these concepts point to a specific property?" or "If such a property exists, what is its nature?" — are often not directly made a subject of discussion. Instead, certain assumptions regarding these questions are accepted either explicitly or implicitly [9. P. 5–7].

Meta-ethics steps in precisely at this point. It aims to address these assumptions underlying normative ethical discussions with a conscious, systematic, and analytical approach. For this reason, meta-ethics is frequently defined as "the philosophy of ethics" or "the field of inquiry into the foundations of ethics". The primary problems of meta-ethics can be summarized under headings such as the meaning and logical status of moral terms and expressions; the reality and objectivity of moral properties; the ontological position of these properties and their relationship with non-moral properties; the possibility and nature of moral knowledge; and the relationship of moral judgments (*aḥkām akhlāqiyya*) and beliefs with action. Within this framework, meta-ethics offers a broad field of inquiry encompassing ontological, epistemological, semantic, and psychological issues related to the realm of morality [10. P. 1]. This approach of meta-ethics is crucial for understanding the multi-layered human being and producing solutions within their context.

### *1.2. The Distinction Between Meta-Ethics and Normative Ethics*

Normative ethics attempts to determine which things are good or bad, which actions are right or wrong, and which are permissible or morally obligatory. In this direction, it aims to put forward the criteria and standards that make the distinction between good (*khayr*) and bad (*sharr*), or right and wrong, possible [3. P. 1]. The fundamental questions addressed by normative ethics are characterized as first-order questions because they are directly oriented toward moral evaluations.

Meta-ethics, on the other hand, is not an inquiry conducted within the moral domain, as is normative ethics. On the contrary, it is a form of inquiry that takes normativity as its subject matter and approaches it from the outside. While normative ethics seeks answers to questions such as "What is valuable?", "What is good?" and "What are our moral responsibilities?" It often accepts the existence of fundamental concepts like value (*qīma*), duty (*ilzām*), and moral rightness (*ṣawāb akhlāqī*) without questioning them [11. P. 674].

Meta-ethics intervenes at this point by problematically questioning these assumptions. Questions like "What is value?", "Do moral facts (*ḥaqāʾiq akhlāqiyya*) really exist?" and "What does it mean to be good?" are at the center of this inquiry. In this respect, meta-ethics does not aim to determine what is morally right, but rather to understand the nature and structure of moral discourse in all its dimensions. Therefore, the questions addressed by meta-ethics are considered second-order questions.

The relationship between meta-ethics and normative ethics is often likened to the relationship between mathematics and the philosophy of mathematics. The question "How many even numbers are there between 5 and 15?" falls within the field of mathematics, whereas the question "What is a number?" belongs to the philosophy of mathematics. Similarly, while normative ethics deals with the content of moral judgments, meta-ethics reflects on the meaning, foundation, and status of these judgments [12. P. 9]. This analogy clearly demonstrates the difference in their respective levels of inquiry.

### *1.3. Historical Development of Meta-Ethics*

As previously stated, meta-ethics refers to second-order philosophical inquiries into the meaning, truth value, and mode of justification of moral judgments. As a term and a distinct discipline, meta-ethics primarily emerged within the 20th-century analytical philosophy. Nevertheless, preliminary discussions of meta-ethical questions, such as the objectivity of morality, the possibility of moral knowledge, and the status of values, can be traced throughout the history of philosophy starting from Ancient Greece. The beginning of meta-ethics in the modern sense is mostly associated with G.E. Moore's Principia Ethica (1903). Moore argued that the concept of "good" cannot be reduced to natural properties, developing the critique of the "naturalistic fallacy," and shifted the analysis of moral concepts to the meta-ethical plane [8. P. 319].

In the period following Moore, A.J. Ayer and C.L. Stevenson, influenced by logical positivism, advocated emotivism; they asserted that moral judgments do not claim factual truth but are rather expressions of feelings and attitudes [13; 14]. In the second half of the 20th century, meta-ethical discussions diversified and deepened. R.M. Hare developed the approach of universal prescriptivism, which emphasizes the prescriptive nature of moral language. In contrast, defenses of moral realism regained strength through figures such as G.E.M. Anscombe, Philippa Foot, and later Derek Parfit; the debate over whether moral truths have an objective basis became a central problem. During the same period, John Mackie mounted a powerful critique of realism by advancing the error theory, claiming that moral values are ontologically "queer" entities [15].

Current meta-ethical debates continue to be shaped around topics such as the realism — anti-realism divide, moral objectivity, normative reasons, moral knowledge, and the function of language [10]. In this sense, meta-ethics maintains its character as a research area that forms the conceptual and methodological foundation of moral philosophy.

### *1.4. The Level of Analysis in Meta-Ethics*

The problem area of meta-ethics encompasses a broad framework of inquiry that covers different dimensions of moral thought. This field is generally shaped around metaphysical and ontological issues, epistemological problems, semantic analyses, moral psychology, moral phenomenology, and discussions regarding the method and nature of meta-ethics itself. Meta-ethics concerns itself with fundamental issues such as the reality and objectivity of moral facts, the possibility of moral knowledge, the meaning and truth value of moral terms, the motivational power of moral beliefs, and the experience of the moral subject [16. P. 95–96; 17. P. 215; 10. P. 2].

One way to grasp what meta-ethics is about is to ask five basic questions regarding morality: Where? What? Why? When? How? Each of these questions reveals important dimensions of meta-ethical research [18. P. 4–5]. It is useful to explain each of these questions respectively:

First, the source of morality is questioned. Does morality arise from a divine order (*al-niẓāmal-ilāhī*)? Do good and evil exist within the very structure of the universe? Or is morality a product of human efforts to live together and the search for mutual benefit? This question targets the ontological status of moral reality. Second, it is asked what moral judgments refer to. Do moral terms merely point to individual or social preferences? Or do they rely on a reality independent of subjective preferences, such as the commands of God or mind-independent moral properties? This inquiry concerns the meaning and reference of moral language. Third, the purpose of moral discourse is addressed. Is the aim merely to report a truth when moral judgments are voiced? Or are functions such as influencing the attitudes of others, directing behavior, or ensuring a common practical consensus also involved? This question sheds light on the motivational and practical

dimensions of morality. Fourth, it is questioned when moral reasoning (*istidlāl*) comes into play. Are moral choices essentially different from aesthetic or personal taste judgments? How are they distinguished from judgments based on prudence or self-interest? This argument aims to explain the unique quality of moral judgments. Finally, the question of how moral judgments are justified arises. How do we think we know moral truths? Do we reach these truths through direct intuition or through reasoning? Or is the very assumption that there are knowable moral facts problematic? These questions constitute the epistemological dimension of meta-ethics.

Since the era of Ancient Greece, moral philosophers have reflected upon these questions. Different answers have, over time, led to the emergence of different meta-ethical traditions. These traditions are generally shaped around two fundamental distinctions: cognitivist and non-cognitivist approaches, and realist and anti-realist views [10. P. 2–6].

These distinctions become clearer in three main areas of meta-ethical analysis. First, linguistic analysis examines the meaning of moral terms such as "good," "right," and "justice (*ʿadl*)." Cognitivist approaches treat moral expressions as propositions that have truth values. According to this view, the statement "John is bad" expresses a factual state. In contrast, non-cognitivist approaches argue that such expressions express emotional attitudes or evaluations. Second, non-linguistic analysis focuses on the psychological and social functions of morality. Realist approaches view moral values as a reality independent of human preferences. Anti-realist approaches interpret morality as a practice related to human needs, attitudes, and the maintenance of social order. Third, epistemological analysis questions how moral judgments are known. Cognitivist theories aim to provide a method for justifying moral truths. Non-cognitivist theories, asserting that moral expressions are not true or false in the classical sense, argue that one cannot speak of "knowledge" in this field [19. P. 2–3]. As a result of these inquiries, the meaning, foundations, and function of moral judgments can be understood holistically.

## 2. The Definition of Morality in Ibn Miskawayh

Having established the fundamental questions and problem areas of meta-ethics, we shall now consider how this framework can be applied to Ibn Miskawayh's moral understanding, a prominent representative of classical Islamic thought. In this context, it is first necessary to focus on how Ibn Miskawayh defines morality.

Abu Ali Ibn Miskawayh centers the concept of khuluq (character/disposition) while defining the science of ethics. According to him, khuluq is a state established within the human soul (*nafs*) that inclines the individual toward specific actions without requiring any process of reflection or deliberation [20. P. 51]; or it is the state that enables the soul to manifest its actions spontaneously without deliberating [20. P. 168]. When this faculty, rooted in the soul, becomes the source of good actions, it is called a "good disposition", and when it results in evil actions, it is

termed a "bad disposition". In this definition, morality is understood as a permanent quality that constitutes human character rather than as transient behaviors [20. P. 25]. Consequently, morality points to the internal structure that makes actions possible, rather than to isolated acts.

One of the philosophical foundations of Ibn Miskawayh's moral understanding is the premise that the human soul possesses a structure independent of matter. He cites the soul's ability to accept different forms, its capacity to recognize and correct sensory errors, the unity of the intellect- intelligent -intellected (*ʿaql–ʿāqil–maʿqūl*), the superiority of intellectual pleasures over sensory ones, and the perception of universal concepts as evidence for this view. Furthermore, he advocates that the human being is a teachable and morally transformable entity. He states that if morality were considered immutable, reason, religious rulings, social order, and education would become meaningless. Within this framework, he categorizes virtues under four main headings: temperance (*iffat*), representing the self-control of the soul; courage (*shaja'ah*), meaning resilience in the face of fear and danger; wisdom (*hikmah*), as the faculty of distinguishing right from wrong; and justice (*adalah*), emphasizing its importance in maintaining balance in both individual and social relationships.

The foundations of Ibn Miskawayh's moral understanding were largely shaped by Greek philosophy, particularly by Aristotle's ethical thought. As emphasized earlier, the moral framework he developed was not limited to his own era but deeply influenced the moral understandings of subsequent Islamic philosophers. However, while drawing on Greek thought, Ibn Miskawayh adopted a selective approach; he excluded views incompatible with the fundamental principles of Islam and integrated ideas that posed no religious problems into his own system of thought. Upon examining Tahdhib al-Akhlaq, one observes extensive citations of Aristotle and Plato. Nevertheless, the work is not limited to philosophical sources; Ibn Miskawayh frequently cites the Prophet's sayings to support his moral views. This indicates that he consciously synthesized philosophical heritage with Islamic references in his moral understanding. According to Ibn Miskawayh, the primary characteristic distinguishing humans from other beings is the possession of a rational soul (*al-nafs al-nāṭiqa*). In this respect, while humans rise to a position similar to angels, they are also distinguished from animals and other species. According to the philosopher, a human can only reach a truly valuable and dignified level of existence when they use their intellectual faculties actively. Emphasizing that the human is a being endowed with will, Ibn Miskawayh argues that the individual has the power to choose among different aspects of the soul. The more an individual activates their rational soul, the closer they get to the truth and the genuine knowledge provided by divine revelation (*waḥy*). Reason is like a light illuminating the human path; as one uses this light, they better comprehend both themselves and their purpose of existence. For him, living in harmony with one's own essential essence is the highest state of felicity (*saʿāda*) achievable, and no superior happiness can be conceived beyond this [21. P. 50]. This implies that the

essential nature of the human is crucial because this essence determines what the individual is inclined toward, how they give meaning to life, and what truly satisfies them. When a person leads a life contrary to their essence, internal conflict and restlessness arise; no matter how successful or powerful they appear on the outside, they may feel as though something is missing. Conversely, when humans use their reason and conscience in harmony with their essence, they make more consistent decisions and live their lives not according to the expectations of others, but according to what they truly desire. Therefore, human essential nature stands as the most fundamental guide leading to authentic happiness.

According to Ibn Miskawayh, the attainment of human perfection depends on the correct and balanced use of the power of knowing (*al-quwwa al-ʿālima*) and the power of doing (*al-quwwa al-ʿāmila*). Through the faculty of knowing, the human turns toward the sciences and seeks to understand the truth (*ḥaqq*); through the power of doing, they regulate their behavior and tend to place their actions within a moral framework. These two fundamental faculties are the primary elements shaping both the intellectual and practical life of the human. Ibn Miskawayh reminds us that some philosophers divided philosophy into two main fields — "theoretical" and "practical" — based on these two abilities and their functions. According to him, while humans deepen in knowledge through theoretical philosophy, they construct their behaviors on the basis of virtue through practical philosophy. One who gains competence in both fields reaches the highest human goal characterized as "perfect happiness" [22. P. 12]. In other words, for Ibn Miskawayh, human perfection (*kamāl*) is possible through the harmonious functioning of the power of knowing and the power of doing. While the correct use of reason in the theoretical realm enables the human to grasp the truth and the order of existence, virtue-based behaviors in the practical realm ensure the reflection of this knowledge onto moral life. Therefore, true maturity is realized not merely by possessing knowledge or performing right actions, but by integrating knowledge with virtuous behavior. According to Ibn Miskawayh, this unity represents the highest level of happiness and perfection a human can reach. Based on the philosopher's views, the state of "wholeness" is essential for human nature. At this point, the individual feels not divided but rather completed, as the integrative aspect of knowing and practicing contributes to their well-being, namely, the construction of meaning. In short, it ensures internal consistency.

Ibn Miskawayh addresses the moral structure by dividing it into two primary sources: the first consists of inclinations arising from human temperament and innate characteristics, which he calls "natural morality" (*al-khuluq al-ṭabīʿī*); the second is the morality acquired through education, habit, and conscious effort. According to him, moral behaviors initially emerge through a process of reflection and evaluation and, over time, through repetition and habit, become a permanent disposition. By nature, humans possess a structure that is well-suited to accepting morality; therefore, they are open to change, whether rapid or gradual, through education and counsel. The fundamental issue Ibn Miskawayh particularly wishes

to clarify is whether morality is changeable; for if morality were entirely determined by birth, moral education would lose its meaning. Within this framework, while he initially accepts natural morality as a given, he argues that moral characteristics not directly arising from temperament can be transformed through education and habit; however, at the end of his evaluation, he leans toward the Aristotelian approach, concluding that all aspects of morality can change over time [23. P. 205]. The philosopher's view demonstrates that moral principles are not dogmatic and can be developed at the individual level; this individual development, being effective at the social level as well, reveals that morality is a flexible and re-designable structure. Thus, moral education allows the individual to question values, develop their own understanding of morality, and consciously direct their behaviors, while contributing to the shaping of norms and values at the social level in a way that is just, inclusive, and open to innovation.

Ibn Miskawayh's moral understanding envisages that an individual can reach internal integrity and virtuous maturity by harmoniously using the faculties of reason and action. This approach demonstrates that morality is not static or dogmatic but can be developed through individual education. In the context of modern ethics and educational philosophy, this view shows parallels with Kohlberg's stages of moral development and J. Dewey's understanding of learning through experience and social progress. Just as in Ibn Miskawayh's method, Kohlberg emphasizes the individual's development of moral reasoning [23. P. 23–27], while Dewey underlines individual moral education for the re-evaluation of social norms [24. P. 7–20]. Thus, Ibn Miskawayh's classical approach, by establishing common ground with modern theories, demonstrates that morality is a dynamic and teachable process at both the individual and social levels; this also reveals that the accumulation of the Islamic philosophical tradition, even in the case of this philosopher alone, is undeniably significant.

## 3. Analysis of Ibn Miskawayh's Ethics Within the Framework of Meta-ethical Foundations

### *3.1. The Semantic Aspect of Ibn Miskawayh's Ethics*

Semantic or linguistic meta-ethical approaches focus on examining what moral expressions say and what they refer to [25. P. 292]. Within this framework, the meanings of moral terms such as "good," "right," or "wrong" are interrogated. Among the fundamental questions are whether moral judgments report a fact or express an attitude or emotion. Similarly, whether moral concepts are definable or irreducible simple concepts lies at the heart of this field. Moore's discussion of the naturalistic fallacy [26. P. 37–58][1] is one of the classic examples of such semantic

[1] Moore, in *Principia Ethica*, argues that "good" cannot be reduced to natural properties. The naturalistic fallacy shows the falsity of definitions such as "good = pleasure" or "good = utility." To prove this, he employs the "open question argument": the question "Is pleasure good?" still remains meaningful [26. P. 37–58].

problems. Taken together, these questions are oriented towards understanding the nature of moral language.

Ibn Miskawayh's understanding of ethics provides suitable content for these semantic inquiries. In explaining the concept of goodness, he takes Aristotle's conception of the good as his basis. Accordingly, goodness is the ultimate goal (*al-ghāya al-quṣwā*) toward which all beings strive. Happiness, for a being that reaches this goal, is both a state of goodness and a state of perfection. Therefore, happiness is considered a type of goodness. However, happiness does not possess a single and immutable essence for all people. According to Ibn Miskawayh, happiness takes different forms depending on an individual's orientation and level of perfection. In this respect, happiness possesses the quality of relative goodness, varying from person to person. Goodness, in contrast, expresses the ultimate target toward which humans strive and the final goal commonly accepted among people [20. P. 73].

In classifying goods, Ibn Miskawayh utilizes Aristotle's taxonomy. At the highest level of this classification are goods that are superior in essence and make the human being noble. Wisdom and intellect are included in this group. Virtues and beautiful actions dependent on the will (*irāda*) are considered concrete examples of such goods. In the second group are goods in potentiality, which have not yet become actualized but make the attainment of goodness possible; inclinations and desires fall under this category. The third type of goods consists of useful things that are not desirable in themselves but serve as instruments in reaching goodness [20. P. 74–76]. Goods are also distinguished based on whether they are ends or not. Some goods possess the quality of an end in themselves, while others do not. Goods that are ends are classified within themselves as "complete" and "incomplete". While happiness is accepted as a complete end, health and wealth are given as examples of incomplete ends. Activities such as medical treatment, learning, and physical education are instrumental goods that are not ends in themselves but lead to goodness. This distinction shows that the concept of "good" in Ibn Miskawayh is not univocal but carries different layers of meaning depending on context and function.

According to Ibn Miskawayh, people act with different motives when performing good deeds. Some do good simply because it is good, some seek to show off, and some aim to gain fame and reputation. Therefore, it is of great importance to correctly comprehend the values and degrees of goods. Only with this awareness can a human choose what is most superior for themselves. If goodness is performed not out of expectation of interest or pleasure but for the sake of goodness itself, this attitude moves away from animalistic tendencies and is associated with the divine aspect of the human. Such behavior grants the human a lasting and genuine pleasure [20. P. 139]. Behind this understanding of ethics lies Ibn Miskawayh's theory of the soul (*nafs*). According to him, while a body cannot assume another form once it has taken a specific form, the soul has a different structure. The soul can grasp multiple forms of knowledge simultaneously. It can perceive both the sensory and the intellectual / abstract forms. This situation shows that human knowledge cannot be reduced to mere sense perception.

Ibn Miskawayh grounds the fact that the soul is a non-material substance in detail in his work Risāla fī'n-nafs wa'l-'akl. In this context, he criticizes the Stoics for defining the human soul as a natural heat (pneuma) and argues that, although natural heat is a vital element, it lacks a foundational or constitutive nature. According to him, if natural heat were truly a life-giving principle, the heat found in inanimate objects would also have to grant them vitality, which is clearly impossible [27. P. 56–58]. For him, when the soul turns toward the intellect, it unites with its original principles and reaches salvation. When it turns toward matter, it becomes lost in multiplicity and fragmentation, leading to misery. In this framework, goods emerge as actions that are the product of conscious will and effort as the human strives toward their purpose of existence. Evils, on the other hand, are evaluated as attitudes that prevent the attainment of these goods due to the misuse of will, laziness, and indifference [21. P. 19]. Stating that the soul is a living, continuous, and immortal substance, Ibn Miskawayh asserts that it has a two-way field of movement: when the soul turns toward the intellect, it reaches salvation by uniting with its original principles; when it turns toward matter, it becomes lost within the multiplicity and fragmentation of the body, thus distancing itself from its essence and drifting into misery [28. P. 53–58].

Consequently, moral language in Ibn Miskawayh possesses an objective field of meaning grounded in the human's purpose of existence, the structure of the soul, and intellectual perfection. Here, Ibn Miskawayh explains that happiness and virtue do not depend on external success or the appreciation of others — that is, they are related to our conscious choices and internal motivations rather than external approval. Only when a human directs their soul in harmony with the intellect, and not just for the sake of goodness, can they lead a life that is consistent and at peace with themselves. In this case, if we are to speak of "true pleasure and satisfaction", he explains that this experience will only manifest when we benefit from the human "state of internal integrity".

### *3.2. The Ontological Aspect of Ibn Miskawayh's Ethics*

Ontological meta-ethics interrogates whether moral values and facts truly exist. In this context, a fundamental problem arises: do good and evil possess a reality independent of the human mind? The question of whether moral properties have an objective counterpart in the external world determines the metaphysical ground of ethics. Therefore, ontological discussions are directly related to the issue of whether an objective understanding of morality is possible. Moral realism argues that good and evil are not merely mental constructs but possess an existence independent of human consciousness. In contrast, moral anti-realism holds that moral values lack an independent ontological reality. This distinction brings to the fore the question of whether morality consists solely of subjective evaluations or possesses an inherent dimension within the order of being [29. P. 14].

According to Ibn Miskawayh, the Necessary Being (*wājib al-wujūd*), situated at the apex of the realm of existence, is simultaneously the Absolute Good (*al-khayr al-muṭlaq*). The non-existence of the Necessary Being is inconceivable, for its

existence does not depend on any condition or external cause. Thus, the Necessary Being ontologically precedes all other beings and constitutes the primary source of goodness. Ibn Miskawayh defines God as the absolute being who is purely and absolutely good, goodness being an essential attribute of His essence. Within this framework, goodness is not a mental attribution but an inherent quality of existence itself. God's goodness is not a goodness realized for an external purpose or for other beings. Divine acts arise from conformity to God's essence itself. Ibn Miskawayh defines God as the Absolute Good in this context and states that God, who is purely good, is also the Necessary Being. Furthermore, accepting that God brought the active intellect, the soul, and the heavens into existence instantaneously, Ibn Miskawayh addresses existence in stages; in these stages, he argues that every being strives to attain perfection at its own ontological level and attempts to reach the most perfect state possible within a process of evolution (*takamul*) [30. P. 12].

According to Ibn Miskawayh, Allah is the first and primary goodness in the realm of existence; the source of goodness at the level of essential existence -that is, non-accidental- is Him alone. All beings, by their nature, turn toward this absolute goodness with a desire and orientation. All goods that possess divine qualities, such as eternity, immortality, and integrity, derive their source from Allah. For this reason, the acts of the Almighty God, the source of divine goods, are unique only to Him; His actions do not occur for beings outside His essence or due to an external purpose, but on the basis of conformity to His own essence. Consequently, God's acts cannot be reduced to secondary goals such as the governance of the order of existence of which we are a part; while this order is a result of the divine act, it is not its primary purpose [21. P. 84].

In this framework, Ibn Miskawayh's understanding of ethics is compatible with ontological realism, which holds that moral values have a reality independent of the human mind. Good and evil are treated as qualities inherent in the order of being, preceding individual preferences or social consensus. Thus, morality is grounded in metaphysics, beyond subjective attitudes.

Ibn Miskawayh's moral understanding rests on an ontological foundation and sees the source of morality in God, the Absolute Good and Necessary Being, who inherently embodies goodness in His essence at the summit of existence. God's goodness is not dependent on an external purpose; this indicates that goodness is an ontological quality and that moral values rely on universal and objective criteria. When a human realizes goodness solely for its own sake and directs their soul in harmony with reason, they perceive this absolute goodness and reflect it in their actions; therefore, while moral values are objective, their transformation into practice is possible through individual consciousness and will. When the soul turns toward reason (*ʿaql*), it unites with its original principles and reaches happiness; when it turns toward matter, it becomes lost within multiplicity and fragmentation and drifts into misery. Within this framework, while goodness is defined as virtuous actions arising from a person's conscious will and effort, evils are evaluated as attitudes that prevent the attainment of goodness as a result of the misuse of will, laziness, or indifference. Ibn Miskawayh thus establishes morality on both a

universal / ontological foundation and individual consciousness / will, demonstrating that human happiness and virtuous living fundamentally depend on the soul being directed in harmony with reason.

### *3.3. The Epistemological Aspect of Ibn Miskawayh's Ethics*

Moral epistemology centers on whether we can possess knowledge in the realm of morality. If it is accepted that moral knowledge is possible, the scope of this knowledge and the ways of obtaining it are further interrogated. In this context, questions such as how moral truths can be known, the reliability of moral intuition, and whether moral knowledge is based on reason or experience form the basis of epistemological discussions. Similarly, whether moral disagreements pose a threat to the possibility of moral knowledge is a significant problem in this field. All these questions ultimately focus on the possibility of moral knowledge.

Ibn Miskawayh explains human perfection through two fundamental powers: the power of knowing (*al-quwwa al-ʿālima*) and the power of doing (*al-quwwa al-ʿāmila*). This distinction is a classification also found in classical Islamic philosophy, particularly in Avicenna. According to Ibn Miskawayh, the power of knowing leads the human to truth and knowledge, while the power of doing ensures the transformation of this knowledge into action and life practice. The perfection of the power of knowing manifests in science (*ʿilm*), where what is at stake is correct, sound, and certain knowledge. A human reaching this level is protected from error and doubt in the field of belief. Thus, they obtain the opportunity to turn toward metaphysical knowledge, namely, divine science. Through divine science, the human recognizes God and turns toward Him. While explaining the relationship between these two perfections, Ibn Miskawayh characterizes theoretical perfection as "form" and practical perfection as "matter". According to him, these two elements necessarily complete each other. Knowledge is a beginning, and action brings this beginning to completion. A completion without a beginning is impossible, and a beginning that is not completed remains meaningless [20. P. 44].

According to Ibn Miskawayh, the ultimate goal of philosophers is to perfect both the power of knowing and the power of doing together within the human. Through the acquisition of the power of knowing, true knowledge is attained, and this knowledge produces peace in a person's inner world. Such knowledge ultimately directs the human toward God. Nevertheless, Ibn Miskawayh, especially in his work *Tahdhīb al-Akhlāq*, places more emphasis on the power of doing and treats it as a fundamental element of moral perfection. However, he clearly states that these two powers cannot be considered independent of each other. True perfection emerges when theoretical knowledge does not merely remain in the mind but transforms into action from the human soul; to the extent that knowledge is reflected in action, the human reaches moral excellence [31. P. 121–122].

According to Ibn Miskawayh, a human whose dispositions are neglected and not reformed through education remains at the level of childhood throughout their life. Such a person adopts a lifestyle driven by natural inclinations. In this case, the guidance of reason is abandoned; tendencies such as anger, indulgence in pleasure,

aggression, and excessive desire determine human behavior. This structure, devoid of moral education, prevents humans from reaching perfection and makes them dependent on the lower-level powers of the soul [20. P. 39]. Here, Ibn Miskawayh shows that without moral education, humans lead lives directed by natural inclinations. These natural inclinations- impulses like anger, indulgence in pleasure, aggression, and insatiable desire -determine our behaviors without the guidance of education and reason, preventing us from maturing within life. Consequently, this situation hinders us directly at the highest level of being human.

The perfection of the essence entrusted to the human requires the development of certain qualities. According to Ibn Miskawayh, intelligence, the ability for rapid comprehension, and a structure suitable for adopting virtues are the basic conditions of this process. When these qualities develop, sound faith (*īmān*) emerges. The human finds the opportunity to turn toward the truth that cannot be perceived by the senses. In this process, the science of logic is of particular importance. Logic is a fundamental tool that directs natural reason and the faculty of understanding toward the right path. Through logic, the human first grasps beings and their creative order. Subsequently, this knowledge deepens and turns toward metaphysics and divine sciences. The ultimate result of these sciences is to attain divine grace (*fayḍ*). A human who gains divine grace attains tranquility amid the troubles of nature and animalistic desires. Thus, they rise to a position where they can contemplate beings and have reached internal freedom and mental serenity [21. P. 69]. Within this framework, moral knowledge in Ibn Miskawayh appears not merely as a set of truths grasped theoretically, but as a holistic epistemological process obtained within the unity of reason, education, and action, carrying the human to perfection at both the levels of knowing and doing; thereby rendering visible the epistemological aspect of morality interrogated by meta-ethics.

### *3.4. The Psychological Directivity of Ibn Miskawayh's Ethics*

At the center of moral psychology lies the question, "*Why should I be moral*?" Even if the existence of objective moral facts is accepted, it is debated whether there is a binding reason compelling the individual to comply with them. In this context, it is questioned whether moral rules possess a motivational power that directs humans toward action. The real issue is why being moral should be preferred over alternative goals, such as gaining power or pursuing self-interest. These discussions focus on whether the relationship between moral judgment and action is necessary. Within this framework, the question arises whether moral judgments move humans to act. The question arises as to whether judging something as "good" necessarily motivates the individual. It is interrogated whether moral judgments involve belief or desire. The question of whether the link between morality and motivation is necessary or conditional is addressed through the distinction between internalism and externalism.

According to Ibn Miskawayh, morality is a psychological faculty that enables the emergence of beautiful actions performed voluntarily and without compulsion.

In this approach, morality is understood as an inclination rooted in the human's inner world rather than an external command. Ibn Miskawayh emphasizes that moral characteristics are changeable. Humans possess a temperament that can be transformed through education and instruction. While natural events, such as a stone falling to the ground or fire rising upward, cannot be altered, the fact that moral qualities are changeable shows that they are not on the same plane as the laws of nature. According to Ibn Miskawayh, the existence of the human substance depends on Allah's will; however, the improvement and perfection of this substance have been left to the human. This understanding forms the psychological basis of moral responsibility. Humans are obliged to undertake their own moral development personally. This obligation removes moral conduct from being an external necessity and places it in a realm of internal motivation [20. P. 126].

In Islam, the human is primarily responsible to the highest authority, Allah; here, the individual must attain spiritual maturity by disciplining the soul (*nafs*), a fundamental necessity for ensuring social order. This situation is stated in the verses of the Holy Qur'an: "Indeed, Allah is with those who have faith and do righteous deeds" (Baqarah, 2:218). Ibn Miskawayh's general approach is also based on this Islamic foundation; he argues that only when a human realizes goodness solely for its own sake and directs their reason and soul in harmony can they reach true happiness and a virtuous life. Thus, morality is understood as both an ontological foundation based on God's absolute goodness and a process that comes to life through individual consciousness and action.

In Ibn Miskawayh, justice (*ʿadl*) is a central element of psychological integrity. Justice emerges through the harmonious unification of the other three fundamental virtues within the soul. This harmony is a state of balance achieved under the guidance of the faculty of discernment. A just person acts with moderation not only toward others but also toward their own soul. The compassion they show to others finds a counterpart in their own inner world. To the extent that they show compassion to others, they deserve to receive compassion in return [21. P. 24–25].

Ibn Miskawayh builds his understanding of existence upon the concepts of continuity and perfection. The permanence of a being depends on its reliance on an eternal foundation. Lasting blessings do not depart from humans due to the perfection they have attained. This perfection renders the human suitable for continuously receiving the divine grace (*fayḍ*) coming from God. The human who becomes open to this grace draws closer to God, and the obstacles between them are removed. This proximity makes possible the highest level of happiness [21. P. 45]. In this context, moral motivation in Ibn Miskawayh is grounded not in fear or the expectation of interest, but as an internal power nourished by the desire for the soul to attain perfection, to be balanced with justice, and to turn toward divine happiness. Within this framework, the principle of psychological directivity sought in meta-ethical discussions finds its counterpart in Ibn Miskawayh's understanding of ethics.

### *3.5. The Objectivity / Relativism Aspect of Ibn Miskawayh's Ethics*

The question of whether morality is universal or relative is one of the most fundamental topics in meta-ethical discussions. Central to this debate are questions such as whether moral truths vary across cultures, whether universal moral principles are possible, and whether moral disagreements point toward relativism. These questions address whether morality is merely a product of social consensus or possesses validity that transcends the human sphere.

In Ibn Miskawayh's understanding of ethics, virtues are not merely qualities that remain within the individual's inner world. According to him, human virtues find their true meaning only when they become visible within society. Justice, above all, is a principle that an individual must internalize within their own existence. A person establishes justice first in their soul (*nafs*), then implements it in the family, the city, and the society. In this respect, justice acquires the character of a social norm nourished by human reason's experiences and knowledge. Thus, humans are social beings by nature. Morality gains meaning through the relationships humans establish with the world and with social life. Moral virtues emerge and develop not in an abstract and isolated individual existence, but on a social ground where people interact with one another. In this context, as accepted in Greek thought, social life is built upon fundamental virtues such as wisdom, temperance, courage, and justice. These virtues can only be practically lived and embodied within interpersonal relationships; it is not possible for them to fully manifest in those who lead a solitary life away from society [32. P. 28].

Ibn Miskawayh addresses the powers within the human at three fundamental levels: the appetitive soul (*al-nafs al-bahīmiyya*), the irascible soul (*al-nafs al-ghaḍabiyya*), and the rational soul (*al-nafs al-nāṭiqa*). These powers are evaluated not as corporeal but as faculties of the soul, and the substantial nature of the soul is particularly emphasized. The power that becomes dominant in a person determines their actual life. These powers of the soul are directly related to education. The rational soul is the most inclined to education by nature. The irascible soul is initially uneducated but is capable of accepting discipline (*riyāḍa*). The appetitive soul, however, is both uneducated and resistant to education. Ibn Miskawayh refers to Plato while explaining the educability of the rational soul, likening it to gold because of its softness and suitability for taking shape. He likens the appetitive soul to iron due to its hardness and rigidity. In this framework, the primary feature distinguishing humans from other beings is the possession of a rational soul. When a human uses this soul in a correct and balanced manner, they rise to the position of the most noble of beings, becoming eligible to receive the divine message and true knowledge [20. P. 49–56].

In Ibn Miskawayh's understanding of ethics, the fact that virtues manifest practically in social life does not mean that morality is relative. On the contrary, this social visibility is considered alongside the assumption that moral values possess an objective foundation based on the structure of the human soul and the functioning of reason. This objective ground is not limited to the human level; it is ultimately linked to the divine order. According to Ibn Miskawayh, God's acts

occur not in line with any external purpose or arbitrary will, but solely as a requirement of His own essence. This approach brings to the fore the classic meta-ethical question of whether the morally good is independent of God's commands or dependent upon them. However, Ibn Miskawayh adopts a stance that transcends this dichotomy. According to him, God is inherently good; therefore, His commands emerge in accordance with His own essence, which is good. Thus, neither is the divine will limited, nor can it be claimed that moral commands are arbitrary [33. P. 41–59]. Since God possesses absolute perfection, His acts and commands are necessarily good, orderly, and in accordance with wisdom (*ḥikma*). Consequently, while Ibn Miskawayh's moral understanding accepts the visibility of moral values in social life, it places these values on an objective ground that transcends relativism by ultimately grounding them in reason, the structure of the soul, and divine goodness.

## Conclusion

A philosopher from the classical period can transcend the ages with their ideas and shed light on contemporary debates. This study is organized around the views of Ibn Miskawayh, who lived in the 11th century. Re-reading classical ethical texts is not merely a matter of historical curiosity; it is also crucial for contributing to contemporary moral theories by analyzing ethical concepts, values, and principles developed in the past within a meta-ethical context. From this perspective, Ibn Miskawayh's classic Islamic understanding of ethics is not limited to describing behaviors; by rendering the ontological and epistemological foundations of moral values visible, it provides an opportunity for a systematic meta-ethical evaluation of the nature and applicability of moral judgments. By associating the concept of morality with the internal structure of the human and the transformability of the self, the philosopher views morality as a dynamic process shaped by human will rather than a static structure; therefore, his understanding can open new horizons from a meta-ethical standpoint.

Ibn Miskawayh's understanding of ethics does not consist solely of principles that govern behavior, as is often the case in classical Islamic thought. He provides conceptual depth by linking morality to the human's internal structure and the transformability of the soul (*nafs*); thus, morality ceases to be a static mold and becomes a dynamic process shaped by human will. This approach reveals that the philosopher approached ethics from a perspective distinct from that of his contemporaries and that his thought can be situated beyond his era.

From a meta-ethical perspective, Ibn Miskawayh's moral theory enables systematic reflection on the meaning and foundation of moral judgments. Semantically, while the concepts of "good" and "happiness" express the human orientation through relative forms that vary according to individual perfection and ultimate purpose, "goodness" gains value not only through the consequences of an act but as a conscious choice — that is, being performed for the sake of goodness itself. For the philosopher, on the ontological plane, good and evil emerge as qualities inherent in the order of being, independent of the human mind, and are

embodied in the essence and acts of God, who is the source of absolute goodness. Epistemologically, moral knowledge is acquired through the unity of the powers of knowing and doing, via reason and education, and true perfection and moral excellence are reached when this knowledge is reflected in action. On the psychological and motivational level, morality functions as an internal inclination and a desire for perfection; it is realized through the human capacity to educate the soul and internalize justice. Regarding the dimension of objectivity, moral virtues become visible in social life; since their ultimate foundation lies in reason, the structure of the soul, and divine goodness, moral values rest on a metaphysical and objective ground that transcends relativism. In this framework, when Ibn Miskawayh's classical understanding of ethics is evaluated through a meta-ethical analysis, it reveals new and systematic perspectives on the foundations, functions, and applicability of moral concepts.

Our study demonstrates that questioning the function of moral language and the foundations of moral judgments is not merely a theoretical endeavor. Meta-ethical inquiries are functional tools for understanding human behavior, rethinking education, and strengthening social order. Ibn Miskawayh's moral understanding bridges individual internal perfection and social harmony, and when evaluated within a meta-ethical framework, it offers an applicable method for individual and social transformation beyond conceptual analysis. By revealing how moral judgments acquire meaning — rather than just what they deem right or wrong — this approach turns Ibn Miskawayh's classical texts into a guide for contemporary thought and practice.

## References

[1] Taylor PW. The Moral Judgment. In: *Readings in Contemporary Meta-Ethics*. New Jersey: Prentice-Hall; 1963.
[2] Sidgwick H. *The Methods of Ethics.* Bennett J, ed. Jonathan Bennett; 2017.
[3] McCloskey HJ. *Meta-ethics and Normative Ethics*. Netherlands: Martinus Nijhoff; 1969. DOI: 10.1007/978-94-011-9299-6
[4] Frankena WK. *Etik*. Aydın A, transl. Ankara: İmge Kitabevi; 2007.
[5] Tepe H. *Etik ve Meta-etik*. Ankara: Türk Felsefe Kurumu Yayınları; n.d.
[6] Durmuş ZA. İbn Miskeveyh ve Tehzîbu'l-Ahlâk adlı eserinin ahlak felsefesi açısından incelenmesi. *İçtimaiyat Sosyal Bilimler Dergisi*. 2021;5(1):143–147. DOI: 10.33709/ictimaiyat.883503
[7] Huemer M. *Ethical Intuitionism*. New York: Palgrave Macmillan; 2005. DOI: 10.1057/9780230597051
[8] Gibbard A. Normative Properties. In: Horgan T et al., eds. *Metaethics after Moore*. New York; 2006.
[9] Roussos J. *Modelling in Normative Ethics*. Unpublished manuscript; 2021.
[10] Miller A. *An Introduction to Contemporary Meta-Ethics*. Malden: Bodmin-Cornwall; 2008.
[11] Schroeder M. Normative ethics and metaethics. In: McPherson T, Plunkett D, eds. *The Routledge Handbook of Metaethics*. Routledge; 2018. P. 674–686. DOI: 10.4324/9781315213217-44
[12] Darwall S. *Philosophical Ethics*. Colorado: Westview Press; 1998.
[13] Ayer AJ. *Language, Truth and Logic*. London: Victor Gollancz; 1936.

[14] Stevenson CL. *Ethics and Language*. New Haven: Yale University Press[2]; 1944.
[15] Mackie JL. *Ethics: Inventing Right and Wrong.* London: Penguin Books; 1977.
[16] Frankena WK. *Ethics*. New Jersey: Prentice-Hall; 1973.
[17] Garner RT, Rosen B. *Moral Philosophy*. New York: Macmillan; 1972.
[18] Copp D. Introduction: Metaethics and normative ethics. In: Copp D, ed. *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. Oxford University Press; 2006. DOI: 10.1093/0195147790.001.0001
[19] Allan L. *Meta-ethics: An Introduction*. Rational Realm; 2015.
[20] Ibn Miskawayh. *Tahdhīb al-Akhlāq wa Taṭhīr al-Aʿrāq*. Ghanī Q, Haydarī A, eds. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya; 1994.
[21] Ibn Miskawayh. *Ahlakı Olgunlaştırma*. Şener A, Tunç C, transl. Ankara: Kayaoğlu; 1983.
[22] Bayrakdar M. İbn Miskeveyh. In: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul; 1999.
[23] Kohlberg L. *The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice*. New York: Harper & Row; 1981.
[24] Dewey J. *Moral Principles in Education*. Boston: Houghton Mifflin; 1909.
[25] Bedke MS. Cognitivism and non-cognitivism. In: McPherson T, Plunkett D, eds. *The Routledge Handbook of Metaethics*. Routledge; 2018.
[26] Moore GE. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press; 1922.
[27] Ibn Miskawayh. *Risālatān fī al-Ālām wa al-Nafs wa al-ʿAql.* Beirut: Manshūrāt al-Jamal; 2009.
[28] Ibn Miskawayh. *Al-Fawz al-Aṣghar*. Cairo: Maṭbaʿat al-Saʿāda; 1325.
[29] Brink DO. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press; 1989. DOI: 10.1017/CBO9780511624612
[30] Cevdet Kılıç. *İbn Miskeveyh'te El-Hikmetül'l- Sariye Kavramı Bağlamında Varlık Süreci*. F.Ü.İ.F.D, Elazığ; 2010.
[31] Çağrıcı M. *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*. İstanbul; 1989.
[32] Sunar C. *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları; 1980.
[33] Saruhan MS. *İbn Mikeveyh Düşüncesinde Tanrı, Evren ve İnsan.* İstanbul: Eski Yeni Yayınları; 2018.

**About the authors:**

*Karaşahin Emel* — Dr., Associate Professor, Faculty of Theology, Dokuz Eylul University, 144 Cumhuriyet Blvd., İzmir, 35210, Türkiye. ORCID: 0000-0003-4503-6413. E-mail: emel.sunter@deu.edu.tr

*Başbuğ Neslişah* — Doctoral Student, Faculty of Social Sciences, Dokuz Eylul University, 144 Cumhuriyet Blvd., İzmir, 35210, Türkiye. ORCID: 0000-0002-1585-9438. E-mail: basbugneslisah@gmail.com

**Сведения об авторах:**

*Карашахин Эмель* — доктор, доцент, факультет теологии, Университет Докуз Эйлул, Турция, 35210, Измир, бульв. Джумхуриет, д. 144. ORCID: 0000-0003-4503-6413. E-mail: emel.sunter@deu.edu.tr

*Башбуг Неслиша* — докторант, факультет социальных наук, Университет Докуз Эйлул, Турция, 35210, Измир, бульв. Джумхуриет, д. 144. ORCID: 0000-0002-1585-9438. E-mail: basbugneslisah@gmail.com

[2] Йельский университет имеет статус организации, деятельность которой признана нежелательной на территории Российской Федерации.

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 2 384–399
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-384-399
EDN: EPCNQK

Научная статья / Research Article

# Споры о реформах в исламе: Р. Фахретдин vs Х. Рахимов

**И.Р. Насыров**

*Институт философии РАН, Москва, Российская Федерация*
✉ilshatn60@mail.ru

**Аннотация**. Исследование посвящено анализу дискуссий о путях реформирования мусульманского социума, которые имели место в российском исламе в начале XX в. Актуальность данной проблемы в значительной мере связана с необходимостью комплексного освещения подходов представителей исламской общественной мысли предреволюционной России к способам решения задач преобразования мусульманской общины. Автор приводит доводы, согласно которым российское исламское реформистское движение было неоднородным явлением. Утверждается, что в нем существовал условно умеренный мусульманский реформизм. Проведено исследование некоторых трудов из письменного наследия видного исламского реформиста Ризаитдина Фахретдина и мусульманского религиозного ученого, суфия и педагога Халила Рахимова. Реконструирован заочный спор между Ризаитдином Фахретдином и Халилом Рахимовым о путях обновления различных сфер общины российских мусульман, вызванный публикацией Ризаитдином Фахретдином серии книг с целью инициирования реформ в мусульманской общине. Показано, что Ризаитдин Фахретдин отстаивал идеи о необходимости для мусульман приобщаться к современному знанию и усваивать социальные институты европейских стран, эмансипации женщин и т.д. В отличие от него Халил Рахимов выступал в защиту умеренной политики реформирования жизни мусульман. В статье приводится анализ их споров по фундаментальным вопросам религии и полемики о способах выведения мусульманского сообщества из состояния отсталости. Оба мыслителя руководствовались идеей *ислах*а (возрождения, или реформы) мусульманской религии в то время, когда она переживает предполагаемый закат. В заключительной части исследования рассмотрены перспективы развития исламского реформизма.
**Ключевые слова:** мусульманское реформаторство, умеренный исламский реформизм, перспективы исламского реформизма

**Конфликт интересов.** Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
**Заявление о доступности данных.** Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в опубликованную статью.

© Насыров И.Р., 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: 21.01.2026
Статья принята к публикации 20.04.2026

**Для цитирования:** *Насыров И.Р.* Споры о реформах в исламе: Р. Фахретдин vs Х. Рахимов // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 2. С. 384–399. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-384-399 EDN EPCNQK

# Debate on Reforms in Islam: R. Fahretdin vs Kh. Pahimov

**Ilschat R. Nasyrov**

*Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation*
✉ilshatn60@mail.ru

**Abstract.** The research is devoted to study Russian Muslim scholars' discussions on ways to reform the Muslim community in the beginning of the 20th century. The relevance of the topic relates to the need of comprehensive coverage of Russian Muslim thinkers' views on reforms of Islamic community in the pre-Revolutionary Russia. The author argues that the Russian Muslim reformism was inhomogeneous phenomenon. It is alleged that there was more moderate Islamic reformism. The research examines some treatises of the prominent Islamic reformist Rizaitdin Fahretdin and Islamic religious scholar, Sufi and pedagogue Khalil Rahimov. The paper reconstructs the debate in absentia between Rizaitdin Fahretdin and Khalil Rahimov about the ways of reform of various aspects of Muslim society, which was sparked by the publication of Rizaitdin Fahretdin's books about the need to reform Muslim society. The research shows that Rizaitdin Fahretdin supports the need for Muslims to access to contemporary knowledge and social institutes of European countries, the emancipation of women, etc. In contrast, Khalil Rahimov advocates for moderate policy to improve the lives of Muslims. The research analyzes their disputes on fundamental religious issues and ways of development of the Muslim community. Both thinkers are guided by the idea of reform (*islah*) of Islam when it is going supposed downhill. In conclusion the author deals with the prospects of the development of Muslim reformism.
**Keywords**: Muslim reformism, moderate Islamic reformism, prospects for the Muslim reformism

**Conflict of interest.** The author declares that there is no conflict of interest.
**Statement about data availability.** All the data obtained during the study is included in the published article.

**Article history:**
The article was submitted on 21.01.2026
The article was accepted on 20.04.2026

**For citation:** Nasyrov IR. Debate on Reforms in Islam: R. Fahretdin vs Kh. Pahimov. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(2):384–399. (in Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-384-399 EDN EPCNQK

## Введение

Исследование творчества Ризаитдина Фахретдина (Фахретдинова) (1859–1936), видного российского мусульманского религиозного ученого, реформатора и просветителя из Урало-Поволжья остается актуальным для современной гуманитарной науки. Его многогранная деятельность пришлась на эпоху расцвета исламского реформаторства в мусульманском мире и предреволюционной России на рубеже XIX–XX вв. В указанное время проведение реформ и преобразований различных сторон жизни стало насущней потребностью как для российских мусульманских народов, так и для исламского Востока в целом. В России как ответ на общественные требования мусульман возникает исламское реформаторское движение «джадидизм», представители которого стремились воплотить в жизнь идеи основоположников мусульманского реформаторства — Джамал ад-Дина аль-Афгани (1839–1897) и Мухаммада ʻАбдо (1849–1905). Идеология исламского «обновленчества» была ориентирована на социальный прогресс. Начавшись как борьба за передовой звуковой метод обучения грамоте взамен старого буквослогательного, мусульманский реформизм в России превратился в интеллектуальное, а затем и в социально-политическое движение за реформы различных сфер мусульманского общества (религия, образование, культура, экономика и т.д.).

Научные специалисты, как правило, изучают российское исламское «обновленчество» («джадидизм» (араб. *джадид* — «новый») в контексте его борьбы с консервативным направлением в российском исламе — кадимизмом (араб. *кадим* — «старый»), сторонники которого настаивали на сохранении традиционного уклада жизни мусульман. В их работах на многочисленных примерах показано, что, несмотря на сопротивление консервативных кругов мусульманского сообщества, многие инициативы «джадидистов» воплотились в жизнь — были открыты сотни новометодных мусульманских учебных заведений-медресе, учреждены журналы и газеты на языках российских мусульманских народов и т.д.

Тем не менее, такой подход к исследованию исламского реформаторства небезупречен. Дело том, что эта исследовательская оптика не позволяет дать адекватную оценку полемике и спорам российских исламских реформаторов, в лице того же Ризаитдина Фахретдина, по богословско-философским, социальным и политическим вопросам с религиозными и общественными деятелями, представлявшими тот сегмент российского ислама, который можно условно назвать умеренным исламским реформизмом.

Здесь нужно дать небольшое разъяснение. Важно понимать, что сохраняющееся до сих пор в литературе подчеркнутое противопоставление реформистской и консервативной тенденций в жизни мусульман предреволюционной России получает коннотацию борьбы свободомыслия и рационализма с консерватизмом, иррациональностью и обскурантизмом. Но, во-первых, акцентирование на оппозиции «мусульманское реформаторство»–«консерватизм» ведет к игнорированию реального идейного разнообразия в жизни

российских мусульман в конце XIX — начале XX в. Во-вторых, при таком подходе исламская мистическая традиция (суфизм), отдающая приоритет интуитивному познанию, автоматически рассматривается как консервативное явление.

В литературе уже отмечалось, что такое дихотомическое разделение идейных направлений мусульман Российской империи конца XIX — начала XX в. упрощает реальную картину. В прогрессивных преобразованиях в жизни мусульманских народов России указанного периода времени принимали участие и последователи исламского мистицизма (суфизм) — как его представители первого порядка (шейхи Зайнулла Расулев (1835–1917) и Абдулла Саиди (1836–1914) из Урало-Поволжья, Сайфулла Башларов (1855–1910) из Дагестана и т.д.), так и многие их сторонники (мусульманские общественные и религиозные деятели, педагоги и т.д.) [1. С. 31; 2. С. 140–141; 3. С. 102–104]. Одним из них был Халил Рахимов (1863–1927), основатель и преподаватель одного из новометодных (реформистских (джадидидских)) мусульманских учебных заведений на Южном Урале и, как это ни парадоксально, активный критик ведущих российских исламских реформаторов, в том числе Ризаитдина Фахретдина.

Для решения возникшей проблемы перспективным является подход Михаэля Кемпера (Michael Kemper), рассматривающего весь исламский дискурс представителей мусульманской общины Урало-Поволжья с конца XVIII в. как стремление к мусульманской реформе. По его мнению, определяющей концепцией дискурса мусульман Урало-Поволжья в указанный период времени становится *ислах* (реформа или возрождение) религии в то время, когда она переживает предполагаемый закат [4. С. 629–630].

Тогда проблема, возникающая в связи с дихотомией «исламское реформаторство»–«консерватизм», может быть разрешена посредством признания очевидного, а именно, что суфизм в мусульманской общине Российской империи в указанный период времени все еще оставался важной частью исламской религии, выполнявшей, с одной стороны, функцию консервации и воспроизводства мусульманской религии и культуры, а с другой стороны, — обеспечивавшей исламу адаптацию к изменяющимся социальным и культурным условиям.

Учитывая вышесказанное, представляется, что взгляды Ризаитдина Фахретдина на философские и общественно-политические проблемы следует рассматривать в контексте его споров и дискуссий не только с мусульманскими консерваторами и откровенными ретроградами, стремившимися к сохранению в неизменном состоянии социальных институтов мусульманского сообщества дореволюционной России, но и с исламскими деятелями, признававшими, с одной стороны, необходимость преобразований в мусульманском социуме, и, с другой стороны, полагавших, что эти изменения следует проводить без ущерба традиционным ценностям и устоям жизни мусульман. Это позволит глубже понять истоки, динамику и движущие мотивы не

только его творчества, но и интеллектуальной мысли исламских реформаторов в целом.

Отсюда цель статьи — 1. анализ религиозно-философских и социально-политических взглядов Ризаитдина Фахретдина в свете его заочных дискуссий с оппонентами джадидизма, исламского «обновленчества», в том числе с Халилом Рахимовым; 2. оценка перспектив мусульманского реформаторства в исламском мире.

**Ризаитдин Фахретдин и Халил Рахимов: реформы или исправление?**

Ризаитдин Фахретдин — прогрессивный мусульманский ученый-джадидист, один из идеологов российского исламского реформаторства, историк и ученый-богослов конца XIX — начала XX в., редактор мусульманского журнала «Шура» («Совет»), издававшегося в Оренбурге, член редколлегии стамбульского журнала «Ислам маджмуасы» («Исламский журнал») и судья-*казый* в Оренбургском магометанском духовном собрании (ОМДС) в Уфе. Он лично встречался с основоположником исламского реформаторства Джамал ад-Дином аль-Афгани в Санкт-Петербурге в 1888 г., что, бесспорно, вдохновило его на самые энергичные инициативы по реформированию мусульманского общества. Его перу принадлежат многочисленные работы, в которых он пропагандировал идеи необходимости для мусульман усваивать современные знания и общественные институты развитых стран Европы, совместимости науки и религии, равноправия между мужчинами и женщинами и т.д. Он — автор многотомного биобиблиографического произведения «Асар» («Деяния»), в котором осветил жизнь и творчество видных ученых и мыслителей мусульманского мира. Важное место среди его сочинений занимают историко-библиографические труды из серии «Знаменитые мужи», посвященные выдающимся средневековым мусульманским мыслителям, философам и богословам, как, например, философ Ибн Рушд (Аверроэс) (1126–1198), поэт аль-Ма’арри (973–1058), суфийские мыслители Ибн ‘Араби (1165–1240), Абу Хамид аль-Газали (1058–1111), путешественник Ибн Баттута (1304–1369) и др., и из серии «Знаменитые женщины», посвященные, соответственно, видным мусульманкам. Наконец, небольшое сочинение под названием «Ислам», написанное им в 1928 г., содержит краткое изложение практически всех сторон мусульманской религии (вероучение, соотношение разума и веры, источники и основы ислама, религиозные обязанности, мусульманская мораль, ценности, этика, принципы общественного устройства, право, в том числе семейное и уголовное, религиозные и социальные институты).

Его работы о жизни и творчестве Ибн Рушда, Ибн ‘Араби, аль-Газали и аль-Ма’арри получили широкий общественный резонанс и вызвали дискуссии среди мусульманских религиозных ученых и общественных деятелей. Это не удивительно, так как в этих сочинениях под лозунгами возрождения «чистого первоначального ислама» и возвращения к мусульманской культуре

эпохи ее расцвета в VIII–XIII вв. Ризаитдином Фахретдином пропагандировались мысли о необходимости внедрения современного знания в образование, развития науки, культуры, национальной прессы и парламентаризма, совместимости науки и религии, эмансипации женщин и т.д. Его смелые призывы вызвали критику не только из лагеря консерваторов, но и круга сторонников умеренных преобразований мусульманского социума. Одним из последних был Халил Рахимов, открывший в селении Верхнетавлыкаево Орского уезда Оренбургской губернии новометодное (джадидидское) учебное заведение-медресе, в котором преподавались, наряду с религиозными предметами, и светские (арифметика, физика, всеобщая история, русский язык и т.д.).

В своем небольшом трактате под названием «Защита избранников Аллаха от поношений заблудших людей» (Химайат ал-авлийа' мин иханат ал-агвийа') (сокращенно — *Химайат*) Халил Рахимов спорит с Ризаитдином Фахретдином и другими исламскими реформаторами по таким вопросам как знание и вера, прогресс и регресс, свобода и необходимость, природа сознания и т.д. Возможно, мне возразят, скажут, что Халил Рахимов всего лишь обращался к традиционным религиозным и философским вопросам и что это только доказывает, что он являл собой образчик позднего схоластико-эклектического этапа развития мусульманской мысли. Я же считаю, что как раз его критика идейных установок наиболее последовательных мусульманских реформаторов демонстрирует переключение внимания не только исламских реформаторов предреволюционной России, но и тех мусульманских религиозных ученых и общественных деятелей, не ассоциировавших себя с исламским реформизмом, с традиционной религиозно-философской проблематики на вопросы, волновавшие их современников-мусульман. Можно указать, что Халил Рахимов критиковал исламских «обновленцев» не только по традиционным для религии вопросам (соотношение разума и веры, свободное суждение в вопросах религии, посмертная участь иноверцев и т.д.), но и актуальным для его современников вопросам — отношение к современному научному знанию, технологиям и философии, роль и место религии и исламского мистицизма в жизни общества, отношение к европейской политической модели и моральным стандартам, границы публичной и приватной сфер жизни и т.д. Халил Рахимов фактически выступал в качестве рупора влиятельной части российских мусульман (суфийские шейхи и аффилированные с суфийскими братствами-*тарикат*ами педагоги, мусульманские журналисты и писатели, историки, общественные деятели и т.д.).

Ниже я постараюсь раскрыть идейные установки Ризаитдина Фахретдина и Халила Рахимова, основные положения их мировоззрений. Хочется надеяться, что это поможет получить более адекватную картину процессов, протекавших в культурных кругах российских мусульман предреволюционной России.

В деле отстаивания приоритета разума перед верой Ризаитдин Фахретдин опирался как на исламское интеллектуальное наследие, так и на принципы

современного научного знания. «Мыслительный кругозор верующего не слепо, а осмысленно расширяется, и душа и сердце его оберегаются от грубого невежественного фанатизма, отчуждающего его от последователей других религий. Душа его совершенствуется и нравственность возвышается. Справедливость и беспристрастность составляют основу этой религии» [5. С. 6]. Следуя Ибн Рушду, утверждавшему, что религия и философия не противоречат друг другу, так как оба ведут к истине [6. С. 31–32], он заявляет, что разум и вера совместимы. Он пишет: «Ислам всю свою проповедь основывает на разуме, призывая в свидетели человеческий ум и предлагая судить все, взвешивая на весах разума, призывает к размышлению и предостерегает от суеверия и предрассудков. Такая вера безусловно не может быть названа иной, как верой, покоящейся на разуме» [5. С. 6]. В данном случае Ризаитдин Фахретдин демонстрирует приверженность не только арабо-мусульманскому перипатетизму (*фальсафа*), последователи которого основывали свой метод познания на разуме, но и учению мутазилитов, представителей раннего исламского богословия (*калам*), развивавших учение о свободе воли и отстаивавших примат разума над верой. Более того, он вкладывает в уста суфийского мыслителя и последователя ашаритской школы мусульманского богословия аль-Газали слова апологии разума: «Газали утверждал в спорах иное: „Человеческий разум должен парить в царстве Аллаха, освободившись от всех оков, и быть независимым, размышляя над каждой вещью“. А это основа философии, учрежденной Бэконом. Следовательно, Довод ислама (аль-Газали. — *И.Н.*) относится к числу основателей „новой философии“!» [7. С. 80]. И у него были основания апеллировать к этому средневековому мыслителю, поскольку представители ашаритской школы исламского богословия продолжали развивать рационалистическую линию мутазилитов, пусть и не в полной мере.

В то же время Ризаитдин Фахретдин фактически защищал представителей арабо-мусульманского перипатетизма от обвинений со стороны Абу Хамида аль-Газали в неверии из-за их позиции по трем вопросам (вечность мира, знание Богом единичных вещей и телесное воскрешение людей). Касаясь обвинения Абу Хамидом аль-Газали аль-Фараби и Ибн Сины (Авиценны) в неверии за их утверждение о вечности мира, он прямо пишет, что «в этом он (аль-Газали — *И.Н.*) несправедлив» [7. С. 104]. Возражая ему, Ризаитдин Фахретдин пишет: «Из шариата со всей ясностью следует лишь сотворенность вселенной или, иными словами, новизна ее формы. Однако, если же небытие (*‘адам*) абсолютно (*махд*), то Благородный Коран также отвергает его сотворенность и открыто объявляет, что все сущее (*мавджуд*) было создано из другого сущего» [8. С. 43]. Здесь он опирается на мнение Ибн Рушда, который защищал аль-Фараби и Ибн Сину от Абу Хамида аль-Газали, обвинившего последних в том, что те не смогли согласовать свои учения с вышеупомянутыми положениями исламской религии о вечности мира, знании Богом единичных вещей и телесном воскрешении людей на том свете [6. С. 36–43]

Исходя из мысли о совместимости разума и веры, Ризаитдин Фахретдин настаивает на необходимости аллегорико-метафорического толкования *хадис*ов (сообщений о словах и поступках пророка Мухаммада. — *И.Н.*), не согласующихся с современным знанием, а в случае невозможности — их отклонении. Здесь он опять прибегает к авторитету аль-Газали и утверждает, что тот в своей знаменитой работе «Опровержение философов» (Тахафут аль-фаласифа) отмечал, что философы правы в вопросе об обусловленности природных явлений естественными причинами, и что тот, кто оспаривает в этом философов, стремясь опровергнуть причинно-следственные связи между природными вещами и явлениями, совершает ни много ни мало преступление не против философии, а против шариата, поскольку эти связи подтверждаются доводами геометрии и арифметики [7. С. 81–82].

Действительно, аль-Газали в указанном сочинении («Опровержение философов»), посвященном критике мусульманских философов, пишет, что позиции философов по ряду вопросов не вступают в противоречие с основами ислама, и что вера мусульман в сообщения пророков и божьих посланников вовсе не обязывает их (мусульман. — *И.Н.*) с ходу отвергать фундаментальные тезисы философов. Речь идет об утверждениях последних о естественной связи между природными явлениями, чувственно познаваемыми человеком (лунное затмение вызывается тем, что его свет пропадает из-за того, что между ним и солнцем оказывается Земля, при том, что его (Луны) свет является отраженным солнечным светом; Земля является шарообразным телом, окруженным со всех сторон небом, и что, когда Луна оказывается в тени Земли, он перестает освещаться Солнцем и т.д.). Поэтому, продолжает аль-Газали, он не будет втягиваться в дело опровержения этой науки (философов. — *И.Н.*), ибо в этом нет нужды. Тот же, кто считает, что занятие ее опровержением является религиозной обязанностью, лишь совершает преступление против религии и ослабляет ее. Причина в том, что эти (астрономические. — *И.Н.*) предположения опираются на доводы геометрии и математики, не оставляющие места сомнениям. Если человеку, сведущему в астрономических явлениях и способному предсказать время наступления лунного и солнечного затмений, сказать, что его знания противоречат шариату, то он станет сомневаться не в своем знании астрономии, а в шариате. Аль-Газали заключает словами: «Умный враг лучше невежественного друга» [9. С. 80].

Ризаитдин Фахретдин, развивая эту мысль аль-Газали, пишет, что все *хадис*ы от пророка Мухаммада об окружающем мире, противоречащие принципам бесспорного знания, должны быть подвергнуты аллегорическому толкованию и признаны непреложными истинами. Отсюда он делает вывод: «Следовательно, заявление о том, что Земля покоится на рыбах и быках, следуя прямому смыслу *хадис*ов, собранных (мусульманским религиозным ученым Джалал ад-Дином. — *И.Н.*) [ас-] Суйути, в эпоху, когда раздаются заявления о готовности просверлить насквозь земной шар, — по меньшей мере причина

отторжения широких слоев населения от ислама. Разве подобные вещи не являются явным преступлением против нашей религии?» [7. С. 83]. Ризаитдин Фахретдин считал, что для реализации реформ в исламе следует обращаться к *иджтихад*у, самостоятельному суждению при решении вопросов, актуальных для мусульманской общины. Он полагал, что нужно смело пересматривать основы мусульманской религии с позиций современной эпохи и призывал мусульман не замыкаться в рамках только своей богословско-правовой школы (*мазхаб*). «Человеку, обладающему знаниями, запрещено пренебрегать законным доказательством, сообразуясь только с одним из *мазхаб*ов» [10. С. 94].

Приверженность Ризаитдина Фахретдина рационалистической традиции исламского интеллектуального наследия подтверждается и его утверждением, что человеческий ум способен самостоятельно «различать добро и зло» [5. С. 6]. Оно основано на этическом рационализме богословов мутазилитской школы, учивших, что добро и зло устанавливает не Бог, а разум человека, исходя из свойств описываемых этими словами явлений [11. С. 176]. Его оппонент, суфий Халил Рахимов, напротив, был сторонником аль-Газали, следовавшему этическому учению мусульманских богословов-ашаритов, и, соответственно, учившему, что добро и зло — от Бога, который не обязан поступать в соответствии с человеческими представлениями о добре и зле [12. С. 196].

Налицо принципиальная разница во взглядах Ризаитдина Фахретдина и Халила Рахимова на соотношение разума и веры. Халил Рахимов как представитель исламской мистической традиции, суфизма, безусловно отдает приоритет интуитивному знанию над рациональным. Соответственно, он утверждает примат веры над знанием и фактически солидаризуется с исламским традиционализмом (опорой на традицию). Здесь важно подчеркнуть, что критика суфиями разума объяснялась неприятием не столько рационального знания, сколько рассудочности богословия [13. С. 55]. Халил Рахимов вполне осознавал необходимость усвоения мусульманами научных знаний и технических достижений западных стран. Поэтому он подчеркивал, что суфии не являются противниками разума и не рассматривают его врагом религиозной традиции. И все же, приведя несколько сообщений о высказываниях пророка Мухаммада о высоком значении разума, он вновь подтверждает свою верность суфийской идее о приоритете интуитивного познания над рациональным. Он пишет, что разумный человек не противостоит религиозной традиции и не увлекается философией, предпочитает вести благочестивый образ жизни и желает быть нетребовательным к земным благам. Если бы дело обстояло не так, пишет он, то такие люди, как Платон, весьма преуспевшие в занятии философией, не были бы отлучены от пророков. Халил Рахимов сетует, что среди мусульман немало тех, кто упорно полагался лишь на рациональные науки и разум, обвинял суфийских шейхов и *ишан*ов (ишан — почетный титул руководителей суфийских братств. — *И.Н.*) в якобы

неспособности к современному знанию и в итоге утратил крепость религиозной веры. Он задается вопросом: разве это не есть недоброе напоминание об исламских философах Ибн Сине и ал-Фараби? Последние, продолжает Халил Рахимов, настаивая на верховенстве разума, пришли в результате к признанию вечности разума, материи (*хайула*) и остальных сотворенных вещей. Поэтому такие великие ученые, как, например, ал-Газали, заявили об их (Ибн Сины и ал-Фараби. — *И.Н.*) неверии. По этой причине, назидательно отмечает Халил Рахимов, некоторые мудрецы говорили, что разум как довод недостаточен, тогда как традиция представляет собой совершенный довод [14. С. 82–83].

Можно с уверенностью предположить, что выпад Халила Рахимова против античных и арабо-мусульманских философов был продиктован желанием опровергнуть утверждения исламских реформаторов, в том числе Ризаитдина Фахретдина, о совместимости религии и философии. Например, Ризаитдин Фахретдин утверждает, что учение Ибн Рушда, известное европейцам как «аверроизм», не является новой доктриной и что основой воззрений кордовского мыслителя послужило учение Аристотеля, позаимствовавшего его через финикийцев из Индии. В этой стране, утверждает Ризаитдин Фахретдин, люди впервые приступили к осмыслению вопросов о вечности, бессмертии, душе, могуществе и нетленности Бога-творца и т.д. Он пишет, что в основных источниках ислама, Коране и мусульманском предании о словах и поступках пророка Мухаммада, отсутствуют рассказы, в которых говорилось бы, что античные философы (Аристотель, Сократ, Платон и др.) были пророками. В то же время, продолжает он, в этих источниках не содержатся и доводы, отвергающие подобное [8. С. 47–48].

Принципиальным было расхождение Ризаитдина Фахретдина с Халилом Рахимовым не только в вопросе о природе знания, но и его назначении. Он имел чрезвычайно важное значение для них обоих как в контексте традиционного в исламе понимания цели достижения знания, так и в свете общественных требований их современников-мусульман. Понимание назначения знания задавалось в мусульманской мысли высказыванием (*хадис*ом) пророка Мухаммада «Боже, буду искать спасения у тебя от бесполезных наук, ненужного ремесла, сердца, что не страшится Бога, и лишних молитв» [15. С. 284]. Халил Рахимов, приведя в своем трактате эти слова пророка Мухаммада, делает вывод, что знание, которое не помогает человеку отрешиться от соблазнов земного мира, обратиться своими помыслами к грядущему миру и не служит средством суфийского интуитивного познания Бога, является бесполезным. Он задается вопросом, полезны ли для религии его единоверцев и их веры европейские знания и современные профессии, успешно усвоенные образованными мусульманами? По его мнению, знания европейцев, возможно, принесут пользу в этом мире, но могут стать причиной банкротства человека на том свете. А потому, пишет он, следует прежде подумать, стоит ли, не жалея себя, стремиться к усвоению наук и профессий европейцев [10. С. 80–81].

Ризаитдин Фахретдин также рассматривает знание не как самоцель, а как инструмент, но в расширенном понимании — как средство не только нравственного совершенствования человека, но и социального прогресса. Он утверждает: «Основная цель получения знаний заключается в исправлении и улучшении либо разума и души, либо общественной жизни и языка. Знание по своему существу — не цель, а скорее посредник и средство для достижения какой-либо цели» [7. С. 65]. Он сокрушается, что находятся люди, утверждающие наличие принципиального противоречия между религией, наукой и философией. Он задается риторическими вопросами — разве из утверждения о движении солнечной системы в бесконечном пространстве следует отрицание Бога-творца, разве увлечение метафизикой требует отказа давать больному малярией хинин, а открытие микробов — приводит к отрицанию пророчества, разве строительство железной дороги ведет к необходимости опровержения какого-либо сообщения Корана? [7. С. 125–126]. Он обличает невежество тех мусульман, которые обвиняли индийского мусульманского реформатора Саида Ахмад-хана (1817–1898) в безбожии и пропаганде материализма. И все это только из-за того, что, как пишет Ризаитдин Фахретдин, тот, желая вывести своих единоверцев из-под власти европейцев и приобщить к изучению наук и современных профессий, открыл в городе Алигарх исламский колледж для обучения мусульманских детей. Он с большим удовлетворением отмечает: «Теперь (речь идет о периоде национально-освободительной борьбы. — *И.Н.*) стало ясно, что его старания дали благой результат. Возглавляют мусульман Индостана и ведут их за руку те, кто был воспитан Алигархским университетом» [7. С. 129].

В своем противостоянии мусульманским консерваторам по принципиальному для него вопросу о реформе образования Ризаитдин Фахретдин также стремился найти аргументы в классическом исламском наследии. Например, вполне в духе Абу Хамида аль-Газали он критикует засилье в мусульманских образовательных учреждениях схоластического исламского богословия (*калам*) и права (*фикх*), в котором стала преобладать формалистская сторона. Он пишет: «В случае если требуется превратить мусульманских шакирдов (студентов. — *И.Р.*) России в неверующих, самым подходящим для этого способом является преподавание с использованием книг по каламу, взятых на вооружение в наших старых медресе, — книг, не имеющих никакой связи с ныне существующими доктринами и не способных противостоять современным знаниям и наукам» [7. С. 26]. Касаясь причин сохраняющегося отсталого состояния образования у мусульман, Ризаитдин Фахретдин указывает на стагнацию и следование средневековой модели образования в мусульманских учебных заведениях-медресе и оторванность от современной жизни учебных дисциплин, преподаваемых в них. Он констатирует: «Невозможно получить воспитание посредством обучения сухим словам, не приведенным в соответствие [с актуальными знаниями]. К тому же проблематично

сохранить естественный человеческий облик в школах, где преподают *шарх*и и *хашии* (комментарии и субкомментарии. — *И.Н.*)» [8. С. 74].

Как видно из вышесказанного, Ризаитдин Фахретдин разделял позиции тех мусульманских реформаторов, которые, считая своим социальным идеалом эпоху раннего ислама, ратовали за отказ от всего, что они рассматривали как привнесенные в ислам «новшества». Призывая к усвоению знания и технических достижений передовых стран Европы, он утверждает, что это вполне осуществимо, так как в прошлом исламский Восток в лице своих выдающихся ученых и философов сам сыграл важную роль в развитии западных народов. «Согласно горделивому признанию европейцев, первопричиной избавления Европы от невежества и мрака, а также повсеместного проникновения света науки (даже в жилища, находящиеся под землей) были знание и свобода, которым обучал Ибн Рушд» [8. С. 29]. Констатируя отсталость мусульманских стран, он подчеркивает, что за прошедшие века остальной мир не прекращал своего развития, и мусульмане должны предпринять энергичные усилия для исправления положение дел. Он пишет: «Что если представить себе воскрешение прославленного философа Кордовы (Ибн Рушда. — *И.Н.*) в нашем столетии и его столкновение с необходимостью служить науке… тогда первоочередной задачей Ибн Рушда стало бы получение современного образования в Европе, начиная со средней школы» [8. С. 72–73].

Ризаитдин Фахретдин, признавая роль суфизма в нравственном совершенствовании, «работе» по укреплению внутренней веры и критике религиозного формализма, отрицательно относился к закосневшим в старых формах суфийским братствам и социальной пассивности их руководителей-шейхов. Он пишет: «Газали подразумевает под “тасаввуфом” не ишанов (суфийских шейхов. — *И.Н.*), собирающих вокруг себя мюридов» [7. С. 88]. Тут он следует мусульманским реформаторам Мухаммаду ‘Абдо (1849–1905) и аль-Кавакиби (1855–1902), полагавших, что суфизм с его фатализмом, культом упования на Бога, несет ответственность за упадок исламского Востока.

Его отрицательное отношение к суфизму также стало для Халила Рахимова поводом вступить с ним в заочную дискуссию. Хотя он осуждает в своей книге Ризаитдина Фахретдина за изображение крупнейшего мусульманского мыслителя Абу Хамида аль-Газали отшельником и аскетом и умалчивание его теоретического вклада в интеллектуальную мысль ислама [14. С. 32], можно смело предположить, что его претензии к оппоненту были вызваны открытой критикой Ризаитдином Фахретдином почитания в народном исламе, или «народном» суфизме, «божьих друзей» — *авлийа* (ед. ч. *вали*), ишанов — как чудотворцев, заступников и носителей благодати свыше (*барака*). В статье под названием «Единобожие» (Тавхид), опубликованном в стамбульском печатном издании «Ислам мажмуасы» (Исламский журнал) в 1914 г. Ризаитдин Фахретдин пишет, что поклонение кому-либо или чему-либо помимо Аллаха (ангелы, люди, джинны, дьяволы и т.д.), вера в обладание этими существами тайных знаний и их способность оберечь от бед

и болезней, испрашивание у них помощи и т.д. является приданием Аллаху сотоварища (*ширк*). Все, кто совершает подобное, оказываются в числе многобожников и, соответственно, не-мусульман. «Разница состоит в том, что многобожники наделяют посредников названиями „васан“ (истукан), „санам“ (идол), „илах“ (божество), тогда как другие дают своим посредникам такие прозвища, как, например, „вали“ (друг), „хаджи“ (святой), „саййид“ (господин), „шейх“, „машхад“ (могила святого) и т.д. Но дело не в названиях и прозвищах, но в их сути. Алкоголь от названия ее водой не становится разрешенной (*халяль*). Если бы удавалось посредством чудес и духовного усилия оберечься от несчастий и защищаться от причинения вреда, то пророк Мухаммад освободил бы мусульман от необходимости переселения в Эфиопию, не счел бы необходимым прятаться в пещере в ходе своего переселения из Мекки в Медину, не стал бы в сражениях надевать панцирь, брать в руки оружие и участвовать в сооружении оборонительного рва <…> Совершение обрядов поклонения возле дерева, камней или могилы святого (*вали*) и жертвоприношения там с посвящением ему (покойному шейху. — *И.Н.*), испрашивание у него помощи и защиты от бед и болезней <…> все эти действия с верой в способность *вали*-чудотворца влиять на события, наряду с обращением с мольбой к этому *вали*, пусть и с оговоркой, что это делается ради довольства Аллаха, — являются, с точки зрения поклонения, проявлением многобожия (*ширк*)» [16. С. 37–39]. Эти мысли Ризаитдина Фахретдина можно обнаружить и в других его произведениях. Он пишет: «Всякий волен и самостоятелен в исповедании ислама, не нуждаясь в посредниках и опекунах» [5. С. 6].

Халил Рахимов посвятил немало страниц своей работы для опровержения доводов Мусы Бигиева (1873–1949), одного из ведущих представителей исламского реформаторства в России, в пользу тезиса о всеохватности милосердия Бога, о спасении на том свете всех людей. Известно, что Муса Бигиев настаивал на всеохватности божественной милости (*рахма илахийа*), развивая идеи крупнейшего суфийского мыслителя Ибн ‘Араби (1165–1240) о том, что милость Бога объемлет всех людей, независимо от их религиозной принадлежности. Хотя Халил Рахимов в своем трактате открыто критикует именно Мусу Бигиева за отстаивание им учения о всеохватности божественного милосердия, утверждая, что это учение противоречит Корану [14. С. 7–20, 42, 49], можно с большой долей уверенности и в этом случае предположить, что доля скрытой критики достается и Ризаитдину Фахретдину. Последний в своей книге «Ибн Араби» специально рассматривает доводы этого крупнейшего средневекового мыслителя в пользу утверждения, что всеобъемлющая милость Бога будет дарована и обитателям ада, что их мучения не будут вечными [17. С. 140]. Ризаитдин Фахретдин в упомянутом сочинении приводит слова этого средневекового мыслителя о том, что в Коране отсутствует ясное упоминание о бесконечности посмертного наказания грешников в аду. Это может служить косвенным доказательством того, что он, по крайне мере, полностью не отвергал тезис о всеохватности божественного милосердия [10. С. 102].

Даже краткий экскурс в историю исламского реформаторства как идейного и социально-политического движения предполагает наряду с оценкой его идей, течений и этапов эволюции, также и выдвижение либо прогнозов о его дальнейшем развитии, либо констатации постепенной маргинализации. Едва ли кто будет оспаривать тот факт, что жизненность социального проекта прямо зависит оттого, куда он обращен, — в будущее или прошлое. Михаэль Кемпер пишет, что, в отличие от Европы XVIII–XIX вв. с ее идеалом прогресса, обращенным в будущее, все участники мусульманского дискурса Урало-Поволжья создавали свой идеал, к которому они желали приблизиться разными путями, только в прошлом. В этом были едины как последовательные сторонники реформ, так и традиционалисты, суфии и их оппоненты и т.д., поскольку все они руководствовались идеей *ислах*а (реформы или возрождения) ислама в то время, когда последний переживает предполагаемый упадок [4. С. 629–630]. Это касается и Ризаитдина Фахретдина и Халила Рахимова, которые, расходясь в оценках исламского богословского и философского наследия, были солидарны в призывах возродить первоначальный, «чистый ислам», следовать образу жизни и вере первых трех поколений мусульман. К тому же оба они фактически сводили дискуссии о путях выведения мусульманской общины из состояния упадка к вопросам этики, образования и просвещения. Поэтому, исходя из идеи о непредопределенности, можно лишь сказать, что мера реализации потенциала философской и социальной мысли исламского реформаторства зависит от отказа его сторонников от регрессизма (идеализации прошлого) и социального утопизма.

## Заключение

Подводя итоги рассмотрения взглядов российских мусульманских ученых Ризаитдина Фахретдина и Халила Рахимова, можно сделать несколько выводов. Российское исламское движение за реформы и преобразования на рубеже XIX–XX вв. было неоднородным явлением. Видный исламский «обновленец»-джадидист Ризаитдин Фахретдин, руководствуясь идеологией общемусульманского реформаторства, настаивал на необходимости для мусульман не только усваивать научные и технические достижения европейцев, но и перенимать у них ряд социальных институтов, утверждать равноправие женщин и т.д. В свою очередь, представители условно умеренного исламского реформизма, как, например, Халил Рахимов, полагали, что следует помогать осуществлению лишь тех преобразований, которые содействовали бы усвоению мусульманами научных и технических достижений передовых стран, но не затрагивали традиционные институты и устои мусульманской общины. В то же время их объединяли регрессистские, обращенные в прошлое утопические идеалы социальной справедливости, разделяемые как мусульманскими реформистами, так и представителями традиционного ислама, то есть сложившегося в течение веков формы бытования этой религии в ту или иную эпоху в той или иной стране.

## Список литературы


[1] *Насыров И.Р.* К вопросу об исламском реформизме Мурада Рамзи и Халила Рахимова // Шейх Зайнулла Расулев и суфийская культура народов Евразии. Уфа : Книга-принт, 2023. С. 30–42.

[2] *Шихалиев Ш.* Мусульманское реформаторство в Дагестане (1900–1930 гг.) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. Т. 35. № 3. С. 134–169. DOI: 10.22394/2073-7203-2017-35-3-134-169 EDN: ZIORBT

[3] *Ямаева Л.А*. Мусульманский либерализм начала XX века как общественно-политическое явление. Уфа : Гилем, 2002. EDN: TQIBKZ

[4] *Кемпер М*. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством. Казань : Российский исламский университет, 2008. EDN: QUPIGT

[5] *Ризаэтдин бин Фахретдин*. Ислам. Казань : Иман, 1997.

[6] ابن رشد. فصل المقال. القاهرة: دار المعارف، 1999.

[7] *Ризаетдин бин Фахретдин*. Имам Газали / пер. со старотат. (тюрки) Р. Гатина. Москва : Форум, 2002.

[8] *Ризаетдин бин Фахретдин*. Ибн Рушд / пер. со старотат. (тюрки) Р. Гатина. Москва : Бальсам, 2020.

[9] الغزالي، أبو حامد. تهافت الفلاسفة. القاهرة: دار المعارف، 2000.

[10] *Ризаетдин бин Фахретдин*. Ибн Араби / пер. со старотат. (тюрки) Р. Гатина. Москва : Форум, 2019.

[11] *Ибрагим Т., Сагадеев А.В.* Ал-Му’тазила // Ислам. Энциклопедический словарь. Москва : Наука. 1991. С. 175–176.

[12] الغزالي، أبو حامد. أحياء علوم الدين. بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت. ج 1.

[13] *Степанянц М.Т*. Мир Востока. Философия: прошлое, настоящее, будущее. Москва : Восточная литература, 2005.

[14] رحيم، خليل. حماية الاولياء من اهانة الاغوياء. محمد ولى حسينف مطبعسى، اورنبورغده، 1915.

[15] ابن حبان. صحيح. بيروت: مئسسة الرسالة، 1988. ج 1.

[16] فخرالدين، رضاء الدين / اسلام مجموعه سى، 1914. ج 1. ع 2، ص 37–39.

[17] ابن عربي. فصوص الحكم. بيروت: دار البيضاء، 2001.


## References


[1] Nasyrov IR. On the question of Murad Ramzi and Khalil Rahimov’s Muslim reformism. In: *Shaykh Zaynulla Rasulev and Sufi culture of Eurasian peoples*. Ufa: Kniga-Print publ.; 2023. P. 30–42. (In Russian).

[2] Shikhaliev Sh. Muslim Reformism in Dagestan (1900–1930). *State, religion, church in Russia and abroad*. 2017;35(3):134–169. (In Russian). DOI: 10.22394/2073-7203-2017-35-3-134-169 EDN: ZIORBT

[3] Yamaeva LA. *Muslim Liberalism of the Early 20th Century as a Socio-political Movement*. Ufa: Gilem publ.; 2002. (In Russian). EDN: TQIBKZ

[4] Kemper M. *Sufis and Scholars in Tatarstan and Bashkortostan. The Islamic Discourse under Russian Domination*. Kazan: Russian Islamic University publ.; 2008. (In Russian). EDN: QUPIGT

[5] Rizaitdin bin Fakhretdin. *Islam*. Kazan: Iman publ.; 1997. (In Russian).

[6] Ibn Rushd. *On the Harmony between Religion and Philosophy*. Cairo: Dar al-ma'arif publ.; 1999. (In Arabic).
[7] Rizaitdin bin Fakhretdin. *Imam Gazali*. Gatin R, transl. Moscow: Forum publ.; 2002. (In Russian).
[8] Rizaitdin bin Fakhretdin. *Ibn Rushd*. Gatin R, transl. Moscow: Bal'sam publ.; 2020. (In Russian).
[9] Al-Gazali, Abu Hamid. *The Incoherence of the Philosophers*. Cairo: Dar al-ma'arif publ.; 2000. (In Arabic).
[10] Rizaitdin bin Fakhretdin. *Ibn Arabi*. Gatin R, transl. Moscow: Forum publ.; 2019. (In Russian).
[11] Ibragim T, Sagadeev AV. Al-Mu'tazila. In: *Islam: Encyclopaedic Lexicon*. Moscow: Nauka publ.; 1991. P. 67–68. (In Russian).
[12] Al-Gazali, Abu Hamid. *The Revival of the Religious Sciences*. Vol. 1. Beirut: Dar al-ma'rifa. (In Arabic).
[13] Stepanyants MT. *The World of the Eastern Philosophy: Past, Present, Future*. Moscow: Vostochnaya Literatura publ.; 2005. (In Russian).
[14] Rahimov Kh. *The Protection of the Saints from the Abuse of Erring Men*. Orenburg: M.A. Husainov publ.; 1915. (In Old Ural-Volga Turkish).
[15] Ibn Hibban. *Authentic*. Vol. 1. Beirut: Mu'assasat al-risala; 1988. (In Arabic).
[16] Rizaetdin b. Fakhreddin. Monotheism. *Journal of Islam*. 1914;1(2):37–39. (In Ottoman Turkish).
[17] Ibn`Arabi. *Bezels of Wisdom*. Beirut: Dar al-mahadjja al-bayda; 2001. (In Arabic).

**Сведения об авторе**:

*Насыров Ильшат Рашитович* — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора философии исламского мира, Институт философии Российской академии наук, Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. ORCID: 0000-0001-8365-6491. SPIN-код: 8383-6041. E-mail: ilshatn60@mail.ru

**About the author**:

*Nasyrov Ilshat R.* — DSc in Philosophy, Leading Research Fellow at the Department of Islamic Philosophy, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya St., Moscow, 109240, Russian Federation. ORCID: 0000-0001-8365-6491. SPIN-code: 8383-6041. E-mail: ilshatn60@mail.ru

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 2 400–414
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-400-414
EDN: EPCRGP

Научная статья / Research Article

# «Описание без редукций»: феноменолого-герменевтический проект Хасана Ханафи

**Ф.О. Нофал**

*Институт философии РАН, Москва, Российская Федерация*
faresnofal@mail.ru

**Аннотация**. К феноменологической герменевтике египетского философа и публициста Хасана Ханафи (ум. 2021) специалисты, увы, обращаются редко: многочисленные критики отдают предпочтение поздним его цивилизационным и культурологическим проектам, содержащим методологическую и содержательную критику классического арабо-мусульманского правового и теологического дискурса. В этой работе, используя ресурс философской компаративистики, автор пытается эксплицировать основания феноменологии Ханафи, приняв во внимание его двухтомное диссертационное исследование — «Экзегезу феноменологии» и «Феноменологию экзегезы», — успешно защищенное в Сорбонне в 1966 г. Демонстрируется, что в обозначенный выше период творчества Ханафи находился под несомненным влиянием герменевтической модели Поля Рикера и в значительной степени порвал с традиционной, «академической» феноменологией — на его взгляд, излишне «теоретической» и «неподвижной». Взамен ей египетский ученый разработал собственную «динамическую» теорию, реализуя ее на типично религиозном поле: отбрасывая означаемое и означающее, Ханафи сосредотачивается на анализе чувства — восприятия, конституирующего религиозное мировоззрение. Последнее распадается в концепции коллеги на три ветви (историческую, теоретическую и практическую), задающие границы интерпретации религиозных текстов и их имплементации в повседневных практиках, — которые, в свою очередь, ориентированы против какой-либо «теологической» институализации. Результатом феноменологической «ревизии» сакральных текстов, по Ханафи, должно стать упразднение «внешних» религиозных авторитетов, богословия как терминологической системы и возникновение «светской» ее формы, интерпретирующей привычные символы в «идеальном», общечеловеческом ключе.

**Ключевые слова**: герменевтика, феноменология, арабо-мусульманская философия, современная арабская философия, экзистенциализм

**Конфликт интересов.** Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

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

**Заявление о доступности данных.** Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в опубликованную статью.

**История статьи:**
Статья поступила 20.01.2026
Статья принята к публикации 10.04.2026

**Для цитирования:** *Нофал Ф.О.* «Описание без редукций»: феноменолого-герменевтический проект Хасана Ханафи // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 2. С. 400–414. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-400-414 EDN EPCRGP

# “A Description without Reductions”: Hassan Hanafi’s Phenomenological and Hermeneutical Project

**Faris O. Nofal**

*Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation*
faresnofal@mail.ru

**Abstract**. The phenomenological hermeneutics of the Egyptian philosopher and publicist Hassan Hanafi (d. 2021) is, unfortunately, rarely discussed: many critics prefer his later civilizational and cultural projects, which contain a methodological and substantive critique of classical Arab-Muslim discourse. In this study, the author will attempt to explain the foundations of Hanafi’s phenomenology using the methodological tool of philosophical comparativism, taking into account his two-volume dissertation study, “The Exegesis of Phenomenology” and “The Phenomenology of Exegesis”, successfully defended at the Sorbonne in 1966. It has been shown that in this period of his work, Hanafi was undoubtedly influenced by Paul Ricoeur’s hermeneutic model and criticized all types of traditional, “academic” phenomenology, which he considered merely “theoretical” and “immobile”. The Egyptian scholar develops his own “dynamic” theory, which he realizes in a typically religious field: abandoning the signified and the signifier, Hanafi concentrates on the analysis of “feeling” — the perception that constitutes the religious worldview. This worldview, according to our colleague, is divided into three branches (historical, theoretical and practical), which set all hermeneutical limits for the interpretation of religious texts and their implementation in everyday practices, which in turn are oriented against any “theological” institutionalization. According to Hanafi, the result of the phenomenological “revision” of sacred texts should be the abolition of external religious authorities, theology as a terminological system and the emergence of its secular form, which interprets familiar symbols in an ideal, universal way.
**Keywords**: hermeneutics, phenomenology, Arab-Muslim philosophy, Modern Arab philosophy, existentialism

**Conflict of interest.** The author declares that there is no conflict of interest.
**Statement about data availability.** All the data obtained during the study is included in the published article.

**Article history:**
The article was submitted on 20.01.2026
The article was accepted on 10.04.2026

**For citation:** Nofal FO. “A Description without Reductions”: Hassan Hanafi’s Phenomenological and Hermeneutical Project. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(2):400–414. (in Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-400-414 EDN EPCRGP

## Введение

В час пополудни 18 июня 1966 г. в Сорбонне состоялась защита двухтомной докторской диссертации молодого египтянина Хасана Ханафи (1935–2021). За каких-нибудь два года тридцатиоднолетний мыслитель обнародовал важнейшие работы, заслужившие осторожную похвалу самого Поля Рикера; первая из них, «Методы экзегезы» (*Les Methodes d’Exegese*) — пожалуй, один из самых необычных трактатов Ханафи, представляющих новый взгляд вольнодумца на сложившуюся, историческую философскую традицию. В ней Хасан попытался найти теоретически слабые положения феноменологического проекта и предложить собственный вариант его деконструкции. Свободно оперирующий франкоязычной терминологией и еще не заключивший о необходимости создания антиколониального «окцидентализма» (*‘илм ал-истиграб*), Ханафи длительное время вдохновлялся успехом своего первого европейского триумфа: спустя год свет увидел увесистый том «Экзегеза феноменологии» (*L’Exégèse de la phénoménologie*), содержащий основательное приложение метода ученого к «религии Нового Завета». Обе части докторской диссертации, отпечатанные в Каире в 1965 и 1966 гг., были реопубликованы в 1976–1977 и 1987 гг., а в 2013 г. Ханафи самостоятельно перевел их на арабский язык, снабдив подробным библиографическим и сравнительно-лингвистическим комментарием, интересным, в том числе, как оригинальная философско-компаративистская работа, попытка передать средствами арабского языка громоздкий язык «гуссерлианы» [1; 2][1].

Разумеется, упомянутый двухтомник — не что иное как фиксация одного из ранних проектов Ханафи, менявшихся «в тон» общественно-политическим потрясениям 60–90-х гг. непростого XX в. Симпатия ученого к феноменологическому методу довольно скоро обернулась безразличием: уже в 1977 г. он создает набросок «революционной» теологии, призванной реформировать исламскую религию ее собственными средствами [3], а в 1989 г. приступает к написанию монументального пятитомника «От вероучения к революции» (*Мин ал-‘акида ’ила ас-савра*), раз и навсегда отдалившего автора от интеллектуалов-консерваторов, стремившихся к компромиссу с консервативной же мусульманской средой. Однако, как я уже отмечал ранее [4. С. 167–169], гер-

[1] Далее я буду ссылаться лишь на арабоязычную версию двухтомника – последнюю из проработанных Ханафи. Об истории опубликования франкоязычного оригинала «Экзегезы феноменологии» (*Та’вил аз-захирийят*) и «Феноменологии экзегезы» (*Захирийят ат-та’вил*; именно под такими заглавиями книги коллеги известны интеллектуалам Леванта и Египта) см.: [1. С. 7–8].

меневтическая феноменология Ханафи 1966 г., без принципиальных дополнений изложенная им в 2013 г., интересна одновременно и в историческом, и в идеолого-парадигмальном отношениях: рассматривая метод египетского публициста, устанавливая возможные его источники, мы обнаруживаем ту дискурсивную рамку, которую его мысль (и, в частности, мысль об арабо-мусульманском наследии) никогда окончательно не преодолевала. Экспликация этой рамки, равно как и реконструкция феноменологического понятийного аппарата Ханафи, — цель моей статьи, продолжающей серию работ [4; 5] о «религиозном критицизме» классика арабской философии XX–XXI вв.

## «Динамическая феноменология»

По мнению Ханафи, любой феноменологический философский проект зиждется на четырех «столпах», которые аналитик не вправе не учитывать, а именно — на выявлении границ редукции (*радд*), референции (*далала*), определении чтойности (*махиййа*) и поля интенциональности (*касдиййа*) [1. С. 160]. Любую «данность», уверен ученый, допустимо описывать с использованием этих основополагающих для «гуссерлианы» терминов, ключевых для современного европейского тезауруса. К слову, последний объявляется Ханафи вершиной западной цивилизации: «Философский язык Европы открыт, гуманистичен и универсален», — заключал коллега, еще не поднявшийся на борьбу с ненавистным «окцидентализмом» [2. С. 10][2].

Вместе с тем Ханафи ожесточенно критикует верных последователей Гуссерля — «академических» феноменологов, раз за разом обходящих, согласно ему, «живую» область действительности, чувство (*шу'ур*). В поисках новой версии идеализма (*мисалиййа*), не замечая хайдеггерианского противоборства реальности и воли [1. С. 46], феноменологи середины XX в. предпочитают описанию «плодородного» чувства «мертвые», рационалистически упорядоченные дескрипции сущностей вещей. Взамен им Ханафи предлагает «динамическую» (*харакиййа*) модель феноменологии, фундированную важнейшими экзистенциалистскими (*ваджданиййа*) интуициями [1. С. 47–48].

Феноменологический анализ, впрочем, далек от привычной для философов-позитивистов и марксистов «объективности»; как справедливо отмечает Ханафи, любая выкладка, оперирующая облюбованным им методом, сохраняет глубоко личностный характер [1. С. 113]. Как бы ни силились феноменологи осуществить «теоретическую редукцию» (*радд назарийй*), как бы ни пытались избавиться от ненавистного психологизма (*иттиджах нафсийй*), они лишь демонстрируют зависимость от субъективистской оценки предмета [1. С. 53, 56]. Более того, преодолевая естественную установку сознания, тре-

[2] Само по себе это утверждение Ханафи достаточно показательно и должно быть принято во внимание идеологами цивилизационного подхода к анализу инаковости культур, – разумеется, в том случае, если они стремятся к объективности, а не методологической аддикции.

буя «удаления» из умозрительной картины мира живого чувственного компонента, феноменологи обнаруживают поистине религиозную потребность в «трансцендировании» (*муфарака*) [1. С. 135] — пускай и методологическом, рационалистическом. Многочисленные противоречия «исторической» феноменологии, считает Ханафи, обессмысливают ее изначальные цели, претензию на «онтологичность»: «теоретическое» (*назарийя*) ее крыло должно, наконец, уступить «прикладному» (*татбикийя*), единственным представителем которого коллега называет Макса Шелера [1. С. 58–59][3].

Прикладная феноменология, продолжает Ханафи, отмечена тремя важнейшими методологическими характеристиками. Первая — реалистическая направленность, внимание к ноэматическому слою переживаний, которые египетский интеллектуал понимал как «содержание чувства» (*мадмун аш-шу'ур*), его «материал» (*мадда*), свободный, впрочем, от всех ирреальных, «фантастических» (*хайалийй*) элементов. Вторая характеристика чувства — внимание лишь к означающим предметам (*мавду'ат далла*). Третья же его характеристика — практическая ориентированность, осуществление «познания ради жизни», но не наоборот [1. С. 58–59]. Прикладная феноменология становится, таким образом, не абстрактным методом, а «перманентной возможностью продуцировать частные суждения, способствующие исправлению отношений между разными уровнями бытия» [1. С. 60]. Как следствие, феноменология не должна «оправдывать» реальность [1. С. 61]: отказываясь от эпохе и редукции, гуссерлевский метод должен «описывать» действительность, не «закавычивая» ее, репрезентовать и «обновлять» [1. С. 98].

Из изложенного выше манифеста Ханафи явствует, что ученый в значительной мере пренебрег и терминологией, и образом мысли основателя феноменологической школы, — что, впрочем, не ново и вполне оправдано континентальной философской традицией. Куда более примечательными мне представляются постулируемое им содержание классических категорий Гуссерля и их возможные истоки. Ноэму египетский ученый понимал как «живой предмет чувства» (*мадмун хайй ли-ш-шу'ур*) [1. С. 99], интеллигибильный отпечаток действительности в том, что «составляет разумную часть переживания» — ноэзу (*сурат аш-шу'ур*) [1. С. 210]; в другом месте ноэза определяется им еще проще — как сам «разум (*'акл*), то есть восприятие теоретического сознания (*фахм ал-ва'ийй ан-назарийй*)» [1. С. 65]. «Ноэтические» дефиниции Ханафи реконструкции, по всей видимости, не подлежат; в то же время учение о ноэме писатель заимствует из герменевтики П. Рикера.

[3] Конечно, идея Ханафи не нова и разрабатывалась многими его европейскими *vis-à-vis*. Достаточно вспомнить о таком философском направлении XX в. как реалистическая феноменология, основной задачей которой Й. Зайферт называл преодоление имманентизма, редукционизма и эссенциализма. Зайферт полагал, что именно реалистическая феноменология, в равной степени открывающая адептам всех религий «доступ» к тем или иным «истинам», способна предложить философский базис для продуктивного межкультурного диалога [6. С. 34–52].

Ноэма, согласно Рикеру — основной компонент письменной речи, «смысл речевого события», его «пропозиция», «иллокутивная сила» и «перлокутивное действие» [7. С. 26–27]. Ханафи дорожит герменевтической моделью Рикера и ставит ее в центр собственной феноменологической концепции: несмотря на то, что основным предметом анализа он провозглашает «чувство» (*шу'ур*), изрядная часть «Феноменологии экзегезы» и «Экзегезы феноменологии» нацелена на поиск «смысла» дискурсивного — ноэматического измерения текстуального откровения (*вахйй*) и ноэтического способа его деконструкции.

Чувство, по Ханафи, представляет собой реалистическую основу интерпретируемого текста, тот его элемент, что обуславливает живую связь воспринимаемого дискурса с живым материалом опыта как автора, так и читателя. Как отмечает М. 'Умм ал-Фида', *шу'ур*, распознанное египетским мыслителем в качестве экзистенциального «посредника» между субъектом и объектом, строго дихотомично: «историческое» чувство диалектически объединяет текст с социальной и эмоциональной действительностью, окружавшей писателя, вынудившей его создать памятник своих эпохи и переживаний, а чувство «индивидуалистическое» прорывается сквозь смысловое измерение текста к собственным переживаниям, «ревитализирует» первый за счет вторых [8. С. 160–161]. Чувство, согласно самому Ханафи, «переживает одновременно прошлое и настоящее; описывая чувство, мы обращаемся к психологическому скарбу наследия в его взаимодействии с настоящим, — в виде проекции прошлого или взгляда на современность[4]» [9. С. 21]. Чувство, таким образом, есть тот аспект восприятия, что имеет дело непосредственно с вещью, аккумулируя культурно и личностно детерминированные механизмы разума; на него, уверен ученый, европейские философы обращали катастрофически мало внимания, всецело отдаваясь борьбе «означающего и означаемого» [2. С. 11].

Последнее утверждение Ханафи призвано, по всей видимости, «легализовать» в его теории культурологическую составляющую, которую не смогла бы «ассимилировать» традиционная феноменология. Чувство, продолжает коллега, имеет дело с двумя «данностями» (*бадахийййат*) — *cogito* как таковым[5] и языком (*луга*) [1. С. 131]. Феноменолог не вправе обращаться к чему-либо, кроме этих двух предметов сознания, как к беспредпосылочной основе восприятия: даже Бог и переживания священного, «трансцендентные» миру, могут быть химерами, порожденными мыслью и средствами языкового творчества [1. С. 391, 468]. Следовательно, аналитик обязан учитывать три важнейших обстоятельства. Во-первых, универсальность *cogito* предполагает

[4] Вероятно, именно поэтому Ханафи считал, что «вся история представлена в феноменологическом анализе», который, помимо прошлого и настоящего, нацелен на обнаружение значимых для будущего «прикладных» проектов, проектов «праксиса» [1. С. 362].

[5] При этом *cogito* Ханафи, очевидно, понимал «реалистически», подобно Д. фон Гильдебранду – как попытку вывести, наряду с «чистым содержанием» восприятия, существующую в действительности часть сознания [6. С. 200–203].

универсальность опыта, варианты которого указывают лишь на разницу в историко-культурном фоне одних и тех же «событий разума». Во-вторых, язык всякой «общины», любого народа, создает особую «логику» (*мантик*), нуждающуюся в феноменологической реконструкции; она начинается с «цивилизационной экзегезы» и непременно заканчивается «экзегезой религиозной» [1. С. 381, 383, 385]. Наконец, в-третьих, предметом философии религии должно стать откровение — конституированный средствами языка текст (*насс*), коль скоро «откровение есть речь, а речь есть язык» [1. С. 546].

**«Критика откровения» или Крестовый поход против богословия**

Ханафи сознательно вымарывает из своего феноменологического проекта любой намек на *живую* религиозность; напротив, он настаивает на том, что истинная философия религии призвана стать «интегральной дисциплиной для всего религиозного знания» [1. С. 472]. Выделяя три типа понятой таким образом философии религии, он отвергает ее варианты, «оправдывающие» (*табрир*) исторические догматические системы или «ищущие» (*бахс*) новые, умозрительные формы религиозности; вместо них мыслитель отдает предпочтение «транзиту» (*накл*) философии в религию, распространению «феноменологической герменевтики» на сакральные тексты [1. С. 435]. Для этого следует провести «новую», качественную дистинкцию между «текстом и опытом, откровением и историей» [1. С. 453].

Тематически откровение есть «знаки природы» (*‘аламат ат-таби‘а*), отличные от опыта читателя; последний «встречается» с ними в повседневной жизни — точнее, в те ее моменты, когда «означаемое личного опыта соответствует смыслам текстов откровения, выявленным по итогам языковедческого анализа» [1. С. 458]. Здесь читатель впервые сталкивается со значимой теоретической лакуной в концепции Ханафи, а именно с умолчанием о генезисе религии. Провозглашая необходимость деконструкции «религиозного языка» [1. С. 463], производимой постольку, поскольку субъект силится «проникнуть» в концептуальную и семантическую сферы откровения, ученый уверенно отказывает самому откровению в статусе религии [2. С. 11]; при этом сакральный текст якобы «содержит экзистенциальное богословие (*лахут вуджудийй*) и событие (*ваки‘а*)» [2. С. 41]. Текст есть «центр культуры» *par excellence* [2. С. 92], дающий начало трем «религиям откровения» — иудаизму, христианству и исламу; они, в отличие от исторических религий, стали не «средством приспособления (*такйиф*)» к окружающей среде [2. С. 87], но эволюцией от обнаружения Закона и Любви к их исламскому синтезу [2. С. 91]. Увы, ни определения религии, ни описания формирующих ее механизмов Ханафи не приводит[6]; впрочем, как следует из логики рассуждений

[6] Возможно, критик возразит нам следующей цитатой: «Религия (*дин*) есть мифологический (*’устуриййа*), прикладной, символический взгляд на мир, располагающийся ниже теоретического его познания» [1. С. 387]. Увы, ни один компонент этого определения Ханафи

коллеги, следование откровению, то есть «освобождение от любого внешнего — человеческого ли, природного ли — гнета» [2. С. 25], принципиально арелигиозно и может быть достигнуто вне собственно религиозного пространства, каким бы оно ни представлялось адепту.

Итак, откровение, согласно Ханафи, есть текст. Текст, в свою очередь, являет особую связь между субъектом и объектом, читателем и означаемым. Означаемое же недостижимо без своего рода эпохе — отказа от «догматических формулировок» [2. С. 53] и всех памятников, не имеющих отношения к основателю религии [2. С. 15]. На этом повороте мысли коллега вновь впадает в серьезное противоречие и, вместе с тем, выдает исламский, «догматический» базис своей теории. В самом деле, если текст — всего лишь означающее, избавляемое феноменологом-аналитиком от «фантастического» содержания [1. С. 58–59], если он призван «освободить» индивида от любого «гнета», в том числе и гнета авторитета, если откровение воздействует на человеческий опыт лишь семантическим «пересечением», параллелизмом между его нарративными элементами и экзистенциальными переживаниями индивида, — каким герменевтическим значением располагает происхождение самого текста? Ответа на этот вопрос в «Феноменологии экзегезы» и «Экзегезе феноменологии» мы не находим. Впрочем, и задать его в классической исламской парадигме мы не имеем права: уже ранние богословы уммы пришли к выводу о достоверности лишь тех преданий, знание о которых получено через посредство цепочек передатчиков (числом более четырех), восходящих к непосредственным свидетелям событий [10. С. 328]. Только в этом случае изначальное сообщение может «считаться верным» и подлежать «правильной интерпретации» [2. С. 25].

Коль скоро Ханафи поднимает на знамена принцип *sola scriptura* (и даже не скрывает своих симпатий к протестантизму — «исследованию откровения, обретшего полноту в исламе» [2. С. 41]), он с неизбежностью приходит к заключению о феноменальной ничтожности церкви (*каниса*) и ее главного преимущества, богословия (*лахут*). Первая вызывает у автора «Феноменологии экзегезы» чуть ли не личный протест: церковь, считает ученый, была и остается «окаменевшей формой коллективного опыта, никак не фундированного Писанием» [2. С. 337], а ее история — хроника «осуждения опыта личного» [2. С. 347]. Богословие же объявляется Ханафи «попыткой схватить смыслы» откровения «без применения к нему языковедческих процедур» [2. С. 68], «формалистическим пониманием веры» [1. С. 440]. Догмы религии не только не должны считаться «частью» ее структуры или «онтологической мерой» [1. С. 448], но и не обладают «ни святостью, ни религиозным статусом, ни статусом откровения» [1. С. 477]. Подобно другому «врагу» феноменологии, «диалектическому материализму» [1. С. 144], богословие и церковь посредствуют между индивидом и некоей трансцендентной действительностью —

не «дешифрует» и не объясняет, чем религия отличается, например, от религиозной идеологии или проводимого в жизнь литературного утопического вымысла.

однако посредствуют «поверхностно» и избыточно. Только человек, верит Ханафи, достоин быть единственным религиозным и ревелятивным актором, посредником между сакральным текстом и другими его читателями [1. С. 423].

Таков третий «узел» внутренних противоречий системы Ханафи, похоже, не замеченный ее творцом: чем способны помочь претендующая на объективность деконструкция священного текста, формулирование «всеобъемлющей его логики» [1. С. 528, 541], если они имеют все ту же, человеческую природу, неизбежно «застывающую» в ходе развития религиозной экзегезы? Чем положение о «пересмотре догматов» отличается от построения новой догматической системы [1. С. 492–493], истинность которой зависит, по всей видимости, исключительно от оппозиции «официальной» церкви? Как на деле адепту религии «избавиться от вероучения», заменить его «экзистенциальными толкованиями» [1. С. 525], если любое толкование дискурсивно, а значит, возникает на том же пространстве, что и «ветхий» опыт изучения Писания? Как, наконец, оставить в качестве нормативного лишь «отрицательное богословие» [1. С. 477–478], если оно, во-первых, «канонизировано» все той же церковью и, во-вторых, принципиально непригодно для построения полноценного интеллектуального проекта, которому Ханафи посвятил почти тысячу страниц печатного текста?.. Эти вопросы ученый оставил без ответа, «отяготив» читателя еще одной загадкой. Признав церковные теологию и институты формами коллективной нормативности, порвавшими с Писанием и живым опытом [1. С. 450], Ханафи призывает вывести откровение из «догматического пленения» в «эпоху гуманизма» [2. С. 54], на новый, общечеловеческий уровень. Однако и этот уровень объявляется коллегой типично социальным (*иджтима‘ий*): трансформация религиозности призвана «вернуть человека от поклонений, чудес, воплощений, обрядов, учений, власти и волшбы… к основе его существования — действию-в-чувстве» [11. С. 44]. Псевдоконтовская «позитивная религия» у Ханафи замещает традиционную религию во все той же коллективно-исторической форме, ограниченной собственным набором «запретов» и «установлений».

Между делом отмечу, насколько далеко отошел Ханафи от мысли своего учителя, П. Рикера, именно в «антиклерикальной», наиболее непоследовательной части диссертационного проекта. Вопреки египетскому писателю, Рикер не считал целесообразным пренебрегать институтом церкви — носителем авторитета и хранителем откровения, выразителем важнейшего герменевтического опыта, упорядочивающего проповедь. «Теология — писал философ — взаимодействует с культурой не только благодаря свойственному ей способу понимания, но и благодаря ее авторитету. Авторитет не является в ней неким случайным социальным привеском; он — фундаментальный аспект откровения и истины, которую за ним признает верующий. События откровения способны изменить мою жизнь; они же в равной мере являются творцами нового совместного существования людей, и в этом отношении они руководят моей жизнью и нашим сообществом» [12. С. 201]. Социальный

институт для Рикера — одна из конституент речи, часть дискурса, описанием и анализом которой нельзя пренебрегать; Ханафи же видит в нем лишь репрессивный аппарат, прибегающий к авторитету как к основному своему орудию подавления и принуждения.

## «История в феноменологическом анализе»: три уровня религиозного чувства

Но обратимся, тем не менее, к двухтомнику египетского коллеги, возвращающему нас к типологизации чувства. Воспринимая откровение, индивид распознает его, во-первых, как располагающий историей текст — а значит, задействует исторический (*тарихийй*) аспект сознания. Попытка вскрыть смысл священного памятника знаменует обращение к теоретическому (*назарийй*) чувству. Наконец, этические и идеологические импликации текста «возвращают» его через человеческое действие в интерсубъективную реальность — посредством прикладного (*ʻамалийй*) чувства [1. С. 422, 429; 2. С. 67]. *Homo religiosus*, следовательно, вовлекается текстом в историческую реконструкцию откровения, в имеющую место здесь и сейчас его экзегетическую деконструкцию и проецирование результатов последней в будущее [2. С. 73]. Разумеется, Ханафи рассуждает об идеальном процессе интерпретации *revelatio*, свободном от диктата какой-либо традиции; его перспективы он умышленно демонстрирует на материале Нового Завета — достаточно «простом» [2. С. 51], чтобы выявить его «несовместимость» с институциональным «христианством — религии, смешавшей древнееврейские, восточные, греческие и римские учения» [2. С. 389].

Однако и здесь избранный метод сыграл с Ханафи злую, но предсказуемую шутку: отказавшись от помощи церковного предания, ученый закономерно обнаружил в новозаветном тексте следы деятельности первых христианских общин [2. С. 180]. Если «история религии есть история наследия — священного писания» [2. С. 89], или, иными словами, чистое «совпадение свидетельства и самого откровения» [2. С. 99], в котором нет места наследию общины [2. С. 333], большая часть Евангелий, Деяний, Посланий апостолов и Апокалипсиса справедливо провозглашается Ханафи вторичным материалом. Евангелия проходят в «Феноменологии экзегезы» сквозь двойное критическое сито, через которое едва ли просочились бы исламские легенды: ученый отвергает свидетельства евангелистов Луки и Иоанна на том основании, что они-де не были современниками Иисуса [2. С. 138], считает многочисленные указания «на места, погодные условия, театральные движения и аллегории» очевидным литературным вымыслом [2. С. 251], отметает сообщения о «речах ангелов» как «невозможные» [2. С. 255], а рассказы о видениях — как необоснованные [2. С. 285]. В целом, добрая половина новозаветного нарратива характеризуется им как «по-детски сказочная»[7] [2. С. 386],

[7] Удивительным в связи с этим мне представляется упорство Ханафи, с которым он обходит любые религиоведческие и этнографические попытки анализа фольклора, – упорство, непростительное современнику К. Леви-Стросса и М. Элиаде.

а значит, нуждающаяся «реструктуризации» (*и'адат тартиб*) — иными словами, в выделении «литературных» элементов [2. С. 270].

Итак, чувства не раз подводили новозаветных авторов [2. С. 424], а сами они, созидая «переводы» слов Христа и «комментарии» к его проповедям [2. С. 186–187], конституировали наследие «первой общины» — плод коллективного труда «индивидов и свидетелей» [2. С. 182], соборно (читай — волюнтаристски) «утвержденного» в IV в. [2. С. 109]. Риторически вопрошая о том, как ранняя, эсхатологически настроенная христианская община, «не преследовавшая исторических целей» [2. С. 181], могла сформировать исторические церковные институты, отвергая «литературные» и «мифологические» элементы евангельского повествования, Ханафи ни разу не обращается к кораническому материалу, довольно скоро, за каких-нибудь сорок лет, силой центральной власти, кодифицированному и упорядоченному в Писание, изобилующее, к тому же, разнообразными мифологическими сюжетами. Египетский коллега, ожесточенно критикующий «аисторичность» рассказов о чудесах и контактах с ангелами и демонами, никак не комментирует легенду о вознесении Пророка и даже замечает: откровение, сохраненное в первозданном виде, в самом деле «передается» от Бога пророку [2. С. 99].

Таков, в общих чертах, внутренний строй исторического религиозного сознания, сообщающего адепту, согласно Ханафи, наглядное представление о *легитимности* откровения, его текстуальной *достоверности*. Разумеется, философ отказывает критериям пресловутой достоверности в вариативности и понимает ее в протестантско-исламском ключе: достойно веры лишь то, что воспроизведено без искажений многочисленными свидетелями сообщения, единогласие которых наглядно прослеживается от слушателя к нарративному первоисточнику. Следующий шаг анализа «Феноменологии экзегезы» — выявление границ теоретического сознания, переходящего от рассмотрения предмета веры к ее, веры, содержанию.

Теоретическое сознание, как уже было отмечено выше, озабочено «обратной реконструкцией» богооткровенного текста. Силясь его «воспринять», оно, считает Ханафи, выделяет значение первого речевого слоя — воображаемого знака (*рамз хайалийй*); именно он формирует богатый, эмоционально и семантически рельефный образ, «превращающий дискурс в нечто наглядное», убедительное и потому витальное [2. С. 376]. Воображаемый знак, в свою очередь, неизбежно «вырастает» в реалистический знак (*рамз ваки'ийй*), на котором останавливается «чистое» мифологическое мышление. Очевидно, этот тип знака лишь фиксирует «материал» знака воображаемого по результатам его рефлективного абстрагирования [2. С. 479]. Из реалистического знака выводится притча (*масал*), упорядочивающая знаки в чувственно переживаемый нарратив [2. С. 481], а последний — создает базу для сравнения (*мукарана*) притч [2. С. 487], продуцирования метафор (*исти'арат*) и религиозного, «общеупотребительного» языка (*луга тадавулиййа*) [2. С. 492]. Зачастую теологический язык страдает от того, что адепт не различает его

уровни, отождествляет притчу, метафору с реалистическим знаком или буквальным значением отдельных концептов; его избавление от герменевтических контаминаций и искусственных конструкций-«хиазмов» — конечная цель проекта Ханафи, к осуществлению которого, увы, он ни на шаг не приблизился на протяжении последних пятидесяти лет жизни.

Уверен, причины этого станут понятнее читателю из нижеследующего анализа, примененного автором «Феноменологии экзегезы» к ключевым концептам христианского теологического дискурса. Например, тринитарный догмат египетский интеллектуал толкует «метафизически»: в то время как Отец олицетворяет «высший идеал» и выведен за пределы «реального мира», «Сын», подобно человеческому индивиду, объединяет в себе универсумы идеального и реального [2. С. 506]. Воскресение же, согласно египтянину, — не «материальное событие», но «внеисторическая истина», экзистенциальные «просветления», испытываемые человеком в продолжение его жизненного пути [2. С. 509]. Наконец, крест — не орудие казни, а символическое отображение двух «измерений» бытия (*кайан*): первое, «вертикальное», указывает на идеи вечного блаженства, высшего идеала, царствия небесного и земного благоденствия; второе, горизонтальное, задает движение от прошлого к будущему, от ожидания к осуществлению. Следовательно, само «распятие есть не что иное, как цель человека, направляющегося к вечности» [2. С. 509–510].

Вероятно, Ханафи вполне осознавал религиозную нежизнеспособность своего деконструктивистского проекта. Этим, по крайней мере, логично объяснить два важнейших его теоретических пробела — на сей раз, последних в целой череде внутренних противоречий его феноменологической системы. Первый из них очевиден: если критика исторического сознания занимает большую часть «Феноменологии экзегезы», то под экспликацию структуры сознания практического отведено лишь несколько десятков страниц. Определив то, как именно следует интерпретировать превратности истории религий, наш писатель оставил за адептами религии искусственной, герменевтически «препарированной», пространство «богочеловеческой интенциональности — обращения от человека к человеку» [2. С. 519]. Словом, Ханафи не знает, каким образом «вовне осуществляются данные откровения», спроецированные в повседневность практическим разумом [2. С. 72]. Второй просчет следует из первого: коль скоро *способ* реализации «теологической ревизии» автором не определен, его целеполагание остается не вполне оформленным даже на уровне программном. Выходит, искомый Ханафи праксис уступает освященному историческими институтами власти образу действия, де-факто определившему и облик современной Европы, и цивилизационный выбор средневекового Халифата?..

## Герменевтическая «комедия» vs методологическая «трагедия»: вместо заключения

Увы, ответа на наши риторические (и не только) вопросы автору мы не получим. Со смертью Хасана Ханафи в 2021 г. подошла к концу «золотая

эпоха» современной арабской философии, объединившая в одном большом полилоге М.‘А. ал-Джабири и Дж. Тарабиши, Н.Х. ’Абу Зайда и М. Аркуна, ‘А. ал-Джубрана и Т. Ибрагима. Споры об отношении к наследию (прежде всего, наследию религиозному) не утихают до сих пор; тем не менее их тезаурус на десятилетия был определен знаковыми для Новейшего времени фигурами, введшими в философский и публицистический оборот такие термины как «арабский разум» и «исламский разум», «фикх» и «храм». В ряду этих фигур Ханафи нашел свое место, заняв позицию, которую я выше уже не раз назвал *деконструктивистской*.

Действительно, Ханафи — ярый идеолог деконструкции, проводимой в социально-интеллектуальном ключе. Признавая историческую ценность арабо-мусульманской культуры, египетский интеллектуал отказывался относиться к ней как к «мемориальному», «музейному» пространству, искусственно заполняемому «инородным», колониальным содержанием. Напротив, в пылу борьбы с ориентализмом Ханафи объявлял об универсальной ценности именно арабской цивилизации, аккумулировавшей лучшие ресурсы исторического разума в поисках экзистенциальной свободы и гносеологического эксперимента. Отдавая ей должное, коллега стремился очистить творческий импульс исламского откровения от поздних наслоений; его критика фикха или калама ни в чем не уступает критике христианского догматического богословия. Религия, уверен Ханафи, остается центром культуры, превратившимся в ее периферию; ее возвращению на авансцену постмодерна должна сопутствовать определенного рода «меонизация» — редукция институциональных форм и культивация бесформенного, но неизменно «плодородного» творческого импульса.

Проект Ханафи — мечта арабского интеллектуала о судьбе собственной культуры, теоретическое «плацебо», изготовленное средствами западной философии для излечения неспокойного, социально, религиозно и экономически неоднородного общества. «Религия» египтянина, вымаравшая ритуал и «мистический реализм» чуда, едва ли способна встать на место религии исторической, семантически многомерной, предоставляющей адепту самые разнообразные орудия истолкования действительности. Но наш мыслитель, по-видимому, в этом замещении не нуждался: ему было достаточно осуществить попытку поиска оснований актуальных проблем мусульманского общества, которые он, вслед за реформаторами начала XX в., распознавал в обрядоверии, фидеизме и буквализме радикалов и представителей «народного» ислама. Последнее, пожалуй, оправдывает и автора этих строк, дерзнувшего обратиться к неоднозначным построениям Ханафи для того, чтобы вывести контур интеллектуальной географии египетской Нахды, «протянувшейся» от М. ‘Абдо[8] до его соотечественника — выпускника парижской Сорбонны.

[8] Примечательно, что мысль и ‘Абдо, и Ханафи развивается одинаково: от заключения о ценности ислама для построения современной культуры к построению прогрессивной модели религиозной апологетики. См. подробнее о соответствующих работах ‘Абдо в [13].

## Список литературы


[1] *حسن حنفي*. تأويل الظاهريات. الحالة الراهنة للمنهج وتطبيقه في ظاهرة الدين. القاهرة: مكتبة مدبولي، 2013.

[2] *حسن حنفي*. ظاهريات التأويل. محاولة في تفسير وجودي للعهد الجديد. القاهرة: مكتبة مدبولي: 2013.

[3] *Hanafi H*. Religious Dialogue & Revolution: Essays on Judaism, Christianity, & Islam. Cairo : Angelo publishers, 1977.

[4] *Нофал Ф.О*. Религия и метод. Манифест феноменолога-символиста. Москва : ООО «Садра», 2022.

[5] *فارس عثمان نوفل*. إشكالية العقل وواقعية التراث. محاولة تفكيك ظاهراتية. القاهرة: دار الفجر، 2021.

[6] Антология реалистической феноменологии / под. ред. Й. Зайферта. М. : Институт святого Фомы, 2006.

[7] *Рикер П*. Модель текста: осмысленное действие как текст / пер. с англ. А. Борисенковой // Социологическое обозрение. 2008. Т. 7. № 1. С. 25–43. EDN: JWUSCX

[8] *مالك أم الفداء*. النص المقدس بين إشكالية التأويل وتطبيق المنهج الفينومينولوجي عند حسن حنفي \\ المصطلح. 2018. ج 1. ع 2. ص 155–173.

[9] *حسن حنفي*. التراث والتجديد. القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2019.

[10] *القاضي عبد الجبار*. المغني في أبواب التوحيد والعدل. التنبؤات. بيروت: دار الكتب العلمية، 2012.

[11] *إدريس الإدريسي، محمد عبد اللطيف عبد العاطي*. الوحي في ضوء المنهج الفينومينولوجي عبد حسن حنفي \\ أنساق. 2022. ج 6. ع 1. ص 33–56.

[12] *Рикер П.* История и истина / пер. с фр. И. Вдовиной и А. Мачульской. Санкт-Петербург : Алетейя, 2002. EDN: WJOQYJ

[13] *Нофал Ф.О*. Апологетика М. ‘Абдо: классика теологии или современность философии? // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. №4’2019. Москва : Медина, 2020. С. 29–58.


## References


[1] Hanafi H. *The Exegesis of Phenomenology. Current Issues of Phenomenology Methods and Its Implications in Religious Studies*. Cairo: Maktabat Madbuli; 2013. (In Arabic).

[2] Hanafi H. *The Phenomenology of Exegesis. An Attempt of Existential Analysis of New Testament*. Cairo: Maktabat Madbuli; 2013. (In Arabic).

[3] Hanafi H. *Religious Dialogue & Revolution: Essays on Judaism, Christianity, & Islam*. Cairo: Angelo publishers; 1977.

[4] Nofal F. *Religion and Method: a Manifesto of Phenomenologist and Symbolist*. Moscow: “Sadra” publishers; 2022. (In Russian).

[5] Nofal F. *The Problem of Reason and the Reality of Legacy. An Attempt of Phenomenological Deconstruction*. Cairo: al-Fajr publishers; 2021. (In Arabic).

[6] Zeifert J, ed. *An Anthology of Realistic Phenomenology*. Moscow: Institute of St. Thomas; 2006. (In Russian).

[7] Ricœur P. The Model of the Text: Meaningful Act Considered. Borisenkova A, transl. *Sociological Review*. 2008;7(1):25–43. (In Russian). EDN: JWUSCX

[8] ’Umm al-Fida’ M. Religious Text between the Problem of Interpretation and a Phenomenological Method by Hassan Hanafi. *al-Mustalah*. 2018;1(2):155–173. (In Arabic).

[9] Hanafi H. *The Legacy and Innovations*. Cairo: Mu’assasat Hindawi; 2019. (In Arabic).

[10] ‘Abd al-Jabbar. *The Salvation in God’s Oneness and Justice Problems. The Prophecies*. Beirut: Dar al-kutub al-’ilmiyyah; 2012. (In Arabic).

[11] ‘Abd al-’Ati M, al-Idrisi I. Revelation in the Light of Hassan Hanafi’s Phenomenological Approach. *Ansaq*. 2022;6(1):33–56. (In Arabic). DOI: 10.29117/Ansaq.2022.0151

[12] Ricœur P. *History and Truth*. Vdovina I, Machulskaya A. transl. Saint Petersburg: Aleteiya; 2002. (In Russian). EDN: WJOQYJ

[13] Nofal F. Apologetics of M. ‘Abdo: the Theology Classics or the Present of Philosophy. In: *The Islamic Thought: Religious and Philosophical Yearbook №4’2019*. Moscow: Medina publ.; 2020: 29–58. (In Russian).

**Сведения об авторе**:

*Нофал Фарис Османович* — кандидат философских наук, научный сотрудник сектора философии исламского мира, Институт философии РАН, Российская Федерация, 109240, Москва, Гончарная ул., д. 12/1. ORCID: 0000-0002-3163-4722. SPIN-код: 9054-3224. E-mail: faresnofal@mail.ru

**About the author**:

*Nofal Faris O.* — PhD in Philosophy, Research Fellow of the Department of Islamicate World Philosophy, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya St., Moscow, 109240, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-3163-4722. SPIN-code: 9054-3224. E-mail: faresnofal@mail.ru

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 2 415–429
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-415-429
EDN: ESWXOX

Research Article / Научная статья

# Between Authenticity and Modernity: Rationalist and Historicist Currents in Maghrebi Islamic Thought

**Mehmet Vural**

*Ankara Yıldırım Beyazıt University, Ankara, Türkiye*
✉mvural@aybu.edu.tr

**Abstract.** The study examines the intellectual landscape of contemporary Islamic thought, with a particular focus on the North African (Maghreb) region and the influential precursors of modern reformism. The inquiry begins by addressing the historical encounters between the Islamic world and Western modernity, analyzing the shift from classical metaphysics to contemporary discourses centered on hermeneutics, civilizational analysis, and the "Islamization of Knowledge." Central to this foundational discourse is the figure of Jamal al-Din al-Afghānī, whose political activism and critique of naturalism (materialism) laid the groundwork for modern Islamic revivalism by diagnosing the root causes of civilizational inertia. The core of the research evaluates the distinct methodological inquiries of Maghrebi thinkers who seek to transcend the stagnation of the post-classical era. It analyzes the "Realist Personalism" and "Tomorrowism" of Aziz Lahbābī, alongside Malek Bennabī's seminal theory of "colonisability," which identifies internal social conditions as the primary catalyst for external subjugation. The study further explores the massive deconstruction of the "Arab / Islamic Reason" spearheaded by Mohammed Abed al-Jabrī through his epistemological triad — Beyan, Irfan, and Burhan — and Mohammed Arkoun's "Applied Islamology," which utilizes structuralist tools to dismantle the "mythical closure" of the tradition. Furthermore, the research delves into the radical "Islamic Left" of Hassan Hanafī, which proposes an anthropological turn in theology, and the linguistic hermeneutics of Nasr Hamid Abū Zayd, who defines revelation as a "cultural product." These historicist and rationalist projects are contrasted with the ethical-traditionalist counter-critique of Tāhā Abderrahmane, who rejects Western-centric methodologies in favor of an indigenous modernity rooted in "Supported Reason." A critical theme of the study is the analysis of the methodological crisis surrounding the "Period of Codification" (*al-Tedwin*). It explores how contemporary thinkers attempt to bypass centuries of traditional accumulation to establish a direct, rational link with the founding texts. By analyzing the dynamic dialectic between Asala (Authenticity / Tradition) and Mu'asara (Modernity), this paper identifies the pivotal role of historicist and rationalist methodologies in diagnosing civilizational decline. Ultimately, it proposes that a modern Islamic renaissance depends on the successful synthesis of ethical authenticity and critical rationalism, transitioning the Islamic world from an "object" of Western modernization to a "subject" of its own historical development.

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

**Keywords:** Epistemological Triad, Applied Islamology, Colonisability, Islamic Left, Supported Reason

**Conflict of interest.** The author declares that there is no conflict of interest.
**Statement about data availability.** All the data obtained during the study is included in the published article.

**Article history:**
The article was submitted on 21.01.2026
The article was accepted on 16.04.2026

**For citation:** Vural M. Between Authenticity and Modernity: Rationalist and Historicist Currents in Maghrebi Islamic Thought. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(2):415–429. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-415-429 EDN ESWXOX

# Между самобытностью и современностью: рационалистическое и историцистское течения в исламской мысли Магриба

**М. Вурал**

*Университет Анкара Йылдырым Беязыт, Анкара, Турция*
✉mvural@aybu.edu.tr

**Аннотация.** Исследование посвящено анализу интеллектуального ландшафта современной исламской мысли с особым акцентом на регионе Северной Африки (Магриба) и ключевых предшественниках модернистского реформизма. Исследование начинается с рассмотрения исторических встреч исламского мира с западной современностью, анализируя переход от классической метафизики к современным дискурсам, сосредоточенным на герменевтике, цивилизационном анализе и «исламизации знания». Центральной фигурой этого основополагающего дискурса является Джамаль ад-Дин аль-Афгани, чья политическая активность и критика натурализма (материализма) заложили фундамент для современного исламского возрождения через диагностику коренных причин цивилизационной инерции. Основная часть исследования оценивает самобытные методологические изыскания магрибинских мыслителей, стремящихся преодолеть стагнацию постклассической эпохи. Анализируются концепции «реалистического персонализма» и «завтраизма» (футуризма) Азиза Лахбаби, а также основополагающая теория «колонизируемости» Малека Беннаби, определяющая внутренние социальные условия как основной катализатор внешнего порабощения. Далее в работе исследуется масштабная деконструкция «арабо-исламского разума», предпринятая Мухаммедом Абедом аль-Джабри через его эпистемологическую триаду — *Баян, Ирфан и Бурхан*, — и «прикладная исламология» Мухаммеда Аркуна, использующая структурно-исторический инструментарий для демонтажа «мифической замкнутости» традиции. Кроме того, исследование углубляется в радикальный проект «исламского левого движения» Хасана Ханафи, предлагающий антропологический поворот в теологии, и лингвистическую герменевтику Насра Хамида Абу Зайда, определяющего откровение как «культурный продукт». Эти историцистские и рационалистические проекты противопоставляются этико-традиционалистской контркритике Тахи Абдуррахмана, который отвергает

вестерноцентричные методологии в пользу автохтонной современности, основанной на «подкрепленном разуме» (*al-Aql al-Mu'ayyad*). Критически важной темой исследования является анализ методологического кризиса, связанного с «периодом кодификации» (*at-Tedwin*). Изучается то, как современные мыслители пытаются обойти века традиционных наслоений, чтобы установить прямую рациональную связь с основополагающими текстами. Анализируя динамическую диалектику между Асаля (Аутентичность / Традиция) и Муасара (Современность), данная работа выявляет ключевую роль историцистских и рационалистических методологий в диагностике цивилизационного упадка. В конечном итоге делается вывод о том, что современный исламский ренессанс зависит от успешного синтеза этической аутентичности и критического рационализма, переводящего исламский мир из статуса «объекта» западной модернизации в статус «субъекта» собственного исторического развития.

**Ключевые слова:** эпистемологическая триада, прикладная исламология, колонизируемость, исламское левое движение, подкрепленный разум

**Конфликт интересов.** Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
**Заявление о доступности данных.** Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в опубликованную статью.

**История статьи:**
Статья поступила: 21.01.2026
Статья принята к публикации 16.04.2026

**Для цитирования:** *Vural M.* Between Authenticity and Modernity: Rationalist and Historicist Currents in Maghrebi Islamic Thought // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 2. С. 415–429. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-415-429 EDN ESWXOX

## Introduction

Classical Islamic philosophy is traditionally viewed as a trajectory beginning with al-Kindī in the 9th century, peaking with Avicenna, and concluding with Averroes in the 12th century. This perspective, frequently championed by Orientalists, often dismisses classical inquiries — such as the proofs for God's existence (*isbāt al-wajib*), emanation theory (*sudūr*), and the *Tahāfut* tradition — as archaic relics of the Middle Ages. However, treating these theories as a mere accumulation of pseudo-propositions overlooks their potential for modern discourse. On the contrary, contemporary Islamic philosophy is a vital necessity, providing the intellectual orientations required to address modern crises [1].

Historically, the Islamic world has faced two significant Western encounters. The first, occurring in the 9th century, was shaped by the influx of Greek philosophy and later the Crusades. While Islamic civilization initially demonstrated a robust capacity for synthesis and resilience, it began to stagnate after the 13th century, turning inward and adopting a more rigid structure. The second encounter emerged in the 19th century through Western colonial expansion. As Edward Said argued, Orientalism served as an ideological "scouting party" for imperialism, establishing a "us vs. them" bifurcation that ultimately led to an intellectual and humanitarian collapse.

Today, the primary challenge for Muslim thinkers is diagnosing the causes of civilizational inertia while the West advanced rapidly in science and technology. A significant modern response has been to re-emphasize the rational elements of Islamic philosophy and *Kalām* (theology) to forge a resistance against Western ideological pressures. Contemporary Islamic thought must now engage with a multitude of challenges: democracy, human rights, the ecological crisis, and the ontological questions raised by artificial intelligence and post-humanism.

Furthermore, the influence of postmodernism has led to a decline in institutionalized religion, fostering tendencies toward deism, agnosticism, and nihilism among younger generations. Crises specific to the Islamic world, such as the Sunni-Shia divide and the erosion of coexistence, also demand critical attention. Consequently, classical metaphysics has been superseded by contemporary studies on the "Islamization of Knowledge," hermeneutics, and social justice. This intellectual awakening, which gained momentum through 19th-century anti-imperialist movements, continues to strive for a new synthesis that reconciles Islamic heritage with the demands of modern rationality.

## Contemporary Maghrebi thought: new methodological inquiries

Contemporary North African (Maghreb) thinkers exhibit a distinct originality in their methodological approaches to resolving modern crises. This intellectual tradition is represented by prominent figures such as Aziz Lahbābī, Mohammed Arkoun, Hassan Hanafī, Mohammed Abed al-Jabrī, Nasr Hamid Abū Zayd, and Tāhā Abderrahmane. The core of their discourse revolves around hermeneutics, the synthesis of secularism with Islam, and the dynamic tension between tradition (*al-asala*) and modernity (*al-mu'asira*).

Among these, Malek Bennabī stands out for his civilizational analysis. He shifted the ideological focus from "colonialism" to the internal social condition of "colonisability," asserting that civilization emerges only when man, soil, and time are synthesized within a catalyst of faith. Parallel to this, Mohammed Abed al-Jabrī subjected the Islamic intellectual tradition to a massive critique through his "epistemological triad."

Al-Jabrī categorized Islamic thought into three systems:

- Beyan: Linguistics and jurisprudence.
- Irfan: Gnosticism and mysticism.
- Burhan: Logic and demonstrative reason.

He argued that the salvation of the Islamic world lies in reclaiming "demonstrative reason" (*Burhan*), which he identified as a historical strength of the Maghreb and Andalusia. Furthermore, Mohammed Arkoun introduced the concept of "Applied Islamology" (*L'Islamologie Appliquée*), utilizing historicist and structuralist analyses to decipher the "unthought" and "unthinkable" realms within the Quranic tradition. Collectively, these methodologies aim to deconstruct traditional stagnation and propose a rationalist framework for the modern age.

## Islamic personalism and tomorrowism: the philosophical synthesis of Aziz Lahbābī

Mohammed Aziz Lahbābī (1922–1993), a Sorbonne-educated philosopher, stands as a pivotal figure in bridging Islamic and Western intellectual traditions. Returning to Morocco in 1959, he held significant academic and administrative roles, publishing extensively in both Arabic and French. His philosophical trajectory evolved from "realist personalism" (*al-shakhsaniyya*) in his early years toward a systematic framework he termed "Tomorrowism" (*al-Ghadriyya*) by the 1970s.

Personalism is the cornerstone of Lahbābī's thought. He argues that the transformation from mere existence into a "person" — the attainment of a unique identity — results from the process of "personalization." This process is a multidimensional act involving intellectual, conscientious, physical, and social engagements within the dynamic dialectic between the self and the world [2].

Lahbābī positioned this philosophy as a strategic response to the challenges of Westernization. By fostering an inherently forward-looking ("tomorrowist"), developmental, and critical outlook, he sought to generate indigenous solutions for the Muslim world within the context of the Third World [3].

Furthermore, Lahbābī was a vocal critic of internal religious stagnation. He directed severe critiques toward Sufism, contending that its emphasis on *tawakkul* (fatalistic reliance on God), dependency, and asceticism had corrupted the authentic, active spirit of Islam. He maintained that mysticism's roots were non-Islamic and viewed Sufi practices as irrational movements of ambiguous origin that failed to produce a consistent modern discourse. Similarly, he dismissed the Salafi movement as an inadequate response to the rigorous demands of the modern age [4].

## The critique of Islamic reason: the methodology of Mohammed Arkoun

Mohammed Arkoun (1928–2010), an Algerian-born philosopher and longtime professor at the Sorbonne, is a towering figure in contemporary Islamic thought. His academic journey, spanning from Algiers to Paris and Princeton, culminated in his role as a pioneer of "Applied Islamology." Arkoun emphasized that the fundamental method of philosophy is critical thinking, yet he advocated for approaching Islamic phenomena through a "historian's lens." He argued that only a historical perspective can truly grasp the classification and change within founding texts, whereas immediate philosophical interpretation (*ta'wil*) often triggers sectarian and ideological divides.

For Arkoun, the Qur'an is a historical material that must be read within its 7th-century context through a critical, social, and factual lens. He posited that the revelation, which originally possessed a vibrant spiritual dimension, underwent a "mythical closure" during the period of codification (*tedwin*). This process transformed the fluid oral tradition into a fixed, written *mushaf*, which was then

utilized by political and religious authorities as a tool for legitimacy, effectively confining the text within "iron cages" of orthodoxy [5].

Arkoun staunchly opposed the idea that sacred texts contain infinite, immutable meanings. He maintained that what societies accept as "absolute truth" is often a historical construct. Even verses concerning legal rulings (*ahkam*), which are inherently variable and related to human affairs, have been erroneously treated as eternal principles. By integrating historicism into Islamic thought, Arkoun believed the Qur'an could be liberated from its medieval interpretations to generate solutions for the modern day.

A central pillar of his methodology was the strict separation between "primary texts" (the Qur'an) and "secondary texts" (Sunnah and *tafsir*). Arkoun held Imam al-Shafi'ī responsible for the disproportionate elevation of these secondary interpretations to a status equal to revelation. He criticized traditional culture for conflating these layers, citing examples like al-Tabarī's commentary, where human interpretation is often framed as divine decree.

Regarding external critiques, Arkoun was equally severe toward Orientalists, accusing them of ideological bias and a lack of objectivity. Instead of subversive deconstruction, he proposed "analytical decomposition" a process involving the rigorous verification (*tahkīk*) and systematic analysis (*tahlīl*) of texts. He argued that all data produced after the codification period, including theology (*kalām*), requires a thorough revision to address modern social and cultural disparities.

Arkoun viewed modernity as an unfinished project in the Islamic world. He asserted that without adopting modernity and secularism (*laïcité*), it is impossible to establish an authentic link with historical heritage (*turath*). For him, the failure to distinguish between "historical" and "mythological" heritage prevents the Islamic world from functioning within a modern framework. He believed that the peaceful coexistence of major faiths is only achievable when they operate for the common good under a secular umbrella [6].

Ultimately, Arkoun's stance was one of critical engagement; he valued Western intellectual advancements while staunchly opposing colonial attitudes and the hegemony of globalization. Though criticized by some as an exemplar of Marxist or Orientalist critique, his effort to deconstruct the "unthought" and "unthinkable" realms of Islamic reason remains a unique contribution to contemporary philosophy.

## The project of reconstruction: Hassan Hanafi's 'Islamic Left' and the turn to anthropology

Hassan Hanafī, a Sorbonne-educated philosopher at Cairo University, remains a preeminent figure in contemporary Islamic thought due to his ambitious "Heritage and Renewal" (*al-Turath wa al-Tajdid*) project. His intellectual universe centers on the revitalization of the Islamic world, using the metaphor of the *Ashab al-Kahf* (People of the Cave) to describe the "civilizational slumber" that began in the

13th century[1]. Hanafī argued that contemporary Muslim crises stem from a dual existence: the body lives in the modern age, while the mind remains anchored in a past era. To close this gap, he proposed a "New *Ilm al-Kalām*" (theology) grounded in *maslahah* (public interest) rather than abstract metaphysics[2] [7].

Hanafī identified a profound historical decline starting from the 13th century, during which rational sciences — such as philosophy and Mu'tazilite theology — were superseded by "irrational" disciplines like fatalistic Sufism and monolithic Ash'arism. This shift led to an intellectual culture dominated by repetitive commentaries (*sharh*) that consolidated the authority of the "ancestors" (*salaf*) over the "descendants" (*halaf*). To reverse this, Hanafī advocated for a historicist interpretation of revelation, viewing it not as a static, sacred object, but as a dynamic dialogue between the celestial and the terrestrial, deeply nourished by social reality.

A cornerstone of Hanafī's thought is the "anthropological turn" in theology. He argued that since revelation addresses man directly, theology should essentially be transformed into anthropology. In this framework, religion is treated within the scope of human sciences and evolved into an ideology of action (*praxis*). For Hanafī, the classical focus on understanding God's essence must be replaced by understanding man's potential to actualize divine values on earth. He famously encapsulated this immanent view with the statement: "God is everything we need. If it is bread, then bread; if it is land, then land; if it is freedom, then freedom" [8].

Within this anthropocentric framework, Hanafī reinterpreted fundamental theological subjects like prophecy and the afterlife (*ma'ad*). He viewed the afterlife not as a physical destination for eternal residence, but as a phenomenological expression of the "best possible world." For Hanafī, the afterlife symbolizes victory over defeat and justice over injustice, representing a human experience of hope that brings continuity to the history of civilization. This moves away from literal eschatology toward a future-oriented human experience remains one of his most controversial yet distinctive contributions[3] [9].

As the founder of the "Islamic Left" (*Yasar al-Islam*), Hanafī sought to synthesize Marxist social analysis with Islamic theology. He distinguished between "Right Theology," which he characterized as conservative, reactionary, and

[1] In the Holy Qur'an, besides the story of *Ashab al-Kahf* (Surah al-Kahf, 18:9–26), the story of a man who stayed asleep for 100 years after visiting a deserted town is also narrated (Surah al-Baqarah, 2:259). Similar narratives are found in different faiths and mythologies, such as the Sleepers of Sardinia, Epimenides, Abimelech, and the Seven Sleepers of Ephesus.

[2] According to Ömer Nasuhi Bilmen (1883–1971), who provided a distinct definition of *maslahah*: "*Maslahah* is the procurement or provision of benefit, or the repulsion and elimination of harm, namely *mafsadah*." In this sense, *maslahah* is the element that necessitates and causes the righteousness and auspiciousness of an affair. The opposite of *maslahah* is *mafsadah*, which denotes corruption and mischief.

[3] According to Hanafī, debates aimed at proving the resurrection after death were developed in response to the concept of *tanasukh* (reincarnation) originating from Indian culture. Similarly, the doctrine of the *Imamate* emerged as a reaction to the political understandings of the Persian, Byzantine, and Roman Empires. Today, these debates have been replaced by modern ideologies.

centered on a transcendent, oppressive God, and "Left Theology," which is predicated on an immanent, revolutionary understanding of the Divine. His methodology aimed for a classless society based on absolute equality, effectively turning religion into a tool for socio-political liberation and progress.

Furthermore, Hanafī's rationalist stance led to a trenchant critique of Sufism. He contended that Sufi ethics — emphasizing asceticism (*zuhd*), poverty, and fatalism — encourage a passive lifestyle that contradicts the revolutionary spirit required by the modern age. He argued that substituting reason with subjective intuition undermines the intellect's inherent value. Although criticized for reinterpreting Islam through Marxist and modern Western lenses, Hanafī's work represents a radical, systemic attempt to transform traditional heritage into a functional social ideology for the "child of this century" [10].

**Mohammed Abed al-Jabrī: a synthesis of the critique of Arab reason**

Mohammed Abed al-Jabrī (1936–2010), a Moroccan philosopher and professor at Mohammed V University, stands as a seminal figure in contemporary Islamic thought for his rigorous "Critique of Arab Reason." He defined Arab/Islamic reason as the cognitive framework — the sum of concepts and mental activities– that dictates how Muslims perceive reality and produce knowledge. Al-Jabrī argued that the stagnation of Muslim societies is rooted in a "traditional reason" that remains detached from universal logic and modern scientific methodology.

Al-Jabrī centered his analysis on the "period of codification" (*tedwin*), the era when Islamic sciences were first systematized. He argued that this period established a stagnant epistemological paradigm that replaced the dynamic, independent *ijtihad* of early Islam. He categorized the resulting Arab reason into three fundamental systems: Beyan (discursive / linguistic), Irfan (gnostic/mystical), and Burhan (demonstrative/logical). In his view, the dominance of *Irfan* and *Beyan* over *Burhan* led to the decline of rationalism [11].

In a provocative reversal of common historical narratives, al-Jabrī identified Ibn Sīnā (Avicenna), rather than al-Ghazālī, as the primary agent of rational decline. He argued that Ibn Sīnā's synthesis "imprisoned" reason within the irrational confines of Hermeticism (*Irfan*), undermining the rationalist trajectory of the tradition. Al-Jabrī viewed al-Ghazālī and al-Suhrawardī as mere disseminators of this "intellectual darkness" [12]. Consequently, he advocated for a return to the *Burhani* (demonstrative) tradition of Averroes and the sociology of Ibn Khaldūn.

While *Burhani* epistemology advocated for the introduction of philosophy and logic into the Islamic world, the leading scholars of *Beyani* epistemology preferred the use of language — specifically grammar — over logic. In this context, the 'Baghdad Debate' between al-Sirafī, who defended language, and Matta b. Yūnus, who defended logic, stands as one of the most famous examples [13]. Although al-Sirafī emerged as the victor in this debate, *Irfani* epistemology eventually gained

dominance over *Beyani* epistemology as the Islamic geography expanded through conquests and the inclusion of newly converted peoples (*mawali*)[4].

Al-Jabrī's project extends into the practical realms of jurisprudence (*fiqh*) and politics. He proposed a paradigm shift from a literalist, imitative (*taqlīd*) understanding of law to a *maslahah*-centered (public interest) approach. By drawing on al-Shatibī's philosophy of *maqāsid* (objectives), he argued that Sharia rulings are instruments of general welfare and must be re-evaluated within their specific historical and social contexts.

In the political sphere, al-Jabrī advocated for the recognition of modern rights — such as freedom of expression and democracy — as "complementary elements" (*tahsiniyyat*) of the Sharia. He utilized a phenomenological "suspension" (*epoche*) of historical heritage to return to the essence of sacred texts and their application in actual life. He believed that Islam must evolve into a secular and human-centered system once revelation is understood within the dimensions of time and space [14].

Regarding modernization as a necessity, al-Jabrī maintained that a renaissance in the Islamic world requires transcending sectarian struggles (like the Sunni-Shia divide) to establish a contemporary political philosophy. He adopted modernization as a teleological goal while emphasizing the preservation of national values against the homogenizing force of globalization. He proposed a "counter-modernity" that remains rational, democratic, and within the boundaries of modernism, rooted in the Andalusian-Maghrebi experience.

Despite criticisms of his "hyper-modernist" stance and his tendency to focus predominantly on Arab cultural history, al-Jabrī's work remains a unique contribution. By addressing the static nature of the post-codification era from a fresh, critical perspective, he attempted to restore the dynamic intellectual spirit of Islam's early history, seeking a path that synthesizes ethical authenticity with critical rationalism [15].

## Nasr Hamid Abū Zayd: the literary and historical reconstruction of the qur'an

Nasr Hamid Abū Zayd (1943–2010) was a prominent Egyptian academic whose work focused on the linguistic and historical analysis of Islamic tradition. After beginning his career as a civil servant, he transitioned into academia, becoming a professor at Cairo University. His scholarly journey was marked by a shift from the ideas of Sayyid Qutb to the critical methodologies of Hassan Hanafī. However, his life took a dramatic turn in 1995 when his critical views led to a

[4] Matta b. Yūnus (870–940) and al-Sirafī (894–979) held an influential debate on logic and grammar in Baghdad. A similar disputation occurred in Andalusia during al-Batalyawsī's visit from Valencia to Saragossa, known as the 'Saragossa Debate' between him and Ibn Bājja. In the debate, al-Batalyawsī defended the originality and superiority of Arabic grammar, while Ibn Bājja supported Aristotelian logic. Details of this debate are found in al-Batalyawsī's *Kitab al-Masā'il* (The Book of Issues).

declaration of apostasy, forcing him to emigrate to the Netherlands, where he taught at Leiden University until his death.

Abū Zayd posited that the Qur'an must be understood as a book shaped within the specific cultural and historical context of the 7th century. He argued that meanings are not static, but change in different contexts, and therefore a historical and humanistic reading of the text is an absolute necessity. For him, the traditional approach that considers revelation entirely sacrosanct must be supported by rational, scientific, and unbiased criteria.

A central tenet of Abū Zayd's thought is the distinction between the original, unknowable truth of God's word and its Arabic expression. While he accepted the Qur'an as the "Word of God", he emphasized that as a text, it is essentially a cultural and linguistic product. He described the Qur'an (*nass*) as being shaped by reality and culture during its formation, while simultaneously shaping society through its transformation. This dialectic relationship implies that the Qur'an possesses no pre-existing metaphysical essence (*khalq al-Qur'an*), but rather arrived as a message from the heavens to the earth in a form that the existing society could comprehend.

Abū Zayd used the belief in *jinn* as an example: Arab society already accepted metaphysical beings who "taught poetry," which made the concept of revelation intelligible to them. Consequently, he differentiated between "Religion" (the universal building) and "Sharia" (the historical elements of that building). He maintained that because Sharia is historical, its rulings — including many punishments inherited from pre-Islamic traditions — must change with time and space.

Characterizing the Qur'an as a "linguistic text" (*nass lugawī*), Abū Zayd prioritized the intended meaning (*magza*) over the literal phrasing (*lafz*). He proposed a "contextualist reading" through the methodology of literary analysis to achieve a deeper understanding of the text. This approach necessitates a continuous process of *ijtihad* and *tajdīd* (renewal) based on *maslahah* (public interest) and the universal objectives of Sharia: reason, freedom, and justice [16].

Similar to other Maghrebi thinkers, Abū Zayd was a fierce critic of Imam al-Shafi'ī, whom he blamed for sacralizing the Sunnah and cementing literalist interpretation. He also challenged the historical narrative that blamed non-Arab powers like the Ottomans for the decline of Islamic thought. While acknowledging their role in political unity, he argued that their indifference to cultural matters contributed to a climate where independent thought could not flourish, leading to long-term intellectual stagnation.

### Tāhā Abderrahmane: the ethical architect of "supported reason"

Tāhā Abderrahmane (b. 1944) is a contemporary Moroccan philosopher who represents a significant internal critique of the Maghrebi School. Unlike his contemporaries who often seek to adapt Western hermeneutics, Abderrahmane aims to construct an original philosophy rooted in Islamic principles (*usul*). He

argues that thinkers like Arkoun and al-Jabrī are "conceptually confounded" because they attempt to transpose tools developed for Western Christianity onto the Islamic tradition. According to him, this leads to reductive tendencies that prioritize secular and Orientalist discourses over the spiritual essence of faith.

Abderrahmane identifies three primary flaws in the methodologies of his peers:

- Historicization (*al-arkhana*): Confining sacred texts strictly to their past context, thereby stripping them of their contemporary vitality.
- Rationalization (*al-aqlana*): Dismissing any element that transcends the narrow limits of modern human reason.
- Humanization (*al-ansana*): Reducing the divine and the metaphysical to a purely human, rational, and historical plane.

To provide a more holistic alternative, Abderrahmane categorizes reason into a tripartite hierarchy:

- Abstract Reason (*al-Aql al-Mujarrad*): Predominant in classical philosophy and theology (*kalām*), but ultimately limited in its spiritual reach.
- Guided Reason (*al-Aql al-Musaddad*): Operative within jurisprudence (*fiqh*), providing practical direction but remaining within legalistic bounds.
- Supported Reason (*al-Aql al-Muayyad*): The highest form of reason, effectively utilized in Sufism and ethical practice, which integrates the intellect with spiritual support.

Analyzing these types, he critiques the first two as insufficient, regarding the third as the only truly authentic and profound mode of thought. He asserts that an original philosophy requires the development of "The Jurisprudence of Philosophy" (*Fiqh al-Falsafa*) an endeavor aimed at critically explaining the essence and methodology of philosophy through an indigenous lens.

Furthermore, Abderrahmane challenges the traditional methodology of hadith, which he believes was too narrowly shaped by Imam al-Shafi'ī's focus on the *isnad* (chain of transmission). He advocates for a transition toward a Qur'an-centered approach and a modern re-reading of Scripture. In legal theory (*usul al-fiqh*), he proposes a *maqāsid*-centered methodology that favors ethical objectives over rigid literalism (*lafz*) and analogy (*qiyas*). By centering ethics and spiritual support, Abderrahmane seeks to build a "Moral Modernity" that remains authentically Islamic while engaging with the modern world[5] [17].

[5] A striking example within the context of the historicist approach is Mahmoud Mohamed Tāhā (1909–1985) of Sudan. In his work *The Second Message of Islam* (*al-Risāla al-Thaniya min al-Islām*), Tāhā categorized Qur'anic verses into two groups: he regarded the Meccan verses, which contain principles of faith and ethics, as the essential (*asli*) message; conversely, he viewed the Medinan verses, which contain legal rulings (*sharia*), as subsidiary (*furu'*) or secondary messages. He argued that the fundamental message of Islam belongs historically to the Meccan period, rather than the Medinan, and that these primary principles should be the basis for modern life.

## Conclusion

Contemporary Maghrebi Islamic thinkers, like other modernist Muslim intellectuals, seek to analyze the causes underlying the stagnation of the Islamic world and to formulate solutions to bridge the gap with the West. In doing so, they put forward both original and provocative ideas in the domains of theology and politics.

The Contemporary Maghrebi School, drawing particularly upon modern hermeneutical studies, prioritizes the question of how the Holy Qur'an can be better understood and how it can address contemporary challenges. These thinkers generally advocate for a maqāsid-centered, historicist reading over literalist, language-centered interpretations. In this methodology, cultural and local elements, along with customs and variables, are moved to the background, while the religious, universal essence — consisting of acts of worship (*ibadāt*) and constants (*thawabit*) — is placed at the center.

Within this framework, the divinity versus the historicity of revelation remains one of the most debated issues. According to these thinkers, while revelation possesses a transcendent (*muta'al*) character, it entered a horizontal plane and acquired a historical form upon being revealed to Prophet Mohammed. Consequently, they argue that a historicist reading enables the Qur'an to function as a meaningful and problem-solving text for today's world. However, the historicism invoked here differs from that associated with Christianity, which often questioned the authenticity and sanctity of sacred texts or the authority of the Church. Rather, this approach primarily aims to consider the historical conditions of the text's formation to achieve a deeper understanding [18]. Nevertheless, the claim that historical conditions such as time and space can shape truth — and the assertion that the text (*nass*) constitutes a cultural product — carries the potential to pave the way for relativism and secularism within Islamic thought. In this context, many contemporary Maghrebi thinkers argue for the adoption of various Western institutions, thought systems, and modes of governance, such as secularism (*laïcité*) and democracy.

Another notable aspect is their shared Enlightenment-oriented, modernist, and progressivist perspective, viewing the historical stages Europe underwent as an inevitable path for the Islamic world. The most significant alternative they offer is the revival of the historical Andalusian / Maghrebi experience. Accordingly, their primary references are thinkers of Maghrebi and Andalusian origin, such as Ibn Hazm, Ibn Bājja, Averroes (Ibn Rushd), Najm al-Din al-Tufī, al-Shatibī, and Ibn Khaldūn.

Adopting a rigorously rationalist methodology, the Maghrebi School subjects esoteric sources of knowledge — such as intuition (*shuhud*), discovery (*kashf*), and inspiration (*ilham*) — to intense critique. They evaluate gnostic movements and disciplines like Sufism, which rely on these sources, as anti-rationalist, subjective, and intellectual structures that have lost their relevance in the modern era. However,

this approach carries the risk of disregarding the rich and deeply rooted heritage of Islamic thought.

Despite certain internal divergences, Maghrebi thinkers are notable for their predominantly Marxist backgrounds and their tendency to approach issues through an ideological framework. This influence is particularly palpable in Hassan Hanafī, the founder of the 'Islamic Left' (*Yasar al-Islam*) movement, and Mohammed Abed al-Jabrī, who possessed socialist roots. These thinkers interpret the relationship between the East and the West not through the lens of religion or civilization, but within the framework of binary oppositions such as colonizer versus colonized and rich versus poor.

Simultaneously, there is no singular consensus in the solutions they propose for theology and politics. For instance, while Arkoun adopts a structuralist method for understanding texts, al-Jabrī advocates for a collective intellectual breakthrough to initiate a new era of codification (*tedwin*). Hanafī, on the other hand, proposes the construction of a new *kalām* (theology) based on *maslahah* (public interest). According to them, a pre-determined, 'ready-made' Islamic system encompassing all areas of life does not exist. Consequently, exercising *ijtihad* (independent reasoning) in social, political, and economic matters — outside of fundamental ethical principles — is a necessity.

The contemporary Maghrebi School faces severe criticism both from within their own geography, such as from Tāhā Abderrahmane, and from other parts of the Islamic world. These critiques assert that these thinkers merely borrow methods and tools developed in the West — specifically hermeneutics shaped by the Christian context — and attempt to transpose them onto Islam. Furthermore, the significant overlap between these methodologies and Orientalist discourses, as well as their heavy reliance on Marxist thought, remain primary subjects of contention.

The epistemological and rationalist projects of the Maghrebi School have been extended into gender studies by thinkers such as Fatima Mernissī (1940–2015). Utilizing the hermeneutical methods pioneered by Arkoun and Abū Zayd, Mernissi subjects the corpus of *hadith* and exegesis — often perceived as misogynistic — to rigorous historical scrutiny. She argues that the 'women's question' does not stem from the essence of Islam, but rather from the instrumentalization of sacred texts by patriarchal politics to consolidate its own authority. For Mernissi, the liberation of Muslim women depends upon reclaiming the egalitarian spirit of the original revelation from its historical, male-centered distortions [19].

A central paradox within Maghrebi thought lies in the fact that many thinkers who opposed colonialism (such as Arkoun and Lahbābī) composed their primary works in the language of the colonizer (French). This creates a tension between 'thinking in Arabic' and 'expressing in French.' While French provides a rational and philosophical apparatus, Arabic represents the emotional and ontological bond with tradition and religious identity. This linguistic duality has resulted in a hybrid identity, where thinkers attempt to deconstruct the Islamic tradition using the

epistemological tools of Western modernity, often leading to debates regarding the 'authenticity' (*asala*) of their discourse.

The 'Rationalist-Historicist' character of the Maghrebi School is clarified when compared with other regional movements. Unlike the Iranian School (e.g., Seyyed Hossein Nasr), which advocates for Sophia Perennis and 'Gnosis' (*irfan*) as a response to modernity, Maghrebi thinkers largely dismiss *irfan* as 'irrational.' Conversely, the Maghrebi approach shares significant methodological ground with the Indian Subcontinent scholars like Fazlur Rahman. Both emphasize a 'double-movement' hermeneutics, distinguishing between the historical context of the revelation and its universal ethical objective (*maqāsid*).

The ultimate tension in Maghrebi thought resides between Authenticity (*Asala*) and Modernity (*Mu'asara*). Contrary to al-Jabrī, who views Western modernity as a 'universal necessity,' Tāhā Abderrahmane perceives it as a specific 'Western spirit' and advocates for Muslims to construct their own 'Ethical Modernity.' This debate addresses whether the Islamic world should mimic Western paradigms or invent its own indigenous modernity. It represents a transition from being an 'object' of Western modernization to becoming a 'subject' of its own historical development.

In conclusion, contemporary Islamic thinkers identify the causes of decline and stagnation in the Muslim world as follows: the failure of Muslims to fulfill the universal mission of Islam, the neglect of the true spirit of *jihad*, the historical transformation of the Caliphate into a hereditary sultanate, the marginalization of the principle of *shura* (consultation), the spread of a fatalistic mindset through mysticism, the dominance of superstitions over the essence of faith, and the 'closing of the gates of *ijtihad*.'

**References**

[1] Said EW. *Orientalism*. London: Penguin Books; 2003.
[2] al-Misbāhī M. Habābī. In: *TDV Islamic Encyclopedia*. Vol 14. Istanbul: TDV Publications; 1996. P. 338–340. (In Turkish).
[3] al-Lahbābī MA. *From the Closed to the Open: Twenty Essays on National Cultures and Human Civilization*. Yediyıldız B, transl. Ankara: TDV Publications; 1996. (In Turkish).
[4] al-Lahbābī MA. *Islamic Personalism*. Akın İH, transl. Istanbul: Yağmur Publications; 1972. (In Turkish).
[5] Arkoun M. *Lectures du Coran*. Ünal AZ, transl. Istanbul: İnsan Publications; 1995. (In Turkish).
[6] Nasr SH, Leaman O, eds. *History of Islamic Philosophy*. Özalp Ş, transl. Istanbul: İnsan Publications; 2001. (In Turkish).
[7] Bilmen ÖN. *The Encyclopedia of Islamic Law and Juridical Terms*. Vol. 1. Istanbul: Istanbul University Faculty of Law Publications; 1949. (In Turkish).
[8] Hanafī H. Theology or Anthropology? Yazıcıoğlu MS, transl. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1978;(23):505–531. (In Turkish).
[9] Hanafī H. The Historicity of the Science of Kalām. Aslan İ, transl. *Kelâm Araştırmaları*. 2003;1(2):155–175. (In Turkish).
[10] Hanafī H. *Les Méthodes d'Exégèse*. Cairo: Le Caire; 1966.

[11] Hourani A. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939*. Cambridge: Cambridge University Press; 1983. DOI: 10.1017/CBO9780511801990
[12] al-Jabrī MA. *The Formation of Arab Reason*. İbrahim Akbaba, transl. Istanbul: Kitabevi; 2000. (In Turkish).
[13] Bilen O. A Debate on Logic and Grammar Between Abū Bishr Matta and Abū Said al-Sirafī. *İslāmiyat*. 2004;7(2):155–172. (In Turkish).
[14] al-Jabrī MA. *Our Philosophical Heritage and Us*. Köroğlu B, transl. Istanbul: Kitabevi; 2000. (In Turkish).
[15] al-Jabrī MA. *The Structure of Arab-Islamic Reason*. Köroğlu B, Hacak H, transl. Istanbul: Kitabevi; 2001. (In Turkish).
[16] Abū Zayd NH. *Mafhum al-Nass: Dirasa fi 'Ulum al-Qur'an*. Maşalı ME, transl. Ankara: Kitabiyat; 2001. (In Turkish).
[17] Tāhā MM. *The Second Message of Islam*. An-Na'im AA, transl. Syracuse: Syracuse University Press; 1987.
[18] Abderrahmane T. *Fiqh al-Falsafa*. Casablanca: Al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi; 1995.
[19] Mernissi F. *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Reading: Addison–Wesley; 1991.

**About the author:**

*Vural Mehmet* — Professor at the Department of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Esenboga Campus, Esenboga, 06770, Ankara, Türkiye. ORCID: 0000-0002-5165-1837. E-mail: mvural@aybu.edu.tr

**Сведения об авторе:**

*Вурал Мехмет* — профессор кафедры философии, факультет гуманитарных и социальных наук, Анкарский университет Йылдырыма Беязыта, кампус Эсенбога, Турция, 06770, Анкара, Эсенбога. ORCID: 0000-0002-5165-1837. E-mail: mvural@aybu.edu.tr

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 2 430–448
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-430-448
EDN: ETOJSI

Research Article / Научная статья

# Islamic Epistemology, Comparative Theology, and Religious Diversity in the Post-Truth Context

**Ahmet Taşkın**

*Dokuz Eylül University, Izmir, Türkiye*
✉ahmet.taskin@deu.edu.tr

**Abstract.** Postmodern interpretive awareness, digital mediation, and post-truth epistemic instability constitute the broader context within which contemporary religious and intellectual diversity manifest itself today. These developments have required a new philosophical and theological understanding of how religious truths are acquired, interpreted and communicated in conditions of growing diversity. This study aims to examine whether Islamic philosophical epistemology, in particular, its integration of revelation, rational inquiry, graded certainty, and interpretive mediation, provides conceptual resources to address these challenges, as well as to evaluate comparative theology as a contemporary intellectual practice of rethinking that earticulates epistemological orientations already present within this tradition. The study employs conceptual and philosophical analysis of Islamic epistemological traditions, with particular attention to Muslim scholars such as al-Fārābī and al-Māturīdī, alongside constructive engagement with contemporary comparative theological thought. It analyzes how classical Islamic theories of knowledge historically approached to the question of diversity, and evaluates their potential relevance to current philosophical discussions concerning diversity, epistemic authority, and interpretive mediation. The analysis shows that Islamic epistemology consistently integrates revelation and rational inquiry within a tiered theory of knowledge that recognizes interpretive mediation while preserving normative commitment. Within this framework, comparative theology appears to be a methodological articulation of similar epistemological structure. Its integration of confessional commitment with a disciplined intellectual inqury reflects models already at work in Islamic intellectual traditions. The study concludes that Islamic philosophical epistemology remains a viable intellectual resource for contemporary philosophical and theological reflection. Comparative theology, understood as a reinterpretive continuation of these epistemological orientations, offers a constructive model for engaging with religious and intellectual diversity while maintaining confessional commitment in postmodern and post-truth epistemic conditions.
**Keywords:** Islam, interreligious, revelation, reason, knowledge, method

**Conflict of interest.** The author declares that there is no conflict of interest.
**Statement about data availability.** All the data obtained during the study is included in the published article.

© Taşkın 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

**Article history:**
The article was submitted on 12.01.2026
The article was accepted on 04.04.2026

**For citation:** Taşkın A. Islamic Epistemology, Comparative Theology, and Religious Diversity in the Post-Truth Context. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(2):430–448. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-430-448 EDN ETOJSI

# Исламская эпистемология, сравнительное богословие и религиозное разнообразие в контексте постправды

**А. Ташкын**

*Университет Докуз Эйлул, Измир, Турция*
✉ahmet.taskin@deu.edu.tr

**Аннотация.** Постмодернистское интерпретативное сознание, цифровое посредничество и постправдивая эпистемическая нестабильность составляют более широкий контекст, в котором сегодня проявляется современное религиозное и интеллектуальное разнообразие. Эти изменения потребовали нового философского и теологического понимания того, как религиозные истины приобретаются, интерпретируются и передаются в условиях растущего разнообразия. Цель данного исследования — проанализировать, предоставляет ли исламская философская эпистемология, в частности, ее интеграция откровения, рационального исследования, ступенчатой уверенности и интерпретативной медиации, концептуальные ресурсы для решения этих задач, а также оценить сравнительную теологию как современную интеллектуальную практику переосмысления, которая формулирует эпистемологические ориентации, уже присутствующие в этой традиции. В ней анализируется, как классические исламские теории знания исторически подходили к вопросу о разнообразии, и оценивается их потенциальная значимость для современных философских дискуссий о разнообразии, эпистемическом авторитете и интерпретативном посредничестве. Анализ показывает, что исламская эпистемология последовательно интегрирует откровение и рациональное исследование в многоуровневую теорию знания, которая признает интерпретативное посредничество, сохраняя при этом нормативную приверженность. В этих рамках сравнительная теология представляется методологическим выражением аналогичной эпистемологической структуры. Ее интеграция конфессиональной приверженности с дисциплинированным интеллектуальным исследованием отражает модели, уже действующие в исламских интеллектуальных традициях. Исследование приходит к выводу, что исламская философская эпистемология остается жизнеспособным интеллектуальным ресурсом для современных философских и теологических размышлений. Сравнительная теология, понимаемая как переосмысление этих эпистемологических ориентаций, предлагает конструктивную модель взаимодействия с религиозным и интеллектуальным разнообразием при сохранении конфессиональной приверженности в постмодернистских и постправдивых эпистемологических условиях.

**Ключевые слова:** ислам, межрелигиозный, откровение, разум, знание, метод

**Конфликт интересов.** Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

**Заявление о доступности данных.** Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в опубликованную статью.

**История статьи:**
Статья поступила: 12.01.2026
Статья принята к публикации 04.04.2026

**Для цитирования:** *Taşkın A*. Islamic Epistemology, Comparative Theology, and Religious Diversity in the Post-Truth Context // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 2. С. 430–448. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-430-448 EDN ETOJSI

## 1. Introduction

The academic study of religion operates within contemporary environments shaped by unprecedented religious diversity, intensified global interaction, technological mediation, and ongoing debates about epistemic authority. Under these conditions, religious traditions and cultures increasingly encounter one another through both social interaction and digital communication. Around three decades ago, these developments were present in more limited form and had already begun to stimulate renewed philosophical attention to the epistemology of religious knowledge [1. P. 233–246]. More recently, they have intensified a persistent theological and philosophical question concerning how religious traditions can maintain meaningful truth claims while engaging such religious and cultural diversity and its epistemological implications [2. P. 1–5]. This expanding diversity increasingly generates epistemological uncertainty, fragmentation, and contested orientations for understanding religious truth. Consequently, the central concern has shifted from merely affirming whether religious traditions advance truth claims within contemporary contexts of plural coexistence to examining how such claims are interpreted, justified, and articulated within intellectual conditions often described as both postmodern and post-truth.

Islamic philosophical epistemology can be positioned as an intellectual resource capable of reinterpretation under contemporary conditions. It should therefore be understood not as a nostalgic return to a historical intellectual legacy but as an epistemic resource structurally suited to postmodern pluralism and post-truth epistemic instability. Its stable integration of revelation, rational inquiry, and interpretive mediation offers a way of understanding diversity and post-truth instability without reducing all traditions to equally relative perspectives or confining truth into uncritical confessionalism. Within this perspective, diversity can be treated as an epistemic condition requiring interpretive responsibility and intellectual reflexivity. Revisiting Islamic philosophical and theological epistemologies therefore can offer a constructive orientation for navigating contemporary religious diversity and the epistemological uncertainty it generates.

Within this context, contemporary comparative theology [2] can be articulated primarily as a reinterpretive theological practice structurally continuous with the classical Islamic sciences and their established modes of interpretation, rational

inquiry, and theological reflection. It integrates revelation, rational inquiry, and interpretive mediation while engaging religious and intellectual diversity without suspending confessional commitment. From this perspective, comparative theology can be employed as a contemporary reinterpretive practice that draws upon established Islamic epistemological orientations while remaining a distinct contemporary intellectual approach.

This article argues that Islamic philosophical epistemologies, particularly their integration of revelation, rational inquiry, and interpretive mediation, provide a constructive basis for engaging contemporary religious plurality, and that comparative theology may be productively employed as a reinterpretive intellectual practice compatible with these epistemological principles. The discussion focuses primarily on Islamic philosophical and theological epistemologies within the broader Islamic intellectual tradition, with particular attention to their interpretive engagement with religious diversity. The discussion focuses primarily on Islamic philosophical and theological epistemologies within the broader Islamic intellectual tradition, with particular attention to their interpretive engagement with religious diversity. In terms of method, the study combines conceptual analysis of Islamic epistemological principles with constructive engagement in contemporary comparative theology, aiming to articulate a reinterpretive model for intellectual reasoning under postmodern and post-truth conditions.

The article proceeds in three stages. First, it examines the epistemological implications of contemporary religious and intellectual diversity within postmodern and post-truth conditions. Second, it analyzes key features of Islamic philosophical epistemology, particularly its integration of revelation and reason, as historically operative and conceptually relevant. Third, it proposes comparative theology as a contemporary reinterpretive intellectual practice that remains structurally continuous with Islamic epistemological principles. Understood in this way, comparative theology draws upon Islamic epistemologies as constructive philosophical resources for addressing contemporary epistemic conditions, including diversity, interpretive mediation, and contested epistemic authority.

## 2. Epistemology of Religious Diversity in Postmodern and Post-Truth Era

Religious diversity presents significant theological and intellectual challenges insofar as different traditions articulate truth claims within distinct religious and cultural contexts. Although diversity itself is not new, contemporary conditions have intensified direct exposure to other traditions beyond one's own. In other words, individuals now encounter alternative doctrines, practices, and forms of religious life as immediate social realities, which, in many cases, generates frictions within or beyond a particular tradition.

Social and political sciences describe this diversity descriptively as the coexistence of traditions shaped by distinct beliefs, ritual practices, and intellectual orientations. From an epistemological standpoint, however, the problem runs deeper. Religious traditions differ in truth claims concerning certain teachings such

as ultimate reality, salvation, authority and religious experience. These claims are typically articulated within systematically structured theological systems that present themselves as normatively authoritative. Under contemporary conditions of intensified interaction and digital mediation, such diversity brings out a condition of epistemic tension by placing competing understandings of epistemic justification and authority in more direct relation.

Classical philosophical responses often address religious diversity through typologies such as exclusivism, inclusivism, and pluralism. Among them, exclusivism has historically functioned as a principled approach aimed at preserving the epistemic authority of a particular tradition by maintaining that one religious understanding uniquely holds truth while others are not [3. P. 57]. It is true that the coexistence of multiple religions does not logically disprove an exclusivist claim. However, continuous exposure to other traditions weakens the psychological and epistemic certainty of one's own tradition. The resulting challenge does not stem from contradictions within the tradition itself but from awareness that equally structured alternative systems exist, which complicates claims to exclusive epistemic authority

John Hick's pluralist proposal represents a major philosophical response to this tension. He asserted that structural similarities across traditions challenged strict doctrinal and soteriological exclusivism and proposed that diverse religions constitute differently mediated responses to an ultimately transcendent Real [1]. Hick repositioned the focus from doctrinal propositions to moral, spiritual, or existential life. Yet pluralism did not eliminate epistemic tension and relocated it to questions of the criteria by which the truth is to be evaluated and obtained.

Philip L. Quinn has further argued that awareness of many religions reduces the epistemic status of claims for tradition's exclusive truth claims [3. P. 76]. If religious claims supporting intolerance against others are epistemically weakened by awareness of diversity, then moral or philosophical arguments empowering toleration can carry more epistemic credibility than them [3. P. 77]. Religious diversity thus gives rise to both the practical problem of coexistence that makes toleration necessary and the epistemic constrains on intolerant claims, providing intellectual grounds for toleration.

This epistemic tension within postmodern conditions has become more pronounced as confidence in stable, traditional articulations of truth is increasingly questioned. Growing awareness of religious diversity, historical and cultural conditioning have led the understandings of claims for epistemic authority to be understood more as historically situated articulations rather than self-evident foundations. As a result, both assumptions of unquestioned epistemic authority and traditional forms of epistemic authority are called into question.

The post-truth conditions introduce a further complicating dimension. People become more willing to accept epistemologically unsupported claims, repeat such assertions instead of developing arguments, deny well-established knowledge, and rely on emotions rather than reason and evidence. Kathleen Higgins characterizes

this condition as a cultural erosion of the commitment to truth as a normative ideal [4. P. 9]. She rejects the view that philosophical relativism caused this complication. Thinkers like Kant or Nietzsche, she inserts, questioned absolute certainty, but they did not reject truth itself. Rather, they emphasized epistemic limits, interpretation, and intellectual honesty. In today's conditions, post-truth discourse misuses or distorts these philosophical insights into indifference toward rational and evidential accountability and truth. So, the problem becomes the commitment to truth itself.

Digital mediation certainly supported this epistemic erosion. As Stewart Hoover points out, religion in contemporary global culture is not merely represented through media but increasingly constituted by processes of mediation [5. P. 610]. Mediation shapes the circulation, reception, and authority of religious insights [5. P. 614]. In globalized digital environments, religious symbols, narratives, and claims often detach from their traditional institutional and scholarly contexts, entering a transnational marketplace of images and meanings [5. P. 618]. This circulation weakens established epistemic authorities, encourages selective or appropriated presentations of complex theological material, and complicates distinctions between disciplined theological knowledge and decontextualized assertions.

Vittorio Bufacchi has deepened the analysis by arguing that post-truth operates through the manipulation of consensus. Drawing on Habermasian themes, he notes that truth is frequently understood as consensus, which would command agreement under conditions of rational deliberation [6. P. 350–354]. Post-truth discourse exploits the structure by manufacturing alternative consensuses designed to destabilize established standards of justification. In other words, instead of seeking real agreement through evidence and reasoning, post-truth discourse creates fake or manipulated agreement to weaken trust in real standards of truth. He describes this as a "Consensus on No-Consensus Paradox", in which consensus is mobilized not to establish truth but to erode trust in it [6. P. 354–355].

These developments have produced a layered epistemological challenge. First, the coexistence of religious and cultural diversity is ubiquitous and decisive, so commitment to one single truth has become weaker. Second, postmodern thinking makes people more aware that beliefs depend on interpretation and history, which has destabilized epistemic universality. Third, post-truth conditions have eroded trust in evidence, rational deliberation, and justification for truth, leaving shared standards of evaluation contested and unstable.

Ultimately, the result is not only coexistence of different traditions with different theological and philosophical standpoints, but a meta-epistemological instability. Therefore, the central question becomes how religious truth claims to be formed, justified, evaluated, and obtained under contemporary conditions.

Questions of authority, interpretation, evidence, transmission, and epistemic responsibility become decisive, particularly where traditional approaches intersect with rapidly transforming informational environments. Religious diversity under postmodern and post-truth conditions does not invalidate religious truth claims but

requires a shift of attention to the epistemic conditions under which such claims are articulated, communicated, and critically examined.

The epistemic tensions at stake should not be regarded solely as threats. In fact, it may also serve as a natural course and source of intellectual vitality and richness. The challenge lies less in the existence of religious diversity than in the interpretive and epistemic sources of mediation through which religious knowledge is constructed. Under contemporary conditions, epistemological reflection becomes necessary for maintaining serious intellectual engagement without collapsing either into relativistic indifference or unreflective and uncritical forms of mediated religious knowledge.

## 3. Islamic Epistemological Resources for Religious Diversity

### *3.1. Epistemic Structure of Islamic Philosophy*

Islamic philosophical epistemology offers a structurally and conceptually relevant epistemic resource for addressing contemporary religious diversity, interpretive mediation, and post-truth epistemic instability. Its relevancy stems from its integrative treatment of revelation, rational inquiry, graded certainty, and interpretive accountability within a unified theory of knowledge. This integrative orientation historically enabled Muslim scholars to articulate religious truth claims while engaging diverse religious, intellectual, and cultural contexts. Reconsidered under present conditions, it also provides conceptual resources for navigating epistemological uncertainty and maintaining philosophical and theological reflection.

As noted in the previous section, the typologies of exclusivism, inclusivism, and pluralism remain influential in contemporary philosophy of religion. Yet their classificatory function can obscure deeper epistemological processes. By privileging presumed similarities, imposing tradition-specific evaluative categories, and predetermining interpretive strategies, such typologies may limit interreligious engagement by directing attention away from the epistemic conditions through which religious truth claims are formed, interpreted, and justified [7. P. 21–42]. A more adequate philosophical approach begins by examining how religious traditions articulate truth claims epistemologically. It may focus on how revelation, reason, testimony, interpretation, and transmission function within their respective theories of knowledge, before assessing their doctrinal positions.

Religious knowledge, unlike empirical knowledge, is inseparable from sacred texts, linguistic structures, historical transmission, and interpretive practices. It is historically situated and linguistically mediated, yet capable of expressing rationally meaningful claims for the followers of traditions. Interreligious engagement through religious diversity thus involves the interaction of interpretive horizons rather than the mere juxtaposition of doctrinal statements. From this perspective, religious diversity becomes an epistemological condition revealing

how traditions justify, communicate, and interpret their claims to truth across changing historical and intellectual contexts.

Within Islamic epistemological thought, revelation, rational inquiry, and interpretive mediation form a structurally integrated theory of knowledge. Such a theory has earlier philosophical articulation in Islamic philosophy, most systematically in al-Fārābī's division of the sciences. In his hierarchical ordering of the sciences, theoretical sciences ultimately culminate in political science, where truth finds its realization within life. Jurisprudence, prophecy, and revealed law or religion therefore do not function as epistemic alternatives to philosophy. In other words, they do not replace rational inquiry or stand in opposition to it. They constitute modes and methods through which philosophically apprehended truth becomes communicable, normatively binding, and operative within religious and social life.

Al-Fārābī reflects his epistemological theory in division of the sciences. Such division is epistemologically very significant because, in al-Fārābī's theory, knowledge finds its meaning and purpose through the coordinated integration of what he calls the four sciences. In *Tahsîl al-Sa'ada* (The Attainment of Happiness), he defines these sciences as theoretical virtues, deliberative virtues, moral virtues, and practical arts. In such, theoretical virtues provide demonstrative knowledge of beings, deliberative virtues guide practical judgment and governance, moral virtues determine the virtuous ends, and practical arts make knowledge communicable and socially operative [8. P. 13–32]. Al-Fārābī further emphasizes the epistemic hierarchy or gradation within this fourfold structure by identifying theoretical virtues as foremost, since it gives an account of beings as they are grasped with certainty by the intellect. The remaining sciences employ persuasion or symbolic representation of those same truths to instruct communities [8. P. 41]. His division reflects his view that philosophical knowledge provides demonstrative certainty, whereas religion, rhetoric, and related social practices articulate such knowledge into forms accessible to non-philosophical majority.

Al-Fārābī also articulates a hierarchical or gradational relation among these four sciences, assigning theoretical science a primary epistemic role. At the same time, he maintains that all four sciences remain structurally interdependent and cannot function properly in isolation. He argues "the theoretical virtue, the leading deliberative virtue, the leading moral virtue, and the leading practical art are inseparable from each other; otherwise the latter [three] will be unsound, imperfect, and without complete authority" [8. P. 32]. Practical reasoning therefore presupposes prior theoretical understanding. That is why he emphasizes that theoretical virtue, deliberative virtue, moral virtue, and practical arts ultimately function together and cannot be fully separated without compromising their validity. When these four sciences are collectively cultivated within a society through appropriate modes and methods, then, al- Fārābī asserts, human happiness and perfection are achieved in nations and cities [8. P. 41].

Al-Fārābī distinguishes between the intellectual elite (elect) and non-philosophical majority (vulgar) in epistemic terms. The elect ground their convictions in reasoning and critical scrutiny, whereas the general populace tends to rely on commonly accepted but unexamined opinions. This distinction has social and political implications, as reasoned knowledge is associated with intellectual leadership, while persuasive and symbolic forms of knowledge, including religious discourse, make truth accessible to the general populace [8. P. 41–42]. This indicates that epistemic authority in al-Fārābī carries political implications because theoretical knowledge legitimates intellectual leadership and shapes the governance of communities. Consequently, the modes and methods of theoretical sciences are reserved for instructing the intellectual elite, while persuasion and imaginative representation are used to communicate truth to the general populace.

He describes Philosophy, referring to Greeks, as "the scientific state of mind," *the quest and the love for the highest wisdom* [8. P. 43]. Yet he does not regard theoretical science alone as sufficient for human happiness and perfection. The true philosopher must also possess the capacity to apply and communicate this theoretical knowledge within nations and cities so that philosophical truth becomes accessible and operative within societies [8. P. 43]. In this context, al-Fārābī emphasizes that philosophy gains its full realization only when knowledge is transmitted into social and political practice. Such implementation necessarily involves multiple modes of communication, including reasoning for the intellectual elect and persuasive or symbolic forms, including imagery, for the vulgar [8. P. 43]. Philosophy and religion thus converge in the task of making theoretical knowledge socially effective and beneficial.

This relationship between philosophy and religion becomes clearer when al-Fārābī distinguishes the epistemic methods through which knowledge is communicated. He explains that instruction involves both understanding and assent. Understanding may occur either through intellectual apprehension of essences or through imaginative representation by means of symbolic images, while assent may arise through demonstrative certainty or persuasive conviction. When beings are grasped intellectually and affirmed through demonstration, the resulting knowledge constitutes philosophy. When the same truths are conveyed through imaginative representations and accepted through persuasion, they constitute religion [8. P. 44–45]. Religion, therefore, does not address different subjects from philosophy but presents the same ultimate realities, particularly happiness and perfection, but through symbolic and persuasive forms suited to vulgar. In this sense, religion functions as an imitative or representational articulation of philosophical truth, symbolically articulating theoretical knowledge into communicable forms that guide human life comprehensively.

Eventually, al-Fārābī explicitly maintains the precedence of philosophy over religion, describing philosophy as prior in time [8. P. 45]. Consequently, he characterizes religion as philosophy's imitative or representational counterpart.

Epistemologically, this discussion suggests that revelation and reason are not competing or contradicting sources of truth but differentiated modes of accessing and communicating the same realities. In al-Fārābī's theory of knowledge, philosophy produces intellectual certainty through rational investigation and religion conveys those same truths through imaginative representation and persuasive discourse. The difference lies not in the subject-matter of knowledge but in the method of apprehension and the mode of communication. Revelation does not negate rational inquiry, nor does reason invalidate religious expression. Both aim at understanding ultimate principles and guiding human beings toward happiness and perfection. Their distinction reflects epistemic gradation and differentiation rather than contradiction. For al-Fārābī, philosophy addresses the intellectual elite through demonstration, while religion addresses the general populace through symbolic and persuasive forms.

This philosophical integration of revelation and reason provides the intellectual foundation upon which later theological articulations within the Islamic tradition would build.

The integrative epistemology outlined above did not remain a purely theoretical construct but was historically enacted through processes of reinterpretation, cross-cultural engagement, and philosophical reformulation. Muslims, contrary to portrayals that treat them as static or unchanging, engaged in reinterpretation, reformulation, and contextual adaptation rather than passive preservation of earlier thought. They did not simply repeat inherited ideas, conceptual frameworks, or interpretive approaches without philosophical reflection. As David Burrell observes, Islamic philosophical theology often proceeded through a dialectical interaction in which rational inquiry clarified revelational sources while those sources simultaneously reshaped philosophical categories [9. P. 109–110]. This reciprocal process allowed reason and revelation to support one another without cancelling their distinct epistemic roles.

This dialectical interpretive interaction becomes particularly visible in the intellectual environment of al-Andalus, what is often described as the notion of *convivencia*. Interaction among Muslims, Jews, and Christians stimulated sustained philosophical engagement across traditions rather than mere coexistence. Muslim thinkers interpreted inherited Greek philosophical materials through Islamic theological concerns while also engaging Christians and Jews. This environment fostered both competition and collaboration in philosophy, science, and the arts [10. P. 80–81].

The thought of Ibn ʿArabī may be read as an illustrative case of this Andalusian intellectual interaction. While he firmly grounds his ideas in Qurʾānic revelation, his approach involves philosophical reinterpretation. According to David Burrell, drawing on William Dobie's interpretation, Ibn ʿArabī treats revelation as inseparable from rational understanding while emphasizing imagination as a mediating faculty capable of articulating meanings beyond purely conceptual reasoning. Qurʾānic imagery thereby functions as an epistemic resource that enables

deeper meanings of creation to manifest through interpretive engagement. In other words, creation itself becomes intelligible through the divine names revealed in the Qurʾān, so that the "book of nature" and the "divine book of revelation" mutually illuminate one another. The key implication here is that interpretation involves a continual existential enactment through which revelational meaning becomes accessible. When the imagery of revelation does not contradict reason, it is accepted as a direct manifestation of the "Real" [9. P. 108–112].

### *3.2. Historical Functionality Under Conditions of Diversity*

Among these later articulations, the Māturīdī tradition offers one of the most systematic theological developments of this epistemological integration. Within this theological articulation, revelation, rational inquiry, and interpretive mediation form a structurally integrated theory of knowledge. Şaban Ali Düzgün asserts that al-Māturīdī's project is fundamentally oriented toward understanding and explicating the Qurʾān, indicating that revelation is approached through rational and hermeneutical engagement rather than uncritical acceptance [11. P. 27]. In other words, revelation is not approached as raw or uninterpreted data but as linguistically articulated discourse that necessarily requires rational engagement and hermeneutical clarification. Because the Qurʾān is conveyed through language, its meaning is accessed through interpretive mediation, situating revelation within the same epistemic field as other forms of knowledge, not beyond rational scrutiny.

This hermeneutical orientation presupposes an epistemological structure within which revelation can be interpreted, justified, and normatively applied. As Hanifi Özcan notes, epistemology functions as a "condition of possibility" for *uṣūl al-dīn* (the principles of religion) itself [12. P. 9–10]. In this context, al-Māturīdī stands as one of the exemplary figures of the Islamic intellectual tradition that conceives reason as "God's scale on earth" [13. P. 5]. Indeed, at the very beginning of *Kitāb al-Tawḥīd* (The Book of Monotheism), one of his two major works extant today, al-Māturīdī addresses the epistemological problem posed by religious and intellectual diversity, noting that different communities claim exclusive access to truth while often grounding their convictions in inherited authority. He refuses *taqlīd* (uncritical adherence to tradition without evidential grounding) on the grounds that different traditions can equally appeal to established claims [14. P. 2]. Faith thus requires epistemic accountability. In other words, adherents must examine the grounds of belief themselves and adopt positions justified by reasoned evidence capable of overcoming opposing claims.

As Düzgün further observes, *Kitāb al-Tawḥīd* represents one of the earliest systematic theological works to begin explicitly with the question of knowledge, thereby introducing epistemology into kalām as a foundational component. After this intervention, theological works increasingly incorporated dedicated discussions of knowledge prior to doctrinal exposition [15. P. 21]. This development indicates that doctrinal articulation in Islamic theology, particularly in the Māturīdī tradition, presupposes an epistemological grounding.

Within this, al-Māturīdī assigns reason a foundational and evaluative role in the grounding of religious knowledge. He identifies *akhbār* (transmitted reports) and *ʿaql* (rational intellect) as the fundamental sources through which religious knowledge is acquired [14. P. 2]. Transmitted reports provide historically mediated knowledge through revelation, prophetic teaching and tradition, while rational intellect functions as the critical faculty that evaluates, interprets, and rationally grounds those claims. It means that al-Māturīdī does not treat transmitted tradition as epistemically self-sufficient. By rejecting uncritical *taqlīd* and insisting that faith must be grounded in rationally compelling evidence, he positions intellect as necessary for evaluating and validating transmitted religious claims.

Just as al-Fārābī, al-Māturīdī also establishes a hierarchical relation among the sources of knowledge. He most likely does this to secure the epistemic credibility of religion. Without a structured account of knowledge sources, revelation risks either uncritical acceptance through *taqlīd* or total rejection under rational scrutiny. He therefore distinguishes the epistemology of religion from the broader theory of knowledge. He states that religious knowledge in particular is acquired through *akhbār* (transmitted reports) and *ʿaql* (rational intellect), while general human knowledge includes *ʿiyān* (sense perception) as an additional and interrelated source of knowledge [14. P. 8] Unlike first two, sense perception remains indirectly relevant because it supports rational reflection. Therefore, it does not constitute an independent source of revealed content.

According to al-Māturīdī, *akhbār* (transmitted reports) is also not uniform in epistemic status. Some reports yield *ʿilm ḍarūrī* (necessary knowledge) through *mutawātir* (widespread attestation), while others generate acquired or speculative knowledge and therefore require *ijtihad* (juridical reasoning) to act upon or reject. In cases where the epistemic state of demonstrative certainty cannot be attained, epistemic decision-making proceeds based on the strongest probability [14. P. 11–13].

On this basis, this graded structure of knowledge situates *naẓar* (reflective reasoning) at the center of epistemological evaluation. Al-Māturīdī grounds the necessity of *naẓar* in two conditions. The first is the epistemic limits of sensory perception and the second is the fallibility of transmitted reports [14. P. 13–14]. Reflective reasoning therefore becomes indispensable wherever the senses cannot reach and wherever transmitted knowledge admits the possibility.

Since al-Māturīdī begins *Kitāb al-Tawḥīd* by directly addressing the epistemological problem caused by religious and intellectual diversity, his project can be understood as an attempt at epistemic stabilization of religious belief. In a context where diverse communities each claim exclusive access to truth, faith cannot rest on *taqlīd* (unexamined adherence) but must be rationally grounded, interpretively mediated, and critically examined. Religious commitment, therefore, becomes intellectually defensible under conditions of plurality by situating revelation within a structured hierarchy of knowledge sources in which reason evaluates transmitted claims and secures their epistemic credibility amid diversity.

This epistemological approach of Islamic intellectual traditions does not remain confined to classical times but provides a conceptual basis for contemporary forms of theological engagement with religious diversity.

## 4. Comparative Theology as a Reinterpretive Continuation of Islamic Epistemology

Comparative theology may therefore be understood primarily as a contemporary reinterpretation of the epistemological logic already operative within Islamic intellectual traditions. In this sense, it may function as both epistemological and methodological continuity between classical Islamic theories of religious knowledge and contemporary conditions of religious diversity, interpretive mediation, and fragmented epistemic authority. It thus represents less an imported discipline than a historically continuous extension of Islamic epistemological principles under new intellectual conditions.

This continuity becomes most visible in the shared epistemological commitment to the complementary integration of revelation and rational inquiry. Within Islamic intellectual tradition, revelation provides normative orientation and metaphysical grounding, and rational reflection enables interpretation, clarification, and conceptual articulation. Comparative theology follows a structurally analogous methodological orientation that maintains confessional commitment alongside disciplined intellectual inquiry in engaging other religious traditions.

Islamic epistemology does not remain confined to abstract truth-grounding but necessarily entails methodological implications. If religious knowledge is grounded in revelation and made intelligible through rational inquiry, then engagement with other truth claims cannot be avoided at the epistemic level. The integration of revelation and reason already presupposes processes of interpretation, clarification, and evaluative comparison. Under conditions of religious diversity, these epistemic commitments necessarily and naturally entail methodological requirements.

Both historically and in contemporary contexts, preserving revelation as normative epistemic grounding does not preclude intellectual engagement but necessitates it. Precisely because revelation provides normative orientation, its intelligibility under conditions of religious diversity requires methodological articulation, rational inquiry, and hermeneutical interpretation. Intellectual engagement therefore appears but as a structural epistemic requirement inherent in religious commitment itself. Comparative theology may therefore be understood as the methodological expression of these prior epistemological commitments.

This epistemology–methodology continuity was historically articulated within Islamic intellectual engagements with religious diversity. Efforts to classify, evaluate, and interpret religious diversity appeared across Islamic intellectual traditions, including theological, philosophical, and historiographical writings. Muslim scholars such as al-Shahristānī [16], Ibn Ḥazm [17], and al-Bīrūnī [18] illustrate different modes of Islamic intellectual engagement with religious diversity. These include the systematic classification of religious traditions, rational

evaluation of doctrinal claims, and hermeneutically attentive representation of other cultures and religions. Although they did not practice comparative theology in the modern disciplinary sense, their works reflect an epistemological pattern in which religious commitment remained normatively grounding while rational inquiry and interpretive engagement operated as necessary intellectual responses to religious diversity.

This epistemological pattern finds explicit methodological articulation in contemporary comparative theology, particularly under conditions of intensified religious diversity and inevitable interreligious encounter. Comparative theology designates a mode of theological inquiry grounded in confessional commitment and rational inquiry while oriented toward learning from other religious traditions. Francis X. Clooney defines comparative theology as "acts of faith seeking understanding which are rooted in a particular faith tradition but which, from that foundation, venture into learning from one or more other faith traditions." This learning, he continues, is pursued "for the sake of *fresh theological insights* indebted to both the newly encountered tradition(s) and the home tradition" [2. P. 10].

This formulation indicates that comparative theology combines tradition-rooted theological reflection with the disciplined study of other traditions. Methodologically, theology retains its classical meaning as "*faith seeking understanding*," a practice in which confessional commitment, intellectual inquiry, and interpretive engagement remain in productive tension [2. P. 9]. Comparative theology does not suspend theological positioning in the act of comparison. In other words, the comparativist stays normatively rooted within a particular religious tradition, and theological reflection remains accountable to its doctrinal, textual, and epistemological frameworks.

Comparison, likewise, functions as a reflective and contemplative practice through which the religious self and the religious other are interpreted in relation to one another [2. P. 9–19]. In this sense, comparison is not reduced to devotional appreciation or dialogical exchange alone. It involves disciplined intellectual inquiry, including close textual study, conceptual analysis, and attentiveness to historical and linguistic context. Such comparison seeks to understand religious materials within their own historical and cultural contexts before drawing theological and intellectual conclusions.

By integrating confessional commitment and rational inquiry, comparative theology remains oriented toward constructive theological understanding. Engagement with another tradition functions to clarify, deepen, and critically reassess one's own theological commitments. The theological comparative act thus serves a constructive purpose, contributing to the ongoing articulation of truth within the horizon of a confessional epistemic framework.

Within contemporary comparative theology, a distinction is sometimes drawn between confessional approaches, which remain normatively grounded within a particular religious tradition, and meta-confessional approaches, which extend toward broader philosophical reflection across traditions. In the latter framework,

theological inquiry often begins with engagement among traditions but moves toward wider philosophical questions concerning ultimate truth, human condition and understanding. Scholars such as Robert C. Neville characterize this orientation as a shift from "faith seeking understanding" toward "understanding seeking faith," emphasizing philosophical inquiry prior to or independent of explicit confessional commitment [19. P. 27]. This orientation broadens the intended audience beyond a single religious community to include multiple traditions, new religious movements, and secular intellectual contexts. This highlights the philosophical potential of comparative theology as a rational and epistemological inquiry alongside its confessional character. In both confessional or meta-confessional forms, religious diversity constitutes an epistemic condition requiring interpretive mediation, rational accountability, and openness to learning across traditions.

This methodological integration carries significant epistemological implications for comparative theological thought. Because comparative theology assumes the possibility of intellectual and theological development through engagement with other traditions, it calls for epistemic humility regarding the adequacy and completeness of one's own claims to ultimate truth [19. P. 45]. Such humility acknowledges the historically mediated and interpretive character of religious knowledge without relativizing truth itself. In this respect, it parallels classical Islamic critiques of *taqlīd* (unreflective adherence), particularly in al-Māturīdī theology, where inherited belief retains normative validity yet is expected to be supported by rational reflection and awareness of interpretive limitation. Within this framework, transmitted reports are recognized as varying in evidential strength, certainty admits degrees, and *naẓar* (reflective reasoning) becomes necessary wherever uncritical adherence could equally support competing claims. Comparative theology affirms that while religious truth remains normatively grounded, its human articulation is historically situated, linguistically conditioned, and open to ongoing clarification. Epistemic humility consequently functions as a methodological principle enabling responsible engagement with religious diversity while discouraging the absolutization of particular interpretations.

This emphasis on epistemic humility also finds an important philosophical precedent in al-Fārābī's epistemology. His hierarchical account of knowledge distinguishes demonstrative certainty attained through philosophical reasoning from symbolic or persuasive modes through which that certainty becomes communicable within religious and social contexts. Such gradation does not relativize truth but acknowledges the plurality of its modes of apprehension and expression. It can also allow a limited parallel with meta-confessional comparative approaches. In this respect, al-Fārābī's distinction implies that reflection on truths can proceed at a philosophical level not confined to any single confessional formulation, even while religious traditions remain normatively significant for their respective communities. Recognition of these differentiated epistemic levels implicitly limits claims to exhaustive comprehension and thus encourages intellectual modesty in the articulation of religious knowledge. In this respect,

comparative theology's emphasis on epistemic humility can be understood as a continuation of an epistemological sensibility already present in Islamic philosophical thought.

Under contemporary postmodern and post-truth conditions, where epistemic authority is contested, interpretive diversity is unavoidable, and digital mediation accelerates the circulation of decontextualized religious claims, such an integrated epistemological posture acquires renewed philosophical relevance. Religious diversity no longer refers merely to the coexistence of multiple traditions but increasingly to an epistemic problem characterized by the instability of epistemic authority, intensified interpretive diversity, and the insensitivity with which persuasive discourse can displace rational and evidential accountability. Within this context, Islamic epistemological categories provide a conceptual framework within which comparative theology can be understood as a structured response to contemporary epistemological instability, integrating normative revelation with rational accountability under conditions of diversity and post-truth era. It preserves revelation as normative orientation while requiring rational scrutiny, interpretive self-awareness, and disciplined engagement with alternative claims. These capacities become especially necessary when diversity creates an epistemic condition and post-truth discourse pressures religious communities either toward defensive religiosity or indifference to truth. By situating theological reflection within a graded and interpretively mediated account of knowledge, it stabilizes confessional commitment without insulating it from rational evaluation or interreligious encounter Comparative theology, on this reading, constitutes a reinterpretive continuation of its epistemic dynamics under contemporary conditions. It articulates explicitly, and in a methodologically self-conscious manner, patterns of reasoning long present and actively employed within the Islamic intellectual tradition.

## 5. Conclusin and Discussion

This study has argued that contemporary religious and intellectual diversity, intensified by postmodern interpretive awareness and post-truth epistemic instability, presents theological, intellectual, and fundamentally epistemological challenges. The coexistence of multiple traditions, the fragmentation of epistemic authority, and the mediation of religious knowledge through global digital environments collectively destabilize inherited frameworks for articulating religious truth. Approaching this reality solely through pluralist typologies such as exclusivism, inclusivism, or pluralism, or alternatively through strictly confessional or purely secular frameworks, proves insufficient. Because diversity today is multi-dimensional, multi-layered, and multi-contextual, it shapes contemporary religious reasoning in the same way. The central issue concerns how religious truth claims are formed, interpreted, justified, and communicated under conditions of interpretive diversity, contested authority, and diminished commitment to rational justification and evidential accountability. This situation arises mostly from the

historically unprecedented intensity and accessibility of diverse religious and intellectual perspectives. It is further reinforced by technological infrastructures that accelerate their circulation, amplification, and epistemic impact. Addressing these challenges therefore requires renewed attention to the formation, interpretation, justification, and communication of knowledge, particularly religious knowledge under contemporary conditions.

Within this context, Islamic philosophical epistemology offers a historically grounded and conceptually relevant intellectual resource open to reinterpretation in contemporary intellectual discourse. Classical Islamic thought consistently integrated revelation, rational inquiry, interpretive mediation, and graded certainty within a systemized theory of knowledge. This epistemological integration historically enabled Muslim intellectual traditions to engage religious diversity while maintaining confessional commitment without collapsing into relativism or dogmatic absolutism. The continuity of this integrative epistemology across philosophical, theological, and hermeneutical traditions indicates that Islamic philosophy retains conceptual resources capable of addressing contemporary philosophical concerns about pluralism, authority, and epistemic instability.

The present analysis therefore contributes to ongoing debates about whether Islamic philosophy represents an interrupted tradition or a living intellectual heritage undergoing reinterpretation. The evidence examined here supports the latter view. The epistemological structures articulated by figures such as al-Fārābī and al-Māturīdī demonstrate enduring philosophical relevance, particularly in their treatment of revelation and reason as complementary epistemic sources. Their emphasis on integration of revelation and reason, interpretive mediation, epistemic humility (gradation), and rational accountability resonate strongly with contemporary concerns in philosophy of religion, hermeneutics, and particularly comparative theology. Islamic philosophy, with its theories and methodologies, continues to provide epistemological resources remain actively relevant for articulating religious knowledge under contemporary postmodern and post-truth conditions.

Comparative theology, as discussed in this study, functions as a contemporary reinterpretive practice that makes these epistemological dynamics methodologically explicit. Rather than representing an imported methodological approach, comparative theology can be understood as articulating patterns of reasoning long operative within Islamic intellectual traditions. Classical Muslim scholars engaged other religious traditions through classification, rational evaluation, and hermeneutically attentive interpretation, demonstrating an epistemological openness grounded in confessional commitment. Contemporary comparative theology formalizes similar intellectual practices by combining theological rootedness with disciplined engagement across traditions. It presupposes epistemic humility, recognition of interpretive mediation, and openness to learning from religious others while maintaining confessional commitments.

This methodological articulation carries broader philosophical implications. Comparative theology has been recognized as situated between theology and the academic study of religion, raising questions about disciplinary boundaries, institutional authority, and the future of confessional intellectual traditions in pluralistic societies. From an Islamic philosophical perspective, this positioning reflects longstanding epistemological assumptions about knowledge emerging through interpretive engagement, rational reflection, and historically mediated transmission rather than through isolated doctrinal assertions. The integration of revelation and reason characteristic of Islamic epistemology therefore provides conceptual grounding for comparative theological inquiry.

Within contemporary philosophical discourse, this discussion intersects with debates concerning post-metaphysical thought, postmodern hermeneutics, and post-truth epistemology. Islamic epistemological traditions never abandon confessional commitment nor assume unmediated access to absolute certainty in religious knowledge. Instead, they articulate a graded epistemology that acknowledges interpretive limitation while preserving normative commitments. Such an approach offers a balance in faith which is sought in contemporary philosophy of religion under current situations.

Ultimately, the study suggests that the future contribution of Islamic philosophy to societies lies in rearticulating its epistemological insights within contemporary intellectual conditions. Contemporary comparative theological thought, understood as a reinterpretive continuation of these epistemological dynamics, represents one constructive avenue for such intellectual renewal. Islamic philosophy therefore remains an active participant in global philosophical discourse through critical reinterpretation responsive to the epistemological challenges of the present intellectual era.

## References

[1] Hick J. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. New Haven: Yale University Press[1]; 2004.

[2] Clooney FX. *Comparative theology: deep learning across religious borders*. Chichester, West Sussex; Malden: Wiley-Blackwell; 2010. DOI: 10.1002/9781444318951

[3] Quinn PL. Religious diversity and religious toleration. *International Journal for Philosophy of Religion.* 2001;(50):57–80. DOI: 10.1023/A:1012058201981

[4] Higgins K. Post-truth: a guide for the perplexed. *Nature.* 2016;540(7631):9. DOI: 10.1038/540009a

[5] Hoover SM. Media and the imagination of religion in contemporary global culture. *European Journal of Cultural Studies.* 2011;14(6):610–625. DOI: 10.1177/1367549411419980

[6] Bufacchi V. Truth, lies and tweets: A Consensus Theory of Post-Truth. *Philosophy & Social Criticism*. 2021;47(3):347–361. DOI: 10.1177/0191453719896382 EDN: SCRMBE

[1] Йельский университет имеет статус организации, деятельность которой признана нежелательной на территории Российской Федерации.

[7] Kiblinger KB. Relating Theology of Religions and Comparative Theology. In: *The New Comparative Theology: Thinking Interreligiously in the 21th Century*. Clooney FX, ed. New York: T&T Clark; 2010. P. 21–42.
[8] Fārābī. *Philosophy of Plato and Aristotle*. New York: Free Press of Glencoe; 1962.
[9] Burrell DB. *Towards a Jewish-Christian-Muslim Theology*. West Sussex: Wiley-Blackwell; 2011. DOI:10.1002/9781444395808
[10] Kalın İ. *Islam and the West.* 2nd ed. İnsan Yayınları; 2024. (In Turkish).
[11] Düzgün ŞA. Maturidi's Method of Interpreting the Quran. In: Düzgün ŞA, ed. *Maturidi's World of Thought*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı; 2011. P. 27–44. (In Turkish).
[12] Özcan H. *The knowledge problem in Maturidi's thought.* İstanbul: Marmara Üniversitesi Ilahiyat Fakültesi Vakfi; 1993. (In Turkish).
[13] Günay E. Prologue. In: Düzgün ŞA, ed. *Maturidi's World of Thought.* Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı. 2011. P. 4–5. (In Turkish).
[14] al-Maturidi. *The Book of Monotheism Kitaab At-Tawheed: God and the Universe*. Sheffiled: Maturidi Publications; 2019.
[15] Düzgün ŞA. Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî. In: Düzgün ŞA, ed. *Maturidi's World of Thought.* Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı; 2011. P. 11–26. (In Turkish).
[16] al-Karim Shahrastani M ibn A. *Muslim Sects and Divisions*. London, New York: Routledge; 2013.
[17] İbn Hazm. *Al-Fasl fi'l-Milal wa'l-Ahwa' wa'n-Nihal: A History of Religions and Sects.* Vol. 1. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı; 2017. (In Turkish).
[18] Bîrûnî. *Alberuni's India*. New York: W. W. Norton & Company; 1971.
[19] Cornille C. *Meaning and Method in Comparative Theology*. Hoboken: Wiley-Blackwell; 2019.

**About the author:**

*Taşkın Ahmet* — PhD, Doctoral Faculty Member, Philosophy and Religious Sciences, School of Theology, Dokuz Eylül University, 144 Cumhuriyet Blvd., Izmir, 35210, Turkey. ORCID: 0000-0002-1215-714X. E-mail: ahmet.taskin@deu.edu.tr

**Сведения об авторе:**

*Ташкин Ахмет* — доктор философии, доцент кафедры философии и религиоведения, теологический факультет, Университет Докуз Эйлюль, Турция, 35210, Измир, бульвар Республики, д. 144. ORCID: 0000-0002-1215-714X. E-mail: ahmet.taskin@deu.edu.tr

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 2 449–470
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

# История философии

# History of Philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-449-470
EDN: EWJSHZ

Research Article / Научная статья

## Plato and the Prophet Moses: Between the Question of Receiving and the Possibility of Intertextuality

**Abdelkader Bouarfa**

*Oran2 University URSH, Oran, Algeria*
bouarfah9@gmail.com

**Abstract**. The study examines the potential intellectual interplay between Plato's philosophy and the teachings of the Prophet Moses, focusing on the mechanisms of reception and intertextuality. By analyzing historical, cultural, and textual parallels, the research investigates whether Plato's works reflect influences from Hebrew traditions or vice versa. The comparative analysis centers on key doctrinal themes, including conceptions of the divine, cosmological narratives involving the creation of dual worlds, and anthropological models exemplified by the tripartite composition of the soul. The study employs a critical framework to assess claims of direct influence, acknowledging the lack of concrete evidence for a translated Torah in Plato's time, while exploring alternative pathways, such as oral transmission, during his travels to Egypt and Sicily. Notable parallels include Plato's "*Demiurge*" in Timaeus and the monotheistic Creator in Genesis, as well as shared motifs of spiritual ascent and ethical dualism. The analysis also addresses critiques of the "Greek Miracle" narrative, which historically marginalized Eastern contributions to philosophy. Scholars like Numenius and early Christian thinkers (e.g., Justin Martyr) are cited to contextualize debates about cross-cultural borrowing. While the study refrains from asserting direct intertextuality, it underscores the significance of overlapping ideas in challenging Eurocentric historiography. Ultimately, the research proposes that these parallels reflect a broader, interconnected intellectual heritage rather than unilateral influence. It advocates for a nuanced understanding of how philosophical and religious traditions evolve through dialogue, even in the absence of documented contact. This framework invites further exploration of antiquity's multicultural exchanges and their role in shaping foundational Western thought.

**Keywords**: reception theory, cultural exchange, critique of the Greek Miracle, historiography

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

© Bouarfa 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

**Statement about data availability.** All the data obtained during the study is included in the published article.

**Article history:**
The article was submitted on 11.12.2025
The article was accepted on 02.03.2026

**For citation:** Bouarfa A. Plato and the Prophet Moses: Between the Question of Receiving and the Possibility of Intertextuality. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(2):449–470. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-449-470 EDN EWJSHZ

# Платон и пророк Моисей: между вопросом восприятия и возможностью интертекстуальности

**А. Буарфа**

*Университет Оран 2 URSH, Оран, Алжир*
✉bouarfah9@gmail.com

**Аннотация.** Рассматривается возможное интеллектуальное взаимодействие между философией Платона и учением пророка Моисея, с акцентом на механизмы восприятия и интертекстуальности. Анализируя исторические, культурные и текстуальные параллели, работа исследует, отражают ли труды Платона влияние еврейских традиций — или наоборот. Основные области сравнения включают теологические концепции (например, природу божественного), космогонию (создание двух миров) и антропологию (триединую душу). Исследование использует критический подход к оценке заявлений о прямом влиянии, признавая отсутствие конкретных доказательств существования переведенной Торы во времена Платона, но рассматривая альтернативные пути передачи, такие как устная традиция во время его путешествий в Египет и Сицилию. Среди значимых параллелей — Платоновский «Демиург» в «Тимее» и монотеистический Творец в «Бытии», а также общие мотивы духовного восхождения и этического дуализма. Анализ также затрагивает критику нарратива о «греческом чуде», исторически маргинализировавшего вклад Востока в философию. Упоминаются ученые, такие как Нумений, и ранние христианские мыслители (например, Иустин Мученик), чтобы контекстуализировать дебаты о межкультурных заимствованиях. Хотя исследование воздерживается от утверждения о прямой интертекстуальности, оно подчеркивает важность совпадающих идей в контексте вызова европоцентричной историографии. В конечном счете исследование предлагает рассматривать эти параллели как проявление более широкой, взаимосвязанной интеллектуальной традиции, а не как одностороннее влияние. Оно призывает к более тонкому пониманию того, как философские и религиозные традиции развиваются через диалог — даже при отсутствии документированных контактов. Такой подход открывает возможности для дальнейшего изучения мультикультурных обменов в древности и их роли в формировании основ западной мысли.
**Ключевые слова:** теория рецепции, культурный обмен, критика «греческого чуда», историография

**Конфликт интересов.** Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
**Заявление о доступности данных.** Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в опубликованную статью.

**История статьи:**
Статья поступила 11.12.2025
Статья принята к публикации 02.03.2026

**Для цитирования:** *Bouarfa A.* Plato and the Prophet Moses: Between the Question of Receiving and the Possibility of Intertextuality // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 2. С. 449–470. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-449-470 EDN EWJSHZ

## Introduction

For centuries, the West perpetuated the myth of the "*Greek Miracle*", with most European historians believing that philosophical (theoretical) thought crystallized with the Greek city, and that the Eastern world in particular knew no philosophical thought, They believed that the reason for this was the lack of rationality and theoretical consideration, as Eastern man was drowned in religious hymns and immersed in practical behavior, while Greek man possessed rationality and practiced theory, and this is what we conclude from the words of Ernest Barker: "Its origin is connected with the calm and clear rationalism of the Greek mind. Instead of projecting themselves into the sphere of religion, like the peoples of India and Judea, instead of taking this world on trust and seeing it by faith, the Greeks took their stand in the realm of thought, and daring to wonder about things visible, they attempted to conceive of the universe in the light of reason." [1. P. 314].

This belief led the West to adopt the idea of Western centralism, which traces its roots to Aristotle (384–322 BCE). Aristotle argued that despite the homogeneity of Africa and Asia, these regions were influenced by their hot climates, unlike the temperate and cooler Greece. According to him, climatic conditions shape intellectual nature, the former being impulsive (hot) and the latter moderate and calm (cool): "Those who live in a cold climate and in Europe are full of spirit, but wanting in intelligence and skill; and therefore, they retain comparative freedom, but have no political organization, and are incapable of ruling over others. Whereas the natives of Asia are intelligent and inventive, but they are wanting in spirit, and therefore they are always in a state of subjection and slavery. But the Hellenic race, which is situated between them, is likewise intermediate in character, being high-spirited and intelligent. Hence, it continues free, and is the best-governed of any nation, and, if it could be formed into one state, would be able to rule the world." [2. P. 161, 162].

This superiority-based view led most Greek philosophers and historians to reject earlier intellectual traditions, often not realizing that they had been borrowed or influenced by them. However, some honest historians, such as Herodotus, acknowledged in numerous texts the significant role of Eastern civilizations in shaping Greek thought.

Herodotus even insisted that the Greeks were merely diligent students of the great East. Since the Enlightenment, the West has clung to the idea of Western superiority (superman), emphasizing the concepts of emotion and excitement as

well as calm and clarity. They believe that pre-Greek humanity was so impulsive and pragmatic that it left no theoretical legacy like that of the Greek philosophers, especially the Athenians.

Abdelkader Bouarfa addressed this issue in his book *The City and Politics*, where he said: "The West, through its institutions, tries to make the Greek cities, especially the Athenian period, the starting point of global civilization, although this is a great fallacy" [3. P. 88].

Western thought has always portrayed Plato and Aristotle in particular as the fruit of Greek genius, and that rational thought alone refined them and led them to compose the most wonderful and immortal philosophical texts, without which no subsequent civilization has managed, especially the great philosophies of the Middle Ages: Judaism, Christianity and Islam.

The myth of the "*Greek miracle*" was the driving force behind the West's efforts to become the centre of the world.

A careful study of history shows that some of the great Greek philosophers were influenced by Eastern thought and utilized it extensively without naming their sources — most notably Pythagoras, Plato and Aristotle. This is supported by several contemporary studies that emphasize the remarkable and far-reaching similarities between Plato's works and the Bible, *the Old Testament*. Scholars of the Hellenistic and Roman eras also devoted themselves to uncovering and explaining the striking similarities between the Bible and Greek literature, particularly Plato's dialogues.

We will focus exclusively on Plato in this study because many of his ideas have raised questions within the three monotheistic religions (Judaism, Christianity and Islam). Such was the reverence for Plato that some religious scholars considered him a prophet or messenger and believed that his detailed discussions of creation, the Creator, paradise and sin could only be divinely inspired. [4. P. 366, 383].

However, researchers and scholars have hypothesized that Plato's frequent travels familiarized him with the Hebrew heritage, particularly with certain texts such as Genesis. This hypothesis was explored by many contemporary scholars and supported by ancient thinkers such as Philo of Alexandria, St Augustine and others who held this view.

So, we ask the following question: Was Plato inspired by the Torah and did he include it in his writings? Or is it just a question of intertextuality?

## I. Epistemology of the Question and Scope of the Hypothesis

Some Western critics start from the epistemological premise that it is illogical that Greek thought should have emerged from nothingness or emptiness. Genius, however remarkable, always draws on the ideas of its predecessors. There are no exceptional peoples; the principles of reason are universal. As René Descartes said: "Good sense (reason) is the most evenly distributed thing in the world; for everyone believes himself to be so well endowed with it that even those who are most difficult

to please in every other respect usually want no more of it than they already have" [5. P. 5].

Western thinkers are divided into two prominent camps on this issue. The first camp argues for the unity of human reason, while the second camp advocates the unity of Western reason and the idea of a superior ethnicity, as expressed in the philosophy of Friedrich Hegel.

The first camp seeks to establish the interconnectedness of human history and believes that humanity, regardless of its different forms and geographical contexts, is fundamentally one. They argue that the unity of human reason requires a continuity of thought across interconnected historical phases, even when these phases are separated by time. A notable exponent of this view is Émile Bréhier, who always sought to understand the unity of human reason because he firmly believed in the certainty of its evolutionary continuity. François Châtelet also discussed this idea at length. He argued in favour of re-evaluating the intellectual contributions of the Greeks. Recent findings show that Greek philosophers used and refined the Eastern heritage without recognizing it in their writings, revealing a contradiction among Western philosophers. Thus, Châtelet states something in several texts of his Dictionary of Political Works that contradicts these earlier arguments. He claims: "The Mosaic state of the desert, if we are to believe the description in the Pentateuch, is the earliest known model of a power that incorporates ideological control and uses consensus in its mechanisms" [6. P. 1061].

Homer's epics, which are often cited as proof of the intellectual superiority of the Greeks, suggest that the Greek city-states imitated Eastern systems culturally, socially and politically. According to the Iliad, the Greeks did not deny the intellectual prowess of the East, but they rejected its political system, which they saw as tyrannical and patriarchal. The ongoing debate among Western philosophers about the origins of Greek philosophy is a sign of historical consciousness. This debate undermines theories of ethnic uniqueness and supports theories of the unity of human reason. This study situates its hypothesis within a framework of reception and intertextuality. We agree with Abdullah Ibrahim's assertion: "The problem of the origins of Greek philosophy reveals two interrelated issues. First, the immense constraints imposed on the true origins of this philosophy, especially its Eastern sources. Second, the strategy employed by the method of unity and continuity (the unity of European reason) to exclude natural contributions to that philosophy and to project a modern perspective produced by Western centrism" [7. P. 270].

These epistemological premises lead us to the hypothesis that Plato was influenced by the Torah and the teachings of the prophet Moses. This hypothesis is based on an epistemological approach based on analysis and criticism. We also rely on the writings of Numenius, a disciple of Pythagoras, who is famous for his statement: "Who is Plato if not Moses-speaking Attic Greek?" [8. P. 217–225; 9. P. 234–250; 10. P. 7–30].

So how can we make this connection, which many Western scholars consider particularly complex?

## II. Study Tools

Plato lived in the 4th century BC (427 BC / 347 BC), while Moses lived about nine centuries earlier. This considerable time gap suggests the faint possibility that Plato was influenced by the teachings of Moses, especially since many historical studies indicate that the Torah was not translated into Latin and that there were no copies of the Torah in Greek libraries. However, temporal differences are not definitive proof against the transmission of knowledge; there are always connections between antiquity and the present. It is not necessary that Plato was a contemporary of Moses to receive teachings from him; he could have learnt through various intermediaries, especially through oral tradition. This is a counter-argument to the claim that the Torah was not translated and therefore cannot be used as evidence in favour of this hypothesis. Given the complexity of this issue, we will use several tools in our study:

**A. Travelling and journeys**:

Plato was known for his extensive travels, which historians have documented through various journeys to neighboring regions. These journeys ensured that he learnt about the cultures of the peoples he visited and interacted with their educated elites. In this way, he gained new knowledge that he later incorporated into his dialogues. Some notable journeys include:

1. **Sicily**: He visited Sicily more than three times, as he mentions in his Seventh Letter. His first visit was in his youth, in 377 BC, under the tyrant Dionysius I, who became angry with Plato and had him sold into slavery. However, Plato's friends rescued him from the slave traders and enabled him to return to Athens, where he founded the Academy and wrote famous dialogues such as *The Republic* and *The Banquet*.

He returned again during the reign of Dionysius II in 366 BC. Sicily was known as a crossroads of neighbouring civilizations, where its inhabitants came into contact with Eastern cultures through maritime trade. Many sciences and forms of knowledge probably reached Sicily through Egyptian, Carthaginian, and Phoenician traders.

2. **Egypt**: Some historians believe that Plato visited Egypt, although no exact date is given for this visit. Despite the lack of direct evidence, many scholars confirm his journey to Egypt: "The ship docks at Megara, then sails to Egypt and Cyrene before reaching Taranto and stopping on the coast of Sicily" [11. P. 89, 90].

It is likely that he learnt about the Hebrew heritage through oral tradition, as Egyptian oral culture after the Exodus was rich in the teachings of Moses.

George G. M. James noted that Plato encountered Eastern wisdom in Egypt and stated: "We are told in the Timaeus of Plato, that aspirants for mystical wisdom visited Egypt for initiation and were told by the priests of Sais, 'that you Greeks are but children' in the Secret Doctrine, but were admitted to information enabling them to promote their spiritual advancement" [12. P. 26].

The Comprehensive Encyclopedia states: "St. Jerome tells us that in ancient history we read of men who visited lands and crossed seas so extensively

that we can imagine them alongside those who saw what they read about in books" [13. P. 3965].

So, Plato visited the prophetic priests in Memphis. One can rely on what the monk Origen of Alexandria (second / third century A.D.) said that Plato knew Moses, or at least that during his journey to Egypt, he met people who presented him with passages from the Jewish holy books. Let us consider his statement: "It is not very clear, indeed, whether Plato fell in with these stories by chance, or whether, as some think, meeting during his visit to Egypt with certain individuals who philosophized on the Jewish mysteries, and learning some things from them, he may have preserved a few of their ideas, and thrown others aside, being careful not to offend the Greeks by a complete adoption of all the points of the philosophy of the Jews, who were in bad repute with the multitude, on account of the foreign character of their laws and their peculiar polity[1]".

Hassan Hanafi says in this regard: "The Greeks are students of the Egyptians and the Prophets, either as two independent paths or as one path. The prophets are in Egypt, and Egypt is in the prophets' legacy. The Greek philosophy has an Egyptian source. Most of the Greek philosophers drew their wisdom from Egypt: Pythagoras, Thales, Plato, Herodotus, Plotinus, Hermes. It does not matter who Egypt is historically" [4. P. 279].

**B. Texts:**

We will rely primarily on Plato's texts, focusing on the following dialogues:

1. *Phaedrus*.
2. *The Republic*.
3. *Timaeus*.
4. *Phaedo*.
5. *Cratylus*.

We have limited the Hebrew texts to a collection of books belonging to what is known as the Old Testament *the Bible*, referred to in Hebrew as *Tanakh*, a term derived from the initial letters of its three groups: *Torah* (*the five books*), *Nevi'im* (*the prophets*), and *Ketuvim* (*the writings*). Regarding the ancient Hebrew heritage, we have used texts from the five books, especially Genesis and Deuteronomy.

**C.** Hypothesis:

We hypothesize that Jews arrived in Athens during Plato's time and shared their culture while interacting with the philosophers. A significant narrative attributed to Aristotle (384 B.C. — 322 B.C.) states that Josephus quoted Clearchus as noting that Aristotle was astonished by the thoughts and character of a Jewish scholar.

He only mentions that Clearchus the Peripatetic claimed to know a Jew who had met Aristotle. It is also said that Plato referred to him as "*the reader*" when he said: "It is said that Plato called him 'the reader' (ὁ ἀναγνώστης)" [14. P. 51].

[1] Origen, 248/2020, IV. 39.

This assumption may be reinforced by the saying that the Greeks are "*thieves*" of wisdom, which we find in the texts of many Western historians, such as George J.M. James, author of the book *Stolen Legacy*.

This suggests a deep respect for Jewish intellectual contributions. Historian Bezalel Bar-Kochva has presented several accounts supporting the hypothesis of interactions between Greek philosophers and some Jews since Plato's era, stating: "The conclusion that the account attributed to Aristotle does not impute to the Jew superior wisdom, let alone superior Jewish wisdom, is supported by the testimonium of Clement of Alexandria" [14. P. 91–102].

Nevertheless, we should not be swayed by the claims of Judah Aristobulus (2nd century B.C. / 103 B.C.), an early Jewish philosopher who explicitly claimed that Greek thinkers such as Plato and Pythagoras borrowed from Jewish sources. His writings suggest that he viewed Greek philosophy as rich with Jewish thought, particularly in the ethical and metaphysical realms [14. P. 143].

## III. Moses and Plato: Symmetry and Similarity

Before proceeding with the analysis of the texts, it is important to address an issue of significance: we observe confusion about what Plato wrote about the god. On the one hand, he speaks of gods in the plural, in line with the polytheistic beliefs of his society. On the other hand, he refers to a singular God who cannot be perceived by the senses. This ambiguity has troubled scholars, leading to conflicting interpretations of the concept of the One and its relationship with the lesser gods.

I believe that Plato speaks of the divine in two forms: the social form, which requires discussing the gods of Greece within a local cultural context, as seen in his statement: "…we must pray for the help of the gods and goddesses, and pray so that our words may gain their acceptance above all, and as a result, we will receive it" [15. P. 411].

On the other hand, he speaks of a singular God within a new philosophical perspective, as reflected in his words: "All men who have any wisdom, whether small or great, O Socrates, always call upon God before all work" [15. P. 410].

This dual perspective on the concept of God supports the view that Moses influenced Plato's idealistic philosophy. The idea of a singular God was not present in Greek society. So, from where did Plato derive the concept of the Creator (the Creator, the One)?

Some Christian and Jewish theological studies have attempted to trace the concept of the singular God back to Hebrew influence, especially through Plato's travels, and argue for its validity by comparing Plato's texts with Hebrew texts, especially those in the Book of Genesis.

To understand the issue, let us draw a comparison between the two texts (the Platonic and the Hebrew) as follows:

**1. Concept of God (The Demiurge & Creator)**

Plato defines God as an absolute essence, imperceptible through the senses but comprehensible through mental abstraction. This means that God has neither body

nor image, distinguishing Plato's conception from the embodied gods of Greece. Instead, he refers to a singular divine entity that initiates and governs all motion: "Our proof that soul, since it is found to be the source of movement, is the first-born of all things is absolutely complete" [16. P. 288].

From here, we can say that the self-moving existence is the source of all movement and the first to appear among things in a state of stability, as well as the original and strongest principle of movement and change among things moved by others. The movement of others follows it.

Plato likens the divine to the sun, portraying it as the primary source of illumination and the fundamental cause underlying all being. Just as the sun provides light and life in the physical world, the "Idea of Goodness" functions as the source of illumination and vitality in the realm of ideals. This conception of God emphasizes His uniqueness, transcendence, and absolute detachment from the sensory or material realm.

In the Hebrew text of the Book of Genesis, the concept of God likewise reflects a unified nature and function, emphasizing divine oneness and creative sovereignty. God declares: "I am the Lord [Yahweh] your God; you shall have no other gods before me. You shall not make for yourself an idol, or any likeness of anything that is in heaven above or on the earth beneath or in the water under the earth" (Exodus 20:3–4).

Furthermore, Genesis describes God as eternal: "In the name of the eternal God" (Genesis 1:1).

This refers to eternity and unchangeable, reflecting God's nature as a being of eternal existence. In the Bible, God is referred to as "eternal" or "everlasting" in several passages, such as: "Before the mountains were born, or you brought forth the whole world, from everlasting to everlasting you are God." (Psalm 90:2)

Here we find a significant overlap with Plato, who conceives of "*the One*" as eternal and unchanging. Plato's metaphor of God as the sun coincides with the Hebrew portrayal of God as light: "In the beginning, God created the heavens and the earth. Now the earth was formless and empty, darkness was over the surface of the deep, and the Spirit of God was hovering over the waters. And God said, 'Let there be light', and there was light. God saw that the light was good, and he separated the light from the darkness" (Genesis 1:1–4).

In the context of Greek heritage, one encounters a polytheistic worldview centered around a divine city governed by Zeus, the father of the gods. The pantheon was hierarchically structured, with deities assigned specific domains — such as the god of the sea, the goddess of beauty, the god of war, and the muse of poetry — each embodying a particular aspect of the cosmos and human experience. Each god had his followers and his opponents. They drank wine, kidnapped virgins, and had sons from the earth, called demigods, such as Hercules. Accordingly, it seems strange indeed that the Platonic text speaks of the one God who cannot be imagined or embodied, and this is what led the researcher Gmirkin Russell to observe: "The older gods of the land were consolidated into a single new deity who

closely resembled the one eternal, supreme creator god of Plato's writings. The reinvented god of the biblical text was not, however, the abstract philosopher's god, Nous, a new god for worship by the ruling elite. Instead, the biblical authors directly identified this supreme deity with Yahweh, a local god traditionally worshipped in Judea and Samaria, who was newly conceived in elevated terms as (in the words of Josephus) '*One'*, uncreated and immutable to all eternity; in beauty surpassing all mortal thought, made known to us by His power, although the nature of his real being passes knowledge" [17. P. 263].

Justin Martyr, an early Christian apologist, went further, asserting that Plato borrowed his ideas from Moses: "And that you may learn that it was from our teachers... that Plato borrowed his statement … hear the very words spoken through Moses, who, as above shown, was the first prophet, and of greater antiquity than the Greek writers; and through whom the Spirit of prophecy, signifying how and from what materials God at first formed the world, spake thus: [the text quoted above] … So that both Plato and they who agree with him, and we ourselves, have learned, and you also can be convinced, that by the word of God the whole world was made out of the substance spoken of before by Moses" [18. P. 484, 285].

Justin Martyr claimed that Plato and other philosophers had drawn from Moses, who taught that: "All things were created by God's word" (John 1:3). He claimed that this concept predated Greek philosophy and insisted that what the Greek poets called "*Erebus*" had already been revealed in the writings of Moses.

**2. The Creation of the Two Worlds (Ideal / Sensory)**

Plato divided the world into two realms: the world of ideals and absolute goodness, and the world of sensual matter. The first is eternal and essential, while the second is transient and accidental. The former is the origin, while the latter is only an imperfect copy of the ideal.

This imperfection is not due to a flaw in the creation, but to the inherent nature of its material structure. Plato states: "When words are connected to the eternal and the comprehensible, they must themselves be eternal and stable, invulnerable and as unassailable as their nature permits — no less. But when they pertain only to the copy or the likeness and not to the eternal objects themselves, they must match and correspond to the prior words: as being is to becoming, so truth is to belief" [15. P. 413].

This idea is powerfully illustrated by Plato in his allegory of the cave (Book VII, *Republic*), where he depicts the journey from illusion to true knowledge. This allegory depicts people in their earthly state, like prisoners bound from birth, locked in a cave where they can see only the wall of the cave. Behind them, a blazing fire casts shadows of objects on the wall. These prisoners believe that the shadows are the truth and base their knowledge on this belief. If one of the prisoners was freed and climbed out of the cave, he would see that the truth is above, not below.

The allegory of the cave symbolizes the sensible world, where shadows represent sensible knowledge and the real objects that cast those shadows represent ideals. Plato believed that creation emanates from the Word and embodies the word

"*to be*" emphasizing the One (*the Creator*): "Before the heavens were formed, there were no days, nights, months, or years — for these are all parts of time, and time itself began only with the creation of the cosmos. Time came into being alongside the heavens, as their moving image. The Demiurge, in shaping the universe, fashioned time by ordering the motion of the celestial bodies. Thus, he brought into existence the past and the future — temporal distinctions that apply to becoming, not to being. We say that what eternally exists 'was', 'is', or 'will be', but in truth, only 'is' properly belongs to eternal reality. 'Was' and 'will be' are spoken of by mistake, for they describe change within time, not the timeless realm of true being" [15. P. 421, 422].

The pre-Platonic Torah divides the world into two realms: the upper and the lower, the eternal and the mortal, heaven and earth. The upper world is inherently good, while the lower world is mortal, mixing good and evil. The upper world was created by God in its most perfect, complete, and absolute form, while the lower world was created relatively-not completely absolute in perfection, nor completely deficient in imperfection. Everything in the material universe is a miniature reflection of what exists in the upper realm. All created beings are images of what God conceived in His absolute realm, with humanity being the closest reflection of God's image. The sensory world was uniquely created in six days.

The Torah begins with the verse: "In the beginning, God created the heavens and the earth" (Genesis 1:1).

And, to make a fundamental distinction between the heavenly realm and the earthly realm. On the second day of creation, God separated the two realms: "Let there be a firmament in the midst of the waters, and let it divide the waters from the waters" (Genesis 1:6).

This firmament, called "*heaven*", separates the "*waters above*" from the "*waters below*", further defining the upper and lower worlds and elevating the upper as superior to the lower.

These verses illustrate the Torah's portrayal of the cosmos as divided into two realms: the upper and the lower, with the heavens representing the divine and eternal, while the earth symbolizes the mortal and worldly.

The similarity between Plato's vision and the ancient Hebrew text's reference to time shows an intellectual convergence between the philosophical and religious concepts of understanding the relationship between time and the universe. Both texts link the origin of time to the creation of the heavens and planets and present time as a fundamental element linked to the movement of the celestial bodies. This similarity opens the door to a reflection on the unity of human thought in the search for cosmic answers, and shows how philosophy and religion, despite their different starting points, can meet on common ground.

The process of creation also seems similar, as Plato believed that the Creator mixed materials and created spirits and things based on eternal wisdom. In his dialogue Timaeus, Plato presents a conception of the creation of the world by a mythical figure he calls the "*Demiurge*" (Δημιουργός), a rational being who used

ideal models (*the Forms*) to create the material world. He did this by using a technique of mixing raw materials that existed in a state of disorder, giving them harmony and structure, and thus shaping them into what they are today: "He turned once more to the bowl he had used previously to mix and blend the soul of the universe. He poured into it what was left of the ingredients he had used before and mixed them in the same way, with the only difference being that they were no longer as unfailingly pure as before but were a grade or two lower in the scale of purity. Once he had a complete mixture, he divided it up into as many souls as there are stars, and he assigned each soul to a star" [19. P. 31].

In the Torah, God creates things from raw material (dust), then breathes into them, transforming chaos into a complete being with a noble soul, as we read: "And the Lord God formed man of the dust of the ground, and breathed into his nostrils the breath of life, and man became a living soul." (Genesis 2:7).

**3. Time and Motion**

Plato addresses the issue of time in his dialogue Timaeus, where he posits that the "*One*", after creating the two worlds, created time as a means of measuring the movement of beings and determining the interval in which the anticipated transformation from the world of matter to the world of forms occurs. Plato describes this concept as follows: "Now, all the stars were necessary for the creation of time once they reached their proper orbits. When they all became living creations with bodies bound by vital chains and discovered their appointed laborious task, which is to move in varied motion, governed by the unified movement of their kind, then they revolved in a wider orbit for some and a narrower one for others." [15. P. 423].

He believed that time and the heavens came into existence simultaneously, and asserted that since they were created together, they would cease to exist together. Plato believed that the heavens were formed according to the model of eternal nature. Thus, the divine mind conceived of time when it created the heavens, and it is He who created the sun, the moon, and the five other heavenly bodies known as the planets, to distinguish and preserve the measures of time.

Similarly, the Hebrew text reflects almost the same principle. In the Book of Genesis, it says that God created the heavens, the stars, and the earth, and made the stars as lights to signify time: "And God said, 'Let there be lights in the vault of the sky to separate the day from the night, and let them serve as signs to mark sacred times, and days and years, and let them be lights in the vault of the sky to give light on the earth'. And it was so. God made two great lights — the greater light to govern the day and the lesser light to govern the night. He also made the stars. God set them in the vault of the sky to give light on the earth, to govern the day and the night, and to separate light from darkness. And God saw that it was good. And there was evening, and there was morning_the fourth day" (Genesis 1:14, 15, 16, 17, 18, 19).

**4. Creating Universal Soul**

Plato believes that "the One" created eternal beings in the world of ideals as essential universals, including the universal soul: "And so, the Demiurge formed the soul according to his will" [15. P. 421, 422].

In this metaphysical schema, the Universal Soul emerges as a direct manifestation of the Will of the One, shaped in perfect conformity with His intended Form. It is neither as perfect as the One Himself, nor completely lacking: "He infused the Soul everywhere, from the center to the outermost sphere of the heavens, encircling them as it turned upon itself. In this way, it began an incessant movement that sustains spiritual life for all eternity. The body of the heavens is visible, but the soul remains invisible. It participates in reason and harmony, and being created with the finest and most eternal of intellectual natures, it is the best of all created things" [15. P. 420].

In the Hebrew text, God created Adam in Eden, and in his original form, Adam represented the whole (the father of humanity). God created Adam in His image, not as an equal, but as the finest creation He had brought into existence. Adam represents the spirit that God breathed into the matter He chose to be His vessel. As stated: "So, God created man in His own image, in the image of God He created him" (Genesis 1:27).

And also: "Let us make man in our image, after our likeness" (Genesis 1:26)

While Plato believed that the function of the world soul in the world of ideals was to gain knowledge, Adam's role in Eden was to gain knowledge: "And the Lord God took the man, and put him in the Garden of Eden to dress it and to keep it" (Genesis 2:15).

This implies, of course, that God taught Adam the names of all things so that he could understand and preserve them.

**5. Dividing the fragmented soul**

When we read the *Torah*, we find that the Creator created man from the dust of the ground and breathed into his nostrils to make him a living being: "And the Lord God formed man of the dust of the ground, and breathed into his nostrils the breath of life, and man became a living soul" (Genesis: 2:7).

This divine breath caused the human soul to be divided into three parts, according to the book "*Kabbalah*", which is considered the most important book in the interpretation of the *Torah*:

A. **Nefesh**: The lower layer of the soul, representing man's physical instincts from the moment of birth.

B. **Ruach**: The middle layer of the soul, capable of distinguishing between good and evil.

C. **Neshamah**: The upper layer of the soul, which distinguishes man from the rest of living creatures.

While in the dialogue *Phedon* [20. P. 213] and *Republic* we find that Plato divides the soul into three types, which are as follows:

A. **The rational soul**: This is the golden soul (rational / head), which loves wisdom and distinguishes between good and evil.

B. **The angry soul**: This is the silver soul (courage / heart), which loves strength and makes war and courage.

C. **The sensual soul**: This is the copper soul (sensual / the belly), the love of self and desire.

It seems clear that there is a great similarity between this ancient Hebrew division and the Platonic division, and then the Qur'anic division (the contented soul, the blaming soul, the soul that commands evil), and also Sigmund Freud's division (the ego, the id, the super-ego).

**6. Language and Naming Things**

Adam's first task in the Garden of Eden was to learn how to name things, and indeed, God taught Adam the names: "For YAHWEH-God had formed from the soil every animal of the field and every bird of the air, and brought them before the man to see what he would call them. So, whatever the man called the living creature, that was its name. He gave names to all the various cattle, birds, and wild animals" (Genesis 2:19–20).

This text implies that Adam spoke in a natural language, the mother tongue of all languages that humankind would come to know. Even after Adam descended to earth, his language remained the only language at that time: "Now the whole world had one language and a common speech" (Genesis 11:1–9).

In Plato's dialogue Cratylus, the debate between Socrates, Cratylus, and Hermógenes revolves around the "*giver of names*", where the dialogue begins with the question whether names are "*artificial*" or "*natural*". Plato attempts to defend the idea that the original language of existence is a single language, the natural language in which the universal soul communicated in the world of ideas, and that the languages in use today are merely copies of the original language: "It seems to me [ἐμοὶ γὰρ δοκεῖ] that whatever name anyone gives [θῆται] to anything is the correct one [τὸ ὀρθόν]; and if one then changes it to something else, and no longer calls it that other name, the later one is no less correct than the earlier one. It's the same way as we change the names of our slaves, for no name is of such a nature [πεφυκέναι] as to belong to any particular thing by nature [φύσει], but only by the custom and habit [νόμῳ καὶ ἔθει] of those who set it down [ἐθισάντων] and call it that [καλούντων]" [21. P. 97].

This congruence between names and sounds originates from the fact that language originally had a single source, and the linguistic differences arose when winged souls descended to earth. There, each people became familiar with and accustomed to new dialects of the mother tongue, which led to linguistic diversity, despite the unity of origin.

Plato stresses in Cratylus the idea of the unity of language, despite the differences and diversity that have emerged. Language, in its essence, is one, and it is not influenced by our desires but by the essence of the things we name: "It must be assumed that these things have a permanent and specific essence that is not related to or influenced by us so that it does not change according to our desires. Rather, it is independent, and its essence maintains the relationship that nature has determined for it" [21. P. 97].

Plato believes that the reason for the difference in tongues after the original unity is due to custom, tradition, and human whims. These factors distorted the natural language: "Thus, the dialogue will lead us to conclude that names should be given according to a natural process, with natural tools, not according to our whims. Only in this way can we give things their correct names" [21. P. 98].

The same idea appears in the Hebrew text, where the confusion of tongues is the result of divine intervention: "Come, let us go down and confuse their language so they will not understand each other" (Genesis 11:7–8).

According to the Genesis narrative, the Lord dispersed humanity from that place across the entire earth, causing them to cease construction of the city. Consequently, it was named *Babel*, for it was there that the Lord confounded the language of all the earth, marking a pivotal moment of linguistic and cultural fragmentation.

**7. Tree of Knowledge, Sin and Falling Wings**

The Tree of Knowledge has a great status in Jewish texts, as its words and meanings explain what happened to Adam from temptation, disobedience, and then expulsion from the Garden of Eden… The story begins when the Lord said: "You can eat from any tree in the garden, except from the Tree-of-Knowledge-of-Good-and-Evil. Don't eat from it. The moment you eat from that tree, you're dead" (Genesis 2:16-17).

Adam in the Hebrew text represented a complete soul, and this soul needed another soul to keep him company in Paradise, so God created Eve: "It is not good that the man should be alone; I will make him a helper meet for him" (Genesis 2:18).

The concept of Eve being created from Adam's rib, as described in the Hebrew text, can be interpreted as a symbolic representation of an original unity that was divided to form two complementary parts. This idea resonates with certain philosophical and metaphysical notions, including those found in Platonic philosophy. The biblical narrative, in which Eve is created from Adam's rib, underscores a fundamental connection between the two, suggesting that they are not entirely separate entities but rather components of a unified whole. This symbolism underscores the interdependence and complementarity of male and female, reflecting a primordial unity that exists prior to their division. This, unity is not merely physical but also spiritual and relational, implying that both Adam and Eve share a common origin and essence.

In Plato's philosophy, the concept of a universal soul, regarded as the origin of all individual or partial souls, is congruent with this idea. In Plato's *Banquet*, he delineates the notion that humankind was once a unified entity, characterized by its spherical shape. This state, according to Plato, was subsequently fractured by divine intervention, resulting in the division of humankind into two distinct entities. This schism, as conceptualized by Plato, engenders an intrinsic yearning within each half to reunite with its other half, thereby inciting the pursuit of love and union. This notion resonates with the biblical narrative, as both emphasize the concept of an

initial state of unity that has been fractured, resulting in a ceaseless pursuit of re-unification and wholeness.

The concept of duality emanating from unity is a recurring theme in both narratives, with the branch (Eve or the partial soul) emerging from the original (Adam or the universal soul). This relationship implies that the branch maintains an inherent connection to its source, and the separation does not invalidate the underlying oneness. Instead, it engenders a dynamic tension between the two entities.

In Plato's philosophy, the concept of a universal soul, regarded as the origin of all individual or partial souls, is congruent with this idea. In Plato's "Symposium", he delineates the notion that humankind was once a unified entity, characterized by its spherical shape. This state, according to Plato, was subsequently fractured by divine intervention, resulting in the division of humankind into two distinct entities. This schism, as conceptualized by Plato, engenders an intrinsic yearning within each half to reunite with its other half, thereby inciting the pursuit of love and union. This notion resonates with the biblical narrative, as both emphasize the concept of an initial state of unity that has been fractured, resulting in a ceaseless pursuit of re-unification and wholeness.

This relationship implies that the branch maintains an inherent connection to its source, and the separation does not invalidate the underlying oneness. Instead, it engenders a dynamic tension between the two entities.

The notion of the "*total soul*" as the origin of the "*partial souls*" can be interpreted as a philosophical underpinning to the concept of soul fragmentation. This notion is employed to elucidate the concept of "departure from perfection" or "*original unity*", a term coined by Plato to describe the fall of souls from the "*total soul*" as a form of retribution for sin. This philosophical underpinning is primarily articulated in Plato's Timaeus, where the "*total soul*" is described as formed by the "*Creator*" (***Demiurge***): "When he had finished this speech, he turned again to the mixing bowl he had used before, the one in which he had blended and mixed the soul of the world. He began to pour into it what remained of the previous ingredients and to mix them in somewhat the same way, though these were no longer invariably and constantly pure, but of a second and third grade of purity. And when he had compounded it all, he divided the mixture into a number of souls equal to the number of the stars and assigned each soul to a star…" [19. P. 31].

This notion of fragmentation and subsequent restoration has persisted as a recurring theme in human thought, reflecting a fundamental understanding of existence as a continuous cycle of unity, fragmentation, multiplicity, and proliferation. This concept can be interpreted as the human aspiration to revert to a primordial state of unity and regain the perfection that was once lost [22. P. 59].

In the context of the preceding narrative, the couple is representative of a composite soul, a combination of Adam's intellectual soul and Eve's desirous soul. Adam's quest for knowledge, (As Prometheus myth), represents his desire to expand his existing intellectual horizons. In contrast, Eve's pursuit of eternal life in

paradise, reminiscent of the immortality of God, (As exemplified by the myth of Aphrodite created from the severed members of Uranus, the sky god), can be seen as a longing for a state of being that transcends mortality. The act of disobeying God's command to not eat from the Tree of Knowledge led to the pair's transgression, as recorded in the Torah: "Now the serpent was more crafty than any of the wild animals the LORD God had made. He said to the woman, "Did God really say, 'You must not eat from any tree in the garden'?" (Genesis 3:1).

In response, the woman articulated her understanding of the divine decree, stating: "But God did say, 'You must not eat fruit from the tree that is in the middle of the garden, and you must not touch it, or you will die" (Genesis 3:3).

In turn, the serpent offered a counterargument, asserting, "You will not surely die.

For God knows that in the day you eat of it your eyes will be opened, and you will be like God, knowing good and evil: "When the woman saw that the fruit of the tree was good for food and pleasing to the eye, and also desirable for gaining wisdom, she took some and ate it. She also gave some to her husband, who was with her, and he ate it" (Genesis 3:6).

The Hebrew text continues to narrate what happened to the two souls. Following their consumption of the fruit, their nakedness was revealed, and subsequently, God commanded them to descend to the earth. The text continues: "Therefore, the LORD God sent him out of the garden of Eden to till the ground from which he was taken. So, he drove out the man, and He placed cherubim at the east of the garden of Eden, and a flaming sword which turned every way, to guard the way to the tree of life" (Genesis 3:23–24).

Following their transgressions and subsequent descent into the underworld, God deprived them of the privileges they had previously enjoyed in heaven. Consequently, death became their inevitable fate, and oblivion their characteristic state. Their earthly existence was subject to a final judgment that would determine their ultimate destiny.

It appears that Plato does not differ significantly from what Moses conveyed. He believed that the universal soul, being composite, was divided: "Since it is composed of the same, the different, and the existent these three things — it is both divided and unified in necessary proportion, returning to itself in its cyclical motion" [15. P. 421].

Due to this division, the universal soul erred when it failed to grasp the truth of the Forms, leading to its fragmentation into individual souls, each with wings. Since it was no longer a universal soul, the One expelled it from the realm of the Forms but allowed it to soar back toward Him. Here, the soul inclined toward the logos retains the ability to ascend into the realm of the Forms, whereas souls drawn toward *Thymos* (Anger) and *Eros* (desire) descend to earth, taking on bodies, losing many of their advantages, and forgetting much of what they once knew. In the dialogue Phaedrus, it is stated: "As for the soul that loses its wings, it remains crawling until it comes upon some solid object, where it settles and assumes an

earthly body, appearing to move while in reality it is the source of its own strength" [23. P. 63].

Plato believed that life is merely a phase of self-critique and purification. The person who remembers their original state and whose rational soul dominates over the spirited and appetitive souls deserves to return to the realm of the Forms, living eternally and happily within it. On the other hand, those unable to free themselves from materiality and the allure of the sensible world are cast into the fiery underworld or punished through reincarnation.

This imagery is present in the Hebrew text as well, where God created humanity to purify themselves of sin and worship the Creator. Those who achieve this merit eternal paradise, while those who fail are cast by God into hell. The Hebrew text states: "And many of those who sleep in the dust of the earth shall awake, some to everlasting life, and some to shame and everlasting contempt" (Daniel 12:2).

In the Platonic text, it is written that pure souls will return to the heavens, while those unable to purify themselves will be cast by the One into a lower place deep within the earth. In the story of the soldier Er, Plato recounts how souls choose their fates after death based on their actions. Er says: "He said that when his soul left his body, it went on a journey, with c many others like it, until they came to a wonderful place where there were two openings side by side in the ground, and two others, up above in the heavens, corresponding to these. In between were seated judges, who when they gave their judgments ordered the just to take the way which led to the right and upwards, through the heavens, and to wear on their front the marks of the judgments made about them. The unjust, they'd ordered to take the left-hand, downward way" [23. P. 337].

## IV. Criticism of the idea of reception and intertextuality

Many scholars have criticized the hypothesis that Plato had access to the Hebrew texts, arguing that while the idea may seem plausible, it lacks academic foundation in terms of scholarly criteria. Their primary argument is that the Torah had not been translated into Greek. However, this argument can be countered for two academic reasons:

First: The existence of a translated text is not a prerequisite for influence or reception. Influence could have occurred through oral translations by priests or those familiar with the Torah, or through intellectual dialogues among scholars. This was the view of Saint Augustine, who believed that although Plato was unaware of Moses (peace be upon him), he was indirectly exposed to some of his ideas. Notably, Plato travelled extensively. A debate arose between Saint Augustine and his teacher, Saint Ambrose (340–397 CE), who rejected the notion that Plato influenced Christianity, asserting instead that Plato himself was influenced by the Old Testament, leading to overlaps between his writings and Christian teachings, the eminent Bishop Ambrose, upon discovering through his historical investigations that Plato had journeyed to Egypt during the time of the Prophet

Jeremiah, argued that it was likely Plato acquired certain ideas through Jeremiah that later appeared in Christian literature [24. P. 49].

Saint Augustine, however, dismissed his teacher's claim of a meeting between Plato and Jeremiah, noting that Jeremiah had died long before Plato's visit to Egypt. Augustine maintained that any influence occurred in Egypt through translations provided by the priests Plato encountered — a view shared by many modern thinkers. For instance, Eric Walter Frederick Tomlin, in his book Philosophers of the East, states: "And no doubt the importance assigned to myth in Plato's philosophy has led certain commentators to suppose him to have been immersed in Eastern lore, and even to have undertaken secret journeys to Babylon and Persia[2]".

Second: There is a hypothesis suggesting that Ancient Greece was familiar with translations of the Torah. The earliest reference is attributed to Hecataeus of Miletus (5th century BCE), who described Moses as a wise and courageous leader who left Egypt and settled in the region of *Judah*.

The historian Herodotus (484–425 BCE), during his visit to Egypt, mentioned the city of "Kadesh" (Jerusalem) and recounted texts about the Festival of Amun (Abraham), known as the Festival of Sacrifice (Eid al-Adha), as well as Jewish-Egyptian hymns. He also noted the ritual impurity of pigs and their prohibition in Ancient Egypt. Additionally, he visited Lake *Qarun*, believing it to be associated with the Egyptian king Amenemhat III.

It is recorded that Greece's first Jewish community, known as the Romaniotes, was established around 400 BCE, particularly after the Persian king Xerxes I permitted Jewish refugees to settle in Greece.

From the above, it is evident that cultural contact between ancient Hebrew and Greek civilizations existed, and the exchange of ideas was clear and undeniable. This cultural interaction often occurred through oral dialogue between Greeks and temple priests.

We note that some of the Church Fathers were extremely radical, viewing Greek philosophy as mere theft of Hebrew heritage. This view was adopted by Father Clement of Alexandria, who stated: "The Greeks stole the best ideas from the Jews and presented them as their own concepts" (Strom. V 19,1; II 1,1).

In modern times, numerous Western writings argue that Greek philosophy is merely a synthesis of Eastern cultures. Perhaps the most controversial of these is The Stolen Legacy by George James, who posits that most teachings were transmitted to Greece via the island of Samos, then to Croton and Elea in Italy, before finally reaching Athens in Greece. Figures such as Pythagoras, the Eleatic philosophers, and the Ionian philosophers played a significant role in spreading Eastern philosophical traditions, particularly Egyptian ones [12. P. 17].

## V. The Epistemic Resolution

The question of whether "Plato read the heritage of Moses" cannot be conclusively resolved by favoring one side over the other. Epistemic caution

[2] Clement of Alexandria. *Stromata*. Book V; 19.1. P. 20.

requires us to treat this issue as interpretive rather than definitive. The thematic overlap between their ideas may suggest indirect influence, possibly through exposure to ancient Hebrew texts, or it may reflect a broader cultural heritage shared among ancient civilizations. Nevertheless, I argue against the notion of direct intertextuality between them, as the extent of conceptual convergence surpasses what intertextuality alone can plausibly explain. For instance, the Deuteronomic conception of war as a democratic endeavor aligns closely with Greek thought [25. P. 199].

Thomas Bridgman attempted to address the problem of Plato's familiarity with Moses, noting Plato's inclination to absorb teachings attributed to Moses, who preceded him by a millennium. Yet, Bridgman argues that the issue must be studied without absurdity. He considers Clement of Alexandria's claim — that the Greeks "stole" many ideas from the Hebrews — to be preposterous. Bridgman suggests that rather than academic "*theft*", the Greeks merely repurposed transcontinental ideas, most of which reached them through oral transmission rather than written texts.

Many contemporary studies have sought to unpack the relationship between Plato and Moses, revisiting the hypothesis popularized by Philo of Alexandria, Clement, Ambrose, and others. These scholars argue that the defence of sacred scriptures motivated the campaign against Plato and Greek philosophy more broadly, leading to their famous slogan: "They skillfully steal the sun's rays from the sun" [12. P. 26].

## Conclusion

It is evident from the history of ideas and beliefs that Plato's corpus was not purely Platonic. It was a synthesis of multiple cultural and religious influences. When carefully analyzing key themes including the theory of the universe, creation, the concept of the One, the soul, sin, the soul's descent, divine punishment, and immortality, the religious nature of the text becomes distinctly evident.". This cannot be dismissed as mere intertextuality between Plato and the Prophet Moses, for intertextuality typically involves a single idea or a few, whereas the overlap here is far more profound [9. P. 234–250].

The confusion that befell Christians regarding Plato's texts was indeed startling: How could a pagan, born centuries before Christ, articulate ideas so central to the Gospels? This led to the question: Did Christ influence Plato? Such a question underscores profound perplexity and anguish, and ignoring it could undermine Christianity. Hence, Christian scholars to this day continue to explore Plato's relationship with the Old Testament, clinging to the theological defence that Christ did not borrow from Plato — rather, Plato drew from Moses and the Hebrew scriptures.

A similar dilemma arises in Islamic thought. Plato posed a major challenge, dividing scholars: some considered him a prophet, while others presented him as a model of the intellect's connection to revelation and vice versa.

Historically, scholars have shown that Greek philosophy was not the exceptional phenomenon it is often portrayed to be. Its most famous figures — Thales, Pythagoras, Plato, and Aristotle — were undeniably influenced by other traditions. For example, many of Aristotle's ideas were largely derived from texts brought by his students from regions conquered by Alexander the Great, including Indian Vedic scriptures, Chinese works, and Egyptian manuscripts.

Numerous studies indicate a notable intersection between the writings of Plato specifically and the Talmud [26. P. 65].

Frederick Nietzsche was among those who criticized the purity of Greek philosophy, arguing that most philosophers were outsiders. This view was later championed by Gilles Deleuze, who courageously challenged advocates of Greek centrality and exceptionalism. He asserted that philosophy was Greek only in name, as most of its founding figures were not of Greek origin: "Even if philosophy was Greek, the philosophers were foreigners" [27. P. 101].

Despite all this, Plato remains an immortal philosopher. His intellectual genius produced a body of work that endures in its presence, and contemporary thought continues to study and interpret it. This alone is Plato's greatest victory. His method of synthesis, far from diminishing his philosophical stature, stands as a testament to his brilliance synthesis itself is a mental endeavour mastered by few. Thought, in its essence, is influence, intertextuality, embodiment, and creativity.

## References


[1] Barker EW. *Greek Political Theory: Plato and His Predecessors*. London: Methuen and Co. Ltd.; 1918.

[2] Aristotle. *The Politics of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press; 2009.

[3] Bouarfa A. *City and Politics*. Jordan: Dar Al-Kitab Al-Hadith; 2013.

[4] Hanafi H. From Transmission to Creativity. In: *Transmission: Writing: History–Reading*. Vol. 1. Cairo: Hindawi Foundation; 2021. P. 366–383.

[5] Descartes R. *A Discourse on the Method*. Maclean I, transl. Oxford: Oxford University Press; 2006.

[6] Châtelet F. *Dictionary of Political Writings*. Sasila MA, transl. Beirut: University Foundation for Studies, Publishing and Distribution; 1997.

[7] Ibrahim A. *Al-Markaziyya al-Gharbiyya: Ishkāliyat al-Takawun wa al-Tamarkuz Ḥawl al-Dhāt*. 3rd ed. Beirut: Al-Mu'assasa al-'Arabiyya lil-Dirāsāt wa al-Nashr; 2003.

[8] Ciholas P. Plato: The Attic Moses? Some Patristic Reactions to Platonic Philosophy. *The Classical World*. 1979;72(4):217–225. DOI: 10.2307/4349036

[9] Morrow GR. Plato's Conception of Persuasion. *The Philosophical Review*. 1953;62(2):234–250. DOI: 10.2307/2182794

[10] Damian M. Plato Read Moses. *Studies in the History of Philosophy*. 2019;10(4):7–30.

[11] Makkawi A. *The Savior: A Reading of Plato's Seventh Letter*. Cairo: Hindawi Foundation; 2017.

[12] James GGM. *Stolen Legacy: Greek Philosophy Is Stolen Egyptian Philosophy*. San Francisco: Julian Richardson Associates; 1985.

[13] Zakar S. *The Comprehensive Encyclopedia of the History of the Crusades*. Vol. 37. Beirut: Dar Islam Books; 1999.

[14] Bar-Kochva B. *The Image of the Jews in Greek Literature: The Hellenistic Period*. Berkeley: University of California Press[3]; 2010. DOI: 10.1525/9780520943636
[15] Plato. *Timaeus*. Shawqi Tawfiq, transl. Beirut: Dar Al-Ahliya for Publishing and Distribution; 1994.
[16] Plato. *Laws*. Book X, 896a. Bury RG, transl. Cambridge: Harvard University Press; 1926. DOI: 10.4159/DLCL.plato_philosopher-laws.1926
[17] Gmirkin RE. *Plato and the Creation of the Hebrew Bible*. London: Routledge; 2016. DOI: 10.4324/9781315543581
[18] Schaff P, ed. *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*. Christian Classics Ethereal Library; 2002. Available from: https://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.html (accessed: 27.11.2025).
[19] Plato. *Timaeus and Critias*. Waterfield R, transl. Oxford: Oxford University Press; 2008.
[20] Plato. *Phaedon*. Qarni E, transl. Cairo: Anbaa Printing and Publishing House; 2001.
[21] Plato. *Cratylus*. Ministry of Culture Publications; 1995.
[22] Plato. *The Banquet of Plato*. Shelley PB, transl. Chicago: Chicago and Williams; 1895.
[23] Plato. *The Republic*. Griffith T, transl. Cambridge: Cambridge University Press; 2000.
[24] Augustine. *On Christian Doctrine*. Shaw JF, transl. Morrisville: Lulu.com; 2018.
[25] Tomlin EWF. *The Eastern Philosophers: An Introduction*. London: Routledge; 1952.
[26] Hagedorn A C. *Between Moses and Plato: Individual and Society in Deuteronomy and Ancient Greek Law*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; 2004. DOI: 10.13109/9783666538889
[27] Howland J. *Plato and the Talmud*. Cambridge: Cambridge University Press; 2010. DOI: 10.1017/CBO9780511761560

**About the author:**

*Bouarfa Abdelkader* — Professor, Oran2 University, 49 Mujahid Moqaddem Abdelkader St., Oran, Algeria. ORCID: 0000-0001-8631-872X. E-mail: bouarfah9@gmail.com

**Сведения об авторе:**

*Буарфа Абделькадер* — профессор, Университет Оран 2, Алжир, Оран, ул. Моджахида Мукаддама Абделькадера, д. 49. ORCID: 0000-0001-8631-872X. E-mail: bouarfah9@gmail.com

[3] Калифорнийский университет в Беркли имеет статус организации, деятельность которой признана нежелательной на территории Российской Федерации.

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 2 471–484
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-471-484
EDN: EXCEBY

Научная статья / Research Article

# «Торжество серединной человечности»: философский гуманизм Н.А. Бердяева и Э. Фромма

**А.В. Хрячков**
*Российский университет дружбы народов, Москва, Российская Федерация*
gensunasumusru@mail.ru

**Аннотация.** Проводится сравнительный анализ философских воззрений Н.А. Бердяева и Э. Фромма, на основании которого делается вывод о том, что творчество этих мыслителей объединяет, прежде всего, «антропоцентризм мысли» (В.В. Зеньковский), во главу угла ставящий тему о человеке и не разделяющий теоретическую и практическую сферы философствования. Однако при этом понимание места и роли философского гуманизма в истории человеческого общества у них кардинальным образом различается. Н.А. Бердяев полагал, что экзистенциальная диалектика гуманизма приводит вначале к трансформации христианского гуманизма в гуманизм эпохи возрождения, характеризуемый им как «торжество серединной человечности», откуда открываются два пути — вверх или вниз, к «богочеловечности» или к «богозвериности» (антигуманизму). В то время как Э. Фромм, признавая осуществляющуюся в капиталистическом обществе регрессию возрожденческого гуманизма, был уверен в возможности исправления ситуации и движения вперед, к «радикальному гуманизму». Гуманистические позиции Бердяева и Фромма классифицируются соответственно, как религиозный (христианский, теистический) гуманизм и нерелигиозный (светский, атеистический) гуманизм. В работе обосновывается возможность рассмотрения и Бердяева, и Фромма как персоналистов, с уточнением, что у последнего — персонализм был умеренным, сочетающим в себе марксистские представления о доминировании в общественной жизни экономического базиса над духовной надстройкой и убеждения о наличии у личности свободы воли и способности преобразовывать мир. Гуманизм и персонализм философов сказался на их стиле философствования, которое в целом можно характеризовать как экзистенциальное. Но если для творчества Бердяева как одного из родоначальников религиозного экзистенциализма такая характеристика не вызывает сомнений, то творчество Фромма не соотносится ни с религиозным, ни с атеистическим направлениями экзистенциализма, традиционно выделяемыми в истории философии, занимая промежуточную позицию. Также в исследовании утверждается, что и Н.А. Бердяева, и Э. Фромма правомерно характеризовать как мыслителей, склонных к утопизму, учитывая при этом не только отрицательную коннотацию последнего, но и положительную, в которой акцент делается на неравнодушии философов к реальному обустройству эмпирической жизни и их вере в возможности человека сделать эту жизнь справедливой и достойной.

**Ключевые слова:** дегуманизация, персонализм, экзистенциализм, антропоцентризм

© Хрячков А.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

**Конфликт интересов.** Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
**Заявление о доступности данных.** Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в опубликованную статью.

**История статьи:**
Статья поступила: 01.12.2025
Статья принята к публикации 04.03.2026

**Для цитирования:** *Хрячков А.В.* «Торжество серединной человечности»: философский гуманизм Н.А. Бердяева и Э. Фромма // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 2. С. 471–484. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-471-484 EDN EXCEBY

# “The Triumph of Middle Humanity”: The Philosophical Humanism of N.A. Berdyaev and E. Fromm

**Alexander V. Khryachkov** ✉

*RUDN University, Moscow, Russian Federation*
✉gensunasumusru@mail.ru

**Abstract.** This study provides a comparative analysis of the philosophical views of N.A. Berdyaev and E. Fromm, concluding that the works of these thinkers are united, above all, by their “anthropocentrism of thought” (V.V. Zenkovsky), which prioritizes the theme of man and does not separate the theoretical and practical spheres of philosophizing. However, their understanding of the place and role of philosophical humanism in the history of human society differs radically. N.A. Berdyaev believed that the existential dialectic of humanism initially leads to the transformation of Christian humanism into Renaissance humanism, which he characterized as the “triumph of middle humanity”, from which two paths open — up or down, toward “God-humanity” or "God-beastliness” (anti-humanism). While Erich Fromm, recognizing the regression of Renaissance humanism occurring in capitalist society, was confident in the possibility of rectifying the situation and moving forward toward “radical humanism”. The humanistic positions of Berdyaev and Fromm are classified, respectively, as religious (Christian, theistic) humanism and non-religious (secular, atheistic) humanism. The paper substantiates the possibility of considering both Berdyaev and Fromm as personalists, clarifying that the latter’s personalism was moderate, combining Marxist notions of the dominance of the economic base over the spiritual superstructure in social life with a belief in the individual’s free will and ability to transform the world. The philosophers’ humanism and personalism influenced their style of philosophizing, which can generally be characterized as existential. However, while this characterization is unquestionable for Berdyaev’s work as one of the founders of religious existentialism, Fromm’s work does not correspond to either the religious or atheistic branches of existentialism traditionally distinguished in the history of philosophy, occupying an intermediate position. The study also argues that both N.A. Berdyaev and E. Fromm can rightly be characterized as thinkers inclined toward utopianism. This should be done not only with the negative connotations of utopianism, but also with the positive ones, which emphasize the philosophers’ concern for the real structure of empirical life and their belief in the human capacity to make this life just and worthy.
**Keywords:** humanism, dehumanization, personalism, existentialism, anthropocentrism

**Conflict of interest.** The author declares that there is no conflict of interest.
**Statement about data availability.** All the data obtained during the study is included in the published article.

**Article history:**
The article was submitted on 01.12.2025
The article was accepted on 04.03.2026

**For citation:** Khryachkov AV. “The Triumph of Middle Humanity”: The Philosophical Humanism of N.A. Berdyaev and E. Fromm. *RUDN Journal of Philosophy*. 2026;30(2):471–484. (in Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-471-484 EDN EXCEBY

## Введение

На первый взгляд, у Н.А. Бердяева и Э. Фромма как известных представителей русской метафизики и немецко-американской психоаналитики мало общего — действительно, что может мировоззренчески объединять приверженца традиционного христианского теизма и «фрейдомарксиста», убежденного в необходимости оформления не только «новой религиозности» (подобные мысли были близки многим отечественным метафизикам, в том числе, и даже в особенности Н.А. Бердяеву), но и религиозности «нетеистической», с последующим созданием «„атеистической религии“ социального активизма» [1. С. 248]? Однако, при внимательном всматривании в результаты творчества обоих мыслителей мы все же находим у них множество общих идей и взглядов, свидетельствующих о взаимном пересечении их мировоззренческих позиций.

Начало научного признания трудов Э. Фромма пришлось на завершающий период творчества Н.А. Бердяева, причем мы не можем утверждать ни о какой-либо преемственности в их философствовании, ни даже о наличии прямых влияний мыслителей друг на друга. Скорее всего, Фромм не был знаком с работами Бердяева (во всяком случае в своих произведениях он на них не ссылался) и наоборот, хотя у русского мыслителя мы без особого труда можем найти критические строки, посвященные анализу фрейдизма как метафизики «смерти и ничто», открывающей «не человека, а разложение и гибель человека» [2. С. 495]. Тем не менее, объединяют философов, прежде всего, их глубокие антропоцентристские убеждения. Антропоцентризм здесь следует понимать не столько в возрожденческом смысле, непомерно возвеличивающем достоинство и назначение человека, сколько в том, который придавался ему известным историком русской философии В. В. Зеньковским, приложившим также немало усилий к систематизации христианской философии [3]. Под «антропоцентризмом мысли» он понимал ее приоритетную занятость «*темой о человеке*, о его судьбе и путях, о смысле и цели истории» [4. С. 18], отмечая, что в нем «есть один очень глубокий мотив — невозможность разделять теоретическую и практическую сферу» [4. С. 19], онтолого-гносеологию и этику. Видимо, именно так интерпретируемый антропоцентризм

философии Н. А. Бердяева и Э. Фромма приводил к тому, что антропологическая тематика получала у них доминирующее значение, хотя они и подходили к ней с существенно различающихся мировоззренческих позиций.

## Кризис гуманизма: пути выхода

Приоритет антропологической темы и у Бердяева, и у Фромма с логической необходимостью привел обоих мыслителей к гуманистической проблематике, однако понимание самого гуманизма у них существенно различалось, что может хорошо проиллюстрировать следующий пример. В опубликованной почти столетие назад работе Н. А. Бердяева «Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи» содержится чрезвычайно актуальное предупреждение мыслителя о том, что человечеству угрожает дегуманизация всех сфер культурной и общественной жизни, и, прежде всего — дегуманизация морального сознания. Важнейшей причиной этого, по мнению философа, является то, что гуманистические представления в историческом процессе подвергаются серьезной трансформации — от христианского, теоцентрического понимания гуманизма через возрожденческие антропоцентрические представления к антигуманизму. Сейчас в мире, пишет Бердяев, происходит даже не кризис самого гуманизма, а «кризис человека»: «Человек перестал быть не только высшей ценностью, но и вообще перестал быть ценностью» [2. С. 489]. Но это не означает того, что необходимо всеми силами защищать «старый гуманизм»: он должен быть преодолен, поскольку прежний гуманизм «теряет себя» и «не может быть силой, способной противостоять процессу дегуманизации. От гуманизма как торжества серединной человечности возможно движение в два противоположных направления — вверх и вниз, к богочеловечности и богозвериности» [2. С. 490].

Движение к сверхчеловеку, к сверхчеловеческому могуществу, подкрепляемое техническими достижениями, означает не что иное, как бестиализацию человека, противопоставить которой можно только раскрытие образа человека, предполагающее возврат к почти утерянному христианскому теоцентризму, и это — не движение «назад» по стреле исторического времени, а движение «вверх», от человека к Богу, образом и подобием которого является человек. Для Бердяева, таким образом, совершенно необходимо не только вспомнить идеи искаженного христианского гуманизма, но и, отталкиваясь от них, двигаться дальше, «вверх», Фромм же смотрит на задачи человечества иначе, для него антропоцентрический гуманизм по-прежнему актуален, он был, по мнению философа, только деформирован капиталистическими отношениями, однако эта деформация обратима, следовательно, нужно ее устранить, не только оглядываясь «назад», на философский гуманизм Возрождения, но и продолжая движение «вперед», к новому, более прогрессивному гуманизму.

Как видно, Фромм делает свою историческую «ставку», всецело полагаясь на возможности автономного человеческого разума и на способность

человеческой личности исправить собственные ошибки и преобразить как мир вокруг, так и саму себя. Мыслитель в качестве важного направления своих исследований называл работу «в области радикально-гуманистического психоанализа» [1. С. 5]. Он считал, что происходящее во второй половине XX в. обесчеловечивание личности и распространение «религии индустриализма (или кибернетизма)» порождает протестное движение со стороны «нового гуманизма», восходящего своими корнями к христианству и философскому гуманизму (к последнему он относил интеллектуальные концепции позднего Средневековья, Ренессанса и Просвещения). Данный протест имеет два источника — он был провозглашен «политически консервативными романтиками» (правыми) и поддержан марксистами, социалистами и анархистами (левыми). Расхождения между ними «касались способов борьбы с отчуждением, которое превращает человека в вещь. Романтики (правые) полагали, что единственный выход из положения в том, чтобы остановить безудержный "прогресс" индустриализма и вернуться к старым социально-экономическим формам (с некоторыми модификациями)». Левые же, или собственно «радикальные гуманисты», заявляли о невозможности остановить экономическое развитие, повернув историю вспять, поэтому следует «идти вперед и построить такое общество, в котором человек будет освобожден от отчуждения, от порабощения машинами и от угрозы дегуманизации» [1. С. 235]. Характерно, что и Бердяев считал технический прогресс, «власть техники» важнейшим фактором дегуманизации, однако прочно увязывал его с «классическим» гуманизмом, эту власть и породившим: «Машина дегуманизирует человека. Человек, не пожелавший быть образом и подобием Божьим, делается образом и подобием машины» [2. С. 490]. Соответственно, мыслей об исправлении ситуации при условии сохранения прежних гуманистически-мировоззренческих позиций у него возникнуть просто не могло. Заметим, что в то время, когда Бердяевым писалась «Судьба человека в современном мире», идеи трансгуманизма известны не были, в лучшем случае они только формировались в умах фантастов, однако общая тенденция развития общества русским философом была выявлена достаточно точно.

Для Фромма складывающаяся в современном ему мире ситуация не является необратимой: «Человек может выбирать между двумя возможностями: идти назад или двигаться вперед. Он может либо регрессировать в сторону архаического, патологического решения, либо прогрессировать, развивая свою человечность» [5. С. 171]. Подобный подход, как мы видели, характерен и для воззрений Бердяева; только у Фромма явно просматривается метафорическая горизонталь, по которой можно двигаться в двух направлениях (назад и вперед, по путям прогресса или регресса), у Бердяева же добавляется вертикаль, символизирующая духовное возвышение человека — к богочеловечности. Однако открыт и путь вниз, к «зверочеловечности», и это — не регресс, не путь «назад». Зверочеловек по Бердяеву — не животное, а гораздо хуже, поскольку в нем при «бестиализации» сохраняется разумная

способность. Интересно, что косвенное согласие с этой мыслью мы находим у Фромма, когда он пишет: «Животное не может быть злым…» [5. С. 219]. Отсюда можно сделать весьма правдоподобный вывод о том, что, по всей видимости, часто употребляемый в наши дни концепт расчеловечивания человека не был бы близок в своем прямом смысле ни Бердяеву, ни Фромму, ведь человека нельзя полностью «расчеловечить»: двигаясь назад, вперед, вверх или вниз, он никогда не теряет своей человеческой разумной природы, но при этом, конечно, может пользоваться ей по-разному.

Из проведенного сравнения воззрений мыслителей на перспективы гуманизма становится ясно, что если Н.А. Бердяев отождествлял дегуманизацию и дехристианизацию, полагая при этом, что этого совсем не заметили даже «консервативно мыслящие и чувствующие» христиане [2. С. 492], то Э. Фромм считал, что настоящий социализм, который реально еще нигде не достигнут, явится неким «синтезом религиозной традиции Средневековья и постренессансного духа научного мышления и решимостью к политическим действиям» [1. С. 235]. Мы видим, что в качестве одного из положительных моментов для данного синтеза им рассматривается не сама христианская традиция, а ее соединение с «постренессансным духом», что по Н.А. Бердяеву и характеризует «торжество серединной человечности», которое необходимо преодолеть. Таким образом, мировоззренческие позиции философов можно четко классифицировать как религиозный (христианский, теистический) гуманизм (Н.А. Бердяев) и нерелигиозный (светский, атеистический) гуманизм (Э. Фромм). Следовательно, компаративный анализ воззрений мыслителей, во-первых, представляет несомненный научный интерес с точки зрения сопоставления контрарных, но при этом гуманистических мировоззренческих позиций, и, во-вторых, обладает высокой актуальностью, поскольку современное общество часто характеризуется как постсекулярное, заботящееся «о продолжении существования религиозных сообществ в беспрестанно секуляризирующемся окружении» [6].

## Персонализм и экзистенциализм как спутники гуманизма

Итак, несмотря на то что оба мыслителя, без сомнения, были гуманистами, однако и отношение к философскому гуманизму, и взгляды на его перспективы у них резко отличались. Между тем крайне напряженное внимание к теме человечности, к проблемам творческой личности присутствовало в трудах как Бердяева, так и Фромма, вследствие чего их правомерно отнести к лагерю философского персонализма. В самом общем смысле к персонализму можно причислять те антропологические концепции, где личность рассматривается в качестве хотя и ограниченного внешними условиями, но при этом самостоятельного актора культуры как всей совокупности продуктов духовно-материальной деятельности человечества, или «второй природы», возникающей вследствие творческой реализации человеком своей свободы, которая «не есть только выбор возможности (выбор всегда принудителен)»,

а «есть созидание ранее не бывшего» [7. С. 515]. Н.А. Бердяев отмечал, что персонализм кардинально отличается от индивидуализма: «Индивидуализм есть или мещанское отношение к жизни, или изоляция эстетов. Персонализм же есть осуществление в человеке образа и подобия Божьего» [2. С. 514]. Но и Э. Фромма, позиционировавшего себя в качестве атеиста, мы вправе называть философом-персоналистом, поскольку категория активной, творческой, свободной личности для него была одной из центральных. С поправкой, правда, на детерминизм материализма, отвергавший саму возможность личности изменять направленность исторического процесса и оставлявший за ней малосущественное право замедлять или ускорять его, детерминизм, который сам Фромм искренне отвергал, определяя, тем не менее, личность как «социальный характер». По его мнению, вполне соответствующему духу марксизма, структура личности и социально-экономическая структура взаимно связаны: «Социально-экономический строй формирует личность таким образом, что она *хочет* делать то, что ей *полагается* делать. Одновременно личность сама влияет на социально-экономическую структуру…» [1. С. 204]. Утверждая, что заблуждаются те, кто или общественные изменения, или личностные перемены делают определяющими для социального развития, что следует учитывать оба эти фактора, он вместе с тем писал: «Изменения сугубо психического характера не выходят за рамки индивида или его ближайшего окружения (малой группы), в остальных областях они не имеют существенного значения» [1. С. 205]. Отсюда следует, что доминирует во взаимообусловленности личность-общество все же «социально-экономический строй», решение же проблемы нахождения источника социальных изменений, как и в марксизме, сводится к детерминации личностей со стороны объективно наличествующих законов исторического развития, обусловливающих структуру общества. Активность личностей, их способность исходя из внутренних побуждений и представлений изменять внешнюю социо-природную среду оказываются несущественными, что позволяет, уточняя, говорить об «умеренном персонализме» Э. Фромма, не отвергающего марксистские представления о доминировании в общественной жизни экономического базиса над духовной надстройкой, однако вместе с тем утверждающего: «Хотя человек является объектом властвующих над ним природных и общественных сил, тем не менее его нельзя рассматривать только в качестве объекта соответствующих обстоятельств. Он обладает волей, способностью и свободой преобразовывать и изменять мир, хотя и в известных границах» [5. С. 28].

Философский персонализм, как правило, характерен для религиозного, точнее — теистического мировоззрения, однако на наш взгляд, он вполне может проявляться и в атеистических взглядах на мир, о чем красноречиво свидетельствует все творчество Э. Фромма. Данную точку зрения подтверждает и Г.М. Тихонов, когда характеризует философскую позицию Фромма как «этический персонализм», подчеркивая при этом, что с уважением относившийся и к монотеистической вере, и к восточной персонализированной

мистике мыслитель: «…осознавал значение настоящей жизненной практики, ценность жизни, мира, истории, этики и независимость личности — при одновременной относительности общества…» [8. С. 96].

Помимо того, что и Н. А. Бердяев, и Э. Фромм являлись гуманистами и персоналистами (а скорее всего, именно поэтому), обоих мыслителей правомерно также отнести к лагерю философского экзистенциализма, отличающемуся большим разнообразием идей и концепций. Если для Н. А. Бердяева как одного из родоначальников религиозного экзистенциализма такое отнесение будет бесспорным, то для Э. Фромма оно встречает некоторые затруднения. Дело в том, что сам мыслитель дистанцировался от атеистического (нерелигиозного) экзистенциализма, к которому в соответствии со свойственным ему мировоззрением его логично было бы отнести. Он писал: «Хочу подчеркнуть, что моя точка зрения на психоанализ ни в коем случае не является желанием подменить теорию Фрейда так называемым „экзистенциальным анализом“… Сартр и его сторонники теряют важнейшее достижение теистических и нетеистических религий и гуманистической традиции, когда утверждают, что нет объективных ценностей, имеющих значение для всех людей, и существует понятие свободы, вытекающее из эгоистического произвола» [5. С. 6–7]. Сам он с большим уважением относился к традиционным религиям, хотя и не принимал их вероисповеданий, отдавая предпочтение «светской», рациональной религии. Это сближает его не с атеистическим, а с религиозным вариантом экзистенциализма, ярким представителем которого был и Н.А. Бердяев, но трудность состоит в том, что Фромм не был религиозным человеком в традиционном понимании этого слова. Его позиция в философском экзистенциализме, таким образом, может быть рассмотрена как промежуточная между двумя его основными направлениями — религиозным и атеистическим экзистенциализмом, что, согласимся, достаточно условно, если строго разводить понятия религиозного и атеистического. Если же придерживаться точки зрения многих современных религиоведов, согласно которой мировоззрения, претендующие на атеистический, нерелигиозный характер, следует полагать квазирелигиозными, то ситуация станет более ясной. Правда, эта ясность потребует пересмотра установившейся в научном сообществе строгой дистинкции экзистенциализма на религиозное и атеистическое направления.

Сама же приверженность Э. Фромма экзистенциальному «стилю» философствования сомнений не вызывает. Хотя Фромм характеризуется как «немецко-американский философ и психоаналитик, один из основоположников *неофрейдизма*», тем не менее А.М. Руткевич отмечает, что мыслитель неизменным ядром человеческой природы полагал «не какие-то постоянные качества или атрибуты, но противоречия, называемые… экзистенциальными дихотомиями» [9. С. 277], являющиеся источником специфических для человека потребностей. В работе Э. Фромма «Иметь или быть?» одними из центральных понятий являются «модус обладания» и «модус бытия», причем

последний свойственен редко встречающимся сегодня людям «экзистенциального типа» [1. С. 68], «ценностной ориентацией которых является экзистенциальное „бытие“» [1. С. 50]. По сути, мыслитель называет экзистенциальными все проявления мышления и деятельности человека, живущего в «модусе бытия», который правомерно поэтому характеризовать в качестве модуса экзистенциального, единственно правильного с точки зрения Фромма.

По мнению Т.П. Покровской: «Из всех представителей экзистенциалистской мысли на становление фроммовской концепции природы человека наиболее существенное влияние оказал М. Хайдеггер». Так, Хайдеггер одним из первых провозгласил марксизм в качестве нового варианта гуманистического учения об отчуждении человека, и эту идею воспринял и развил Фромм. Близость мыслителей проявляется и в том, что они понимают центральную для марксизма категорию отчуждения как «психологическое состояние, эмоциональный феномен». Хайдеггер раскрывает ее «в терминах „страх“, „вина“, „ощущение заброшенности“. Эта идея лежит и в основе анализа экзистенциальной ситуации Фромма» [10. С. 216–217]. Немаловажным для обоих философов является и понятие одиночества, проявляющегося вследствие «заброшенности» человека в этот мир, причем следует сказать, что для Фромма и заброшенность, и одиночество вполне преодолимы при условии избрания личностью правильного модуса своего существования — модуса бытия, в частности когда личность начинает искренне заботиться о своих ближних и дальних и жить этой заботой: «…человек совершенно одинок за исключением тех случаев, когда он помогает другому» [11. С. 124].

## Утопическая интенция

Следует выделить еще одну очень важную общую характеристику философов — они оба претендовали на формулирование новых религиозных оснований, по сути являясь провозвестниками новых религий, посредством функционирования которых станет возможным формирование нового человека — или «духовного», или ориентированного на «модус бытия». Н.А. Бердяев, невзирая на собственное позиционирование в качестве православного верующего, на деле не только не был религиозным фундаменталистом, мечтавшим о возврате к прежним, во многом утерянным основам христианской жизни, — он никогда не стремился к согласованию результатов своего философствования с православными догматами, в результате чего, с точки зрения церковного человека, формулировал откровенно еретические учения — и об объективации (учение, почти не учитывающее основополагающий для христианства догмат творения), и о «безосновной» свободе (учение, прямо вытекающее из немецкой мистики и умаляющее догматические представления о всемогуществе Бога и трансцендентности его природы), и о духовной революции (учение, на котором косвенно сказалось влияние методологии исторического материализма, приправленной, опять же, христианской мистикой «трех Заветов» — Бога-Отца (Ветхий), Бога-Сына (Новый),

Бога-Духа (нужно полагать, новейший)). Что же касается Фромма, то он, позиционируя себя в качестве неверующего, атеиста, на деле, дополнив полученные с детства знания об иудаизме тщательным изучением христианства и нетеистического буддизма, расширил понятие религиозного, включив в него всякую конкретную социальную систему «ориентации и поклонения», в том числе и атеистический материализм, и свой радикальный гуманизм. Он писал, что словом «религиозный»: «…я называю *всякую систему идей, ценностей и образцов поведения, которая принимается определенной группой и дает каждому в отдельности жизненные ориентиры и объект поклонения*» [1. С. 206]. Расширительное понимание философ дал и понятию веры, рассматривая ее не только в религиозном аспекте, но и в экзистенциальном: «В *модусе бытия* вера — это не вера в какие-то определенные *идеи* (хотя и это не исключено), но это прежде всего *убежденность*, внутренняя позиция, установка» [1. С. 70].

Без всякого сомнения, внутренняя позиция (экзистенциальная вера) Фромма в отношении религии кардинально расходилась с позицией его учителя, З. Фрейда, неоднократно указывавшего «на то, вплоть до каких подробностей прослеживается сходство между религией и навязчивым неврозом» [12. С. 69], и, вместе с тем, выступавшего за сохранение религиозной основы знания в качестве «основы воспитания и человеческого общежития» [12. С. 77] и даже оставлявшего религиозному учению некоторое место в интеллектуальной жизни — «для облагораживания и сублимации понятий» [12. С. 78]. Для Фромма религии действенны; являясь продуктом человеческого творчества, они в то же время оказывают существенное обратное влияние на своих творцов. Однако складывающаяся в его время ситуация в религиозной жизни вызывала у него опасения: «За фасадом агностицизма или христианства скрывается откровенное язычество, хотя его носители этого и не осознают». Человек, сделав себя богом, писал мыслитель, заявил, что у него есть все технические возможности для того чтобы сотворить новый мир, на деле же он обожествил машину, сделавшись не богом, а рабом, эту машину обслуживающим: «Мы уже больше не хозяева техники; мы — ее рабы; и если раньше она помогала творчеству, то сегодня у нее совсем иной лик — это богиня разрушения…» [1. С. 232–233]. Н.А. Бердяев комплементарен Фромму в таком отношении и к институциональным религиям, и к технике, он неоднократно утверждал, что техника полезна человеку тогда, когда она служит ему (техника для человека), а не наоборот (человек для техники).

Неудовлетворенность философов складывающимся положением дел и в обществе, и в религиях приводила их к убеждению о необходимости исправления этого положения в кажущемся им должным направлении, и в этом смысле мы вправе назвать обоих мыслителей социальными утопистами. Г.В. Флоровский в своей работе «Метафизические предпосылки утопизма» указал на существенную черту последнего: «Решающее значение принадлежит здесь… формальной вере в *осуществимость* земного града, в

эмпирическую достижимость „совершенства“ в социальном строительстве — т.е. такого состояния, которое исключает не только надобность, но и саму возможность улучшения. Эта вера включает в себя допущение, что во времени возможно полное исчезновение противоположности „должного“ и „действительного“, и тем самым преодоление и устранение категории *задания*» [13. С. 203]. Иначе говоря, утопизм утверждает возможность полной реализации социального идеала в объективно данной эмпирической среде, в естественно-историческом мире. Идеалы, разумеется, необходимы и человеку, и обществу, они задают им ориентиры движения, действия, здесь же заданность устраняется, точнее, осуществляется, и наступает «конец истории», о котором часто писали ранее (христианская эсхатология, Г. Гегель, К. Маркс), пишут о нем и сегодня (Ф. Фукуяма, последователи «Нью Эйдж», трансгуманизма и т.д.). Однако дело в том, что идеалы в личной и социальной жизни полностью не реализуются, хотя и задают ее направленность — поэтому «задание» постоянно корректируется, дополняется, чем и обеспечивается поступательное развитие человечества.

К указанной Флоровским черте утопизма следует, по нашему мнению, добавить еще одну, и тоже существенную: социальная утопия обычно предполагает, что осуществление должного для нашей жизни возможно силами самого человека, обладающего разумной способностью. Если в отношении Фромма присутствие в его воззрениях такой черты не вызывает сомнения, то для воззрений Бердяева требуется некоторое уточнение. Уже обращалось внимание на то, что он позиционировал себя в качестве православного верующего, позволяя себе, тем не менее, критиковать христианскую догматику и выходить в своих размышлениях за ее пределы. Однако христианская эсхатология хотя и имеет множество вариаций, тем не менее, всегда понимает «эсхатон» как «парусию», второе пришествие Иисуса Христа, которое произойдет тогда, когда, по сути, силы христианского человечества в борьбе со злом будут уже почти исчерпаны. Помимо этого, христианские историософы, во многом не сходящиеся между собой, почти единогласно утверждают о непосредственных действиях Бога в природе и истории. Бердяев, разумеется, как христианин не мог отвергать этих основополагающих догматов, поэтому в отношении его утопизма мы должны сделать некоторое дополнение, одновременно подчеркивающее уже различие философий истории Фромма и Бердяева: если для первого философа осуществление должного возможно *только* силами разумного человека, то для второго — *в том числе* этими силами, что не исключает и действие Божественного Промысла. Такая позиция, в общем, является вполне христианской (исключения составят разве что некоторые фаталистические учения протестантизма), однако у Бердяева в его философии истории, как и у В.С. Соловьева в учении о Богочеловечестве, и у других последователей этого учения, на человеческих действиях делается ярко выраженный акцент, за которым порой трудно разглядеть действия Бога, и в этом смысле данных метафизиков вполне допустимо причислять к утопическому лагерю.

Отметим, что никак нельзя рассматривать социальный утопизм в качестве сугубо негативного явления, на него следует посмотреть и с позитивной стороны. Он обязан своим появлением в истории философской мысли неравнодушию философов к реальному обустройству общественной жизни, их вере в то, что человеку по силам сделать эту жизнь справедливой. Нельзя не согласиться с Е.В. Золотухиной-Аболиной в том, что: «Утопический компонент — необходимая и неизбежная черта всякого проектирования», в котором создается «желанный и вдохновляющий, несущий богатство фантазии автора» образ будущего [14. С. 870]. Социальный утопизм — явление достаточно новое, он стал возможен как следствие антропоцентрического гуманизма эпохи Ренессанса и получил свое первоначальное оформление в трудах Томаса Мора и Томмазо Кампанеллы [15; 16], искренне веривших в то, что человечество может устроить справедливую жизнь, опираясь на возможности собственного разума. Раньше в таком своем виде утопизм был невозможен: для Платона, например, идея государства существовала объективно, вне зависимости от того, насколько человек был с ней знаком, и для Августина Аврелия град Божий уже был в замысле Бога, от человека, обладающего свободной волей, во многом зависела, конечно, реализация этого замысла, однако, согласимся, это был не его замысел, осуществляющийся только при осознании им Божественной воли [17].

## Заключение

Благодаря утопизму возможна действительно оригинальная философия истории, отличающаяся от уже имеющихся ее образцов, традиционно-религиозных и философских. К числу особенных относятся и философско-исторические концепции Н.А. Бердяева и Э. Фромма. На их формирование оказали значительное влияние внешние катастрофические обстоятельства жизни мыслителей (на творчестве Бердяева сказались русская революция, гражданская война, Мировые войны, Фромма — германский фашизм, Вторая Мировая; на обоих существенное воздействие оказало расчеловечивающееся, глобализирующееся и технизирующееся капиталистическое общество). Вследствие одинаковой приверженности антропоцентристской мысли, выносящей в приоритет тему о человеке, при наблюдении социальной действительности философы комплементарно утверждали, что современное им человечество вступило на путь дегуманизации, понимая в качестве важнейшей причины этого понижение в его жизни роли духовного начала, сопровождающееся всеобщей технизацией и культивированием потребительского отношения к миру, однако они по-разному относились к историко-философскому феномену гуманизма, сформировавшегося в эпохи Возрождения и Просвещения: Фромм полагал его той «точкой отсчета», от которой следует идти вперед, развивая гуманистическую традицию, Бердяев же считал, что возрожденческий гуманизм уже есть деформация настоящего, христианского гуманизма, с логической неизбежностью ведущая к антигуманизму, поэтому, по

его мнению, для исправления ситуации следует не только актуализировать христианский гуманизм, но и развивать его, тем самым приближая «духовную революцию», которая ознаменует новый этап христианской жизни. Он разуверился в возможностях философского гуманизма, приводящего к отрицанию самоутверждающегося человека. Фромм же продолжал верить в гуманистические потенции человечества, полагая, что временный регресс гуманизма еще исправим. С чем нельзя спорить, так это с тем, что и Бердяев, и Фромм не были равнодушны к судьбам человека и мира, предлагая свои варианты преодоления уже не приближающейся, а случившейся для них катастрофы, варианты, компаративный анализ которых сегодня необычайно актуален.

**Список литературы**


[1] *Фромм Э.* Иметь или быть? Москва : АСТ, 2023.
[2] *Бердяев Н.А.* Русская идея : сборник трудов. Москва : Эксмо; СПб. : Мидгард, 2005.
[3] *Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. Москва : Канон+, 1997.
[4] *Зеньковский В.В.* История русской философии : в 2 томах. Т. 1. Ростов-на-Дону : Феникс, 1999.
[5] *Фромм Э.* Душа человека. Москва : АСТ, 2023.
[6] *Хабермас Ю.* Вера и знание. Режим доступа: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Haberm/Ver_Znan.php (дата обращения: 16.03.2025).
[7] *Кирабаев Н.С., Хрячков А.В.* Свобода как философская проблема // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 2. С. 504–519. DOI: 10.22363/2313-2302-2025-29-2-504-519 EDN: UIXLYQ
[8] *Тихонов Г.М.* Эрих Фромм: между мистикой и иудаизмом // Социально-экономическое управление: теория и практика. 2008. № 2 (14). С. 96–100. EDN: VOOMCB
[9] *Руткевич А.М.* Фромм // Новая философская энциклопедия : в 4 томах. Т. 4. Москва : Мысль, 2010. С. 277–278.
[10] *Покровская Т.П.* Эрих Фромм о природе человека // Социально-гуманитарные знания. 2015. № 2. С. 216–229. EDN: TODACB
[11] *Фромм Э.* Искусство любить. Москва : АСТ, 2022.
[12] *Фрейд З.* Психоанализ. Религия. Культура : сборник трудов. Москва : Канон+, Реабилитация, 2014.
[13] *Флоровский Г.В.* Христианство и цивилизация : избранные труды по богословию и философии. Санкт-Петербург : РХГА, 2005.
[14] *Золотухина-Аболина Е.В.* Утопическое сознание: антропологическая универсалия и социокультурный конструкт // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 3. С. 858–871. DOI: 10.22363/2313-2302-2024-28-3-858-871 EDN: WQDYJS
[15] *Мор Т.* Утопия. Золотая Книга, столь же полезная, как забавная, о наилучшем устройстве государства и новом острове «Утопия». Режим доступа: https://www.100bestbooks.ru/files/Mor_Utopiya.pdf (дата обращения: 10.05.2025).
[16] *Кампанелла Т.* Город солнца / пер. с лат. и ком. Ф.А. Петровского. Москва, Ленинград : АН СССР, 1954.
[17] *Аврелий Августин (Блаженный)*. О граде Божием. Москва : Омега-Л, 2022.

**References**

[1] Fromm E. *To have or to be?* Moscow: AST publ.; 2023. (In Russian).
[2] Berdyaev NA. *The Russian Idea: A Collection of Works*. Moscow: Eksmo publ.; Saint Petersburg: Midgard publ.; 2005. (In Russian).
[3] Zen'kovskii VV. *Fundamentals of Christian Philosophy*. Moscow: Kanon+ publ.; 1997. (In Russian).
[4] Zen'kovskii VV. *History of Russian philosophy*. Vol. 1. Rostov-on-Don: Feniks publ.; 1999. (In Russian).
[5] Fromm E. *The human soul*. Moscow: AST publ.; 2023. (In Russian).
[6] Khabermas Yu. *Vera i znanie*. Available from: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Haberm/Ver_Znan.php (accessed: 16.03.2025). (In Russian).
[7] Kirabaev NS, Khryachkov AV. Freedom as a Philosophical Problem. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(2):504–519. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2025-29-2-504-519 EDN: UIXLYQ
[8] Tikhonov GM. Erich Fromm: Between Mysticism and Judaism. *Socio-Economic Management: Theory and Practice*. 2008;(2):96–100. (In Russian). EDN: VOOMCB
[9] Rutkevich AM. Fromm. In: *New Philosophical Encyclopedia*: Vol. 4. Moscow: Mysl' publ.; 2010. P. 277–278. (In Russian).
[10] Pokrovskaya TP. Erich Fromm on Human Nature. *Social and Humanitarian Knowledge*. 2015;(2):216–229. (In Russian). EDN: TODACB
[11] Fromm E. *The art of love*. Moscow: AST publ.; 2022. (In Russian).
[12] Freid Z. *Psychoanalysis. Religion. Culture: A Collection of Works*. Moscow: Kanon+ publ.; Reabilitatsiya publ.; 2014. (In Russian).
[13] Florovskii GV. *Christianity and Civilization: Selected Works on Theology and Philosophy*. Saint Petersburg: RKhGA publ.; 2005. (In Russian).
[14] Zolotukhina-Abolina EV. Utopian consciousness: anthropological universal and sociocultural construct. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(3):858–871. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2024-28-3-858-871 EDN: WQDYJS
[15] Mor T. *Utopia: A Golden Book, as Useful as It Is, on the Best State Structure and the New Island of Utopia*. Available from: https://www.100bestbooks.ru/files/Mor_Utopiya.pdf (accessed: 10.05.2025). (In Russian).
[16] Kampanella T. *City of the Sun*. Moscow; Leningrad: AN SSSR publ.; 1954. (In Russian).
[17] Avrelii Avgustin (Blazhennyi). *About the City of God*. Moscow: Omega-L publ.; 2022. (In Russian).

**Сведения об авторе:**

*Хрячков Александр Васильевич* — аспирант кафедры истории философии, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0009-0007-9435-2814. SPIN-код: 7586-1149. E-mail: gensunasumusru@mail.ru

**About the author:**

*Khryachkov Alexander V.* — Postgraduate Student at the Department of History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0009-0007-9435-2814. SPIN-code: 7586-1149 E-mail: gensunasumusru@mail.ru

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 2 485–495
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-485-495
EDN: FCSZCE

Research Article / Научная статья

# Chokan Valikhanov as a Researcher of the Nomadic Eurasian Civilization

**Yerbol U. Syrbayev[1] ✉, Zeinabil S. Aidarbekov[1,2], Saule E. Ibekeyeva[3]**

[1]*Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan*
[2]*Samarkand State University named after Sharaf Rashidov, Samarkand, Uzbekistan*
[3]*Kazakh National Women's Teacher Training University, Almaty, Kazakhstan*
✉ seu_78@mail.ru

**Abstract.** The paper analyzes the origins, achievements, and methodology of Ch. Valikhanov as a researcher of the nomadic civilization of the Eurasian steppes. Valikhanov (1835–1865) was a prominent Kazakh scholar, ethnographer, and geographer who was the first to systematically describe the lives of Central Asian nomads. His multi-volume work (travel diaries, notes on nomads, descriptions of epics and rituals) became the foundation for understanding the ethnogenesis and sociopolitical structure of the Kazakhs and related peoples. Introductory expeditions (Isyk-Kul 1856, Kashgar 1858–1859, and others) provided data on the tribal composition, daily life, folklore, and law of nomadic peoples, and the use of oral traditions and epics (for example, the translation of a fragment of "Manas") made it possible for the first time to present nomadic culture in scholarly discourse. The report offers a structured research plan: an extensive review of sources (including Valikhanov's five-volume "Collected Works" and archival materials), a critical review of contemporary literature, and a comprehensive comparative analysis of the approaches of Valikhanov and his contemporaries. Particular attention is given to original hypotheses regarding the role of clan-tribal organization in the formation of the "nomadic Eurasian community." Thus, Eurasianism in its essence represents a distinctive mode of relating to the world, permeated with moral principles and capable of becoming integrative — overcoming the extremes of both West and East and synthesizing their best features.

**Keywords:** Eurasian idea, Russian and Kazakh cultures, steppe civilization, sobornost

**Contribution of authors.** Yerbol U. Syrbayev — the conception and design of the study, writing the manuscript. Zeinabil S. Aidarbekov — collection and processing of materials, historiographical analysis. Saule E. Ibekeyeva — analysis of the data obtained, editing and final approval of the manuscript. All the authors approved the final version of the article.
**Conflict of interest.** The authors declare that there is no conflict of interest.
**Acknowledgement.** The authors express their gratitude to colleagues and academic institutions that contributed to the discussion of the research results.

© Syrbayev Y.U., Aidarbekov Z.S., Ibekeyeva S.E., 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

**Statement about data availability.** All the data obtained during the study is included in the published article.

**Article history:**
The article was submitted on 26.01.2026
The article was accepted on 24.04.2026

**For citation:** Syrbayev YU, Aidarbekov ZS, Ibekeyeva SE. Chokan Valikhanov as a Researcher of the Nomadic Eurasian Civilization. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(2):485–495. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-485-495 EDN FCSZCE

# Чокан Валиханов как исследователь кочевой евразийской цивилизации

**Е.У. Сырбаев[1], З.С Айдарбеков[1,2], С.Е. Ибекеева[3]**

*[1]Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Алматы, Казахстан*
*[2]Самаркандский государственный университет имени Шарафа Рашидова, Самарканд, Узбекистан*
*[3]Казахский национальный женский педагогический университет, Алматы, Казахстан*
✉ seu_78@mail.ru

**Аннотация.** Исследование посвящено анализу научного наследия Чокана Валиханова как одного из первых системных исследователей кочевой цивилизации Евразийских степей. Актуальность темы обусловлена современным интересом к проблематике евразийства, межкультурного диалога и переосмыслению вклада национальных мыслителей в развитие гуманитарного знания. Цель исследования заключается в выявлении методологических оснований, источниковой базы и концептуальных положений трудов Валиханова в контексте философии истории и этнографической науки XIX века. Материалами послужили его многотомные «Собрания сочинений», путевые дневники, отчеты об экспедициях на Иссык-Куль (1856) и в Кашгарию (1858–1859), а также современные историографические работы. В работе использованы методы историко-сравнительного анализа, текстологической интерпретации и междисциплинарного синтеза. Результаты исследования показывают, что Валиханов одним из первых осуществил комплексное описание социальной структуры, обычного права, фольклора и мировоззрения кочевых народов Центральной Азии, введя устные эпические традиции, включая фрагменты «Манаса», в академический оборот. Обосновывается положение о том, что его взгляды на родоплеменную организацию и культурное взаимодействие Востока и Запада предвосхищают позднейшие евразийские концепции. Авторский подход позволяет рассматривать Валиханова не только как этнографа, но и как оригинального мыслителя, сформировавшего философское понимание евразийской идентичности. Уникальность исследования состоит в комплексном философско-историческом переосмыслении его наследия в контексте современных дискуссий о цивилизационной модели Евразии.

**Ключевые слова:** евразийство, русская и казахская культуры, степная цивилизация, соборность

**Вклад авторов.** Е.У. Сырбаев — концепция и дизайн исследования, подготовка и написание текста. З.С. Айдарбеков — сбор и обработка материалов, историографический анализ. С.Е. Ибекеева — анализ полученных данных, редактирование и окончательное утверждение рукописи. Все авторы одобрили окончательную версию статьи.
**Конфликт интересов.** Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.
**Благодарности.** Авторы выражают признательность коллегам и научным учреждениям за поддержку и обсуждение результатов исследования.
**Заявление о доступности данных.** Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в опубликованную статью.

**История статьи:**
Статья поступила 26.01.2026
Статья принята к публикации 24.04.2026

**Для цитирования:** *Syrbayev Y.U., Aidarbekov Z.S., Ibekeyeva S.E.* Chokan Valikhanov as a Researcher of the Nomadic Eurasian Civilization // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 2. С. 485–495. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-485-495 EDN FCSZCE

## Introduction

Modern scholarship emphasizes that Valikhanov's approach to the nomadic era is "dialectical". Scholars note that during two expeditions to the Isyk-Kul Kazakh and Kyrgyz region (1856–1857), he systematically collected folklore and legends and described the social organization of the tribes. For example, his 1858–1859 trip to Ghulja (Kashgar) yielded one of the most important reports on East Turkestan at the time. Recent studies emphasize that Valikhanov was the first to clearly articulate that the Kazakhs and Kyrgyz were distinct ethnic groups with their own characteristics. His contribution lies in correcting stereotypes: instead of a "wild nomad", he saw an educated administrator and humanist who knew how to use oral epics (the Manas epic) and written sources.

Much attention is given to comparative analysis: as the authors note, Valikhanov's approach differed from that of his contemporaries. While Russian geographers valued maps and natural data more highly, Valikhanov demanded respect for the "laws of the steppe" and nomadic traditions. His "suffering over the destruction of nomadic customs" (as the editors of the collected works write) made him a unique intermediary between the Russian authorities and the Kazakh community. Recent research emphasizes this humanitarian aspect of his scholarship: he was "at the intersection of cultures", conveying the nomadic world to the "Russian reader". The most important reason is that global academic discussions primarily approach Eurasianism from a geopolitical perspective. There is a dearth of research examining Eurasianism from a contemporary, systematic cultural-philosophical perspective.

From a contemporary perspective, Kazakhstan, Russia, and other former Soviet republics belong to the same Eurasian space. The ontological, axiological, and sociopolitical aspects of Eurasianism, as well as its historical and ideological

transformations and modernization processes within various models of social development, have been insufficiently explored. Research on Eurasianism as a unique attempt to integrate Western and Eastern philosophical and cultural thought and incorporate them into a specific sociocultural experience is insufficient. The choice of development path facing newly independent states, including Kazakhstan, after the collapse of the Soviet Union remains a crucial task. In principle, two approaches to modernization can be distinguished: one is to adopt Western social models, and the other is to develop an independent model based on the experience of other countries.

The most daring of his journeys was his mission to Kashgaria (present-day western China) in 1858–1859. At that time Eastern Turkestan was practically closed to Europeans; Valikhanov, disguised as a merchant and leveraging his Asiatic appearance, penetrated the Kokand khanate's frontier. He gathered unique materials on the political and economic situation, ethnography, religion and folklore of Kashgar, producing the first comprehensive picture in world science of the region's modern political, social and cultural conditions. His diaries examined the interaction between Turkic populations and Chinese administration and the assimilation of cultural innovations from Central Asia and India. These works significantly reduced the "white spots" on maps of Central Asia. Upon his return he presented his findings to the Russian Geographical Society in St Petersburg, where he was praised for his ability to combine scientific observation with artistic description. It is no exaggeration to say that his reports enabled Russian and European scholars to update their understanding of Eastern Turkestan and the broader nomadic world.

Valikhanov's methodology differed markedly from that of many Russian orientalist scholars. Rather than viewing nomadic peoples as primitive or devoid of history, he argued that nomadism embodied a sophisticated social system with its own legal customs, economic practices and moral philosophy. He saw nomadic culture as superior to sedentary culture in certain respects and stressed that oral literature served as a repository of collective memory and cultural values. In his study "Records of the Kyrgyz" he noted that because nomadic peoples lacked writing, their histories were preserved in legends and epics that were passed on by respected narrators. He considered genealogical songs (shежipe) the most advanced and historically grounded form of oral literature and emphasized that heroic epics and love narratives were abundant among nomads. His recognition of oral literature as a cornerstone of national memory anticipated later anthropological approaches that treat narrative traditions as historical evidence.

Among his scholarly writings, "Traces of Shamanism among the Kirghiz" and "About Islam in the Steppe" are particularly significant. In them he explored pre-Islamic beliefs and the syncretic practices that persisted in Kazakh and Kyrgyz societies. He recorded rituals, beliefs in spirits and the role of shamans, showing how these elements coexisted with Islamic practices and how they shaped moral values and social norms. He also examined the process of Islamization in the steppe,

noting that many nomadic tribes adopted Islam superficially while retaining older cosmologies. These works illustrate his broader interest in the spiritual life of nomadic Eurasia and his capacity to analyze religious phenomena without imposing external value judgments.

The vast steppe was a vital trade route where peoples, cultures, and religions met. Eurasianism is a fundamentally unique worldview, imbued with moral principles. Its pragmatic and humanistic potential allows it to overcome the extremes of East and West and develop into a unifying ideology that combines their strengths. It harmoniously combines a penchant for material and practical action with psychological and spiritual culture. Thus, Eurasianism offers us an entirely new worldview, a new way of life.

As a young officer in the service of the Russian governor-general Gasfort, Valikhanov seized every opportunity to conduct ethnographic and geographic research. Gasfort recognized his knowledge of the Kyrgyz language and customs and noted that the young officer enjoyed special respect among the Kyrgyz. In 1856 Valikhanov joined Colonel Khomentovskii's expedition to survey Lake Issyk-Kul, a strategically important region inhabited by Kyrgyz tribes. During this journey he meticulously documented the flora, fauna and ethnography of the region and collected oral literature; parts of this work were later published as "Essays on Dzhungaria" in the journal of the Imperial Russian Geographical Society. He undertook a second expedition to the Kyrgyz Alatau in 1857, using genealogies, legends and epics as sources for reconstructing the histories of peoples whose past was transmitted orally. His "Issyk-Kul Diaries" (1856), "Notes on the Kyrgyz" (1856) and the collection "Dzhungaria" (1860) reveal an ethnographer who viewed nomadic social organization through the lens of tribal composition and kinship rather than the sedentary categories favored by Russian administrators.

## Chokan Valikhanov on the Eurasian Paradigm of Kazakh Culture

In G.N. Potanin's work *The First Rays of the East* about Ch. Valikhanov, it is noted that "Ch. Valikhanov had two families, one in a yurt in the steppe, the other remained behind. Returning from the steppe to the city, he found friends here who were interested in his scholarly works" [1. P. 614]. Valikhanov's political convictions were shaped under the influence of the Petrashevsky circle members Durov and S. Ya. Kapustin, while G. Potanin argues that science influenced Valikhanov's intellectual trajectory [2. P. 315]. The purpose of Valikhanov in writing Kazakh tales and poems was to acquaint Russian society with Kazakh folk creativity; he studied in a Russian school and imbibed the ideas and interests of Russian society of that time. The psychological nature of both peoples preserved the uniqueness of their tribes, while their reason was on par with that of educated Russians [1. P. 617].

Potanin greatly admired the Cossacks' passion for art, especially singing. He wrote: "The Kazakhs enrich their lives with music. A strong-willed Kazakh expresses the full power of nature, artistically depicts life, and will never be bound

by the shackles of the mullahs, which he inherited with special respect. Valikhanov wrote: "A strong-willed Kazakh expresses the full power of nature, artistically depicts life, and will never be bound by the shackles of the mullahs, which he inherited with special respect" [3. P. 10].

Chokan was a great scholar who made a significant contribution to the dissemination of Russian culture in the Kazakh steppe. He was cherished both by the Kazakh and the Russian people. In his soul he was able to combine boundless love for his people with Russian patriotism. All-Russian patriotism in the 1860s was in unity with patriotism both local and regional, as well as transnational. Thus, two kinds of patriotism were reflected in one person. During his conscious life, Shokan did not have time to describe the paths of introducing Russian ideas into Kazakh society" [4. P. 24], Potanin lamented in his writings.

Although Ch. Valikhanov himself did not use the term "Eurasian culture", the following conclusions about the Kazakh national culture can be drawn from his reasoning and conclusions. As a Kazakh thinker, he emphasized the Eurasian character of his national culture. In the 1840s, the official Sotnikov conducted a survey of the population about the meaning of the word "Kazakh" and its connection with the Russian Cossacks. Ch. Valikhanov reports that "some intelligent Kazakhs probably intended to equate the Kazakhs with the Cossacks, since, according to legend, their ancestors were Cossacks" [5]. However, to Sotnikov's horror, the Kazakhs claimed to be descended from the Turks or Arabs. This led him to compare the educated and Europeanized Kazakhs with the Turkic peoples of Anatolia. Valikhanov's intellectual curiosity brought him into contact with leading Russian writers and scientists. In Omsk he befriended the young geographer and ethnographer Grigory Potanin, who later recalled how quickly Chokan mastered Russian and how cadet authorities viewed him as a future scientist. In St Petersburg he interacted with historians like Nikolai Kostomarov and writers like Fyodor Dostoevsky. Correspondence from this period reveals that he followed debates about Russia's post-reform society and contributed information on the geography and ethnography of the Kyrgyz steppe to the Russian Geographical Society. His cosmopolitanism did not diminish his commitment to his people; in letters to friends he expressed a desire to become a local sultan to protect the Kazakh nomads from abuses by officials and wealthy clans. When ill health forced him to retire to his native steppe in 1861, he continued researching nomadic history, shamanism, Kyrgyz weaponry and migratory patterns despite suffering from tuberculosis [6]. Modern cultural thought emphasizes the principle of cultural interaction. There are no purely isolated types of culture and history. Otherwise, national cultures would degenerate into mere relics.

As is well known, Ch. Valikhanov repeatedly emphasized the common destinies and characteristics of the Russian and Kazakh peoples.

Ch. Valikhanov described the eight-month suspension of the Sovremennik in 1862 as a "Babylonian captivity." At that time, the term "Egyptian captivity" referred to slavery among the Russian revolutionary democrats, while "Babylon"

signified autocracy. Ch. Valikhanov always insisted on the need to consider the specific characteristics of different peoples when implementing reforms, and emphasized their natural character: "For a change to be effective and lasting, this reform must meet material needs and adapt to the national character of the society for whose benefit it is implemented. Any innovation that falls outside these conditions can be utterly harmful and, as an abnormal phenomenon, engender incurable diseases and social anomalies", he stated [7. P. 95–96].

The problem lies not only in moral obligations but also in attempts to more fully reconstruct the phenomenon under study. Let's consider another "popular" argument about the nature of nomadic life. It asserts that nomadic life is based not on productive farming, but on the acceptance of what nature offers us as a gift. Nomads believe in the inexhaustibility and, therefore, abundance of nature. Therefore, they are hospitable to guests, because what is easy to take is also easy to give. Having considered this issue, we come to the conclusion that Kazakhs, the descendants of nomads, are unable to adapt to a market economy. G. Gachev explains this idea as follows:

The core of the research will be Valikhanov's handwritten notes. The five-volume "Collected Works" (Alma-Ata, 1984–1985) contains his complete works, letters, and diaries. These include "Diary of a Trip to Issyk-Kul" (1856), "Notes on the Kirghiz" (1856), "Essay on Dzungaria" (1860), "Diary of a Trip to Kuldzha" (1858–1859), and other notebooks. For example, "Issyk-Kul Diary" and "Kuldzha Diary" provide observations on seasonal nomadism, social structure, and ethnographic details. It is noteworthy that Valikhanov recorded oral poetry: he compiled the texts of the legends "Kozy-Korpesh — Bayan Sulu" and published a version of the Kyrgyz epic poem "Manas" — "The Iliad of the Steppe". Other valuable primary sources include letters to academics and reports to Russian officials, stored in the archives (Central State Archives of the Republic of Kazakhstan and the St. Petersburg branch of the Russian Academy of Sciences). Archival research (Central State Archives of the Republic of Kazakhstan, State Archive of the Russian Federation) will reveal Valikhanov's travel reports, maps, and award files, which may contain new information about his campaigns and views.

It is planned to use Valikhanov's original texts in Russian (often with elements of Turkish-Tatar and Kazakh), and, if necessary, their translations. Key attention is given to documents from the mid-19th century, including Inishat Khan's materials on the Kokand wars, Chinese historical texts (common with Valikhanov's "Collection of Chronicles" and "Shezhere-i-Turk"), and Tibetan sources studied by Valikhanov himself. The research will be based on a synthesis of this data with modern translations (for example, the English collection "Selected Works of Chokan Valikhanov"), as well as work with authoritative academic publications (articles and monographs on the ethnology and history of Central Asia).

An interesting comparison may be drawn: Ch. Valikhanov's work *On Nomadism* and the section "Nomads" in A. Toynbee's *A Study of History* have

many points in common. First, both view nomadism as a way of mastering the steppes, that is, as a means of expanding humanity's living space. Second, in both thinkers there is a visible respect for the spiritual qualities of nomads. Third, both consider the weakest aspect of nomadism to be the complete dependence of the nomad on natural forces.

*Ch. Valikhanov viewed the nomadic way of life as a self-sufficient socio-cultural and economic model.*

"In the past, even under conditions of devastating wars and constant raids by barantases, the Kyrgyz were more prosperous than today, and widespread decline was rare. Of the events of the last century, only two years of famine remain in our collective memory, and the cause of our misfortunes then was not so much the severe cold as fire and sword — the curse of the Kalmyks, the enemies of the Kyrgyz". It is undeniable that the Kyrgyz in Siberia were more prosperous before the establishment of the Ministry of Foreign Affairs. This is evidenced by the numerous herds driven to the Orenburg and Siberian borders in the late and early 20th centuries, as well as official statistics from the 1820s and 1830s. Many Kyrgyz during this period owned up to 10,000 horses [8. P. 106].

According to Ch. Valikhanov, the causes of disruptions in classical nomadism were not natural disasters, but wars, inter-clan discord, and *baranta*. If we turn to the general crisis of nomadism in the nineteenth-century Kazakh steppe, the thinker draws attention to the destruction of the natural cycle of nomadic life as a consequence of the colonizing policy of Tsarism. Strangely enough, here Ch. Valikhanov is in solidarity with representatives of the *Zar Zaman* movement, who pointed to the loss by the Kazakhs of their fertile, natural lands.

The symbol of the nomads is not the rhizome, but rootedness in their land of habitation. The nomad organized his life according to the requirements of pastoralism. The ancestors of the Kazakhs did not have fixed sites for wintering or for summer pastures. In case of lack of forage, the nomad moved elsewhere, regardless of distance (from Sary-Arka to the Syr Darya).

"Therefore," wrote Ch. Valikhanov, "vast nomadic pastures are a necessary condition for livestock. Land sufficient to support an entire city is not enough for one Kyrgyz herd. Each herd requires winter pastures (zymovka) with winter pastures and separate pastures for spring, autumn, and summer. Winter pastures require dense forests or forested mountains, which usually provide protection from the harsh winter. On the contrary, summer nomadic pastures require vast open areas with numerous streams or lakes. Summer pastures are burned in the autumn to eliminate insect larvae that bother the herds in the summer heat, while winter pastures remain untouched throughout the summer." Thus, while the Kyrgyz appear to cultivate vast areas of land, in reality they use only a small part of it at any time, remaining permanently dependent on the land [9. P. 107].

On the basis of factual material, Chokan concludes that the administrative reforms of Tsarism in Kazakhstan (dividing land by districts and attaching it to clans and notable individuals) destroyed the centuries-old system of nomadism. The

nomadic capacities for solidarity and cooperation were undermined. According to Ch. Valikhanov, a successful nomadic economy required the following:

1. Abundant land and extensive migration routes.

2. Dense forests or forested mountainous regions for winter pastures, and open, water-rich, grazing land for summer pastures. The quality of summer and winter pastures played a crucial role in the development of livestock farming, and winter pastures were particularly crucial for the Kyrgyz. Horse breeding was impossible without warm winter pastures. Therefore, livestock farming could only thrive in areas with abundant suitable winter pastures. The Kokshetau region, the northern part of Akmolinsk, and the inner Semipalatinsk region, covered with dense forests and lush meadows, were considered the most fertile regions of the Siberian steppe [9. P. 107].

"This is a Kyrgyz-Kaisak custom! Any Kyrgyz-Kaisak will accept it". Interestingly, in such insulting cases, our people are always referred to as Kyrgyz-Kaisak, while in praise, they are simply referred to as Kyrgyz or Kaisak. This merely points to a perception of our peple as particularly barbaric and uncivilized, based on the barbaric term "Kirghiz-Kaisak". In fact, the Kyrgyz people are considered one of the most peaceful and, accordingly, the least barbaric peoples of the Russian Empire [5].

Speaking of the national character of the Kazakhs, Ch. Valikhanov distinguished the following features:

1. Openness.
2. Receptivity to cultural borrowings.
3. A certain naivety.
4. The dominance of gerontocracy and respect for ancestors (*aruakh*).

Nomadic culture did not die a natural death but rather as a result of external interference. Such was the course of history. Later, the nomads were no longer able to provide the correct response to the demands of the time as their ancestors had done in the mid-century. The emergence of commercial livestock breeding rendered extensive pastoralism unprofitable.

In the context of nomadic culture, Ch. Valikhanov also considers the mental characteristics of the Kazakh people. In doing so, he compares various forms of self-identification and greetings among different nations. Above all, Ch. Valikhanov refutes the opinion of the alleged savagery of the steppe dwellers. He writes:

## Conclusion

Chokan Valikhanov's idea lies in the joint search for new meanings and the creative co-construction of the ethnocultures of Eurasia, which is a necessary precondition for their own self-identification. Applied to Kazakhstan, it can be said that the identification of Eurasian culture does not occur along some abstract axis of "East — West," but is present in the destinies of all peoples inhabiting the republic, in the destiny of each individual. Therefore, even the smallest shift toward

"us and them" threatens serious consequences in various spheres of social life, in the very process of cultural identification, and in human relationships.

The presence of border zones and border situations in the dialogue of peoples and cultures is not, in itself, a negative factor. It represents an objective aspect of contacts, both at the macro level (the dialogue of nations and ethnic groups) and at the micro level (interpersonal contacts of various peoples and cultures).

According to Chokan Valikhanov, Eurasian nomadic cultural patterns arise from a "common consciousness" that has permeated both East and West. Although his life was cut short by tuberculosis in 1865, Valikhanov's influence continues to shape scholarshiP. Collections of his works published by Soviet and Kazakh scholars in the mid-twentieth century ensured that his observations on oral literature, shamanism and steppe law reached new generations. Modern researchers emphasize his methodological innovations, noting that he combined participant observation with documentary analysis long before anthropology emerged as a formal discipline. His writings remain invaluable sources for historians of Central Asia and for comparative studies of nomadism, empire and cultural exchange. In recognition of his contributions, Kazakhstan erected memorials and named institutions after him. Today, as global interest in nomadic heritage grows, Valikhanov's work offers a model for respectful and rigorous engagement with the histories of mobile peoples.

**References**

[1] Valikhanov ChCh. *Collected Works in 5 volumes.* Vol. IV. Alma-Ata: Nauka publ.; 1968. (In Russian).
[2] Potanin GN. On the Trip to the Aul of Chingis Valikhanov. In: Valikhanov ChCh. *Collected Works in 5 Volumes.* Vol. I. Alma-Ata: KSE publ.; 1985. P. 311–335. (In Russian).
[3] Potanin GN. Program of the Siberian Circle (Colony and Metropolis). In: Valikhanov ChCh. *Collected Works in 5 volumes.* Vol. IV. Alma-Ata: Nauka publ.; 1968. P. 652–654. (In Russian).
[4] Potanin GN. In the Yurt of the Last Kyrgyz Prince. In: Valikhanov ChCh. *Collected Works in 5 volumes.* Vol. IV. Alma-Ata: Nauka publ.; 1968. (In Russian).
[5] Valikhanov ChCh. *Collected Works in 5 Volumes.* Vol. I. Alma-Ata: KSE publ.; 1985. (In Russian).
[6] Gumilev LN. From the History of Eurasia. *Eurasia.* 2001;(1):123–170. (In Russian).
[7] Valikhanov ChCh. Note on Judicial Reform. In: *Collected Works in 5 volumes.* Vol. IV. Alma-Ata: KSE publ.; 1985. P. 77–104. (In Russian).
[8] Valikhanov ChCh. On the Migrations of the Kyrgyz. In: *Collected Works in 5 volumes.* Vol. IV. Alma-Ata: KSE publ.; 1985. P. 105–111. (In Russian).
[9] Kurmanbaeva NM. *The Culture of East and West: Problems of Integration.* Almaty: KazNU publ.; 1996. (In Russian).

**Список литературы**

[1] *Валиханов Ч.Ч.* Собрание сочинений : в 5 томах. Т. IV. Алма-Ата : Наука, 1968.
[2] *Потанин Г.Н.* Поездка в аул Чингиса Валиханова // Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений : в 5 томах. Т. I. Алма-Ата : КСЭ, 1985. С. 311–335.

[3] *Потанин Г.Н.* Программа Сибирского кружка (Колония и метрополия) // Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений : в 5 томах. Т. IV. Алма-Ата : Наука, 1968. С. 652–654.
[4] *Потанин Г.Н.* В юрте последнего киргизского царевича // Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений : в 5 томах. Т. IV. Алма-Ата : Наука, 1968.
[5] *Валиханов Ч.Ч.* Собрание сочинений : в 5 томах. Т. I. Алма-Ата : КСЭ, 1985.
[6] *Гумилев Л.Н.* Из истории Евразии // Евразия. 2001. № 1. С. 123–170.
[7] *Валиханов Ч.Ч.* Записка о судебной реформе // Собрание сочинений : в 5 томах. Т. IV. Алма-Ата : КСЭ, 1985. С. 77–104.
[8] *Валиханов Ч.Ч.* О перекочевках киргизов // Собрание сочинений : в 5 томах. Т. IV. Алма-Ата : КСЭ, 1985. С. 105–111.
[9] *Курманбаева Н.М.* Культура Востока и Запада : проблемы интеграции. Алматы : КазНУ, 1996.

**About the authors:**

*Syrbayev Erbol U.* — Doctoral student majoring in Philosophy at the Department of Philosophy, Faculty of Philosophy and Political Science, Al-Farabi Kazakh National University, 71 Al-Farabi Ave., Almaty, 050040, Republic of Kazakhstan. ORCID: 0009-0005-1321-6710. E-mail: seu_78@mail.ru

*Aidarbekov Zeinabil S.* — Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Al-Farabi Kazakh National University, 71 Al-Farabi Ave., Almaty, 050040, Republic of Kazakhstan; Professor, Samarkand State University named after Sharaf Rashidov, 15 University Blvd., Samarkand, 140104, Republic of Uzbekistan. ORCID: 0000-0002-5829-7383. E-mail: zeinabil@mail.ru

*Ibekeyeva Saule E.* — PhD, Candidate of Philosophical Sciences, Kazakh National Women's Teacher Training University, 99 Aiteke bi St., Almaty, 050000, Republic of Kazakhstan. ORCID: 0009-0006-1400-0599. E-mail: ibekeyeva.s@qyzpu.edu.kz

**Сведения об авторах:**

*Сырбаев Ербол Умирзакович* — докторант по специальности «Философия» кафедры философии, факультет философии и политологии, Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Республика Казахстан, 050040, Алматы, пр. аль-Фараби, д. 71. ORCID: 0009-0005-1321-6710. E-mail: seu_78@mail.ru

*Айдарбеков Зейнабил Смаилханович* — доктор философских наук, профессор, Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Республика Казахстан, 050040, Алматы, пр. аль-Фараби, д. 71; профессор, Самаркандский государственный университет имени Шарафа Рашидова, Республика Узбекистан, 140104, Самарканд, Университетский бульвар, д. 15. ORCID: 0000-0002-5829-7383. E-mail: zeinabil@mail.ru

*Ибекеева Сауле Елемесовна* — PhD, кандидат философских наук, Казахский национальный женский педагогический университет, Республика Казахстан, 050000, Алматы, ул. Айтеке би, д. 99. ORCID: 0009-0006-1400-0599. E-mail: ibekeyeva.s@qyzpu.edu.kz

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 2 496–511
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-496-511
EDN: FEMGMW

Научная статья / Research Article

# Две грани французского ницшеанства: Мишель Фуко и Жиль Делез

**Р.И. Михан**
*Российский университет дружбы народов, Москва, Российская Федерация*
roman.mikhan@gmail.com

**Аннотация**. Исследование посвящено анализу французского ницшеанства второй половины XX в. через философские проекты Жиля Делеза и Мишеля Фуко, чьи подходы демонстрируют как глубину различий, так и неожиданные точки концептуального сближения. В центре внимания находятся три ключевых аспекта: историко-философский контекст рецепции Ницше во Франции, интерпретация критического наследия Иммануила Канта и различные трактовки концепта «воля к власти». Такой тройной фокус позволяет рассмотреть философские проекты Делеза и Фуко не изолированно, а в более широком культурно-интеллектуальном контексте, что делает исследование особенно значимым для понимания французской мысли второй половины XX в. В результате показано, что Делез радикализирует ницшеанскую перспективу, вводя понятие puissance как внутренней силы, выражающей становление и творческий импульс жизни, тогда как Фуко, напротив, интерпретирует волю к власти через понятие pouvoir, фиксируя рассредоточенные отношения силы, формирующие социальные практики и субъективацию. На уровне критической традиции Делез усматривает в Ницше продолжателя и радикального преобразователя кантианского проекта, а Фуко рассматривает его как мыслителя, выводящего критику за пределы трансцендентального субъекта к анализу исторически обусловленных форм существования. Исследование демонстрирует, что, несмотря на радикальные различия в онтологических предпосылках, оба мыслителя сходятся в критике нормативной морали и в понимании этики как практики свободы. Именно это сближение позволяет рассматривать французское ницшеанство как многообразное, но единое в своем этическом измерении явление, открывающее новые перспективы для осмысления соотношения философии, критики и свободы.

**Ключевые слова**: критическая философия, воля к власти, французская философия, генеалогия, этика

**Конфликт интересов.** Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
**Заявление о доступности данных.** Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в опубликованную статью.

© Михан Р.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

**История статьи:**
Статья поступила: 10.01.2026
Статья принята к публикации 14.04.2026

**Для цитирования:** *Михан Р.И.* Две грани французского ницшеанства: Мишель Фуко и Жиль Делез // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 2. С. 496–511. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-496-511 EDN FEMGMW

# Two Faces of French Nietzscheanism: Michel Foucault and Gilles Deleuze

**Roman I. Mikhan**

*RUDN University, Moscow, Russian Federation*
roman.mikhan@gmail.com

**Abstract**. The research is devoted to the analysis of French Nietzscheanism in the second half of the twentieth century through the philosophical projects of Gilles Deleuze and Michel Foucault, whose approaches demonstrate both profound differences and unexpected points of conceptual convergence. The focus is on three key aspects: the historical and philosophical context of Nietzsche's reception in France, the interpretation of Immanuel Kant's critical legacy, and various interpretations of the concept of the "will to power". This triple focus allows us to consider the philosophical projects of Deleuze and Foucault not in isolation, but in a broader cultural and intellectual context, which makes the study particularly significant for understanding French thought in the second half of the 20th century. The results show that Deleuze radicalizes the Nietzschean perspective by introducing the notion of puissance as an inner force expressing becoming and the creative impulse of life, while Foucault, by contrast, interprets the will to power through the notion of pouvoir, understood as dispersed relations of force shaping social practices and subjectivation. At the level of the critical tradition, Deleuze sees Nietzsche as the continuer and radical transformer of the Kantian project, whereas Foucault presents him as a thinker who carries critique beyond the transcendental subject toward the analysis of historically conditioned forms of existence. The research demonstrates that despite radical differences in ontological assumptions, both thinkers agree in their criticism of normative morality and in their understanding of ethics as a practice of freedom. It is precisely this convergence that allows us to view French Nietzscheanism as a diverse but unified phenomenon in its ethical dimension, opening up new perspectives for understanding the relationship between philosophy, criticism, and freedom.
**Keywords**: critical philosophy, will to power, French philosophy, genealogy, ethics

**Conflict of interest.** The author declares that there is no conflict of interest.
**Statement about data availability.** All the data obtained during the study is included in the published article.

**Article history:**
The article was submitted on 10.01.2026
The article was accepted on 14.04.2026

**For citation:** Mikhan RI. Two Faces of French Nietzscheanism: Michel Foucault and Gilles Deleuze. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(2):496–511. (in Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-496-511 EDN FEMGMW

## Рецепция Фридриха Ницше во Франции

История рецепции философии Фридриха Ницше во Франции имеет долгую и непростую историю. Как отмечает Алан Д. Шрифт в своей статье «Французское ницшеанство» [1], развитие интереса к Ницше можно условно разделить на три этапа.

Несмотря на то, что первые переводы Ницше на французский язык стали появляется вскоре после оригинальных немецких публикации, во французской интеллектуальной среде он долгое время оставался малозаметной фигурой, как для широкой публики, так и для академического сообщества. Его тексты воспринимались преимущественно как литературные произведения, а не как философские работы в строгом смысле. Интерес к Ницше проявляли германисты такие как Анри Лихтенберг и Шарль Андлер, а также писатели такие как Анри Жид, Жан Жироду и Поль Валери, но не представители академической философии, которые больше ориентировались на неокантианскую, позитивистскую и спиритуалистическую традиции. Стилистика трудов Ницше во многом препятствовала их восприятию как систематической философии. Важным событием стала публикация книги Альфреда Фулье «Ницше и Имморализм», где философия Ницше была подвергнута резкой критике. Эта работа закрепила за ним статус имморалиста, безумца и посредственного философа. Существенное влияние на восприятие Ницше оказывал также политический контекст франко-германских отношений в первой половине XX века, осложнявший восприятие немецкой философии и культуры во Франции.

Со второй половины 1930-х гг. начинается новый, существенно более философски нагруженный этап рецепции. Ницше становиться фигурой, привлекающей внимание представителей интеллектуального авангарда: Жоржа Батая, Пьера Клоссовски, Мориса Бланшо, Анри Лефевра. Их интерес носил преимущественно неакадемический характер и был связан с экспериментами на границе философии, литературы, мистики и политической мысли. После Второй мировой войны ситуация усложнилась: Ницше часто ассоциировался с нацисткой идеологией, что делало его фигуру в глазах многих мыслителей проблематичной. Однако именно в этот период предпринимаются усилия по освобождению Ницше от фашистского ореола. Так, Батай в основанным им журнале «Ацефал» посвящает несколько выпусков, стремясь вернуть его в пространство философского обсуждения. Важнейшую роль в плане рецепции сыграли лекции и тексты Мартина Хайдеггера о Ницше, переведенные и активно читаемые во Франции. Хайдеггер, обладающий значительным авторитетом во французской философии, выступил своеобразным медиатором между немецкой и французской мыслью.

Третий этап рецепции связан с институционализацией интереса к Ницше в 1960-е гг. Он совпал с рядом академических и культурных событий. В 1958 г. «Генеалогия морали» была включена в программу *agrégation*, что свидетельствовало о признании Ницше в рамках университетской системы. В этот период активно публикуются исследования его философии, Жан Валь начинает читать курс лекций по Ницше в Сорбонне, а также разворачивается работа над французским переводом критического издания сочинений Ницше под редакцией Джорджо Колли и Маццино Монтинари. Важнейшей вехой становится конференция в Руайомоне (1964), за которой следует конференция «Nietzsche aujourd'hui» (1972), собравшая ведущих французских мыслителей и во многом определившая направления дальнейшей ницшеанской рецепции.

Жиль Делез и Мишель Фуко принадлежат к поколению французских мыслителей, которое в 1960-е гг. обращает особое внимание на философию Фридриха Ницше. Однако в этом обращении можно обнаружить как общие черты, так и существенные различия. Сложно однозначно определить, какие интеллектуальные траектории или посредники повлияли на формирование глубокого интереса Делеза и Фуко к ницшеанской мысли. Фуко в ряде интервью прямо указывал на влияние Ницше на свои философские разработки [2. P. 327], однако за все время написал лишь одну статью, непосредственно ему посвященную, — «Ницше, генеалогия, история» [3]. Делез же посвятил Ницше отдельную монографию «Ницше и философия» [4]. Уже само ее название свидетельствует о том, что эта работа представляет собой не столько историко-философское исследование в строгом смысле, сколько попытку актуализировать идеи Ницше в рамках собственной философской программы.

Вопрос о том, был ли интерес Делеза и Фуко к Ницше непосредственным или опосредованным через других мыслителей, остается дискуссионным. В случае Фуко можно выделить несколько возможных линий влияния. В разных интервью он по-разному описывает свое знакомство с Ницше. Впервые он узнал о нем еще в школьные годы [5. P. 112], но тогда не выделяя его среди других философов. Активное обращение к Ницше начинается в 1950-е гг., то ли под влиянием Мартина Хайдеггера [6. P. 703], позволившего Фуко отойти от гегельянства и марксизма, то ли, как он отмечает в другом интервью [7. P. 437], через литературу Мориса Бланшо и Жоржа Батая, которые активно писали о Ницше. На ранних этапах своего творчества Фуко действительно находился под сильным влиянием хайдеггеровской мысли [8. P. 46–51], однако, как отмечает Ханс Слуга, исследовавший отношения между Фуко, Ницше и Хайдеггером, однозначных подтверждений решающего влияния последнего на восприятие Ницше у Фуко мы не находим [9]. Не вызывает сомнения близость Фуко к литературному кругу вокруг журнала «Ацефал». Однако влияние Батая можно однозначно заметить только в эссе «Предисловие к трансгрессии», где упоминается понятие предела [10]. Стюарт Элден, подробно анализируя ранний период творчества Фуко, указывает также на его знакомство с работами Карла Ясперса, что подтверждается курсами лекций

того времени [11. P. 195–207], а также с публикациями Жана Валя о Ницше [5 P. 114–122]. Нельзя исключить и того, что более позднее возвращение Фуко к философии Ницше было во многом стимулировано выходом книги Делеза «Ницше и философия». Фуко отзывался о ней исключительно положительно, и в их работах можно обнаружить определенное сходство в понимании онтологии Ницше и интерпретации концепта «воли к власти», которое будет рассмотрено позднее.

Обращение Жиля Делеза к философии Ницше также сопряжено с целым рядом интерпретационных сложностей. Его книга «Ницше и философия», являясь одной из первых монографий о Ницше, опубликованных во Франции, представляет собой чрезвычайно оригинальную и экстраординарную интерпретацию. Особенности этого прочтения ницшеанской мысли, по всей видимости, были обусловлены как внутренней логикой философского поиска Делеза, так и влиянием ряда внешних факторов. В целом можно выделить три аспекта, по которым работа Делеза заметно отличается от большинства других интерпретаций Ницше.

Первый аспект связан с трактовкой концепта «вечного возвращения». Делез предлагает радикальное переосмысление этого понятия, интерпретируя вечное возвращение не как повторение одного и того же, а как становление и отбор различных сил. Переосмысление вечного возращение также встречается у Батая, Бланшо и Клоссовски, но нельзя утверждать, что Делез находился под их сильным влиянием[1], скорее переосмысление вечного возращение было общий чертой для французского ницшеанства. При этом онтология, предложенная Делезом в «Ницше и философии», в значительной мере соотносится с его собственной философской системой, более полно развитой позднее в «Различии и повторении»[2] [13. P. 123].

Второй аспект касается соотношения философии Ницше и философии Гегеля. Учитывая широкое влияние неогегельянства во французской академической среде, само обращение к Гегелю неудивительно. Делез, например, усматривает у Ницше своеобразную вариацию диалектики раба и господина [4. P. 11], но при этом утверждает, что Ницше является принципиальным оппонентом гегелевской диалектики, отвергая ее основные методологические принципы. В подобной критике можно увидеть не только философскую полемику, но и реакцию на доминирующую в послевоенной Франции традицию «трех H» (Hegel, Husserl, Heidegger), а также выражение более широкой антипатии Делеза к диалектической онтологии. Возникновение связки между Ницше и Гегелем можно объяснить влиянием Жана Валя, философа,

[1] Делез лишь эпизодически обращается к фигуре Жоржа Батая и, как правило, в критическом ключе [12]. Что касается Пьера Клоссовски, то свою интерпретацию концепта вечного возвращения он сформулирует уже после выхода работы Делеза, при этом заметно вдохновившись ее положениями.

[2] На это указывает роль концепта вечного возвращения в «Различии и повторении», где оно представлено как третий синтез времени: вечное возвращение различия.

специализировавшегося на гегелевской проблематике и читавшего университетские лекции о Ницше в Сорбонне в то время, когда Делез был его ассистентом. В «Ницше и философии» Делез неоднократно [4. P. 22, 183, 218] обращается к понятию «несчастного сознания», что указывает на непосредственное влияние Жана Валя на формирование его интерпретации. Исследователь Шон Боуден в статье, посвященной связи Делеза и Валя, отмечает, что именно под воздействием Валя Делез углубил интерес к англо-американской философии и определил для себя место Ницше в собственной философской траектории [14. P. 185]. Однако примечательно, что в собственном отзыве о книге «Ницше и философия» Валь подверг критике чрезмерно негативное обращение Делеза к Гегелю [15].

Третий аспект связан с рассмотрением Ницше как продолжателя критического проекта Иммануила Канта, что, как будет показано далее, роднит интерпретацию Делеза с ранними размышлениями Мишеля Фуко.

## Фридрих Ницше как критический философ: взгляд Жиля Делеза

В философских проектах Жиля Делеза и Мишеля Фуко обнаруживается на первый взгляд парадоксальная связь между Фридрихом Ницше и Иммануилом Кантом. Традиционно идейное наследие Канта мыслится в контексте посткантианской традиции, воплощенной в фигурах Гегеля, Фихте и Шеллинга. Однако Делез и Фуко указывают на иную линию преемственности, в рамках которой философия Ницше предстает как непосредственное продолжение критической философии Канта, хотя каждый из них интерпретирует это продолжение по-своему.

В случае Жиля Делеза данная позиция выражена наиболее отчетливо. В работе «Ницше и философия» он начинает анализ с, на первый взгляд, парадоксального утверждения: «самый общий замысел Ницше состоит в том, чтобы ввести в философию концепты смысла и ценности» [4. P. 1], одновременно подчеркивая, что философия по своей природе всегда должна быть критикой. Чтобы понять смысл этого тезиса, необходимо обратиться к его интерпретации критического проекта Канта. Делез отмечает, что, хоть изначально Кант постулировал необходимость радикальной и всеобъемлющей критики, впоследствии он отступит от столь радикальной позиции, стремясь согласовать свой метод с теологической догматикой [4. P. 102]. Так, «Критика чистого разума», направленная против догматизма, должна была поставить под вопрос такие категории, как истина, мораль и Бог. Однако, по мнению Делеза, Кант не подвергает эти категории собственно критике, а лишь стремится определить их «подлинные» формы и условия возможности: он ищет истинную мораль, адекватный метод познания и обоснованную истину. Тем самым Кант изначально принимает их существования как данность, что существенно ограничивает масштаб его критического замысла. В итоге, стремясь преодолеть догматизм, он сам оказывается в его пределах.

Именно здесь, по мысли Делеза, начинается подлинно ницшеанская философия — как продолжение и одновременно радикализация критического проекта там, где Кант остановился под влиянием трансцендентальных ограничений. «Радикальное преобразование кантианства, новое изобретение критики, которую Кант предавал в момент ее создания, восстановление критического проекта на новых основаниях и в новых терминах — именно этого, судя по всему, искал Ницше» [4. P. 59], отмечает Делез. В этом контексте Ницше критикует не отдельные положения морали, а саму возможность универсальной, трансцендентной морали как таковой. В «Генеалогии морали» он показывает, что моральные нормы имеют историческую природу. Тем самым Ницше демонстрирует, что ценности не являются вечными и универсальными, а всегда исторически обусловлены, что подрывает саму идею безусловных моральных оснований.

Таким образом, философия Ницше представляет собой не отрицание критической философии, а ее радикальное развитие[3]. Там, где Кант ограничил критику трансцендентальными условиями и допустил существование неизменных ценностей, Ницше подвергает критике сами основания ценностей, открывая возможность их имманентной переоценки. Он переворачивает саму логику генезиса ценностей: если у Канта ценности выводились из принципов и определяли условия человеческого существования, то у Ницше, напротив, сама жизнь, модусы существования становятся источником ценностей. Иными словами, для Канта ценности предшествуют жизни и направляют ее, тогда как для Ницше жизнь сама производит и определяет ценности.

Ницше поднимается на метауровень критики: он не просто рассуждает о ценностях, но подвергает критике сами ценности, исследуя их происхождение, функции и возможные последствия. Любая оценка исходит из ценностной позиции, но задача философа не в том, чтобы ей слепо подчиняться, а в том, чтобы подвергнуть ценности анализу, проследить их генеалогию. В этом смысле философ — не судья, выносящий вердикт на основании ценностей, а генеалог, исследующий, как эти ценности возникли и кем они были навязаны. Именно поэтому, утверждает Делез, Ницше вводит в философию не просто тему ценностей, но новую форму критики — позитивную, утверждающую. В отличие от негативной критики, направленной лишь на разрушение или разоблачение, ницшеанская критика сопряжена с созиданием: отрицая устаревшие моральные установки, она одновременно предлагает новые. Именно по этой причине Делез в самом начале своей работы утверждает, что Ницше ввел в философию концепт ценностей, тем самым не разрушив, а радикально продолжив и переосмыслив критическую традицию.

[3] О значимости кантовской идеи критики и о переходе Делеза от трансцендентальной и критической философии к онтологии см. [16].

## Фридрих Ницше как критический философ: взгляд Мишеля Фуко

Положение Мишеля Фуко по отношению к философии Иммануила Канта трудно охарактеризовать как однозначное[4]. В течение своей интеллектуальной биографии Фуко прямо обращается к кантианской традиции относительно редко. Первое и наиболее значительное обращение обнаруживается в его дополнительной докторской диссертации [17], представляющей собой перевод и предисловие к «Антропологии с прагматической точки зрения» Канта. Данная работа была подготовлена вскоре после курса лекций «La question anthropologique», прочитанного им в период с 1954–1955 гг. [11]. В рамках этого курса Кант предстает как мыслитель, открывший путь к антропологии, тогда как Ницше интерпретируется Фуко как фигура, радикально трансформировавшая само понимание человека.

В предисловии к переводу Фуко интересует вопрос о том, какое место занимает «Антропология» в отношении к основному корпусу критической философии Канта [17. P. 18–20]. Значительная часть его анализа посвящена исследованию условий появления данного текста и обсуждению возможности интерпретации «Антропологии» либо как продолжения, либо как модификации критического проекта. Кант читал лекции по антропологии в течение длительного времени: как до критического периода, так и во время него, а также после публикации всех «Критик». Несмотря на определенную преемственность между трансцендентальной философией и антропологией, Фуко выявляет между ними существенный разрыв. Изначально Кант формулирует три вопроса: «Что я могу знать?», «Что я должен делать?» и «На что я смею надеется?». Однако антропология добавляет к ним четвертый — «Что такое человек?». По мнению Фуко, этот вопрос является решающим, поскольку интегрирует и обобщает три предшествующих. Здесь отчетливо проявляется влияние Мартина Хайдеггера, в частности его работы «Кант и проблема метафизики», где утверждается существование единой онтологии в философии Канта, которая в конечном счете сводится к вопросу о человеке и его конечности.

Фуко фиксирует принципиальный сдвиг, связанный с кантовским проектом, переход от трансцедентального к эмпирическому, от анализа условий возможности знания к рассмотрению человека как объекта этого знания. В рамках критической философии субъект предстает как трансцендентальное условие всякого возможного опыта, то есть как априорная структура, обеспечивающая возможность познания. Однако в «Антропологии» акцент смещается: субъект более не мыслится исключительно в его априорной функции, но трактуется как эмпирическое существо, формируемое множественными

[4] Среди исследователей философии Фуко продолжаются дискуссии о значении кантовской традиции в его интеллектуальном проекте. Одни авторы подчеркивают внутреннее единство и непрерывность критического замысла Фуко (Amy Allen, Sabina F. Vaccarino Bremner), в то время как другие, напротив, акцентируют внимание на непоследовательности его обращения к Канту (David Hoy, Tomas Wartenberg).

внешними условиями: историческими[5], языковыми и институциональными. Как отмечает Фуко, «в Антропологии человек не является ни homo natura, ни чисто свободным субъектом; он охвачен синтезами, которые уже действуют в его отношениях с миром» [17. P. 54–55]. Это положение указывает на включенность субъекта в до-сознательные формы организации опыта, а также на структурную обусловленность его восприятия и действия. Тем самым «Антропология» демонстрирует историческую обусловленность тех структур, которые ранее считались универсальными и априорными. Происходит переход от универсальных априори к историческим формам, укорененным в конкретных социальных конфигурациях.

Прагматическая антропология, по Канту, представляет собой исследование того, «что человек как свободно действующее существо делает или может и должен делать из себя сам». В этом контексте субъект предстает не только как познающий, но и как формирующий самого себя в рамках определенных практик. Фуко подчеркивает, что в кантовской философии человек занимает двойственное положение: с одной стороны, он выступает как трансцендентальное условие возможности знания, с другой — как эмпирический объект, живое существо, подлежащее научному описанию.

Последний кантовский вопрос «Что такое человек?» остается, по мнению Фуко, без удовлетворительного ответа. Причина этого заключается в сохранении трансцендентальной структуры субъекта, которая препятствует критическому проекту. Именно здесь Фуко обращается к Ницше как фигуре, способной продолжить критическую традицию, подвергнув сомнению саму метафизику субъекта и кантианское представление о человеке. Подобно Делезу, Фуко полагает, что Кант не смог довести до конца свой критический замысел, остановившись на полпути между трансцендентальным и эмпирическим [18. P. 329, 351–353], между чистым разумом и позитивной наукой о человеке. Эта двойственность делает кантовский проект одновременно нестабильным и продуктивным — как для его дальнейшего развития, так и для радикальной переоценки в духе ницшеанской критики.

Ницше появляется в заключительной части предисловия к переводу «Антропологии», как фигура, способная радикально ответить на кантовский вопрос: «Траектория вопроса „Что такое человек?“ в области философии завершается ответом, который одновременно бросает вызов и обезоруживает его: der Übermensch» [17. P. 124]. В этом контексте показательным является замечание Жана Ипполита, сделанное на защите диссертации Фуко: введение к переводу представляет собой не столько комментарий, сколько набросок самостоятельной философской работы, «в гораздо большей степени, обязанной Ницше, чем Канту» [5. P. 170]. Именно в этом ключе следует интерпретировать последующую работу Фуко «Слова и вещи», где темы, впервые намеченные в тексте о кантовской антропологии, получают развернутое

[5] В интерпретации Фуко данная перспектива во многом соотносится с его ранним интересом к философии Гегеля и марксизму, а также с позднейшим обращением к структурализму.

развитие. Здесь и появляется знаменитая формулировка о «смерти человека»: «Возможно, первые попытки такого отрыва от антропологии, которому, без сомнения, предана современная мысль, следует искать в опыте Ницше: посредством филологической критики, через некую форму биологизма, Ницше нашел точку, в которой человек и Бог принадлежат друг другу, где смерть второго является синонимом исчезновения первого, и где обещание сверхчеловека означает, прежде всего, и в первую очередь неминуемость смерти человека» [18. P. 353].

Согласно Фуко, Кант не завершает критический проект, а лишь предоставляет метафизике временную передышку, погружая философскую мысль в состояние, которое Фуко называет «антропологическим сном». Однако именно Ницше выступает в качестве критической фигуры, пробуждающей от этого сна. Он предлагает альтернативный метод философского анализа — генеалогию, направленную на выявление исторических априори, а также процессов становления субъективности, знания и морали. В современной исследовательской литературе данный поворот Фуко часто трактуется как своеобразное продолжение кантовской традиции. Так, Эми Аллен отмечает, что Фуко сохраняет критический импульс Канта, но переопределяет его, понимая критику как исследование границ и условий возможности субъекта: «Такой анализ в некотором смысле является „трансцендентальным“, поскольку историческое априори задает необходимые условия возможности, которые конституируют бытие мыслящего субъекта в определенной эпистеме и, как таковые, косвенно являются условиями возможности для всего опыта этого субъекта» [19. P. 189].

В дальнейшем Фуко вновь обращается к философии Канта намного позднее — в статье «Что такое Просвещение?» [20] и ряде публичных выступлений 1980-х гг. [21]. Переосмысляя кантовский вопрос, Фуко ставит проблему современности и уточняет, в чем может состоять критика сегодня: «Но если кантовский вопрос заключался в том, какие границы знание не должно переступать, то мне кажется, что сегодня критический вопрос должен быть переформулирован в положительную форму… В конечном счете речь идет о том, чтобы превратить критику, осуществляемую в форме необходимого ограничения, в практическую критику в форме возможного преодоления» [20. P. 574]. Тем самым Фуко стремится реактуализировать кантовское наследие, утверждая, что Просвещение — это не завершенный исторический этап, а определенный способ критического отношения к настоящему.

В одном из курсов в Коллеж-де-Франс Фуко выделяет две линии критической традиции. Первая восходит к Канту и выражается в форме критической философии, ориентированной на постановку вопроса об условиях возможности истинного знания. Вторая же сосредоточена на проблематике современности: что представляет собой современное пространство опыта и каковы границы возможного опыта? В этом контексте Фуко позиционирует себя как продолжателя критической философии, но сознательно отказывается

от трансцендентальных оснований, характерных для кантианства: «И мне кажется, что философский выбор, перед которым мы сейчас стоим, заключается в следующем. Необходимо выбрать либо критическую философию, которая будет представлять собой аналитическую философию истины в целом, либо критическое мышление, которое примет форму онтологии нас самих, онтологии актуальности. И именно эта форма философии, от Гегеля до Франкфуртской школы, через Ницше, Макса Вебера и т. д., легла в основу формы мышления, к которой я, конечно, примыкаю в той мере, в какой могу» [22. P. 22].

Таким образом, Фуко предлагает новое, практическое понимание критики — как формы сопротивления власти и выхода из состояния «несовершеннолетия», понимаемого не как недостаток разума, а как исторически сконструированное состояние подчинения. Если для Канта исходным пунктом была автономия субъекта, то Фуко исследует процессы его формирования под воздействием внешних сил — дискурсивных, институциональных и исторических. Именно в этом радикальном сдвиге, от трансцендентальных условий познания к анализу процессов субъективации, и заключается новая фаза критической традиции: от Канта к Ницше и далее к Фуко.

## Два подхода к прочтению «Воли к власти»

Одним из центральных понятий философии Фридриха Ницше является «воля к власти» (*der Wille zur Macht*). Посредством данного концепта Ницше выстраивает собственную метафизическую систему, противопоставляя ее, прежде всего, метафизике отрицания воли к жизни, ранее предложенной Артуром Шопенгауэром. Однако значение термина «власть» в ницшеанской перспективе далеко не однозначно. Немецкое слово *Macht* охватывает широкий спектр смыслов — от «власти» и «влияния» до «мощи» и «силы». Неоднозначность перевода этого термина, усугубляемая незавершенным характером работы «Воля к власти», придает понятию дополнительную многослойность и открытость для различных интерпретаций. На примере философских проектов Мишеля Фуко и Жиля Делеза, можно увидеть, как различное понимание природы и функционирования «власти» приводят к разным представлениям о функционировании мира.

Онтологическая перспектива Ницше оказала существенное влияния на концептуальные построения как Фуко, так и Делеза. При рассмотрении их онтологических моделей обнаруживается общая установка: мир представляется как пространство взаимодействия и соотношения различных сил [23. P. 41]. У Делеза эта идея выражена предельно четко, особенно в работе «Ницше и философия», где он проводит различие между активными и реактивными силами, подчеркивая, что воля «есть различающий элемент силы» [4. P. 7]. У Фуко, несмотря на меньшее внимание к метафизике, можно выявить аналогичную установку: история представляется как непрекращающееся противоборство сил [24], разворачивающееся как на уровне институциональных структур, так и на уровне индивидуальных практик существования. Тем не

менее, за этими параллелями скрывается принципиальное расхождения в интерпретации самой «воли к власти». Оно наиболее ярко проявляется в выборе ключевых понятий: *pouvoir* и *puissance*, которые условно можно перевести как «власть» и «мощь» соответственно. Оба термина обозначают воздействие силы, но различаются по характеру ее воздействия[6].

Фуко преимущественно использует термин *pouvoir* — власть как внешнее воздействие силы, связанное с принуждением и доминированием, при этом он не ограничивает данное понятие рамками политической теории [25. P. 53]. Напротив, власть в понимании Фуко предстает как всепроникающая и рассредоточенная сеть отношений, выходящая далеко за пределы государственной и юридической власти. Это отчетливо проявляется в определении, предложенном в работе «Воля к знанию»: «Под властью, как мне кажется, следует понимать, прежде всего, множественность отношений силы, имманентных области, в которой они осуществляются, и составляющих их организацию; взаимодействие, которое посредством непрерывной борьбы и конфронтации трансформирует, укрепляет или меняет их местами…» [26. P. 121–122].

Власть, по Фуко, манифестирует себя на различных уровнях социальной и индивидуальной жизни. Исходно он исследует ее проявление в рамках социальных институтов и закрепленных в них практиках, однако в дальнейшем выявляет механизмы власти в процессах формирования субъективности. В «Истории сексуальности» Фуко показывает, как власть проникает в интимные сферы жизни, становясь неотделимой от процессов самоформирования.

Совершенно иную логику власти предлагает Жиль Делез. Подобно Фуко, он рассматривает мир как соотношение сил, однако принципиально отказывается сводить это соотношение исключительно к реактивным формам принуждения и доминации. В своей интерпретации Ницше Делез критикует механистическую картину мира [4. P. 48], которая, по его мнению, является выражением господства реактивных сил, подавляющих спонтанность, становление и витальность. Он отмечает, что помимо внешнего воздействия сила обладает внутренним измерением. Это особенно ясно прослеживается в его анализе ницшеанского понятия «воли к власти» на основе следующего фрагмента из Ницше: «Эта победоносная концепция силы, благодаря которой наши физики создали Бога и Вселенную, нуждается в дополнении; она должна быть наделена внутренней волей, которую я назову волей к власти» [4. P. 56].

Воля к власти, в понимании Делеза, выражает внутреннее стремление силы к возрастанию собственной способности к действию. Именно в этом контексте он вводит понятие *puissance* — «мощь». Под мощью понимается

[6] Данное различие восходит не столько к лексическим особенностям французского языка, сколько к латинским корням — potestas и potentia. Первый термин обозначает власть как внешнее, институционализированное право повелевать, тогда как второй выражает внутреннюю способность действовать, энергию и возможность развертывания сущего.

внутренняя, имманентная сила, присущая самому телу, способная инициировать действия без обращения к внешнему принуждению. *Puissance* может возрастать или убывать в силу собственных трансформаций, являясь автономным источником активности. Такое понимание сближает Делеза с философий Спинозы, центральным понятием которой является *conatus* — стремление сохранять и усиливать свое существование. Здесь также ощутимо влияние Анри Бергсона с его концепцией *élan vital* — витального импульса как внутреннего источника движения, творчества и становления.

Данное, на первый взгляд, терминологическое различие (*pouvoir* / *puissance*) в действительности отражает принципиальное различные представления о природе и функционировании мира. Эти различия можно соотнести с двумя вариантами волюнтаристской философии, характерными, соответственно, для Артура Шопенгауэра и Фридриха Ницше. Принятие модели внешней власти (p*ouvoir*) предполагает, что человека изначально находится в подчинении разных сил, а его существование сводится к постоянным попыткам сопротивления власти, стремящейся его подчинить. Напротив, принятие модели внутренней мощи (*puissance*), ориентирует на понимание человека как существа, стремящегося к возрастанию собственной способности к действию, что проявляется в удачных и продуктивных взаимодействиях с миром [27. P. 34], в имманентном увеличении радости и в утверждении самой жизни.

Уже после смерти Мишеля Фуко, Жиль Делез публикует работу, напрямую посвященную его философии — «Фуко» [28]. Несмотря на прежние расхождения и конфликты[7], в этой книге Делез высказывается о Фуко с заметным уважением и искренней симпатией. Он последовательно анализирует весь теоретический путь Фуко, выделяя ключевую развилку, связанную с выходом работы «Воля к знанию». Делез вступает с ним в своеобразную заочную полемику, указывая, что понимание природы власти как внешнего воздействия может иметь губительные последствия: «Выход мог бы существовать лишь в том случае, если бы внешнее было вовлечено в движение, которое вырывает его из пустоты, в место движения, отводящего его от смерти» [28. P. 103]. В дальнейшем анализе Делез фиксирует разрыв между «Волей к знанию» и последующими работами Фуко [28. P. 103, 109]. По его мнению, этот разрыв обусловлен тем, что Фуко пересмотрел свои позиции, сумел найти способ сопротивления внешней силе, утвердить витальную силу и открыть перспективу интериорности [28. P. 95–97, 101–104]. Тем не менее остается открытым вопрос, следует ли рассматривать эту посмертную интерпретацию как попытку примирения с ушедшим другом или же она действительно отражает возникшее в более поздний период теоретическое сближение двух мыслителей.

[7] Вскоре после разрыва отношений с Фуко, Делез распространяет заметку под названием «Желание и удовольствие» [29], в которой стремится прояснить ключевые расхождения и обозначить основные точки напряжения в их философских позициях.

Различия между Жилем Делезом и Мишелем Фуко в интерпретации концепта «воли к власти» не отменяют факта их общей принадлежности к философскому наследию Фридриха Ницше. Оба мыслителя исходят из ницшеанской проблематики, но развивают ее в различных направлениях. В области онтологии фигура Ницше для них стала, скорее, фигурой расхождения, тогда как в сфере этики — точкой сближения. Одним из моментов, в котором позиции Делеза и Фуко совпадают, является критика нормативной морали (*moralis*) и обращение к этике как практике существования (*ethos*). Делез возводит различие между моралью и этикой к философии Спинозы [27. P. 27–43], однако в его критике морали как источника трансцедентальных ценностей и в апелляции к способам существования явно прослеживается влияние Ницше. Фуко, в свою очередь, характеризует заключительный этап своего творчества как «генеалогию этики» [30]; он обращается к античным практикам заботы о себе как к способам существования. Неявно поставленный им вопрос можно сформулировать следующим образом: возможно ли освободить себя от внешней власти и обрести свободу?

Ввиду незавершенности и постоянных изменений в композиции «Истории сексуальности», на этот вопрос сложно найти однозначный ответ. С одной стороны, Фуко продолжает анализ механизмов власти, обнаруживая их присутствие даже в практиках заботы о себе — через моральные предписания, нормативные модели поведения и эстетические каноны. С другой стороны, его интерес к античной этике, особенно к стоицизму и эллинистическим практикам, указывает на стремление выявить формы существования, которые не полностью подчинены внешней власти и допускают определенную автономию, пусть и в специфически древнегреческом понимании. В этом контексте позднее творчество Фуко может быть интерпретировано как поиск способ сопротивления, для чего ему было необходимо вернуться к античному *этосу*. Делез прямо указывает на это, отмечая: «И именно в самом человеке мы должны искать, по Фуко, как и по Ницше, все силы и функции, которые сопротивляются… смерти человека. Спиноза говорил: мы не знаем, на что способно человеческое тело, когда оно освобождается от человеческой дисциплины. А Фуко: мы не знаем, что может сделать человек «постольку, поскольку он жив», как совокупность «сил, которые сопротивляются» [28. P. 99].

Таким образом, два мыслителя, олицетворяющие собой различные грани ницшеанской традиции, в конечном счете обнаруживают определенное концептуальное сближение, проявившееся уже *post mortem.*

## Заключение

В данном исследовании предпринята попытка продемонстрировать глубину влияния философии Фридриха Ницше на проекты Жиля Делеза и Мишеля Фуко, не только на уровне отдельных мотивов или терминологических заимствований, но, прежде всего, в том, что их собственные концептуальные построения в значительной мере пронизаны ницшеанскими

интенциями. В этом смысле речь идет не столько об интерпретации Ницше, сколько о ницшеанстве как о философской позиции, выраженной в оригинальных онтологических и методологических разработках обоих мыслителей. Интеллектуальный контекст и обстоятельства времени могли способствовать их обращению к ницшеанской мысли, однако они никоим образом не предопределили того, каким образом философия Ницше была переосмыслена и интегрирована в их системы.

Особое значение в интерпретациях Делеза и Фуко приобретает осмысление Ницше как критического философа. В отличие от Канта, ограничившего сферу критики трансцендентальными условиями, Ницше подвергает сомнению сами основания ценностей, открывая возможность их переоценки. Именно в этом контексте Делез и Фуко воспринимают ницшеанскую философию как продолжение и радикализацию критического проекта, обращенного не к универсальным и вечным структурам, а к исторически обусловленным формам опыта, морали и субъективности. Жиль Делез радикализирует ницшеанский проект, формулируя имманентную онтологию становления и разрабатывая концепт *puissance* как выражение внутренней, творческой силы жизни. Мишель Фуко, напротив, сосредоточивает внимание на анализе власти как рассредоточенной сети отношений (*pouvoir*), формирующей социальные практики и конституирующей субъективность. Несмотря на различие онтологических предпосылок, оба мыслителя сходятся в критике нормативной морали и в понимании этики как практики свободы.

**Список литературы / References**

[1] Schrift A. French Nietzscheanism. In: *Poststructuralism and Critical Theory's Second Generation*. London: Routledge; 2014. P. 19–46. DOI: 10.4324/9781315729749
[2] Foucault M. *Live: Interviews 1961–1984*. Lotringer S, ed. New York: Semiotext(e); 1996.
[3] Foucault M. Nietzsche, la généalogie, l'histoire. In: *Hommage à Jean Hyppolite*. Paris: Presses Universitaires de France; 1971. P. 145–173.
[4] Deleuze G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France; 1962.
[5] Elden S. *The Early Foucault*. Hoboken: John Wiley & Sons; 2021.
[6] Foucault M. Le retour de la morale. In: *Dits et Écrits*. Vol. IV. Paris: Gallimard; 1994. P. 696.
[7] Foucault M. Structuralisme et poststructuralisme. In: *Dits et Écrits*. Vol. IV. Paris: Gallimard; 1994. P. 431.
[8] Miller J. *The Passion of Michel Foucault*. Cambridge: Harvard University Press; 2000.
[9] Sluga H. Foucault's encounter with Heidegger and Nietzsche. In: Gutting G, ed. *The Cambridge Companion to Foucault*. New York: Cambridge University Press; 1994.
[10] Foucault M. A preface to transgression. In: *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Ithaca: Cornell University Press; 1977. P. 29–52.
[11] Foucault M. *La question anthropologique: cours, 1954–1955*. Paris: Seuil; 2022.
[12] Margreiter MF. Traces of Georges Bataille in Gilles Deleuze: non-productive expenditure or production of consumption? *Journal for Cultural Research*. 2025;29(1–2):174–188. DOI: 10.1080/14797585.2024.2406396
[13] Deleuze G. *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France; 1968.

[14] Bowden S. Jean Wahl. In: Jones G, Roffe J, eds. *Deleuze's Philosophical Lineage II*. Edinburgh: Edinburgh University Press; 2019. P. 183–206. DOI: 10.1515/9781474449205-012
[15] Wahl J. Nietzsche et la philosophie. *Revue de métaphysique et de morale*. 1963;68(3):352–379.
[16] *Волков Д.А., Евстигнеев М.Д.* Два лица трансцендентального эмпиризма: Жиль Делез и Джон Макдауэлл // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 4. С. 1236–1251. DOI: 10.22363/2313-2302-2024-28-4-1236-1251 EDN: KRQPMQ
Volkov DA, Evstigneev MD. Two Faces of Transcendental Empiricism: Gilles Deleuze and John McDowell. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(4):1236–1251. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2024-28-4-1236-1251 EDN: KRQPMQ
[17] Foucault M. *Introduction to Kant's 'Anthropology'*. Nigro R, ed. Los Angeles: Semiotext(e); 2008.
[18] Foucault M. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard; 1966.
[19] Allen A. Foucault and enlightenment: a critical reappraisal. In: *Michel Foucault*. London: Routledge; 2017. P. 267–285. DOI: 10.4324/9781315249032-14
[20] Foucault M. Qu'est-ce que les Lumières? In: *Dits et Écrits*. Vol. IV. Paris: Gallimard; 1994. P. 351.
[21] Foucault M. *The Politics of Truth*. Lotringer S, ed. New York: Semiotext(e); 2007.
[22] Foucault M. *Le gouvernement de soi et des autres I (1982–1983)*. Paris: Gallimard/Seuil; 2008.
[23] Schrift AD. *Nietzsche's French legacy*. London: Routledge; 2014. DOI: 10.4324/9781315822211
[24] Ansell-Pearson K. The significance of Michel Foucault's reading of Nietzsche: Power, the subject, and political theory. *Nietzsche Studien*. 1991;20(1):267–283. DOI: 10.1515/9783110244397.267
[25] Foucault M. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*. Gordon C, ed. New York: Pantheon Books; 1980.
[26] Foucault M. *Histoire de la sexualité. Vol. 1: La volonté de savoir*. Paris: Gallimard; 1976.
[27] Deleuze G. *Spinoza: philosophie pratique*. Paris: Presses Universitaires de France; 1981.
[28] Deleuze G. *Foucault*. Paris: Minuit; 1986. DOI: 10.5040/9781350252004
[29] Deleuze G. *L'île déserte et autres textes: textes et entretiens 1953–1974*. Paris: Minuit; 2002.
[30] Foucault M. On the genealogy of ethics: an overview of work in progress. In: Rabinow P, ed. *Ethics, Subjectivity and Truth: Essential Works of Foucault 1954–1984*. Vol. 1. New York: New Press; 1997. P. 253–280.

**Сведения об авторе:**

*Михан Роман Игоревич* — аспирант кафедры истории философии, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0009-0001-9821-0086. SPIN-код: 3791–8943. E-mail: roman.mikhan@gmail.com

**About the author:**

*Mikhan Roman I.* — Postgraduate Student at the Department of History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0009-0001-9821-0086. SPIN-code: 3791-8943. E-mail: roman.mikhan@gmail.com

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 2 512–526
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-512-526
EDN: FEVEZY

Научная статья / Research Article

# Концепт одиночества как «бытия-не-со-действия»: от Фейербаха к Марксу

**М.Н. Лященко**
*Оренбургский государственный университет, Оренбург, Российская Федерация*
✉Megamax82@rambler.ru

**Аннотация.** Обоснована модель одиночества как «бытия-не-со-действия» на основе анализа философских концепций двух выдающихся мыслителей XIX в.: Л. Фейербаха и К. Маркса. Методологической основой данного исследования выступает историко-философская реконструкция с опорой на принцип динамической онтологии и герменевтический метод. Использовался терминологический аппарат М. Хайдеггера для уточнения модальностей одинокого бытия в парадигмальных взглядах Маркса. Раскрывается категориально-смысловое развитие концепта одиночества через деконструкцию теологического горизонта в философии Л. Фейербаха и последующее его переосмысление в контексте марксовой теории праксиса. В первой части работы реконструируется фейербаховская критика религии, в рамках которой Бог интерпретируется как «эхо одиночества» и иллюзорная проекция родовой сущности. Это позволило установить, что в концепции Фейербаха одиночество понимается как бытие-не-со-действие в общении (не единство Я и Ты). Одиночество преодолевается через подчинение индивида безличной власти рода, который занимает место трансцендентного Бога. Цена за избавление от одиночества — отрицание личностного бытия. Во второй части работы раскрывается марксистская трактовка одиночества как бытия-не-со-действия, выступающее следствием отчуждения в сфере праксиса, который обеспечивает связь человеческой сущности с природным миром. На основе анализа выдвигается типология разноплановой модальности одиночества, в которой разграничиваются «одиночество гения» как креативно-конструктивное бытие-не-со-действие заброшенное вперед и «одиночество изгоя» как деструктивно-деградирующее бытие-не-со-действие заброшенное назад. В отличие от существующих исследований, данная статья предлагает концептуально-терминологический язык для описания и объяснения одиночества через категорию деятельности.

**Ключевые слова**: отчуждение, праксис, опредмечивание, распредмечивание, свобода, необходимость, гений, изгой

**Конфликт интересов.** Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

**Благодарности.** Автор выражает особую признательность и огромную благодарность доктору философских наук, профессору Галине Григорьевне Коломиец за помощь в консультации и подготовке данной работы.

© Лященко М.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

**Заявление о доступности данных.** Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в опубликованную статью.

**История статьи:**
Статья поступила 22.11.2025
Статья принята к публикации 11.02.2026

**Для цитирования:** *Лященко М.Н.* Концепт одиночества как «бытия-не-со-действия»: от Фейербаха к Марксу // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 2. С. 512–526. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-512-526 EDN FEVEZУ

# The Concept of Solitude as "Being-Not-in-Action": From Feuerbach to Marx

**Maxim N. Lyashenko** ✉

*Orenburg State University, Orenburg, Russian Federation*
✉Megamax82@rambler.ru

**Abstract**. In this study, the author substantiates a model of loneliness as 'being-not-with-action' based on an analysis of the philosophical concepts of two outstanding thinkers of the 19th century: L. Feuerbach and K. Marx. The methodological basis of this study is a historical-philosophical reconstruction grounded in the principle of dynamic ontology and the hermeneutic method. The study utilises M. Heidegger's terminological apparatus to clarify the modalities of solitary being within Marx's paradigmatic perspectives. The work explores the categorical and semantic development of the concept of solitude through the deconstruction of the theological horizon in the philosophy of L. Feuerbach and its subsequent reinterpretation in the context of Marx's theory of praxis. The first part of the work reconstructs Feuerbach's critique of religion, within which God is interpreted as an 'echo of solitude' and an illusory projection of the generic essence. This has made it possible to establish that, in Feuerbach's conception, solitude is understood as a state of non-co-action in communication (not the unity of I and Thou). Loneliness is overcome through the individual's submission to the impersonal power of the genus, which takes the place of the transcendent God. The price for liberation from loneliness is the negation of personal being. The second part of the work explores the Marxist interpretation of loneliness as a being-not-in-action, arising as a consequence of alienation in the sphere of praxis, which ensures the connection between human essence and the natural world. Based on this analysis, a typology of the multifaceted modalities of loneliness is proposed, distinguishing between 'the loneliness of the genius' as a creative-constructive being-not-in-action cast forward, and 'the loneliness of the outcast' as a destructive-degrading being-not-in-action cast backward. Unlike existing studies, this article proposes a conceptual and terminological framework for describing and explaining loneliness through the category of activity.
**Keywords:** alienation, praxis, reification, de-reification, freedom, necessity, genius, outcast

**Conflict of interest.** The author declares that there is no conflict of interest.
**Acknowledgement.** The author expresses special gratitude to Doctor of Philosophy, Professor Galina G. Kolomiets for her help in consulting and preparing this study.
**Statement about data availability.** All the data obtained during the study is included in the published article.

**Article history:**
The article was submitted on 22.11.2025
The article was accepted on 11.02.2026

**For citation:** Lyashenko MN. The Concept of Solitude as "Being-Not-in-Action": From Feuerbach to Marx. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(2):512–526. (in Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-512-526 EDN FEVEZY

## Введение

В условиях утраты миром своей материнской функции и превращения его в источник глобальных угроз и всеобщей «напряженности», с одной стороны, изменения структуры человеческого бытия в фундаментально ненадежный, скованный пассивным потреблением, модус существования — с другой, одиночество обретает статус фундаментальной онтологической и экзистенциальной проблемы. Это усиливает одиночество, которое прочерчивает границу, за которой воспроизводство человеческого способа бытия становится проблематичным. При этом одиночество сопровождается страхом за свою безопасность и неуверенностью в своем будущем. Поэтому сегодня актуальна не только проблема экзистенциальной безопасности [1], но и проблема экзистенциального выживания, с которой тесно связана проблема одиночества.

Как быть человеку в современном мире, где само человеческое уже не гарантировано самой бытийной структурой мира? Сможет ли человек создать «архитектуру» нового мира, где можно быть, а не только существовать? В контексте этих вопросов особую значимость приобретают философские концепции Л. Фейербаха и К. Маркса, в которых теоретически обосновано деятельностное самопорождение человека в мире.

## Бог как эхо одиночества: деконструкция теологического горизонта в философии Л. Фейербаха

Великая мысль Г.В.Ф. Гегеля о том, что абсолютное не неподвижно, а есть движение, процесс, мировой разум, реализующийся в органической природе и человеке, человеческой истории, о том, что это движение, развитие осуществляется по законам диалектики и истории вызвала дальнейшие интерпретации и переосмысления. Выдающиеся мыслители, такие как Л. Фейербах и К. Маркс, отчетливо осознавали колоссальную мощь философии Гегеля, которая на протяжении двух десятилетий определяла «существование Германии на всех уровнях» [2. P. 3]. Они понимали, что их собственная материалистическая мысль проросла сквозь «сложный узор философских форм» [3. P. 370] гегелевской диалектики, в которой процесс самопорождения человека был раскрыт через процесс распредмечивания как теоретического освоения окружающего мира.

Л. Фейербах, воспринявший гегелевское учение «как великое освобождение от ограниченности теологического партикуляризма» [4. S. 40], считал его поворотным моментом в историческом развитии человеческой мысли,

который привел к отрицанию «старой» философской традиции с ее верой в божественный порядок, надежно защищавшего человека. «Новый» философский порядок, начавший утверждаться с Гегеля, строился на десакрализованной истории, с участием конечных индивидов, которые совершают восхождение к всеобщему содержанию Абсолютного Духа. Таким образом, сложное и противоречивое развитие немецкого идеализма вывело философскую мысль к антропологическому повороту, ставшему губительным для теологической мысли о Боге. Фейербах осуществлял его в натуралистическом ключе, что позволило ему переосмыслить религиозные феномены через призму человеческой природы.

Вопреки Гегелю, который видел в человеке мыслящее существо[1], Фейербах обосновывает бытие человека посредством чувственности [6. С. 190], которой наделила его природа. Ведь природа «не только создала простую мастерскую желудка, она воздвигла также храм мозга…» [6. С. 96]. Природа становится «базисом» человека, а он — конечной целью ее развития. Поэтому человек есть ключ к познанию природы, посредством которого необходимо «свести все сверхъестественное к природе, и посредством природы все сверхчеловеческое свести к человеку» [6. С. 267]. В этом суть антропологического метода Фейербаха, который позволил ему прийти к мысли, что религия, в сущности, есть «идолопоклонство» [7. С. 145], поскольку представления человека о Боге есть отчужденная проекция его родовой сущности, превратившаяся в его воображении в своеобразный «фетиш», обладающий независимой от него самого властью.

Разгадка веры в Бога, по мнению Фейербаха, скрыта в сущности «родового бытия», поскольку род как неуничтожимое целое спасает индивидуальную жизнь от одиночества и смерти путем стирания трагического негативизма с субъективного существования. Иначе говоря, условием вечного сохранения рода является смертность отдельного индивида [4. S. 63–64], который после рождения входит в круг родового бытия и выпадает из него после смерти. Его место занимает потомок, а он как предок продолжает жить в «благодарном и проклятом анамнезисе своего народа» [4. S. 65]. У Фейербаха идея «мировой истории как мирового суда» [4. S. 65] заменяет протестантское учение о предопределении, которое обрекало приверженца протестантизма на «нескончаемые душевные муки, связанные с нахождением его в полной неизвестности относительно собственной судьбы» [8. С. 37]. Переакцентировка, произведенная Фейербахом, была рассчитана на осознание людьми неизбежности суда потомков, которое должно было побудить их к ответственности за судьбу человечества.

У Фейербаха освобождение человека от беспомощности и бессилия перед неподвластными ему сверхъестественными силами оборачивается господством над ним рода. На место трансцендентного Бога триумфально

[1] К. Маркс это точно схватил: «Гегель знает и признает только один вид труда, именно абстрактно-духовный труд» [5. С. 627].

заступает «новый» бог — род, который посредством любви как тотальной связи, устанавливает полное господство над людьми, крепко и прочно связывая их внутри своего бытия. Отдельная индивидуальная жизнь оказывается вложенной в родовую жизнь как в превосходящее ее целое. Поэтому Фейербах не рассматривает индивида в его индивидуальности и целостности, подчеркивая родовую природу его субъективного бытия. «Отдельный человек, — по его мнению, — как нечто обособленное, не заключает *человеческой* сущности *в себе* ни как в существе моральном, ни как в *мыслящем*. Человеческая сущность налицо только в общении, *единстве человека с человеком*, в единстве, опирающемся на реальность различия между Я и Ты» [6. С. 203]. Изолированный индивид, утративший живительные связи с родом как *актуализированным человеческим духом*, есть ограниченное, несвободное существо [6. С. 203], которое не может реализовать свою человеческую сущность.

Человек, не реализовавший свой чувственно-интеллектуальный потенциал посредством общения, солидарности и любви [6. С. 190], не может быть интегрирован в пределы родового бытия, а тем более в пространство коллективной памяти. Процесс его самореализации останавливается, обрекая его на полное забвение, поскольку только общение между людьми порождает «человека как в физическом, так и в духовном смысле» [6. С. 190]. Пребывание в изоляции рождало в душе изгоя скорбь, погружая его в перманентный психологический кризис, сопровождающийся душевными муками. И поскольку других средств (ведь религию Фейербах отверг как силу, отчуждающую человека от самого себя) для преодоления кризиса не было, то это побуждало его вернуться в материнское лоно и включиться в родовую жизнь для достижения своего спасения. Чем активнее и интенсивнее он принимал участие в деятельности родового коллектива, «общаясь с другими», тем яснее обнаруживал в себе человеческий дух. А значит — тем больше увеличивалась вероятность быть «спасенным», став «бессмертной» частью родового целого. Следовательно, изолированный человек есть *одинокая, невыразившаяся целостность*, поскольку «никакое существо, будь оно человеком или богом, духом или Я <…>, взятое изолированно для самого себя, не является подлинным, совершенным, абсолютным существом…»[2] [6. С. 204].

По всей видимости, отличие одинокого человека от изгоя состоит в том, что он, не участвуя в общении с другими людьми, все же остается в пространственных границах родового коллектива. Это оставляло ему шанс реализовать свою человеческую сущность и осознать ценность своего бытия. В реализации призвания «стать человеком», индивид ощущал уже не Божье

[2] У Фейербаха, «Бог <…> есть существо одинокое <…> ибо одиноким может быть только то, что самостоятельно» [9. С. 99–100]. Он подчеркивал, что человеку не свойственно быть изолированным, поскольку он родовое существо. Изоляция свойственна только Богу, ведь он же – абсолютно реализовавшаяся сущность, ставшая самостоятельной от своего творца. Поэтому это недеятельное бытие. Этот онтологический аргумент доказывал одно – то, что пассивно, то не может существовать в реальности.

присутствие в каждом своем действии (как в лютеранстве) [10. S. 214], а повеление рода, которое вписывало его в жизненную «программу» традиций. Тем самым открывался человеку путь к «спасению» — в имманентности родовому бытию. В действительности же, у Фейербаха, борьба за спасение человека заканчивается его поражением и победой рода как наличного порядка бытия, который спасая от страха смерти и одиночества (но не от них самих), полностью отрицает личное.

Религия, по Фейербаху, возникает из-за недостатка общения или его полного отсутствия. Она является компенсированной формой общения, которая претендует «снять» одиночество (*бытие-не-со-действие в общении*), либо спасти человека от гнетущих условий изоляции (*бытия-недействия* в общении). Однако, религия — это ложно компенсирующая форма общения, «искусственно» поддерживающая «человеческое одиночество» [11. С. 84], так как Бог как ложная проекция самого человека, оказывается идолом, созданным им самим. Таким образом, религия выдвигает на передний план общение человека с Богом как с «*неподлинным другим*». Это порождает отсутствие подлинного со-действия и одиночество как форму существования, в которой человек не достигает своей собственной полноты. Он действует (молится, соблюдает обряды и т.д.), но его действие не соединяет его с миром людей, а уводит от него, предлагая ложную форму *освоения* в потустороннем мире.

Фейербах, вероятно, полагал, что религия является симптоматическим проявлением человеческих проблем и страданий (одиночества, отчуждения, несчастья, несвободы и пр.), а не способом их решения. Тем более, она как сублимированная форма общения закрепляет и поддерживает вместе с иллюзией существования Бога иллюзию избавления от тягот земного существования и несовершенства человеческого общения.

Итак, религия не только поддерживает, но и усиливает человеческое одиночество. Почему? Ответ кроется в парадоксе отчуждения: чем сильнее вера человека в Бога, тем больше он ощущает себя ничтожным и бессильным (грешным). Это, в свою очередь, усиливает зависимость человека от Бога как проекции себя самого в потустороннем мире и от иллюзорного общения с ним. Усиление зависимости превращает человека в «раба», вера которого погружает его в бесконечность нечеловеческого самоотчуждения и мнимого счастья. В конечном счете, он начинает считать себя несоизмеримо слабее, чем созданный им «совершенный и могущественный нереальный другой», который выступает по отношению к его бытию внешней, отчужденной силой, обрывающей живительные связи его с родом. Переставая осознавать, что созданное им существо, которое так важно для него самого, столь же зависимо от него, человек полностью теряет себя в угнетающем его сущность одиночестве.

Выход Фейербах видит в искоренении этого «идола» из человеческого сознания путем просвещения людей. Люди должны понять, что, какой бы властью ни обладали созданные им творения, они детерминированы родовой

природой человека. Только искоренив предрассудки, человек сможет увидеть в другом человеке «зеркало», вглядываясь в которое он сможет преобразиться.

## В пучине отчуждения: одиночество человека перед лицом созданных им творений

К. Маркс согласен с Фейербахом, что человеку для порождения и осуществления своей сущности необходим другой. Это произвело положительный эффект: философская рефлексия в лице Фейербаха и Маркса преодолела гегелевское бытие, стремящееся отстраниться от границ бытия другого.

Тем не менее, в отличие от Фейербаха, у которого взаимодействие между индивидами сводилось к чувственно-созерцательной активности, Маркс переносит позитивный эффект общения в сферу праксиса. В «Экономическо-философских рукописях» Маркс обосновывает мысль, что люди вынуждены «производить необходимые средства к жизни», осваивая природу, поскольку этот шаг обусловлен их «телесной организацией» [12. С. 19]. Иначе говоря, воспроизводство собственной жизни и чужой «посредством деторождения», вынуждает человека вступать в активные отношения с природой, работать (общаться с ней) [12. С. 28][3]. «Человек живет природой. Это значит, — поясняет Маркс — что природа есть его *тело*, с которым человек должен оставаться в процессе постоянного общения, чтобы не умереть» [5. С. 565].

Именно нависшее над человеком проклятье «ему нужно есть», активируя процесс изготовления орудий, дает старт предметному производству. В процессе производства вещей человек, преодолевая свою единственность (= одиночество как несвободу[4]), начинает реализовывать себя, раскрывая в труде свою творческую волю. В этом процессе труд, движимый человеческой волей, «постоянно переходит из формы деятельности в форму бытия, из формы движения в форму предметности [14. С. 196]. В созданной вещи завершается переход потенциальной универсальности человека «в актуальную, практическую» [15. С. 72], ведь, действуя «с каждым предметом по его мерке, человек вместе с тем изменяет эту мерку — ведь он делает из предмета нечто другое» [16. С. 28].

В отличие от Аристотеля, Маркс утверждает, что человек не столько подражает природе, «божественному» в ней, строя по «законам красоты»

[3] Как указывает В.Ф. Шелике: «Дело в том, что немецкое wirken (а таково исходное определение Марксом и Энгельсом действий действительных индивидов) означает не только действовать, но и вбирает в себя также значения работать, воздействовать. Поэтому переводить wirkliche как реальные [индивиды] <…> еще более неадекватно немецкому тексту» [13. С. 38]. Так что речь у Маркса идет о действующих индивидах. Они то и есть для Маркса подлинные, живые индивиды.

[4] Если бы человек не реализовывал себя в предметных действиях, то он был бы «единственным существом, вне его не существовало бы никакого существа, оно существовало бы одиноко, одно» [6. С. 632], т.е. находился в пассивном, бездеятельном состоянии, никак себя не проявляющем и не определяющемся в бытии.

[5. С. 566], сколько прозревает в ней новые, еще неведомые ей формы, которые он затем воплотит, формируя свой, человеческий мир. В идеальной мысленной форме предназначенность каждой вещи обретает ясность, её пригодность к удовлетворению человеческих нужд становится очевидной, ведь в ней «содержится устремление на другого человека» [17. С. 19]. Другой человек может воспользоваться ею для удовлетворения своих собственных нужд не только в настоящем, но и в будущем (потенциальная включенность природы в историческое бытие людей). Иначе говоря, в прицеле производителя — не только человек настоящего, но и человек грядущего, его потомок. И если последний воспользуется ею, как и другой любой вещью, которую даже нельзя подержать в руках (например, идеей), то произойдет связывание людей и природы во временной протяженности истории (актуальная включенность природы в историческое бытие людей). Таким образом, вещь, переходя от одного человека к другому или от одного поколения к другому, укрепляет связь человека с природой на новом — *историческом* уровне.

Вместе с тем вовлечение природы в историческую ткань общественного бытия (*осуществившейся человеческой сущности*) через предметно-преобразовательную деятельность как единства актов опредмечивания / распредмечивания обеспечивает выход человека к *чужому* и превращение его в *свое*. Таким образом, через «снятие» изначальной отрешенности от мира, человек нащупывает «пульс» свободы, который в процессе исторического развития, всё более учащаясь, избавляет его от бессилия и ограниченности перед «нечеловеческими» (природными) силами. В этом общем историческом движении свободы, как предполагал Маркс, каждый человек находит и реализует себя, занимая место «Бога». В этом аспекте марксова философия перекликается с хайдеггеровской философией, которая, следуя за традиционной онтологией, «делает человека <…> „господином бытия“» [18. С. 319]. Правда, у Маркса человек это доказывает собственным трудом.

И первым актом, утверждающим человеческую свободу, является производство орудий труда. С этого акта человек начинает отличать себя от животных [12. С. 19], поскольку, соединяясь с орудием через руку, изготовившую его, он адаптирует «природу к самому себе», создавая культуру — то пространство, где обретается свобода, которая позволяет снять с него тяготы телесно-чувственного бытия. Так, расширяя пределы своего «неорганического тела», человек пробуждает в своей душе всё более полное и многогранное ощущение единения с миром, стремясь проникнуть во все сферы его существования.

Формирование культуры происходит посредством активного, предметного взаимодействия между людьми. Каков механизм этой реализации? Данный процесс осуществляется следующим образом: создатель, приступая к изготовлению предмета, учитывает как собственные нужды, так и потребности другого человека. Он предполагает, что субъект, применяя эту вещь по назначению, не только удовлетворит свои запросы, но и сможет

реализовать себя, выполнив своё предназначение [19. С. 184]. Используя вещь в реализации своего предназначения, человек отвечает на замысел (сообщение) ее создателя. Так происходит налаживание связи между ними.

Полнота самореализации человека раскрывается по мере того, как он с усердием и мастерством воплощает свое предназначение (совершенствуется, включая сюда и процесс освоения необходимых для этого орудий труда). И чем глубже человек погружается в этот процесс, тем неразрывнее и прочнее становится его связь с творцом-субъектом, чья воля преобразила первозданный природный объект в «вещь для человека». Успех в самореализации определяется как личными усилиями, так и качеством выполнения своего трудового долга другими. Это отражает степень включенности индивида в общественные связи, являясь мерилом социальности его бытия. Следует учесть, что искусное исполнение своего предназначения, порождало в душе человека не только ощущение собственной значимости для других, но и глубокое, всеобъемлющее переживание интеграции с ними. Следовательно, чем полнее самореализация человека, обусловливающая раскрытие в нем человеческой природы, тем глубже его чувство единства с родом человеческим.

Каждое индивидуальное трудовое усилие, в котором человек обретает чувство глубокой сопричастности к родовому бытию через упрочнение социальных связей с другими людьми, несет в себе потенциал инновационного прорыва. Именно инновационная деятельность выступает мерилом подлинной мощи и глубины субъектного и субъективного в историческом процессе. Вершиной этого становления является творческий акт гения.

Опредмеченное действие (действие-творение) гения, творящего под диктовку «потребности будущего», которую он разглядел в зародыше, не находит обратной связи у современников, поскольку предмет, созданный им, не является для них потребностью. Устремляясь в будущее, гений расширяет реальность (т.е. горизонт человеческих потребностей), добавляя ей новое временное измерение (будущее, которое скрыто от современников). Поэтому его действие-творение будет находиться в культуре в потенциальном (недействующем) состоянии до тех пор, пока не наполнится живой практикой будущих поколений, которая активирует переход его из возможности в действительность[5]. С этого момента оно, превращаясь в актуальную силу, восстанавливает связь гения с миром. Это позволяет его личности «воскреснуть» в истории. Однако цена за сохранение субъективного измерения истории — одиночество гения.

Одиночество (*бытие не-содействие*) гения обусловлено *заброшенностью его бытия-действия* (действительного бытия) *вперед*[6]. Это не позволяет его деятельности и имплицируемому ею смыслу быть интегрированными в горизонт понимания и практической реализации современников.

[5] П.Н. Кондрашев отметил, что «понятие действительность (Wirklichkeit), согласно прямой этимологии слова, есть то, что действует, производит действие одного на другое» [20. С. 15].
[6] Для корректности и точности описания условий одиночества гения (и изгоя) воспользуемся терминологией М. Хайдеггера.

Отчужденный от современников, которые в творении его рук не узнают себя, гений всецело становится не причастным миру, ведь его действие-творение не обретает «плоть», т.е. не становится деятельной силой, способной перебросить мосты между своим и чужим в настоящем. Этот эффект — следствие природы его действия-творения. Разрывая привычную ткань настоящего, оно прокладывает путь к своему подлинному бытию через напряженную связь с человечеством.

Такая отрешенность гения была несвойственна античному философу, поскольку через созерцание идей как высшего (божественного) уровня бытия, он был неотвратимо причастен к космическому порядку. Он был необходимым звеном, которое обеспечивало связь человечества с космосом посредством причастности к высшему в нем. С этим, пожалуй, согласился бы С. Кьеркегор. С его точки зрения, гений выходит за рамки повседневного («всеобщего»), чтобы обнаружить в нем «предвосхищение Провидения» [21. С. 123]. «Чем глубже этот гений, — замечал Кьеркегор, — тем глубже он обнаруживает судьбу» [21. С. 122–123]. Несмотря на то, что он «способен потрясти весь мир» [21. С. 122], он отнюдь не остается отрешенным от судьбы, наличного порядка бытия. Это «объединяющая» метафизика сближает Кьеркегора с Марксом, только у последнего гений есть самоцельный и самодовлеющий субъект действия, предопределяющий новый порядок совместного бытия. Следовательно, по мнению Маркса, у гения судьбоносная миссия — он обеспечивает будущее человечеству, в котором действия потомков обретут смысл, соединяясь в истории со всеми поколениями людей. Таким образом, гений — это «господин бытия», призванный уберечь человечество от поглощающей его безмерности отчуждения ценой собственного одиночества.

Напротив, отторгнутый от общества индивид (в терминологии Маркса «необщественный человек») подобно животному «производит под властью непосредственной физической потребности» [5. С. 566]. Его *бытие-действие* сужается до борьбы за выживание, что не позволяет «в истинном смысле» производить [5 С. 566], т.е. вне себя утверждать свою сущность. Изготовленные им продукты не становятся звеном культуры, поскольку он не опредмечивает мир для другого человека, с которым связывается через вещь. Вследствие чего, изолированный индивид не только лишен возможности вглядываться в зеркало предметов, в котором отражается его родовая мощь и сила, но и перестает присваивать «себе свою всестороннюю сущность всесторонним образом, т.е. как целостный человек» [6. С. 591]. Вне общества огрубление и упрощение потребностей человека приводят к ограниченности и обеднению его чувственно-эмоциональной сущности.

Не восприимчивым к прекрасному, может быть и общественный индивид, которого «частная собственность сделала <…> односторонним» [22. С. 438]. Его страстное стремление к обладанию вещами, приводит к вымещению всех физических и духовных чувств тотальным чувством

обладания, которое обусловливает «разрушение целостного экзистенциального пространства, отчужденность, индивидуализм, одиночество и страх. К. Маркс с сожалением отмечает „падение“ бескорыстной чувственности» [22. С. 438], которое может охватывать как верхние слои общества, так и носителей утонченной культуры.

И еще: «необщественный человек» не может «производить самого себя». Иными словами, он не может быть причастным к роду не только на высшем (духовном), но и на самом низшем (природном) уровне — посредством размножения. Таким образом, обрываются не только духовно-социальные, но и природные связи изгоя с родовым коллективом. Можно предположить, что он — ничто, его нет ни для рода, ни для культуры, ни для истории. Он абсолютно отчужденная от человеческого рода сущность, а изоляция оборачивается *антропологической катастрофой*[7]. Словом, его *бытие-действие заброшенно назад* (в природу), где под властью животного императива оно деградирует до *пассивного бытия* (*одинокой, всецело нереализованной сущности*).

Следует заметить, что одиночество гения и одиночество изгоя — это одиночества разных модальных порядков (первое — расширяет горизонты человеческого существования, являя собой полноту и креативность личностного развития, второе — полная пассивность и несвобода в бытие, максимально сводящие человеческое существование к минимуму). Однако оба они отражают *тягостный* характер человеческого бытия, обусловленный прекращением каждого из них быть (временно или перманентно) действенно причастным к жизнедеятельности общества.

Заметим, что одиночество, с точки зрения Маркса, контрастирует с человеческим счастьем, ведь тот, кто отчужден от предметного мира и других людей, не может испытать подлинного человеческого наслаждения. Источник несчастья и страданий человека кроется в отчуждении, которое вынуждает его осознать ограниченность, уязвимость и несовершенство своего бытия [23. С. 43]. В его пучине человек, осознавая трагичную конечность своего бытия, начинает действовать, натыкаясь на не всегда проходимый порог, отделяющий его от себя, свободы и от всего родного. И как следствие — сковывающее страхом одиночество, преодоление которого приводит к тому, что человека «делает своё самоё свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания» [5. С. 565]. Справедливости ради, необходимо сказать, что сковывающий человека страх в одиночестве может привести и к полной пассивности. В таком положении человек перестает быть деятельно причастным к миру, обществу и самому себе.

Для отрешенного человека религиозные, экономические и политические институты, являющиеся результатом его сознательного устремления производить без «физической необходимости», становятся анонимными структурами, которые превращают «свободно-творческую деятельность»

[7] Изолированный человек оказывается в аду – в полном отсутствии Другого. Это марксова мысль контрастирует с мыслью Сартра «ад – это другие».

«в нечто <…> что считается необходимым» [3. P. 371]. Таким образом, освобождение человека от природной необходимости, добытое благодаря способности к творческой свободе (тяги к созданию нового), которая став его необходимостью, привела его к зависимости от самой себя и своих творений.

В конечном счете Маркс усмотрел в поступательном движении истории отражение неустанного труда человека, созидающего над собой царство «Бога» — общества, становящимся с каждой исторической эпохой бесконечно огромной силой, что перед ней он сам ощущал себя ничтожно слабым, скованным невидимыми «цепями». Поэтому угнетенный человек либо возвышал себя внутренне, либо преодолевал отчуждение и одиночество посредством инновационно-креативной деятельности, направленной на изменение социальной реальности. Таким образом, история человека — это осознанное стремление избавиться от всякого рода зависимости и отчуждения, которые приобретает чудовищные формы и масштабные размеры в историческом развитии общества, особенно в капитализме. Однако отрицание отчуждающих сил прежнего порядка, который не исчезнет, пока не будут окончательно и бесповоротно разрешены его противоречия, приводит к образованию новых форм отчуждения. И так, по мнению Маркса, до перехода в «царство свободы», в котором окончательно упразднятся противоречия всех прежних социально-исторических порядков.

## Заключение

Реконструкция, предпринятая в данном исследовании, раскрывает генезис концепта одиночества в философских системах Л. Фейербаха и К. Маркса. Это позволило интерпретировать одиночество как «бытие-несодействие», обладающего амбивалентной природой. С одной стороны, одиночество может сковать онтологическую свободу человека и не дать возможности перехватить экзистенциальную перспективу. С другой — оно может способствовать переключению режима бытийного существования: из пассивного, покорного и бессильного состояния перевести в активно-творческое, в свободное становление, расширив экзистенциальный горизонт.

Фейербаховский антропологический поворот, став следствием критики религии, привел к устранению вертикальных отношений человека с миром. Фейербах обосновывал, что религия, будучи иллюзорной компенсирующей формой, подменяющей действительное живое взаимодействие между индивидами, на самом деле лишь усугубляет одиночество. Преодоление его возможно на пути налаживания горизонтальных связей человека с «Другим», базирующихся на чувственно-созерцательной достоверности. Тем не менее, замещение трансцендентного Бога имманентным родом, ставило человека перед дилеммой: либо изоляция, либо полное растворение в родовом Целом. В контексте философии Фейербаха одиночество концептуализируется как «бытие-не-со-действие в общении».

В марксовой теории праксиса одиночество получает свое наиболее завершенное терминологическое оформление как «бытие-не-содействие».

Оно становится следствием отчуждения, обусловленного деформацией в циклах опредмечивания и распредмечивания, по причине которой продукт перестает быть «вещью для человека», образующим и скрепляющим родовые, социальные, духовные и исторические связи между индивидами.

Несмотря на негативную оценку Марксом отчуждения и одиночества, он понимал, что они являются не только деструктивно-деградирующими факторами, но и конструктивно-мобилизующими силами, способствующими самореализации и раскрытию деятельного бытия человека. Поэтому одиночество гения можно определить как творческо-конструктивное бытие-не-со-действие, заброшенное вперед и противопоставить его одиночеству изгоя как деструктивно-деградирующему бытию-не-со-действию, заброшенному назад.

**Список литературы**

[1] *Баева Л.В.* Экзистенциальная безопасность в условиях техногенной культуры // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 2. С. 282–301. DOI: 10.22363/2313-2302-2025-29-2-282-301 EDN: QBCZRW

[2] *Beyers J.* Feuerbach, religion and post-theism // HTS Teologiese Studies / Theological Studies. 2022. Vol. 78. № 2. DOI: 10.4102/hts.v78i2.7781 EDN: FUXAZS

[3] *Ameriks K.* The Legacy of Idealism in the Philosophy of Feuerbach, Marx, and Kierkegaard. The Cambridge companion to German idealism. New York : Cambridge University Press, 2017. P. 358–385. DOI: 10.1017/9781316556511.019

[4] *Cornehl P.* Feuerbach und die Naturphilosophie. Zur Genese der Anthropologie und Religionskritik // Neue Zeitschrift für Systematicsche Theologie Und Religionsphilosophie. 1969. Vol. 11. № 1. S. 37–93. DOI: 10.1515/nzst.1969.11.1.37

[5] *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Из ранних произведений. Москва : Государственное издание политической литературы, 1956. С. 519–642.

[6] *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. Т. 1. Москва : Государственное издательство политической литературы, 1955.

[7] *Лунгина Д.А.* Идея спасения в псевдонимных произведениях С. Керкегора // Вопросы философии. 2013. № 5. С. 141–148. EDN: QLIFQN

[8] *Капелюшников Р.И.* Гипноз Вебера. Заметки о «Протестантской этике и духе капитализма» // Экономическая социология. 2018. Т. 19. № 3. С. 25–49. DOI: 10.17323/1726-3247-2018-3-25-49 EDN: XRLIBN

[9] *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. Т. 2. Москва : Государственное издательство политической литературы, 1955.

[10] *Holl K.* Die Geschichte des Worts Berus // Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. 3: Der Westen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1928. S. 189–219.

[11] *Магун А.В.* Единство и одиночество : Курс политической философии Нового времени. Москва : Новое литературное обозрение, 2011.

[12] *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // Сочинения. 2 изд. Т. 3. М. : Государственное Издательство политической литературы, 1955. С. 7–544.

[13] *Шелике В.Ф.* Непознанный Маркс и некоторые проблемы современности (Часть 1). Философские науки. 2013. № 3. С. 37–48. EDN: PZHVEH

[14] *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. Т. I. Москва : Государственное издание политической литературы, 1952.

[15] *Мусаелян Л.А.* Концепция исторического процесса К. Маркса: человеческий контекст // Философия и общество. 2007. № 3 (47). С. 64–80. EDN: RNLGYX

[16] *Длугач Т.Б.* Предметная деятельность у Фихте и Маркса. Ч. 2. Маркс о предметной деятельности // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2012. Т. 2. №. 1. С. 25–36.
[17] *Длугач Т.Б.* Маркс: вчера и сегодня // Вопросы философии. 2014. № 2. С. 14–22. EDN: RYDXRP
[18] *Арендт Х.* Опыты понимания, 1930–1954. Становление, изгнание и тоталитаризм / пер. с англ. Е. Бондал, А. Васильевой, А. Григорьева, С. Моисеева. Москва : Изд-во Института Гайдара, 2018.
[19] *Сушенцова М.С., Чаплыгина И.Г.* Природа гуманизма и материализма в концепции человека К. Маркса // Журнал Новой экономической ассоциации. 2022. № 1 (53). С. 181–200. DOI: 10.31737/2221-2264-2022-53-1-9 EDN: DEBSPG
[20] *Кондрашов П.Н.* Философия праксиса Карла Маркса // Вопросы философии. 2016. № 10. С. 69–80. EDN: WWORWH
[21] *Кьеркегор С.* Понятие страха / пер. с дат. Н.В. Исаевой, С.А. Исаева. 2 изд. Москва : Академический проект, 2014. EDN: VRSGDJ
[22] *Коломиец Г.Г., Ляшенко П.В.* Чувственность в философско-антропологической концепции Маркса-антиутописта // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2018. Т. 22. № 4. С. 434–445. DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-434-44 EDN: VTAAFG
[23] *Гончаров Н. В.* Онтологические аспекты экзистенциальной идентичности в философских концепциях К. Маркса, Ф. Ницше и М. Шелера // Интеллект. Инновации. Инвестиции. 2018. № 5. С. 41–45. EDN: XVILHN

## References

[1] Baeva LV. Existential security in the conditions of technogenic culture. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(2):282–301. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2025-29-2-282-301 EDN: QBCZRW
[2] Beyers J. Feuerbach, religion and post-theism. *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies*. 2022;78(2). DOI: 10.4102/hts.v78i2.7781 EDN: FUXAZS
[3] Ameriks K. *The Legacy of Idealism in the Philosophy of Feuerbach, Marx, and Kierkegaard*. The Cambridge companion to German idealism. New York: Cambridge University Press; 2017. P. 358–385. DOI: 10.1017/9781316556511.019
[4] Cornehl P. Feuerbach und die Naturphilosophie. Zur Genese der Anthropologie und Religionskritik. *Neue Zeitschrift für Systematicsche Theologie Und Religionsphilosophie*. 1969;11(1):37–93. DOI: 10.1515/nzst.1969.11.1.37
[5] Marx K. *Economic and philosophical manuscripts of 1844. From early works*. Moscow: State publication of political literature; 1956. P. 519–642. (In Russian).
[6] Feuerbach L. *Selected philosophical works*. Vol. 1. Moscow: State Publishing House of Political Literature; 1955. (In Russian).
[7] Lungina DA. The idea of salvation in the pseudonymous works of S. Kierkegaard. *Voprosy filosofii*. 2013;(5):141–148. (In Russian). EDN: QLIFQN
[8] Kapeliushnikov RI. Weber's Hypnosis. Notes on "The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism". Pt. I. *Journal of Economic Sociology = Ekonomicheskaya sotsiologiya*. 2018;19(3): 25–49. DOI: 10.17323/1726-3247-2018-3-25-49 EDN: XRLIBN
[9] Feuerbach L. *Selected Philosophical Works*. Vol. 2. Moscow: State Publishing House of Political Literature, 1955. (In Russian)
[10] Holl K. Die Geschichte des Worts Berus. *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. Bd. 3: Der Westen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; 1928. S. 189–219.
[11] Magun AV. *Unity and Loneliness: A Course in Modern Political Philosophy*. Moscow: Novoe Literaturnoe Obozrenie; 2011. (In Russian).

[12] Marx K, Engels F. *The German Ideology. Works*. 2 ed. Vol. 3. Moscow: State Publishing House of Political Literature; 1955. P. 7–544. (In Russian).
[13] Shelike VF. The Unknown Marx and Some Contemporary Problems (Part 1). *Philosophical Sciences*. 2013;(3):37–48. (In Russian). EDN: PZHVEH
[14] Marx K. *Capital. Criticism of Political Economy*. Vol. I. Moscow: State Edition of Political Literature; 1952. (In Russian).
[15] Musayelyan LA. The Concept of the Historical Process by K. Marx: The Human Context. *Philosophy and Society*. 2007;(3):64–80. (In Russian). EDN: RNLGYX
[16] Dlugach TB. Subjective Activity in Fichte and Marx. Pt. 2. Marx on Subjective Activity. *Bulletin of the Pushkin Leningrad State University*. 2012;2(1):25–36. (In Russian). EDN: PURTIF
[17] Dlugach TB. Marx: yesterday and today. *Voprosy filosofii*. 2014;(2):14–22. (In Russian). EDN: RYDXRP
[18] Arendt X. *Experiences of Understanding, 1930–1954. Formation, expulsion and totalitarianism*. Bondal E, Vasilieva A, Grigorieva A, Moiseeva S, transl. Moscow: Izd-vo Instituta Gaidar; 2018. (In Russian).
[19] Sushentsova MS, Chaplygina I.G. The nature of humanism and materialism in K. Marx's concept of man. *Journal of the New Economic Association*. 2022;(1):181–200. (In Russian). DOI: 10.31737/2221-2264-2022-53-1-9 EDN: DEBSPG
[20] Kondrashov PN. Philosophy of Praxis of Karl Marx. *Voprosy filosofii*. 2016;(10):69–80. (In Russian). EDN: WWORWH
[21] Kierkegaard S. *The concept of fear*. Isaeva NV, Isaeva SA, transl. 2 ed. Moscow: Academic Project; 2014. (In Russian). EDN: VRSGDJ
[22] Kolomiets GG, Lyashenko PV. Sensuality in the Philosophical and Anthropological Concept of Marx the Anti-Utopian. *RUDN Journal of Philosophy*. 2018;22(4):434–445. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-434-44 EDN: VTAAFG
[23] Goncharov NV. Ontological aspects of existential identity in the philosophical concepts of K. Marx, F. Nietzsche and M. Scheler. *Intelligence. Innovations. Investments*. 2018;(5):41–45. (In Russian). EDN: XVILHN

**Сведения об авторе**:

*Лященко Максим Николаевич* — кандидат философских наук, доцент кафедры философии, культурологии и социологии, Оренбургский государственный университет, Российская Федерация, 460018, Оренбург, просп. Победы, д. 13. ORCID: 0000-0001-7193-5610. SPIN-код: 3636-9224.E-mail: megamax82@rambler.ru

**About the author**:

*Lyashchenko Maxim N.* — PhD in Philosophy, Associate Professor at the Department of Philosophy, Cultural Studies and Sociology, Orenburg State University, 13 Pobedy Ave., Orenburg, 460018, Russian Federation. ORCID: 0000-0001-7193-5610. SPIN-code: 3636-9224. E-mail: megamax82@rambler.ru

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 2 527–543
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-527-543
EDN: FHUKMP

Научная статья / Research Article

# Онто-гносеология как основа системы философии Василия Сеземана

**Ю.В. Соколова**
*Национальный исследовательский университет «Московский энергетический институт», Москва, Российская Федерация*
✉SokolovaYulV@mpei.ru

**Аннотация.** Представлена реконструкция философской системы Василия Эмильевича Сеземана (1884–1963) — отечественного мыслителя первой половины XX века. Целью работы является расширение представлений о путях русской философии и восполнение историко-философских пробелов в исследовании русского неокантианства. Актуальность исследования обусловлена, прежде всего, тем, что философия В.Э. Сеземана представляет собой пример отечественной систематической мысли, выстраиваемой вне религиозной метафизики. Определен основной круг вопросов философии В.Э. Сеземана: проблема познания, понимаемого предельно широко, самопознание, рациональное и иррациональное, предметное и непредметное, проблема установки в познании, логико-рациональное, логические проблемы и бытие, платонизм и неоплатонизм в истории философии, вопросы эстетического, проблема кризиса европейской культуры, проблема свободы. Выявлены основания философской системы мыслителя: представление о единстве и цельности философии вообще, ключевая роль познания в человеческой культуре, определение человека в качестве смыслового центра философии; найдена отправная точка системы — проблема чистого знания, обоснован примат онтогносеологии в системе, установлены логическая и терминологическая связность разделов: онтогносеологии, логики, эстетики, этики и философии культуры. Изучены сочинения философа на русском, немецком и литовском языках и показано, что академический мультилингвизм автора и преобладание небольших сочинений в его творчестве не разрушают смысловую цельность концепции и единство замысла в построении системы философии. Целостный анализ наследия русского мыслителя позволил раскрыть предпосылки создания системы, ее философско-историческую основу, показать эволюцию философской позиции автора, определить характер исследовательского поиска В.Э. Сеземана как вариант оригинальной постнеокантианской философии. Показано, что философское наследие В.Э. Сеземана представляет собой актуальный теоретический материал, обращение к которому продуктивно не только с историко-философских позиций, но и в рамках современных теоретических исследований.

**Ключевые слова:** русская философия, русское неокантианство, онтологический поворот, проблема чистого знания, познание

© Соколова Ю.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

**Конфликт интересов.** Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
**Заявление о доступности данных.** Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в опубликованную статью.

**История статьи:**
Статья поступила: 11.01.2026
Статья принята к публикации 12.04.2026

**Для цитирования:** *Соколова Ю.В.* Онто-гносеология как основа системы философии Василия Сеземана // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 2. С. 527–543. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-527-543 EDN FHUKMP

# Onto-epistemology as the Basis of Vasily Sesemann's Philosophical System

**Julia V. Sokolova** ✉

*National Research University "Moscow Power Engineering Institute", Moscow, Russian Federation*
✉SokolovaYulV@mpei.ru

**Abstract.** The study presents a reconstruction of the philosophical system of Vasily Sesemann (1884–1963), a Russian thinker of the first half of the 20th century. The research aims to expand our understanding of the paths of Russian philosophy and fill the gaps in the study of Russian neo-Kantianism. The relevance of the study is primarily due to the fact that Sesemann's philosophy represents an example of Russian systematic thought built outside of religious metaphysics. The research identifies the main range of issues of Sesemann's philosophy: the problem of cognition, Self-knowledge, rational and irrational, objective and non-objective, the problem of attitude, logical problems and being, aesthetic issues, the problem of freedom, etc. The analysis revealed the foundations of the thinker's philosophical system: the concept of the unity and integrity of philosophy in general, the key role of cognition in human culture, and the definition of man as the semantic center of philosophy. The starting point of the system — the problem of pure knowledge — is determined, the primacy of onto-epistemology within the system is substantiated, and the logical and terminological coherence of onto-epistemology, logic, aesthetics, ethics, and the philosophy of culture is demonstrated. The philosopher's works in Russian, German and Lithuanian were analyzed and it is shown that the author's academic multilingualism and the predominance of short essays in his oeuvre do not undermine the unity of his design. A comprehensive analysis of Sesemann's legacy reveals the prerequisites for his philosophical system, its philosophical and historical foundation, demonstrate the evolution of the author's philosophical position, and define the nature of Sesemann's research as an original post-neo-Kantian philosophy. The study demonstrates that Sesemann's philosophical legacy represents relevant theoretical material, which can be productively addressed not only from a historical and philosophical perspective, but also within the framework of modern theoretical research.
**Keywords:** Russian philosophy, Russian neo-Kantianism, ontological turn, problem of pure knowledge, cognition

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

**Statement about data availability.** All the data obtained during the study is included in the published article.

**Article history:**
The article was submitted on 11.01.2026
The article was accepted on 12.04.2026

**For citation:** Sokolova JV. Onto-epistemology as the Basis of Vasily Sesemann's Philosophical System. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(2):527–543. (in Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-527-543 EDN FHUKMP

## Введение

Целью статьи является расширение представлений о путях русской философии первой половины XX века и восполнение историко-философских пробелов в исследовании творчества русских неокантианцев и выучеников неокантианских школ. Целостный анализ творчества одного из интереснейших отечественных мыслителей — Василия Эмильевича Сеземана (1984–1963) позволяет реконструировать выстраиваемую им философскую систему с онтогносеологическим основанием. Русская философия имеет немало образцов системности, но Сеземан в построении своей системы двигается в русле основного тренда европейской философии первой половины XX столетия (новой онтологии Н. Гартмана, экзистенциальной онтологии М. Хайдеггера). Актуальность этого исследования определяется прежде всего тем, что творчество Сеземана являет пример отечественной системной философии, выстроенной не в рамках религиозной метафизики, а на основе онто-гносеологического единства. Кроме историко-философского интереса исследование наследия Сеземана инспирировано актуальностью этого теоретического материала для современной философии. Плодотворность обращения к философии неокантианцев и учеников неокантианских школ сегодня подтверждается исследовательским интересом со стороны отечественных и зарубежных ученых: В.Н. Белов, Н.А. Дмитриева, В.Е. Семенов, З.А. Сокулер, Д. Йонкус, А. Пома, А. Норас, Т. Немет, Х. Крайнен и др. Привлечение внимания исследователей к сочинениям В.Э. Сеземана, введение его работ в отечественный научный оборот призвано стать импульсом к более широкому использованию этого теоретического материала в современных исследованиях по теории познания, логике, эстетике и философии культуры.

Отечественные и зарубежные исследователи творчества В.Э. Сеземана неоднократно отмечали системный характер его работы [1–7]. Один из самых авторитетных отечественных специалистов по русскому и немецкому неокантианству В.Н. Белов утверждает, что в русском неокантианстве творчество Василия Сеземана представляется «наиболее системным» [4. С. 121]. Несмотря на то, что наличие философской системы или черт систематического построения в творческом наследии философа констатируется большинством исследователей, к настоящему моменту нет специальных работ, посвященных реконструкции философской системы В.Э. Сеземана.

Причинами такого положения дел является ряд обстоятельств. Первое из них можно отнести ко многим представителям русского неокантианства и выученикам неокантианских школ: их обширное наследие на сегодняшний момент исследовано лишь частично. Во-вторых, в творчестве В.Э. Сеземана мы имеем дело с малым количеством крупных сочинений и преобладанием отдельных статей, рецензий и других небольших по объему работ, что требует значительных исследовательских усилий для анализа творчества в целом. В-третьих, академический мультилингвизм В.Э. Сеземана (в своей работе он использовал три языка: русский, немецкий и литовский) осложняет исследовательскую задачу, подробнее см.: [8]. Литовский язык, на котором изданы значительные произведения В.Э. Сеземана, делает изучение творчества философа проблематичным как для отечественных, так и для большинства зарубежных ученых. В настоящее время не все опубликованные работы философа введены в отечественный научный оборот. И, наконец, существует рукописная часть творческого наследия философа, которая наряду с черновиками и подготовительными записями к его опубликованным работам, содержит и ряд представляющих интерес оригинальных набросков. Рукописи Сеземана находятся в архиве Вильнюсского университета, в последние десятилетия некоторые из этих материалов были подготовлены к печати и изданы по-русски.

Таким образом, целостный анализ творчества В.Э. Сеземана и реконструкция выстраиваемой им системы философии представляет собой интересную и актуальную исследовательскую задачу. Сосредоточение на анализе центральной части системы и лишь эскизное обозначение других разделов обусловлено ограничениями, налагаемые жанром статьи.

## Предпосылки формирования системы философии В.Э. Сеземана

Уже в одной из своих ранних работ Сеземан пишет, что «в конечном итоге всякое философское учение хочет быть системой философии» [9. С. 62]. Эти устремления Василия Эмильевича вполне объяснимы: Сеземан — ученик Н.О. Лосского и Г. Когена, каждый из которых выстраивает свои учения как единую систему. Один из последователей Г. Когена А.З. Штейнберг метко замечает, что «Коген <…> учит нас прежде всего духу систематической философии…» [10. С. 285]. Сам Сеземан в работе «Теоретическая философия Марбургской школы» утверждает, что то, что марбуржцы создают «прочно обоснованную и охватывающую все отрасли знания *систему*[1] философии <…> коренится в самом существе философского мышления Г. Когена и его последователей» [9. С. 61]. Это было глубоко понято и унаследовано В. Сеземаном, В.Н. Белов пишет, что «как и его учителю Герману Когену, Василию Сеземану было присуще построение системы философии, также как и Коген,

[1] Выделение курсивом В.Э. Сеземана.

Сеземан базисом своей системы считает теорию познания, которая естественным образом вбирает в себя все другие философские сферы» [11. С. 233]. Самостоятельность и оригинальность мышления Сеземана, воспитанного в традиции Марбургского неокантианства, проявляется уже в его ранних работах, где наряду с усвоенным им стремлением к систематическим исследованиям можно увидеть критику ряда положений марбургского неокантианства, выход за пределы которого (но не радикальный разрыв) будет осуществлен Сеземаном позднее. Самостоятельность философа проявляется и в определении отправной точки системы — проблемы чистого знания, в выстраиваемых взаимоотношениях частей системы, и, что особенно важно, в смещении центра тяжести с теории познания на онтогносеологию. Именно этот вектор дает основание рассматривать В. Сеземана как одного из творцов онтологического поворота в философии XX века и расценивать его позицию как постнеокантианскую.

Обращаясь к философии учителя Василия Сеземана по Санкт-Петербургскому университету — Н.О. Лосскому, следует также заметить, что именно гносеология является фундаментом его системы. Ряд вопросов, исследуемых Лосским, будет рассматриваться и Сеземаном, при всех отличиях в постановке вопросов и подходах к их решению, эти сходства можно трактовать как унаследованные учеником от учителя устремления. Так, например, признание «первоначального единства» субъекта и объекта в рассмотрении вопроса об их соотношении [12. С. 67–68]; проблема отношения бытия и знания, решение которой определяет специфику интуитивизма Лосского: понимание знания как бытия в силу того, что оно действительно существует, и одновременно трактовка знания как содержащего в себе бытие, что, по сути, сращивает интуитивистскую гносеологию с новой онтологией; трактовка мира как органического целого; рассмотрение проблемы свободы (отрицательное и положительное определение свободы). Тема свободы получит глубокую разработку в поздний период творчества Сеземана: уже после освобождения из лагеря философ тщательно переработает свой лекционный курс «Проблема свободы» [13].

У Сеземана отсутствуют «мистические» элементы, свойственные философии Лосского и нет такого пристального внимания к феномену религиозного опыта. Важное значение в философии Сеземана играет категория переживания, но к ее разработке он подходит иначе, чем Лосский, у Сеземана переживание осмысливается в тесной связи с ключевым понятием всей его философской системы — понятием установки и идеей самопознания. В «Условиях абсолютного добра» [14] и других сочинениях по этике Лосский акцентирует ценность Добра, Истины, Красоты, Любви, Всесовершенства, в то время как Сеземан останавливается на античной триаде истины, добра и красоты еще в своих ранних работах и этот ориентир будет неизменным и в позднем творчестве.

Воспитание в духе систематической философии — необходимое, но недостаточное условие для создания собственной философской системы.

Огромное значение имеют аналитические способности автора, масштаб мышления, широта его научного кругозора, благоприятные для научной деятельности условия (в широком смысле, то есть не только социально-исторический контекст, но и доступ к необходимой литературе, академические контакты, возможность опубликования работ и другое). Систематичность как особую черту мышления Сеземана отмечают, в частности, литовские исследователи: они пишут, что его мышление «строго, методично и систематически пытается охватить всю вселенную философских проблем» [1. P. 187]. Систематичность и методичность в изложении материала характерна уже для ранних работ философа, эта черта безусловно была и большим преимуществом в педагогической деятельности Василия Эмильевича, которой он посвящал очень много времени на протяжении всего творческого пути.

Преобладание в творчестве Сеземана отдельных статей, рецензий и обзоров, а не крупных программных сочинений, о чем было сказано выше, не является свидетельством отсутствия целостной системы. Так, В.Н. Белов замечает, что «несмотря на то, что кроме «Эстетики» и «Логики» у него не издано ни одной большой книги, несмотря на то что по количеству и объему статей и рецензий очевидно преобладают статьи, написанные на темы онтологии и теории познания, эстетики и философии культуры, синтетические и систематические усилия философа не вызывают сомнения» [6. С. 415]. Более того, последовательность статей и циклов работ по проблемам познания и логическим исследованиям позволяет увидеть целенаправленность и планомерность работы автора и реконструировать целостную концепцию.

Что касается внешних обстоятельств и их влияния на творческий процесс, то судьба Сеземана, как и большинства отечественных философов того времени, крайне драматична. Но в отличие от многих он демонстрирует способность концентрироваться на академической работе даже в самых сложных внешних обстоятельствах. Об этом свидетельствует библиография философа [15], опубликованные фрагменты его переписки с близкими в период заключения и воспоминания его детей, в которых мы находим подтверждение его непрерывной работы даже во время заключения [16–18]. Наиболее благоприятным для Сеземана оказывается период с момента его обоснования в Литве в 1923 году и до начала Второй мировой войны. В. Повилайтис полагает, что именно переезд в Литву и получение преподавательской должности в Каунасском университете дает Сеземану «возможность обратиться к научным занятиям и завершить построение собственной философской системы» [3. С. 236–237]. Драматичные события военного и послевоенного времени снова станут испытанием жизнестойкости Василия Сеземана. Создание собственной философской системы в таких жизненных обстоятельствах — скорее удивительный феномен нежели закономерность.

Итак, систематические устремления Сеземана во многом наследуются им от его учителей, а выдающиеся аналитические способности, целеустремленность, оригинальность идей, широкий кругозор и глубина знаний (в том числе

и в области достижений современной математики, естествознания, различных видов искусства) позволяют ему выстроить оригинальную систему философии.

## Философская система В.Э. Сеземана

В основе единства философской системы Василия Сеземана и тесных взаимосвязей ее разделов лежит ряд оснований. Во-первых, это представление философа о единстве и цельности философии вообще: «поскольку философия образует единое целое, обсуждение любой одной проблемы, затем внутренних, объективных проблемных взаимосвязей ведет к выявлению всех основных вопросов философии» [19. С. 127]. Во-вторых, это ключевая роль познания, понимаемого предельно широко: «ни один феномен или фактор культуры не проникает так глубоко во все другие области культуры и не имеет такого влияния, как познание»[2] [20. P. 210]. В-третьих, определение проблемы человека во всей ее полноте, сложности и многообразии проявлений в качестве смыслового центра философии. Интерес для Сеземана представляет настоящий человек, а не некая абстрактная конструкция, и одновременно и общечеловеческое, и предельно индивидуальное в человеке. Эти три фундаментальные установки взаимосвязаны и скрепляют всю выстраиваемую мыслителем систему. Кроме того, единство частей философской системы обеспечивается использованием ряда основополагающих понятий: установка, самопознание, переживание, предметное и непредметное, рациональное и иррациональное.

Характеристика, данная Сеземаном философии марбургского неокантианства: «строгая коррелятивность и взаимная обусловленность», — в полной мере применима к выстраиваемой им самим системе [9. С. 68]. Однозначное вычленение гносеологии, логики, онтологии в философии Сеземана значительно осложнено взаимной обусловленностью разделов и их очень тесными связями. Центральное положение вопросов познания, разработка логики и усиление значения онтологической проблематики в ходе эволюционных процессов в творчестве философа постепенно приводят к формированию онто-гносеологии как основы выстраиваемой системы. Предпосылки «онтологического поворота» в творчестве Сеземана прослеживаются уже в работе 1925 года, где познание приобретает онтогносеологическую трактовку. Так, Сеземан разделяет убеждение Платона в том, что «философское познание есть больше, чем просто познание, что оно одновременно есть и наполнение души истинно бытийствующим, приобщением к этому бытию. В этом отношении философия — больше, чем простая наука», она проникает в глубинные слои бытия [19. С. 132].

Н. Гартман в своей рецензии на сочинение В. Сеземана 1932 г. «Логические законы и бытие» [21] отмечает, что автор сосредотачивается на ряде

[2] Цитаты из этого источника здесь и далее приведены в переводе автора данной статьи.

феноменов, рассмотрение которых лежит «в пограничной области на пересечении логики, теории познания и онтологии» [22. С. 326]. Немецкий философ определяет эту работу Сеземана как строго онтологическую, а, по мнению В.Н. Белова, она носит «онтолого-гносеологический» характер, так как рассматривает «не только проблемы бытия, но и проблемы, связанные с различными возможностями его постижения» [22. С. 318]. В 1935 году Сеземан следующим образом формулирует задачу философии: «определить бытие, то есть понять, что это такое в целом, как целостность» [23. S. 33]. Этот ориентир уже свидетельствует о свершившемся «онтологическом повороте» в творчестве философа. В оценке Б. Яковенко Сеземан развивает свои идеи в духе «трансцендентального онтологизма» [24. С. 420], что с сегодняшних позиций правомерно считать пост-неокантианством. В этом смысле особого внимания заслуживает мнение Сеземана о его исторической преемственности в подходе к решению проблемы познания: в «Гносеологии» он отмечает, что в философии Платона, Аристотеля, Декарта, Спинозы, Гегеля, Канта «проблема познания не просто связана с проблемой бытия — она переплетена с ней, даже и отчасти совпадает» [20. P. 209]. Именно такой ракурс в трактовке проблемы познания, особенно в отношении философии Канта, дает основание говорить о позиции Сеземана как пост-неокантианской. Далее, Сеземан поясняет свое утверждение следующим образом: «в платонизме проблемы познания совпадают онтологической проблематикой, потому что, по Платону, идеи обладают подлинным бытием. Наряду с этим они оказываются и проблемами этики, потому что мораль — не что иное как познание — познание самого себя. Наконец, родство души с идеями является и основной проблемой религии, потому что от познания идей зависит спасение и освобождение от греха» [20. P. 209]. Проблема познания как «узловой пункт» философии Сеземана замыкает на себя не только онтогносеологическую и логическую проблематику, но и эстетическую теорию, этику и философию культуры.

Содержательное поле философии Сеземана намечается им уже в первой половине творческого пути (до 1927 года). Прежде всего это проблемы самопознания, рационального и иррационального, предметного и непредметного познания, роль установки в познании, вопросы эстетики и кризиса европейской культуры. Заслуживает внимания интересное наблюдение современного литовского исследователя творчества В.Э. Сеземана — Далюса Йонкуса, о том, что одна из ключевых работ в творчестве философа — «К проблеме чистого знания» [25] представляет собой «очерк его философской системы», суммирующий основные темы исследований[3] [5. P. 119]. Действительно, в этой работе не только обозначена отправная точка системы — проблема чистого знания (знания как такового), но и рассмотрены основные вопросы, имеющие значение для всех разделов системы. Эта значимая для творчества

[3] Цитата дана в переводе автора данной статьи.

В.Э. Сеземана работа опубликована по-русски в переводе и с предисловием В.Н. Белова [26].

Сеземан, анализируя вопрос о знании в его сущностной всеобщности, показывает, что видение знания как промежуточной сферы между субъектом и объектом — ложно. Так, он критикует подход Кассирера, определяющий знание как «язык символов, замещающих предмет», «построение бытия (предмета) мышлением» у Когена, концепции, где знание есть «логическая обработка действительности и преобразование ее в систему понятий», знание «как чистый метод»; ведь «во всех этих случаях средства осуществления, орудия, путь смешиваются с целью, с интенцией, с внутренним смыслом знания» [27. С. 96]. Философ замечает, что «эта средняя, промежуточная между S и O область действительно существует. Но она не выражает сущность знания и является следствием его несовершенства» [27. С. 96]. К сущностным же чертам относится «принципиальная бесконечность» знания — его «всеобъемлемость»; и именно в знании человек «не только соприкасается непосредственно с бесконечностью, но приобщается к ней, каким-то образом осуществляет ее в себе»; именно в силу этого человеку «потенциально (в возможности) <…> все дано как объект знания (и бытие, и бывание — пребывающее и изменчивое, общее и частное, физическое и психическое, духовное и материальное)» [27. С. 92]. Принципиальная бесконечность знания и есть возможность соприкосновения с абсолютным для человека, на основании чего знание может полагаться сакральным, рассматриваться как уподобление Божественному или путь к Богу, именно это объясняет религиозный характер знания, по мнению Сеземана. Василий Эмильевич пишет, что знание «имеет себя и другое; оно может выходить за свои пределы; оно может отрицать свои законы (законы мышления), не упраздняя себя; оно может занять любую позицию по отношению к себе. Оно может говорить о непознаваемом, немыслимом, несознаваемом и т.п.» [27. С. 92].

Опредмеченное знание, которое Сеземан определяет как «техническую форму знания», способно стать объектом овладения для человека; для такого вида знания характерно приспособление к конечности, стремление к схематизации, упрощению, символизации, противопоставление объекта и субъекта, но не эта форма определяет существо знания. Конечной формой опредмечивания знания становится выражение его в понятии, что вносит свой вклад в искажение его подлинного содержания. Но еще более существенным недостатком опредмечивающей установки, по мнению философа, является выведении субъекта познания за скобки (выведение субъекта как части из целостного объекта познания — Космоса), в результате чего возникает противоположение объекта субъекту как нечто чуждого, трансцендентного. В итоге это приводит к «меоничности» знания — утрате его бытийственности. Выйти из этого тупика — восстановить соприкосновение с подлинным бытием и есть задача знания. Достижение этого, по мнению Сеземана, возможно, в частности в тех видах знания, которые основаны на самопознании. Необходимо

чтобы вторичная (опредмечивающая) установка не превалировала над первичной и все время как бы возвращалась к непосредственности первичной. В философии это достижимо посредством стиля. Специфика философского стиля по сравнению с научным заключается в большем значении символических элементов, указывающих на то, что остается за ними.

Онтологичность идеи чистого знания Сеземана особенно высвечена в анализе этого концепта В.Н. Беловым [28]. Исследователь подчеркивает, что, по мнению Сеземана, «неспособность» неокантианства, интуитивизма и феноменологии подойти к проблеме чистого знания объясняется игнорированием ими «сущностного различия предметного и непредметного знания» [28. С. 192]. Следует полностью согласиться с В.Н. Беловым в том, что оригинальность и самобытность концепции Сеземана определяется его попыткой выявления глубинных оснований познания и, в частности, выявлением «сущностной онтологичности» внутреннего переживания.

Таким образом, мы видим, что проблема чистого знания у Сеземана является отправной точкой системы философии и содержит в себе определение сущностных черт знания, разработку вопроса значения установок в познании, выводит философа на анализ философского, научного, этического и эстетического познания, проблему самопознания, отношения знания и бытия, предметного и непредметного знания, роли логического в познании. Философия в понимании Сеземана устремлена именно к чистому знанию, это определяет смысловой центр системы и центральное положение вопросов познания и человека.

## Полнота философской системы В.Э. Сеземана

Основания философии Василия Сеземана — представление о единстве и цельности философии, ключевая роль познания в культуре и центральное положение проблемы человека — определяют его интенцию на построение целостной системы с прочными взаимосвязями разделов и антропологический характер размышлений: человек в разных своих ипостасях и созданный им мир культуры всегда находятся в сердцевине смысла теоретических построений философа. Стремление Сеземана к наиболее полному и глубокому рассмотрению той или иной проблемы, его проницательность и скрупулезность очень часто заставляет автора работать на стыке разделов или в пограничных областях, с этим связана сложность однозначного разграничения частей системы. Выше было показано, что вопросы онтологии, теории познания и логики исследуются Сеземаном интегративно. Похожую тенденцию можно заметить и в связях проблем научного, эстетического и этического познания (с особой опорой на проблему самопознания и установки); взаимопересечениях проблемы кризиса европейской культуры, вопросов развития искусства и вопросов нравственности в условиях проникновения «позитивистской» установки в само мировоззрение европейца. Вопросы национальных культур и идентичности рассматриваются Сеземаном в тесном взаимодействии

с проблемами языка, ценностных ориентиров и, пользуясь сегодняшней терминологией, так называемых «культурных кодов». Неизменной чертой стиля философа является отсутствие спекулятивности и схематичности, он всегда пишет о живом человеке, настоящих искусстве, науке, языке, подлинных явлениях культуры, а не подменяет их теоретическими конструктами или суррогатами.

Особое значение эстетики в творчестве Василия Сеземана отмечено многими исследователями [29; 2; 4; 5; 30], подробнее о месте эстетики в философии Сеземана см.: [7. С. 13–14]. «Эстетика» является одним из крупных программных сочинений философа, теоретическая ценность и актуальность этого труда неоспорима. Показательным, в частности, является привлечение этого материала В. Семеновым в работе «Генезис воображения: разгадка энигмы Платоном и Кантом» [31]. Эстетическая теория является одной из наиболее проработанных частей системы. В построении эстетики для Сеземана ключевым оказывается нахождение той первичной данности, от которой можно будет оттолкнуться в познании эстетического (в самой постановке вопроса нетрудно заметить следование неокантианской традиции); в качестве такого первоначала эстетического философ определяет феномен переживания, не содержащий в себе деления на объект и субъект (что коррелирует с онто-гносеологией автора). Важными в эстетической теории Сеземана являются проблема установки (которая становится не только краеугольным понятием эстетики, но и обеспечивает связь с другими частями системы), проблема доминанты, вопрос художественной формы как допредметной эстетической реальности (термин, который автор уточняет через понятие чувственной структуры произведения искусства). Связи прекрасного с добром и истиной посвящена отдельная глава книги [32. С. 274–330], что подтверждает приверженность Сеземана античной триаде. Особое значение эстетики в творчестве Сеземана обусловлено еще и тем, что она обеспечивает связь теоретической философии и сферы человеческой культуры во всем ее многообразии: от вопросов науки, искусства и воспитания, до проблем исторического и национального многообразия культур.

Этика в системе философии Сеземана представлена, прежде всего, крупным сочинением «Проблема свободы» [13] (которое к настоящему моменту не опубликовано по-русски). Также этической проблематике посвящены следующие сочинения: «Этика Платона и проблема зла» [33], переведенная на русский язык [34], «Сократ и проблема самопознания» [35], «Религия и ее значение для формирования мировоззрения» [36], опубликованная рукопись «Проблема духовной красоты» [37]. Следует отметить, что этическая тематика затрагивается автором и в работах по эстетике и философии культуры, и в сочинениях по онтогносеологии и аналитических обзорах. Этика Сеземана имеет прочное историко-философское основание в философии Сократа, Платона и неоплатонизма. Ключевые понятия, используемые философом при рассмотрении этических вопросов, такие как самопознание, переживание,

установка, рефлексия, предметное и непредметное, рациональное и иррациональное, обеспечивают связь этики с другими разделами системы. Сеземан высоко ценил этическую концепцию М. Шелера и во многом разделял подход немецкого философа, отмечая значение онтологического фундамента его этических построений [38].

В анализе нравственного поведения Сеземан убедительно показывает, что кроме волевого акта и эмоциональной стороны мотива оно содержит в себе рефлексию, которая играет решающую роль в нравственном выборе, «и чем честнее человек, тем сознательнее его поведение, то есть тем важнее для него рефлексия» [32. С. 38]. Сам Сеземан, его непоколебимость и стойкость, решимость поступать в соответствии с принципами нравственности полностью оправдывает наименование «литовский Сократ». Проблема свободы получает глубокую разработку в поздний период творчества философа, Сеземан показывает динамическую сторону свободы, определяет ее как бесконечную творческую задачу человека в постоянно меняющемся мире.

## Заключение

Целостный анализ творчества Василия Эмильевича Сеземана дает возможность реконструировать выстраиваемую автором систему философии, неочевидность которой обусловлена не только досадным пробелом в исследованиях наследия русских неокантианцев, но и академическим мультилингвизмом автора, преобладанием в его творчестве небольших сочинений и их циклов. В ходе исследования показано, что Сеземан осмысленно выстраивает систему философии, в центре которой находится онтогносеология. Этот пример отечественной систематической мысли, развивающейся в духе передовых направлений немецкой философии первой половины XX столетия, отчетливо демонстрирует, что системность в русской философии создавалась не только в рамках религиозной метафизики. Осведомленность Сеземана в отношении актуальных концепций европейской философии того времени (о чем свидетельствуют его рецензии на сочинения Н. Гартмана, М. Хайдеггера, М. Шелера и др.) и одновременно открытая полемичность его позиции по отношению к ряду изложенных в этих работах положений свидетельствуют о том, что Сеземан не был эпигоном немецких авторов, а искал собственную теоретическую линию, которая с позиций сегодняшнего времени может быть определена как вариант постнеокантианской философии.

В работе показаны предпосылки систематического подхода Сеземана к построению собственной концепции, выявлена отправная точка системы — проблема чистого знания, концентрирующая в себе возможности теоретического выхода на все разделы системы, и смысловой центр философии Сеземана — проблема человека во всей его полноте. Безусловными достоинствами системы являются: единство оснований ее частей, используемой методологии и понятийного каркаса; взаимообусловленность и непротиворечивость разделов (онтогносеологии, логики, эстетики, этики и философии

культуры); теоретическая полнота и историко-философская фундированность теоретических построений, а также их способность аргументированно объяснять исследуемое.

В наследии Сеземана до сих пор остаются нераскрытыми настоящие жемчужины отечественной теоретической мысли. Прежде всего, это изданные по-немецки логические исследования. Сохранившийся в Электронной библиотеке ИФ РАН отзыв 1946 года на одно из логических сочинений В.Э. Сеземана («Диалектика и формальная логика»), показывает, что Василий Эмильевич имел репутацию «большого знатока и эрудита в области проблем логики», автор отзыва профессор П.С. Попов характеризует Сеземана как «вдумчивого, самостоятельного мыслителя», отличающегося «исключительной тонкостью мысли» [39]. Эта часть наследия потенциально содержит в себе подтверждение актуальности обращения к творчеству Сеземана.

Однако наиболее значимым результатом выявления систематических черт в философии В.Э. Сеземана является доказательство существования примера отечественной систематической философии, выстроенной на онтогносеологическом основании вне какого-либо религиозного концепта. Это в значительной мере расширяет устоявшиеся представления о путях развития отечественной философской мысли первой половины XX столетия и подтверждает продуктивность историко-философских исследований творчества русских неокантианцев.

**Список литературы**


[1] *Anilionytė L., Lozuraitis A.* The life of Vosylius Sezemanas and his critical realism // Lithuanian Philosophy: Personas and Ideas / ed. by J. Baranova. Washington : Council for Research in Values & Philosophy, 2000. P. 187–200.

[2] *Botz-Bornstein T.* Vasily Sesemann Experience, Formalism and the Question of Being. Amsterdam-New York : Rodopi, 2006. DOI: 10.1163/9789401203524

[3] *Повилайтис В.И.* О философии Василия Сеземана // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2004–2005 / под ред. М.А. Колерова, Н.С. Плотникова. Москва : Модест Колеров, 2007. С. 234–248.

[4] *Белов В.Н.* В.Э. Сеземан — систематик русского неокантианства // Вопросы философии. 2012. № 4. С. 121–127. EDN: OYHXGZ

[5] *Jonkus D.* Vosyliaus Sezemano filosofija: savees pazxinimo ir estetinexs patirties fenomenologija. Vilnius : Versus Aureus, 2015.

[6] *Белов В.Н.* Современные исследования творчества Василия Сеземана за рубежом // HORIZON. Феноменологические исследования. 2017. Т. 6. № 2 (12). С. 411–424. EDN: YOCZLP

[7] *Белов В.Н., Соколова Ю.В.* Предисловие // Сеземан В.Э. Эстетика / пер. В.Н. Белова, Ю.В. Соколовой. Москва : Академический проект, 2025.

[8] *Соколова Ю.В.* Влияние мультилингвизма на творчество Василия Сеземана // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 4. С. 1122–1140. DOI: 10.22363/2313-2302-2024-28-4-1122-1140 EDN: KDRJTQ

[9] *Повилайтис В.И.* Сеземан В.Е. Теоретическая философия марбургской школы // Кантовский сборник. 2010. № 4 (34). С. 60–79. DOI: 10.5922/0207-6918-2010-4-7 EDN: NBUXNJ

[10] *Штейнберг А.З.* Герман Коген как воспитатель (1842–1918) // Философские сочинения. Санкт-Петербург : Мир, 2011.
[11] *Белов В.Н.* Философская система Германа Когена. Москва : Ленанд, 2022.
[12] *Лосский Н.О.* Избранное. Москва : Правда, 1991.
[13] *Sezemanas V.* Laisves problema // Problemos. 1989. № 41. P. 99–118. DOI: 10.15388/Problemos.1989.41.7127
[14] *Лосский Н.О.* Условия абсолютного добра: Основы этики; Характер русского народа. Москва : Политиздат, 1991.
[15] *Tumelis J.* Sesemanniana (Materials for V. Seseman's Bibliography) // Problemos. 1984. № 32. P. 18–34. DOI: 10.15388/Problemos.1984.32.6458
[16] *Слесорюне Э.* Строки любви и надежды: письма Вильмы Сеземан, Натальи Климанскене Василию Сеземана в лагерь — Тайшет Иркутской области; письма Василия Сеземана жене из лагеря // Вильнюс. 1994. № 2. С. 127–138.
[17] *Klimanskienė N.* Apie Vosylių Sezemaną // Krantai. 2017. No. 1. P. 8–15.
[18] *Sezemanas G.* Vosylius Sezemanas. Sūnaus prisiminimai. Krantai. 2017. № 3. P. 70–75.
[19] *Сеземан В.Э.* Проблема идеализма в философии // Вопросы философии. 2012. № 4. С. 127–133. EDN: OYHXHJ
[20] *Sezemanas V.* Raštai: Gnoseologija // Parengė A. Lozuraitis. Vilnius : Mintis, 1987.
[21] *Sesemann V.* Die logischen Gesetze und das Sein. Kaunas : Eranus, 1932. S. 59–230.
[22] *Белов В.Н, Белоусов М.А.* Николай Гартман о Вильгельме Сеземане. 1933 // HORIZON. Феноменологические исследования. 2019. Т. 8. № 1. С. 318–327. DOI: 10.21638/2226-5260-2019-8-1-318-327 EDN: UCXYIZ
[23] *Sesemann V.* Zum Problem der Dialektik // Blätter für deutsche Philosophie. 1935. Bd. 9. No. 1. S. 28–61.
[24] *Яковенко Б.В.* История русской философии / пер. с чеш., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Солодухина. Москва : Республика, 2003. EDN: QWFIHV
[25] *Sesemann-Kowno V.* Zum Problem des reinen Wissens // Philosophischer Anzeiger. 1927. No. 2. S. 204–235.
[26] *Сеземан-Ковно В.Э.* К проблеме чистого знания / пер. с нем. и предисл. В.Н. Белова // Логос. 2006. № 6 (57). С. 119–161. EDN: VOZIQF
[27] *Сеземан В.Э.* Реальная установка и «чистое» (безустановочное) знание. (из рукописного наследия) // Кантовский сборник. 2011. № 1 (35). С. 88–97. DOI: 10.5922/0207-6918-2011-1-10 EDN: NDVZEX
[28] *Белов В.Н.* Концепт «чистого знания» В. Сеземана // Horizon. Феноменологические исследования. 2022. Т. 11. № 1. С. 190–207. DOI: 10.21638/2226-5260-2022-11-190-207 EDN: LPEXOV
[29] *Žirmunskis V.* Sezemanui atminti. In: Sezemanas V. Estetika. Vilnus : Minti, 1970.
[30] *Белов В.Н.* Искусство и культура: эстетические идеи В.Э. Сеземана // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2022. Т. 38. № 2. С. 231–241. DOI: 10.21638/spbu17.2022.207 EDN: RJBDOB
[31] *Семенов В.Е.* Генезис воображения: разгадка энигмы Платоном и Кантом // Платоновские исследования. 2025. Т. 23. № 2. С. 246–276. DOI: 10.25985/PI.23.2.10 EDN: YURJHW
[32] *Сеземан В.Э.* Эстетика / пер. с англ. В.Н. Белова, Ю.В. Соколовой; под ред. Ю.В. Соколовой. М. : Академический проект, 2025.
[33] *Sesemann V.* Die Ethik Platos und das Problem des Bösen // Philosophische Abhandlungen: Hermann Gohen zum 70. Geburtstage. Berlin : Verlag Bruno Cassirer, 1912.
[34] *Сеземан В.Э.* Этика Платона и проблема зла / пер. с нем. и послесл. В.Н. Белова // Кантовский сборник: научный журнал. 2010. № 1 (31). С. 75–89. EDN: LDLKFJ

[35] *Сеземан В.Э.* Сократ и проблема самопознания // Евразийский временник. Кн. 4. Берлин : Евразийское издательство, 1925. С. 224–267.
[36] *Сеземан В.Э.* Религия и ее значение для формирования мировоззрения // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2004/2005 год / под ред. М.А. Колерова, Н.С. Плотникова. 1935. С. 248–264.
[37] *Сеземан В.Э.* Рукопись. Проблема духовной красоты (1950–1955) / подг. Д. Йонкус // Horizon. Феноменологические исследования. 2018. Т. 7. № 2 (14). С. 542–545. EDN: VQWHZS
[38] *Сеземан В.Э.* Философия. Макс Шелер // Антология феноменологической философии в России. 2000. Т. 2. С. 503–504.
[39] *Попов П.С.* Отзыв на работу В.Э. Сеземана «Диалектика и формальная логика» // П.С. Попов. Отзывы на макетное издание логики Г.И. Челпанова; на работу В.Э. Сеземана «Диалектика и формальная логика»; на работы Д.В. Плетнева «Теория логики» и «Начала теории логики», 1946. Режим доступа: https://iphlib.ru/library/collection/arch/document/204-204_item?ed=1 (дата обращения: 10.01.2026).

## References

[1] Anilionytė L, Lozuraitis A. The life of Vosylius Sezemanas and his critical realism. In: Baranova J, ed. *Lithuanian Philosophy: Personas and Ideas*. Washington: Council for Research in Values & Philosophy; 2000. P. 187–200.
[2] Botz-Bornstein T. *Vasily Sesemann Experience, Formalism and the Question of Being*. Amsterdam-New York: Rodopi; 2006. DOI: 10.1163/9789401203524
[3] Povilaitis V. About the philosophy of Vasily Sesemann. In: Kolerov MA, Plotnikov NS, eds. *Research on the history of Russian thought. The Yearbook 2004–2005*. Moscow: Modest Kolerov publ.; 2007. P. 234–248. (In Russian).
[4] Belov VN. V.E. Sesemann — taxonomist of Russian Neo-Kantianism. *Issues of philosophy*. 2012;(4):121–127. (In Russian). EDN: OYHXGZ
[5] Jonkus D. *Vosyliaus Sezemano filosofija: savees pazxinimo ir estetinexs patirties fenomenologija*. Vilnius: Versus Aureus; 2015.
[6] Belov VN. Contemporary research on the work of Vasily Seseman abroad. *HORIZON. Phenomenological Research*. 2017;6(2):411–424. (In Russian). EDN: YOCZLP
[7] Belov VN, Sokolova JV. *Preface to Sesemann's V E. Aesthetics*. Belov VN, Sokolova JV, transl. Moscow: Academic Project; 2025. (In Russian).
[8] Sokolova JV. The influence of multilingualism on the works of Vasily Sesemann. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(4):1122–1140. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2024-28-4-1122-1140 EDN: KDRJTQ
[9] Povilaitis VI. Sesemann VE. Theoretical philosophy of the Marburg School. *The Kantian Collection*; 2010;(4):60–79. (In Russian). DOI: 10.5922/0207-6918-2010-4-7 EDN: NBUXNJ
[10] Steinberg AZ. *Herman Cohen as an educator* (1842–1918). *Steinberg A.Z. Philosophical Works*. Saint Petersburg: Mir publ.; 2011. (In Russian).
[11] Belov VN. *The philosophical system of Hermann Cohen*. Moscow: Lenand; 2022. (In Russian).
[12] Losskij NO. *Selected works*. Moscow: Pravda publ.; 1991. (In Russian).
[13] Sesemanas V. Laisves problema. *Problemos*. 1989;(41):99–118. DOI: 10.15388/Problemos.1989.41.7127
[14] Losskij NO. *Conditions of Absolute Good: Fundamentals of Ethics; Character of the Russian People*. Moscow: Politizdat publ.; 1991. (In Russian).

[15] Tumelis J. Sesemanniana (Materials for V. Seseman's Bibliography). *Problemos*. 1984;(32):18–34. DOI: 10.15388/Problemos.1984.32.6458
[16] Slesoryune E. Lines of love and hope: letters from Vilma Sezeman and Natalia Klimanskene to Vasily Sesemann in the camp — Taishet, Irkutsk region; letters from Vasily Sesemann to his wife from the camp. *Vilnius*. 1994;(2):127–138. (In Russian).
[17] Klimanskienė N. Apie Vosylių Sezemaną. *Krantai*. 2017;(1):8–15.
[18] Sesemanas G. Vosylius Sezemanas. Sūnaus prisiminimai. *Krantai*. 2017;(3):70–75.
[19] Sesemann VE. The Problem of Idealism in Philosophy. *Questions of Philosophy*. 2012;(4):127–133. (In Russian). EDN: OYHXHJ
[20] Sesemanas V. Raštai: Gnoseologija. In: Parengė A. *Lozuraitis*. Vilnius: Mintis; 1987.
[21] Sesemann V. *Die logischen Gesetze und das Sein*. Kaunas: Eranus; 1932. S. 59–230.
[22] Belov VN, Belousov MA. Nikolai Hartmann on Wilhelm Sesemann. 1933. *HORIZON. Phenomenological Research*. 2019;8(1):318–327. (In Russian). DOI: 10.21638/2226-5260-2019-8-1-318-327 EDN: UCXYIZ
[23] Sesemann V. Zum Problem der Dialektik. *Blätter für deutsche Philosophie*. 1935;9(1):28–61.
[24] Yakovenko B.V. *History of Russian philosophy*. Soloduhin YuN, transl, ed, afterw. Moscow: Respublika publ.; 2003. (In Russian). EDN: QWFIHV
[25] Sesemann-Kowno V. *Zum Problem des reinen Wissens. Philosophischer Anzeiger*. 1927;(2):204–235.
[26] Seseman-Kowno VE. On the problem of pure knowledge. Belov VN, transl, afterw. *Logos*. 2006;6(57):119–161. (In Russian). EDN: VOZIQF
[27] Sesemann VE. Real attitude and "pure" non-attitude knowledge. *Kant's collection*. 2010;(1):88–97. (In Russian). DOI: 10.5922/0207-6918-2011-1-10 EDN: NDVZEX
[28] Belov VN. The Concept of "Pure Knowledge" by V. Sesemann. *Horizon. Phenomenological Research*. 2022;11(1):190–207. (In Russian). DOI: 10.21638/2226-5260-2022-11-190-207 EDN: LPEXOV
[29] Źirmunskis V. Sezemanui atminti. In: Sezemanas V. *Estetika*. Vilnus: Minti; 1970.
[30] Belov VN. Art and culture: aesthetic ideas of V. E. Sesemann. *Bulletin of St. Petersburg University. Philosophy and conflictology*. 2022;38(2):231–241. (In Russian). DOI: 10.21638/spbu17.2022.207 EDN: RJBDOB
[31] Semenov VE. The Genesis of Imagination: Unraveling the Enigma with Plato and Kant. *Platonic Studies*. 2025;23(2):246–276. (In Russian). DOI: 10.25985/PI.23.2.10 EDN: YURJHW
[32] Sesemann VE. *Aesthetics*. Belov VN, Sokolova JV, transl. Moscow: Academic Project publ.; 2025. (In Russian).
[33] Sesemann V. Die Ethik Platos und das Problem des Bösen. *Philosophische Abhandlungen: Hermann Gohen zum 70. Geburtstage*. Berlin: Verlag Bruno Cassirer; 1912.
[34] Sesemann VE. Plato's Ethics and the Problem of Evil. Belov VN, transl, afterw. *Kant's collection: a scientific journal*. 2010;(1):75–89. (In Russian). EDN: LDLKFJ
[35] Sesemann V. Socrates and the problem of self-knowledge. *The Eurasian time guide*. Book 4. Berlin: Eurasian Publishing House; 1925. P. 224–267. (In Russian).
[36] Sesemann VE. Religion and its importance for the formation of worldview. In: Kolerov MA, Plotnikov NS, eds. *Research in the history of Russian thought: Yearbook for 2004/2005*. 1935. P. 248–264. (In Russian).
[37] Sesemann VE. Manuscript. The Problem of Spiritual Beauty (1950–1955). Jonkus D, prep. *Horizon. Phenomenological Research*. 2018;7(2):542–545. (In Russian). EDN: VQWHZS
[38] Sesemann VE. Philosophy. Max Scheler. *Anthology of Phenomenological Philosophy in Russia*. 2000;2:503–504. (In Russian).

[39] Popov PS. Review of V.E. Seseman's work "Dialectics and Formal Logic". In: P.S. Popov. Reviews of the mock-up edition of G.I. Chelpanov's logic; on the work of V.E. Seseman "Dialectics and Formal Logic"; on the works of D.V. Pletnev "Theory of Logic" and "Principles of the Theory of Logic"; 1946. Available from: https://iphlib.ru/library/collection/arch/document/204-204_item?ed=1 (accessed: 10.01.2026). (In Russian).

**Сведения об авторе:**

*Соколова Юлия Владимировна* — кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии, политологии, социологии им. Г.С. Арефьевой, Гуманитарно-прикладной институт, Национальный исследовательский университет «Московский энергетический институт», Российская Федерация, 111250, Москва, ул. Красноказарменная, д. 14, стр. 1. ORCID: 0000-0002-4884-7185. SPIN-код: 8368-5810. E-mail: SokolovaYulV@mpei.ru

**About the author:**

*Sokolova Julia V.* — PhD in Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Philosophy, Political Science, Sociology, Institute of the Humanities and Applied Sciences, National Research University "Moscow Power Engineering Institute", bldg 1, 14 Krasnokazarmennaya St., Moscow, 111250, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-4884-7185. SPIN-code: 8368-5810. E-mail: SokolovaYulV@mpei.ru

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 2 544–561
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

# Этика

# Ethics

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-544-561
EDN: FJJUAU

Научная статья / Research Article

## Метафизика смерти: философско-религиозное осмысление и этико-правовые дилеммы

**Л.Р. Клебанов, М.М. Маджумаев✉, Р.В. Гребенев**

*Российский университет дружбы народов, Москва, Российская Федерация*
✉murad.mad@outlook.com

**Аннотация.** Актуальность исследования определяется экзистенциальной и этико-правовой необходимостью переосмысления смерти в условиях, когда традиционные философские представления о конце бытия как биологическом явлении дополняются новыми категориями. Целью работы является исследование смерти, прослеживающее, как философские и этические концепции трансформировались в правовые и регулятивные механизмы (юридические аспекты). Методология данного исследования основана на методе материалистической диалектики, позволяющем всесторонне рассматривать явление в динамике его развития, в процессе эволюции и приобретения новых качественных и количественных признаков. В качестве общенаучных методов используются анализ и синтез, индуктивный, дедуктивный и структурно-функциональный методы, а в качестве частнонаучных формально-логический, сравнительно-правовой и сравнительно-исторический. Прослеживается эволюция регулятивных отношений, возникающие в связи со смертью, от религиозных и философских догм античности и средневековья до светского правового позитивизма современности. В заключении подтверждается, что философская танатология служит необходимой методологической основой для права, обеспечивая, чтобы юридические категории (правовая танатология) надлежащим образом защищали интересы человека в многомерном пространстве его существования.
**Ключевые слова:** этика, религия, право, экзистенциализм, постмортальное достоинство, культурный императив, обращение с телом

**Вклад авторов**. Все авторы внесли равный вклад в разработку концепции, дизайна исследования, обработку собранных материалов, анализ полученных данных и написание рукописи.
**Конфликт интересов**. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

© Клебанов Л.Р., Маджумаев М.М., Гребенев Р.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

**Финансирование.** Исследование подготовлено в рамках темы № 210506-0-000 «Передовые технологии молекулярной морфологии, пространственного фенотипирования и искусственного интеллекта при доказывании в уголовном судопроизводстве», поддержанной Мегагрантом РУДН 2025 года (код конкурса U.4-2025)».
**Заявление о доступности данных.** Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в опубликованную статью.

**История статьи:**
Статья поступила 05.09.2025
Статья принята к публикации 10.02.2026

**Для цитирования:** *Клебанов Л.Р., Маджумаев М.М., Гребенев Р.В.* Метафизика смерти: философско-религиозное осмысление и этико-правовые дилеммы // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 2. С. 544–561. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-544-561 EDN FJJUAU

# The Metaphysics of Death: Philosophical-Religious Interpretation and Ethical-Legal Dilemmas

**Lev R. Klebanov, Murad M. Madzhumayev✉, Roman V. Grebenev**

*RUDN University, Moscow, Russian Federation*
✉murad.mad@outlook.com

**Abstract.** The relevance of the study is determined by the existential and ethical-legal imperative to re-evaluate the concept of death in a context where traditional philosophical understandings of the end of existence as a biological phenomenon are being augmented by new categories. The aim of the research is to examine death, tracing how philosophical and ethical concepts have been transformed into legal and regulatory mechanisms (legal aspects). The methodology of this study is based on the method of materialistic dialectics, which facilitates a comprehensive examination of the phenomenon within the dynamics of its development, including its evolution and acquisition of new qualitative and quantitative characteristics. General scientific methods applied include analysis and synthesis, induction, deduction, and structural-functional methods, while specific scientific methods encompass the formal and logical, comparative legal, and comparative historical approaches. The paper traces the evolution of legal norms regulating relations death-related relationships, from the religious and philosophical doctrines of Antiquity and the Middle Ages to the secular legal positivism of the modern era. The conclusion affirms that philosophical thanatology serves as a necessary methodological foundation for law, ensuring that legal categories (legal thanatology) appropriately protect human interests within the multidimensional space of existence.
**Keywords:** ethics, religion, law, existentialism, post-mortem dignity, cultural imperative, body disposal

**Contribution of authors.** All the authors contributed equally to the development of the concept, design of the study, processing of the collected materials, analysis of the obtained data and writing the manuscript.
**Conflict of interest.** The authors declare that there is no conflict of interest.

**Funding of Sources.** The research was prepared within the framework of topic No. 210506-0-000 “Advanced technologies of molecular morphology, spatial phenotyping and artificial intelligence in proving in criminal proceedings», supported by the RUDN Megagrant 2025 (competition code U.4-2025)”.
**Statement about data availability.** All the data obtained during the study is included in the published article.

**Article history:**
The article was submitted on 05.09.2025
The article was accepted on 10.02.2026

**For citation:** Klebanov LR, Madzhumayev MM, Grebenev RV. The Metaphysics of Death: Philosophical-Religious Interpretation and Ethical-Legal Dilemmas. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(2):544–561. (in Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-544-561 EDN FJJUAU

## Введение

Смерть, выступающая абсолютным экзистенциальным феноменом, представляет человеческое присутствие (Dasein), являясь, согласно Мартину Хайдеггеру, собственнейшей, безотносительной, нереляционной, непреодолимой возможностью (проявлением) бытия [1; 2. С. 1042]. Танатология, как учение о смерти, не может быть сведена к простому медицинскому или юридическому описанию, а должна быть осмыслена как фундаментальная онтологическая дисциплина, в рамках которой прекращение бытия (финитность) закладывает метафизические представления о сущности личности и ее конечности.

Проблема, с которой сталкивается любая культура, заключается в преодолении материальной и онтологической дихотомии, так, тело, которое еще недавно было вместилищем Dasein и субъектом права, в момент смерти сводится до неживого предмета, подверженного разложению. Культурные и этические институты реагируют на этот кризис бытия путем разработки строгих правил обращения с телом, которые служат средством поддержания постмортального достоинства. Эти правила, формирующие погребальные обряды, являются прямым отражением метафизических воззрений на посмертную судьбу души и этические обязательства живых перед умершим.

Правовое регулирование вопросов, касающихся смерти человека, не является исключительно светской или научно-рациональной задачей. Оно выступает прямым и зачастую противоречивым отражением глубинных культурных и метафизических представлений общества о сущности человеческого бытия, прекращении правосубъектности и конечной судьбе тела и души. Основная причина этого заключается в существующем противоречии между потребностью светского государства в единых объективных стандартах и правом человека следовать собственным религиозным и философским убеждениям. Именно такое противоречие является основным фактором, влияющим на развитие данной отрасли, задающим направление формирования правовых норм с античности до наших дней.

Настоящее исследование сосредоточено на системном анализе исторической эволюции философско-религиозных представлений о смерти, которая приводит к юридическому факту.

## Философско-религиозное понимание смерти

### *Религиозный императив сакральности тела умершего и дилемма (вопрос) постмортального вмешательства*

Мировые религии, оперируя теологическими понятиями души и загробного суда, вводят императив сакральности тела умершего, который напрямую диктует принципы постмортального обращения с ним.

В *иудаизме* основными принципами, регулирующими вопросы смерти, являются святость тела (kavod ha-met) и запрет на его осквернение (nivul ha-met) [3]. Из этих принципов вытекает традиционный запрет на вскрытие, бальзамирование и кремацию. Тем не менее, еврейский закон (Галаха) предусматривает важное исключение в виде принципа «пикуах нефеш», который гласит, что сохранение человеческой жизни имеет приоритет над почти всеми другими заповедями [4. С. 69–72]. Этот принцип оправдывает проведение вскрытия, если может быть установлена прямая связь между этой процедурой и спасением жизни, например, в рамках уголовного преследования или для выявления генетического заболевания, представляющего угрозу для живых родственников.

*В Исламе*, законами шариата, аналогичным образом подчеркивается сакральность тела и необходимость скорейшего захоронения. Вскрытие и кремация, как правило, запрещены [5. P. 69–93], поскольку считаются осквернением тела и задержкой его возвращения в землю. Однако принцип маслаха (общественное благо) обеспечивает теологическую основу для юридических исключений [6. P. 130–133]. Исламские ученые постановили, что вскрытие тела допустимо, если это требуется правоохранительными органами в рамках расследования уголовного дела, для целей медицинского образования или для предотвращения угрозы общественному здоровью [6. P. 130–133].

В *христианстве* исторически позиция в отношении смерти и погребения претерпела значительные изменения. В то время как раннее христианское учение часто выступало против кремации и вскрытие тела, исходя из веры в физическое воскресение [7], Католическая церковь в настоящее время разрешает вскрытие и кремацию при условии, что они не являются проявлением отрицания веры. Христианское теологическое понятие «частного суда» происходящее сразу после смерти, когда душа подвергается суду за свои земные дела, придает духовное значение окончательности жизни человека и служит религиозным следствием юридической окончательности завещаний и других решений, связанных с окончанием жизни [8].

*Дхармические и восточные религии*, такие как индуизм и буддизм, основываются на основных доктринах кармы и реинкарнации. Эти верования в корне определяют ритуалы смерти и, как следствие, их взаимодействие со светским правом.

И в *индуизме*, и в *буддизме* кремация является предпочтительным способом захоронения тела, поскольку считается, что она помогает душе отделиться от физической формы и перейти в следующую жизнь или достичь духовного освобождения (мокша или нирвана) [9; 10. С. 116]. Это предпочтение кремации, часто в короткие сроки или по истечении определенного периода времени, может создавать противоречия со светским законодательством. Для индуистов «закон кармы» принято считать системой космической справедливости, действующей самостоятельно, отдельно от карательных и компенсационных механизмов человеческого права [11. P. 27].

В *синтоизме* центральное место занимает концепция кегаре, или ритуальной нечистоты, которая тесно связана со смертью [12. P. 191–202]. Исторически это привело к культурному отделению погребальных обрядов от синтоистской практики, а образовавшуюся нишу заполнил буддизм. Такое отвращение к смерти означало, что для определения и регулирования погребальных обрядов необходимо было государственное вмешательство.

Зороастризм демонстрирует наиболее радикальную культурную стратегию обращения с мертвым телом, основанную на принципах чистоты элементов. Вследствие доктрины о том, что мертвое тело загрязнено злым духом и не должно осквернять чистые стихии (огонь, воду, землю), возник уникальный постмортальный мандат, выставление тела в «Башнях молчания» (Дахмах) для поедания собаками и хищными птицами плоть с костей [13]. Было принято считать, что эти сущности уносят души умерших, обеспечивая их вселение в новые тела [13].

Этот обряд требует жесткой социальной изоляции и привлечения специальных агентов (насусаларов, лиц, занимающихся похоронами), которые, не будучи религиозными деятелями, выполняют функцию культурологического посредничества между чистым обществом и нечистым трупом.

Необходимость государственного вмешательства для регламентации этого процесса выступает ярким примером того, как фундаментальная метафизическая установка (чистота) вынуждает право создавать специальные механизмы для управления социальной границей смерти.

Все религии сходятся в том, что земная смерть лишь знаменует собой переход души в иной мир, где жизнь продолжится. Тело есть лишь вместилище для души, а потому погребение может иметь самые разные формы, но всегда регулируется правилами — похоронным обрядом. Следовательно, религиозные нормы и светские нормы (например, вскрытие для установления причины смерти) могут вступать в противоречие друг с другом.

### *Философское понимание смерти*

*Античный мир* представляет собой многообразие воззрений на смерть, в котором две противоположные точки зрения (платонический дуализм и эпикурейский материализм) [13] образовали фундаментальную дихотомию, сохраняющую свою актуальность в современном философском дискурсе.

Философия Платона, особенно в контексте смерти Сократа, связывается с процессом очищения или исправления и сформировала надежную модель взаимоотношений между личностью, законом и смертью [14. С. 507]. Принятие Сократом своего несправедливого смертного приговора вместо бегства продемонстрировало его полную приверженность законам государства, даже когда они применялись людьми ошибочно [15]. Этот поступок следует рассматривать не как акт покорности, а как выражение философской позиции, в которой добродетельная жизнь ценится выше долгой, а смерть не считается наихудшим из возможных исходов для человека [15]. Считалось, что жизнь, исполненная пороков, хуже. В платоновском мировоззрении душа представляет собой бессмертную, отдельную от смертного тела сущность.

В прямой противоположности этому выступает философия Эпикура, которая отражает материалистический взгляд на смерть, т.е. прекращение всякого ощущения и сознания. Для Эпикура страх смерти является иррациональным, поскольку, «когда мы существуем, смерти еще нет, а когда смерть наступает, нас уже нет». Эта философская позиция создает прямой вызов идее посмертной правосубъектности. Если смерть прекращает всякое существование, то у умершего не может быть никаких интересов, которые можно было бы ущемить или защитить. С этой точки зрения, усилия правовой защиты «прав» умерших являются в корне нелогичными.

Стоическая философия, в свою очередь, предлагает третью перспективу, рассматривая смерть как естественное и индифферентное событие, неотвратимую часть вселенского порядка, неподвластного индивидуальному контролю [16. P. 5]. Стоики учили, что правильной реакцией является не страх, а рациональное принятие и спокойствие [16. P. 7]. Эта философская позиция неявно подкрепляет верховенство государственной власти над жизнью и смертью. Обучая людей принимать то, что находится вне их контроля, стоицизм закладывает философскую основу идеи гражданского долга перед государством, будь то в контексте военной службы или принятие приговора о смертной казни. Например, Сенека часто размышлял о смерти, призывая к осмыслению смертности как к способу жить более добродетельно и без сожалений [16. P. 4]. Акцент на моральном намерении, а не на достижении конкретной цели, предполагает, что «достойная смерть» является последним добродетельным актом хорошо прожитой жизни, согласующим индивидуальное предназначение с более масштабным, рациональным космическим порядком.

*Периоды Средневековья и Возрождения* ознаменовались примечательным переплетением религиозной, политической и юридической власти в вопросах, касающихся смерти. Государство стремилось к консолидации своей власти, зачастую используя смертную казнь в качестве основного инструмента суверенитета, в то время как Церковь параллельно отстаивала свою «юрисдикцию» над духовной судьбой усопших.

Наиболее показательным в этом отношении является правовая доктрина mors civilis, или «гражданская смерть». Появившаяся в Античном Риме для обозначения изгнания, эта идея в Средневековье и эпоху Возрождения

эволюционировала до юридического института, в соответствии с которым живой человек объявлялся «мертвым» с точки зрения закона [17. P. 327; 18. С. 438]. Эта доктрина лишала людей права на собственность, наследования и гражданства и применялась в том числе и к осужденным за тяжкие преступления [17. P. 328]. Значимость этой концепции заключается в том, что она демонстрирует способность права создавать юридическую фикцию смерти, полностью независимую от биологической реальности. Право, как элемент суверенной власти, могло определять существование человека в своих собственных интересах. В эпоху Возрождения эта концепция приобрела теологическое измерение: некоторые теоретики утверждали, что воля правонарушителя уже «мертва по причине греха», а mors civilis служила для объективизации этого предшествующего духовного состояния [17. P. 328]. В этом понимании закон рассматривался не только как карательный механизм, но и как теологический инструмент, раскрывающий глубокое слияние религиозной и светской власти в вопросах определения правосубъектности.

В этот период смертная казнь также приобрела особую важность как средство поддержания общественного порядка, часто трактуемая как «жертвоприношение Богу» для умилостивления Божественного гнева и восстановления морального порядка, нарушенного преступлением [19]. Хотя государство утверждало свою монополию на приведение в исполнение смертной казни, оно не имело исключительного права на интерпретацию смысла смерти. Церковь последовательно боролась за власть над душой осужденного, что приводило к спорам о праве преступника на христианское погребение и проведение последних обрядов. Эти дискуссии подчеркивают важный момент: даже по мере укрепления монополии государства на физическое насилие, контроль над смертью оставался «спорным вопросом», в котором линии власти были жестко разграничены. В правовых документах того периода, таких как папские постановления, прослеживается борьба за власть над тем, кто может считаться членом общества, даже после смерти [20]. Разделение судьбы тела и души, где тело подлежало казни государством (его приговором), а душе предлагалось спасение Церковью демонстрирует сложный, договорной характер смерти в юриспруденции.

Эволюция танатологии в *современную эпоху* характеризуется двумя фундаментальными и взаимосвязанными преобразованиями: становлением правового позитивизма отделившего право от морали, и последующей «медикализацией» (объективизацией) определения смерти.

Возникновение правового позитивизма, основателем которого считается Иеремия Бентам, положило начало важнейшему идейному сдвигу в танатологической юриспруденции. Бентам четко разграничивал право, как существующую данность (lex lata) и право как должную норму (lex ferenda) [21. С. 105–106], рассматривая естественное право, как устрашающую фикцию (formidable non-entity) [22], основанную на моральных предрассудках. Его утилитарная философия заключалась в том, что человеческое тело (труп) не является священной сущностью, а представляет собой «объект для

использования», лишенный какой-либо моральной или юридической индивидуальности [23]. Эта точка зрения прямо противоречила господствующему религиозному убеждению о необходимости сохранения тела для воскрешения. Она стала решающим фактором в принятии законодательства, разрешающего использование невостребованных тел для медицинского препарирования, что фактически отделило правовое и медицинское обращение с телом от духовных вопросов. Таким образом, позитивистский подход заложил идейную основу для светской танатологии, в рамках которой юридические вопросы о смерти стали решаться на основе нормативно-правовых актов и объективных критериев, а не религиозных догм.

Научный, светский поворот в итоге привел к всеобщему внедрению неврологических критериев для констатации смерти. В то время как традиционным стандартом было необратимое прекращение сердечно-дыхательной деятельности [24], современные технологии поддержания жизни, такие как аппараты искусственной вентиляции легких, сделали это определение несостоятельным, поскольку они могли искусственно поддерживать жизненно важные функции. В ответ на это и с целью достижения правовой и медицинской унификации появилось концепция смерти всего мозга как новый, общепринятый правовой стандарт. В нем смерть определяется как необратимое прекращение всех функций головного мозга [25], включая ствол мозга, тем самым устанавливая новый критерий, который связывает правосубъектность с комплексным функционированием человеческого организма.

## Метафизический вызов объективации и юридический факт смерти

Прослеживая эволюцию философско-религиозных представлений, становится очевидным, что абстрактные метафизические построения, от платоновского дуализма до эпикурейского материализма, сформировали концептуальную матрицу, на основе которой право было вынуждено разработать прагматический инструмент для регулирования социального порядка. Этим инструментом является смерть как юридический факт. Правовая танатология [26. С. 177] возникает как прикладная дисциплина [27. С. 32–38], призванная гармонизировать экзистенциальную проблему с потребностью светского государства в единых объективных стандартах. Установление единого юридического критерия смерти (смерти мозга) и управление постмортальным пространством (донорство, погребение) [26. С. 180] объективирует философскую проблему.

Передавая слова приговоренного к смерти Сократа, Платон озвучивал мысль, которая будет высказываться и другими философами (Сенекой, Монтенем и др.): «…те, кто искренне привержены к философии, занимаются только одним умиранием и смертью» [28. С. 162]. Ведь смерть «как социальное явление, так и наука, изучающая ее предмет, — танатология — являются важнейшей частью человеческого бытия и культуры» [26. С. 177], поэтому нельзя ни «преклонять колени перед тайной смерти», ни «пренебрегать ею как феноменом» [29. С. 13]. Как отмечает В. Я. Янкелевич, «с точки зрения

права и закона, смерть также вполне естественна» [29]. Эволюция философских представлений о смерти последовательно влияла на формирование и развитие правовых учений. Прослеживая эти идеи на разных этапах исторического развития, можно увидеть, как абстрактные метафизические построения были воплощены в конкретные правовые принципы (постулаты).

Смерть выступает фактором правовой действительности [30. С. 99], и служит юридическим фактом, который порождает, изменяет или прекращает различные правоотношения.

В научный лексикон уже вошло такое понятие как «правовая танатология», а в литературе высказано мнение о необходимости одноименной самостоятельной отрасли юридического знания. Она «представляет собой своего рода «мост» и «фильтр» достижений в области медицины и правовой науки, что в следствии, способствует праву «идти в ногу» с медициной»» [28. С. 178].

По мнению О.Э. Старовойтовой правовая танатология представляет собой «отрасль правового знания, включающую в себя всю совокупность правовых проблем танатологии» [31. С. 49]. В свою очередь, В.П. Сальников и С.Г. Стеценко под танатологическими правами понимают права умирающего человека и права уже умершего лица (право быть похороненным или поддаться процедуре кремации; право распоряжаться своими органами или тканями после смерти; право на смерть и применение процедуры эвтаназии и др.) [27. С. 32–38].

Правовую танатологию необходимо рассматривать «в контексте правовой культуры, и именно это может привести к выделению ее в качестве объекта подлинно теоретического познания» [32. С. 35]. Данный посыл совершенно справедлив, поскольку правовая танатология не сводится только к юридической характеристике тех или иных проблем факта смерти. Это всеобъемлющая комплексная отрасль научного познания, которая использует весь арсенал методов научного познания (общенаучные, частнонаучные, специальные) и носит междисциплинарный характер.

Смерть может выступать в качестве своеобразного фактического источника права (того явления социальной действительности, которая требует нормативной регламентации). Например, С.В. Арапов относит к источникам права (с определенными оговорками) нормативный погребальный обряд у древних народов [33. С. 118–119]. Эти нормативные основы, зафиксированные археологическими исследованиями, выполняют следующие функции: защита души погребенного; защита душ сообщества от иных миров, в которые переходит погребенный; правильный обряд перевода тела и души, погребенного в иные миры; отражение в общественном сознании границ миров [34. С. 189].

Правовая танатология (правовые трактовки смерти) возникает как прикладная дисциплина, призванная внедрить философские и этические мандаты в регулирование, смягчая кризис, вызванный объективацией тела.

Смерть как юридический факт можно классифицировать по различным основаниям на следующие группы.

По *виду юридического факта (событие или действие)* можно выделить физиологическую (естественную) смерть и насильственную смерть. В зависимости от рода смерти ее делят на убийство, самоубийство и несчастный случай [35]. По нашему мнению, сюда необходимо добавить неосторожное причинение смерти тоже.

Разделение смерти на *насильственную* и *ненасильственную* осуществляется и по такому критерию как *социально-юридическая характеристика факта смерти.* Факт насильственной смерти порождает уголовно-правовые и уголовно-процессуальные отношения, поскольку такой вид смерти рассматривается как преступление. В то же время факт насильственной смерти может иметь значение и для «цивилистических» правоотношений. Например, в случае совершения наследником убийства наследодателя с целью ускорения процедуры получения наследства (т.е. убийства из корыстных побуждений), такой наследник объявляется недостойным и не наследует ни по закону, ни по завещанию.

В *зависимости от участия человека в механизме причинения смерти* ее можно разделить на три вида: *антропогенного, антропогенно-природного* и *природного характера*.

В первом случае наступление смерти есть исключительно «рукотворный» результат человека: выстрел из огнестрельного оружия в упор в голову жертвы. Во втором случае, преступник, совершив изнасилование несовершеннолетней в зимнем лесу, куда привез ее на автомобиле, отпускает ее после совершения насильственного полового акта, но предварительно снимает с нее всю одежду. В итоге потерпевшая замерзла насмерть. Сюда же можно отнести случай халатного отношения ответственных лиц к соблюдению правил пожарной безопасности привело к пожару и человеческим жертвам. Разница между этими двумя примерами только в форме вины преступника и влияния виновного на развитие причинно-следственной связи. В третьем случае спрятавшегося под деревом от сильного дождя человека убивает разряд молнии.

По *характеру юридических последствий* такие факты делятся на *правоустанавливающие, правоизменяющие и правопрекращающие.* Например, факт обнаружения лица в бессознательном состоянии с признаками насильственных телесных повреждений является основанием для возбуждения уголовного дела и признанием этого лица потерпевшим. Если в ходе расследования по данному уголовному делу пострадавший от причиненных ему повреждений скончается, то права потерпевшего переходят к одному из его близких родственников и (или) близких лиц, а при их отсутствии или невозможности их участия в уголовном судопроизводстве — к одному из родственников. Примером правопрекрашающего факта может выступать смерть плательщика алиментов, после наступления которой алиментные обязательства прекращаются.

По *субъекту правоотношения, смерть которого наступила.* Данный субъект может характеризоваться различными социально-демографическими, юридическими и иными признаками.

Например, смерть наследодателя порождает наследственные правоотношения и предоставляет наследникам возможность вступить в права наследства. Смерть кормильца предоставляет право социального обеспечения тем лицам, которые находились на его иждивении, а при наличии у кормильца статуса военнослужащего порождает к таким правоотношениям могут применяться нормы сразу нескольких законов о пенсионном обеспечении [36. С. 114].

По *видам отраслевых правоотношений, которые возникают, изменяются или прекращаются в связи со смертью,* можно выделить конституционно-правовые, уголовно-правовые, уголовно-процессуальные, уголовно-исполнительные, административно-правовые, гражданско-правовые, гражданско-процессуальные, медико-правовые, военно-правовые, семейно-правовые отношения. Соответствующие отношения регулируются также нормами права социального обеспечения, погребального права и религиозного права, [37. С. 189–195] принимая во внимание особенности похоронных обрядов в мировых религиях [38. С. 27–34].

Такая классификация позволяет даже выделять специальные (отраслевые) понятия смерти [39. С. 12].

Смерть и ее юридическая оценка выступают «краеугольным камнем» *медицинского права*. Именно медицинское право определяет момент смерти человека. Это либо момент смерти головного мозга человека, либо его (человека) биологическая смерть. Именно медицинское право определяет концепт юридико-релевантной врачебной ошибки, которая привела к смерти пациента. В медицинском праве также остро встает вопрос о посмертном донорстве органов и тканей, об отказе родственников на проведение манипуляций по искусственному поддержанию жизни смертельно больного или умирающего человека [26. С. 180].

Нормы *конституционного права* напрямую не затрагивают проблемы смерти, но гарантируют право на жизнь. В то же время возникает вопрос: если человек имеет право на жизнь, то имеет ли он право на смерть, на достойный уход из жизни? Этот вопрос тесно связан с возможностью эвтаназии, которая в России прямо запрещена законом. В то же время в некоторых странах эта процедура легитимизирована, о чем приняты соответствующие акты (Euthanasia Legislation) [40].

Правопреемство в связи со смертью лица тоже имеет свои отраслевые особенности: биологическая смерть человека не исключает его юридическую личность. Напомним о переходе прав потерпевшего к его родственникам в уголовном процессе в случае смерти пострадавшего от преступления. Однако так происходит далеко не всегда: гражданское право не позволяет предъявлять исковых требований к умершему лицу (нести гражданско-правовую ответственность может только живой человек, чья правоспособность прекращается со смертью). Гражданское право, кроме того, содержит нормы, которые устанавливают правила «юридической смерти» и «юридического воскрешения»: объявления гражданина умершим и последствия явки гражданина, объявленного умершим.

Принципиальное значение факт смерти и его юридическая оценка имеют в уголовном праве. Эта отрасль позволяет отделить факт неправомерного причинения смерти (убийство, причинение смерти по неосторожности) от правомерного (состояние необходимой обороны). В Особенной части уголовного права наступление смерти потерпевшего дает основание для выделения гомицидальной преступности — совокупности умышленных и неосторожных общественно опасных деяний, посягающих на жизнь человека [41. С. 15]. В криминологической науке возникло новое ответвление — «криминотеология» («учение о преступлениях, совершаемых в связи с вероисповеданием в какого-либо Бога» [42. С. 158]). В связи с этим можно говорить об отдельной группе так называемых «обрядовых преступлений», включая и виновное причинение смерти (например, ритуальные убийства, человеческие жертвоприношения). Кроме того, нормы данной отрасли охраняют и постмортальные отношения, устанавливая ответственность за надругательство над телами умерших и местами их захоронения, за нарушение порядка похоронных процессий, срыв заупокойных богослужений и т.п.

## Заключение

Проблема жизни и смерти — это альфа и омега человеческого бытия на протяжении всего существования homo sapiens. Несмотря на то, что танатология как наука появилась в конце XIX — начале XX веков все мировые религии предавали вопросу смерти основополагающее значение. Религиозное понимание смерти характеризует бренность человеческого тела и бессмертие души, которая переходит в иной мир. Любая смерть (насильственная или естественная) рассматривается как божий промысел, а наступление ее от человека никак не зависит. Однако смерть в контексте сакральных учений олицетворяет собой «окончание земного пути», который будет оцениваться Высшим судом, после чего душа умершего будет либо наслаждаться райским умиротворением, либо гореть в адском огне. Избежав земного суда, грешник (преступник) не избежит наказания суда божьего.

Философское понимание смерти вслед за религиозным (или вкупе с ним) исповедовал тот же подход, который можно сформулировать как memento mori. Философские учения нацелены на «утоление» страха смерти и спокойную встречу «последнего часа». Бренность человеческого существования и естественность (неотвратимость) смерти ориентировали человека на то, что короткая, но достойная жизнь ценится гораздо выше, чем долгая, но порочная. Смерть может быть романтизирована, а, в определенных случаях, и героизирована. Последнее означает, что смерть предпочтительнее позора и бесчестия. Хорошо известна фраза испанской антифашистки Долорес Ибарурри: «Лучше умереть стоя, чем жить на коленях».

Но смерть, как факт бытия одновременно является и фактом юридическим, порождающим самые разные правоотношения, и наделяя их субъектов правами и обязанностями. Смерть, выступая фактором правовой действительности, охватывает все отрасли права, а, в некоторых случаях, выступает так

называемым фактическим источником права — погребальный обряд во многих культурах является не просто траурной церемонией, а набором строгих правил поведения, нарушение которых чревато юридической ответственностью. Именно эти обряды сформировали отдельную отрасль — погребальное право. Причинение смерти может рассматриваться и как правомерный акт (уничтожение живой силы противника во время боевых действий; лишение жизни преступника в состоянии необходимой обороны; приведение в исполнение смертного приговора суда), и как преступное деяние (убийство).

Социально-правовой характер смерти (насильственная или ненасильственная) интересует не только юристов и криминалистов, но и богословов (убийство Авеля Каином считается первым убийством на земле). Однако именно криминалистическое исследование смерти отвечает на вопрос об антропогенности ее характера, развитии причинно-следственной связи и механизме причинения.

**Список литературы**

[1] *Niederhauser J.A.* The Necessity of the Seinsfrage // Heidegger on Death and Being: An Answer to the Seinsfrage. Cham : Springer International Publishing, 2020. P. 13–31. DOI: 10.1007/978-3-030-51375-7_2

[2] *Фалёв Е.В.* «Эпистемологически различные миры»: от Я. Икскюля до Г. Вакариу // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 4. С. 1032–1049. DOI: 10.22363/2313-2302-2024-28-4-1032-1049 EDN: JTNOBM

[3] *Jacobs R.J., Jacobs P.* Judaism // Understanding End of Life Practices: Perspectives on Communication, Religion and Culture / edited by C. Banerjee. Springer, 2023. P. 247. DOI: 10.1007/978-3-031-29923-0_17

[4] *Фролова А.П.* Вопросы jus ad bellum и jus in bello в иудаизме // Евразийский юридический журнал. 2014. №. 5. С. 69–72. EDN: SFAFAV

[5] *Rugg J., Parsons B*. Religious Belief and Funerary Practice // Funerary Practices in England and Wales / edited by J. Rugg, B. Parsons. Emerald Publishing Limited, 2018. P. 69–93. DOI: 10.1108/978-1-78769-223-720181006

[6] *Hasan M. et al.* The Four Principles in Islamic and Western Medical Ethics: A Scoping Review // The New Bioethics: A Multidisciplinary Journal of Biotechnology and the Body. 2025. Vol. 31. No. 2–4. P. 120–135. DOI: 10.1080/20502877.2025.2590274

[7] *Knight F.* Cremation and Christianity: English Anglican and Roman Catholic attitudes to cremation since 1885 // Mortality: Promoting the interdisciplinary study of death and dying. 2018. Vol. 23. No. 4. P. 301–319. DOI: 10.1080/13576275.2017.1382460

[8] *Grosu E.* Particular Judgment in Visio Baronti // Philologica Jassyensia. 2021. Vol. 17. No. 1 (33). P. 187–197.

[9] *Cann C.* Death and religion: The basics. 1 ed. Routledge, 2022.

[10] *Волкова В.А.* Проблематика свободы воли и моральной ответственности в этике буддизма // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 1. С. 109–119. DOI: 10.22363/2313-2302-2024-28-1-109-119 EDN: APQIBK

[11] *Maurya S.K.* Restorative justice and karmic justice: Ubuntu and Vedanta in dialogue // African Journal of Religion, Philosophy and Culture. 2025. Vol. 6. No. 2. P. 27.

[12] *Asai A. et al.* Abortion: Shinto Perspective // In Abortion: Global Positions and Practices, Religious and Legal Perspectives / edited by A. Bagheri. Cham: Springer International Publishing, 2021. P. 191–202.
[13] *Клейн Л.С.* Бронзовый век Европы. Размышления над книгой К. Кристиансена и Т. Ларсона // Российская археология. 2009. № 2. С. 169–175. EDN: KAVUKX
[14] *Кирабаев Н.С., Хрячков А.* Свобода как философская проблема // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 2. С. 504–519. DOI: 10.22363/2313-2302-2025-29-2-504-519 EDN: UIXLYQ
[15] *Wasmuth E.* Why Socrates' Legs Didn't Run Off to Megara: Moral Deliberation in Plato's Crito // Phronesis. 2020. Vol. 65. No. 4. P. 380–413. DOI: 10.1163/15685284-BJA10011 EDN: KKJVLM
[16] *Menzies R.E., Whittle L.F.* Stoicism and death acceptance: Integrating stoic philosophy in cognitive behaviour therapy for death anxiety // Discover Psychology. 2022. Vol. 2. No. 1. P. 11. DOI: 10.1007/s44202-022-00023-9 EDN: LLSHJI
[17] *Lerner R.* Civil death in early modern England // Exemplaria: Medieval, Early Modern, Theory. 2020. Vol. 32. No. 4. P. 326–345. DOI: 10.1080/10412573.2020.1846347 EDN: LYJJEF
[18] *Попов Е.А.* Тема страдания в творчестве М. Фуко // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 2. С. 434–449. DOI: 10.22363/2313-2302-2024-28-2-434-449 EDN: VFAQYL
[19] *Bessler J.D.* The Philosophy of Punishment and the Arc of Penal Reform: From Ancient Lawgivers to the Renaissance and the Enlightenment, and through the Nineteenth Century // The Palgrave Handbook on the Philosophy of Punishment / edited by M.C. Altman. Cham : Springer International Publishing, 2023. P. 23–52. DOI: 10.1007/978-3-031-11874-6_2
[20] *Partner P.* The Lands of St Peter: The Papal State in The Middle Ages and The Early Renaissance. Berkeley : University of California Press[1], 2022.
[21] *Богданов Д.Е.* Постмодерн в российском частном праве: взаимодействие правовой и судебной доктрины // Lex russica. 2021. Т. 74. № 11. С. 102–123. DOI: 10.17803/1729-5920.2021.180.11.102-123 EDN: UCIOVC
[22] *Михайлов А.М.* К вопросу о философско-методологических основаниях английского юридического позитивизма XIX столетия (правовые учения Й. Бентама и Д. Остина) // Право и политика. 2020. № 11. С. 57–73. DOI: 10.7256/2454-0706.2020.11.34429 EDN: CEKLXF
[23] *Тимоти М.* Тело тело встретило: жизнь Иеремии Бентама после смерти // Философско-литературный журнал «Логос». 2015. Т. 25. № 6 (108). С. 105–113. EDN: XCSYQB
[24] *Колочков Е.Д.* Критерии определения момента окончания уголовно-правовой охраны жизни человека // Криминалистъ. 2016. № 1 (18). С. 110–113. EDN: VZJLRB
[25] *Пирадов М.А., Гнедовская Е.В.* Алгоритм диагностики смерти мозга // Атмосфера. Нервные болезни. 2010. № 1. С. 6–12. EDN: YAJRHF
[26] *Ильченко К.В.* Правовая танатология: некоторые философско-правовые размышления о смерти человека в контексте правовой культуры // Мир политики и социологии. 2019. № 5. С. 177. EDN: ORAPAH

[1] Калифорнийский университет в Беркли имеет статус организации, деятельность которой признана нежелательной на территории Российской Федерации.

[27] *Сальников В.П., Стеценко С.Г.* Правовая танатология как составная часть биоюриспруденции // Юридическая наука: история и современность. 2015. № 1. С. 32–38. EDN: TWWEMP
[28] *Гилязова О.С., Замощанская А.Н.* Концепция смерти в философии В. Янкелевича: смерть по эту сторону смерти // Манускрипт. 2020. Т. 13. № 1. С. 162. DOI: 10.30853/manuscript.2020.1.33 EDN: NCCJCE
[29] *Янкелевич В.* Смерть. Москва : Литературный Институт, 1999.
[30] *Бекетов А.О., Патрушева А.А.* Фактическая и юридическая смерть участника уголовного судопроизводства // Юристъ-Правоведъ. 2019. № 4 (91). С. 99–104. EDN: ABYOVU
[31] *Захарцев С.И.* Биомедицинские эксперименты над человеком и право // Стратегические приоритеты. 2018. № 2 (18). С. 49. EDN: XTYHTF
[32] *Сальников В.П., Кузнецов Э.В., Старовойтова О.Э.* Правовая танатология: Научное издание / под общ. ред. и со вступ. ст. В.П. Сальникова. Санкт-Петербург : Фонд «Университет», 2002.
[33] *Арапов С.В.* О некоторых исторических особенностях проявления права и правового сознания // Современное право. 2024. № 1. С. 118–119. DOI: 10.25799/NI.2024.83.26.020 EDN: FLWBIE
[34] *Арапов С.В.* Контуры Правосознания: к эволюции правового восприятия. Санкт-Петербург, 2021. EDN: JWIIYQ
[35] *Витер В.И., Вавилов А.Ю., Ледянкина И.А.* Судебно-медицинская экспертиза трупа: учебно-методическое пособие / сост. В.И. Витер, А.Ю. Вавилов, И.А. Ледянкина. Ижевск : ГОУ ВПО “Ижевская государственная медицинская академия”, 2008. EDN: UHYJCE
[36] *Азарова Е.Г.* Пенсионное обеспечение детей, потерявших кормильца: особенности правового регулирования // Журнал российского права. 2017. № 8. С. 114. DOI: 10.12737/article_597714e88ee358.48297247 EDN: ZBTHDT
[37] *Силантьева В.А.* Нормативно-правовое регулирование погребального процесса в России в период эпидемий XVIII–XIX вв. // Вестник Костромского государственного университета. 2023. Т. 29. № 1. С. 189–195. DOI: 10.34216/1998-0817-2023-29-1-189-195 EDN: ZWQYRJ
[38] *Туремуратова С., Мукан Н.* Похоронные церемонии в монотеистических религиях // Вестник КазНУ, Серия Религиоведение. 2020. Т. 22. № 2. С. 27–34.
[39] *Патрушева А.А.* Уголовно-процессуальные правоотношения, возникающие в связи со смертью участников уголовного судопроизводства : дис. … к. юрид. н. : 12.00.09. Омск, 2020. EDN: RKAVAD
[40] *Kono M., Arai N., Takimoto Y.* Identifying practical clinical problems in active euthanasia : A systematic literature review of the findings in countries where euthanasia is legal // Palliative & Supportive Care. 2023. Vol. 21. No. 4. P. 705–713. DOI: 10.1017/S1478951522001699 EDN: EDSVJX
[41] *Стешич Е.С.* Теоретические и методологические основы криминологического исследования преступлений, связанных с причинением смерти : дис. … д-ра юрид. н. : 12.00.08. Краснодар, 2019.
[42] *Старков О.В., Башкатов Л.Д.* Криминотеология: религиозная преступность / под общ. ред. О.В. Старкова. Санкт-Петербург : Юридический центр Пресс, 2004.

## References


[1] Niederhauser JA. The Necessity of the Seinsfrage. In: *Heidegger on Death and Being: An Answer to the Seinsfrage*. Cham: Springer International Publishing; 2020. P. 13–31. DOI: 10.1007/978-3-030-51375-7_2

[2] Falev EV. "Epystemologically Different Worlds": from J. Uexküll to G. Vakariu. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(4):1032–1049. DOI: 10.22363/2313-2302-2024-28-4-1032-1049 EDN: JTNOBM

[3] Jacobs RJ, Jacobs P. Judaism. In: Banerjee C, ed. *Understanding End of Life Practices: Perspectives on Communication, Religion and Culture*. Springer; 2023. P. 247. DOI: 10.1007/978-3-031-29923-0_17

[4] Frolova AP. Jus ad bellum and jus in bello issues in Judaism. *Eurasian Law Journal*. 2014;(5): 69–72. (In Russian). EDN: SFAFAV

[5] Rugg J, Parsons B. Religious Belief and Funerary Practice. In: Rugg J, Parsons B, eds. *Funerary Practices in England and Wales.* Emerald Publishing Limited; 2018. P. 69–93. DOI: 10.1108/978-1-78769-223-720181006

[6] Hasan M, et al. The Four Principles in Islamic and Western Medical Ethics: A Scoping Review. *The New Bioethics: A Multidisciplinary Journal of Biotechnology and the Body*. 2025;31(2–4):120–135. DOI: 10.1080/20502877.2025.2590274

[7] Knight F. Cremation and Christianity: English Anglican and Roman Catholic attitudes to cremation since 1885. *Mortality: Promoting the interdisciplinary study of death and dying*. 2018;23(4):301–319. DOI: 10.1080/13576275.2017.1382460

[8] Grosu E. Particular Judgment in Visio Baronti. *Philologica Jassyensia*. 2021;17(1):187–197.

[9] Cann C. *Death and religion: The basics*. 1 ed. Routledge; 2022.

[10] Volkova VA. The Problems of Free Will and Moral Responsibility in Buddhist Ethics. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(1):109–119. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2024-28-1-109-119 EDN: APQIBK

[11] Maurya SK. Restorative justice and karmic justice: Ubuntu and Vedanta in dialogue. *African Journal of Religion, Philosophy and Culture*. 2025;6(2):27.

[12] Asai A, et al. Abortion: Shinto Perspective. In: Bagheri A, ed. *Abortion: Global Positions and Practices, Religious and Legal Perspectives.* Cham: Springer International Publishing; 2021. P. 191–202.

[13] Klein LS. The Bronze Age in Europe: Reflections on The Book by K. Kristiansen and T. Larsson. *Rossiyskaya arkheologiya*. 2009;(2):169–175. (In Russian). EDN: KAVUKX

[14] Kirabaev NS, Khryachkov AV. Freedom as a Philosophical Problem. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(2):504–519. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2025-29-2-504-519 EDN: UIXLYQ

[15] Wasmuth E. Why Socrates' Legs Didn't Run Off to Megara: Moral Deliberation in Plato's Crito. *Phronesis*. 2020;65(4):380–413. DOI: 10.1163/15685284-BJA10011 EDN: KKJVLM

[16] Menzies RE, Whittle LF. Stoicism and death acceptance: Integrating stoic philosophy in cognitive behaviour therapy for death anxiety. *Discover Psychology*. 2022;2(1):11. DOI: 10.1007/s44202-022-00023-9 EDN: LLSHJI

[17] Lerner R. Civil death in early modern England. *Exemplaria: Medieval, Early Modern, Theory*. 2020:32(4):326–345. DOI: 10.1080/10412573.2020.1846347 EDN: LYJJEF

[18] Popov EA. The Theme of Suffering in the Work of M. Foucault. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(2):434–449. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2024-28-2-434-449 EDN: VFAQYL

[19] Bessler JD. The Philosophy of Punishment and the Arc of Penal Reform: From Ancient Lawgivers to the Renaissance and the Enlightenment, and through the Nineteenth Century.

In: Altman M.C, ed. *The Palgrave Handbook on the Philosophy of Punishment.* Cham: Springer International Publishing; 2023. P. 23–52. DOI: 10.1007/978-3-031-11874-6_2
[20] Partner P. *The Lands of St Peter: The Papal State in The Middle Ages and The Early Renaissance.* Berkeley: University of California Press[2]; 2022.
[21] Bogdanov DE. Postmodernity in Russian Private Law: Interaction of Legal and Judicial Doctrine. *Lex Russica*. 2021;74(11):102–123. (In Russian). DOI: 10.17803/1729-5920.2021.180.11.102-123 EDN: UCIOVC
[22] Mikhailov AM. To the question on philosophical-methodological foundations of English legal positivism of the XIX century (legal teachings of J. Bentham and J. Austin). *Law and Politics*. 2020;(11):57–73. (In Russian). DOI: 10.7256/2454-0706.2020.11.34429 EDN: CEKLXF
[23] Timothy M. When a Body Meets a Body: Jeremy Bentham's Afterlife. *Logos Philosophical and Literary Journal*. 2015;25(6):105–113. (In Russian). EDN: XCSYQB
[24] Kolochkov ED. Criteria for determining the moment of termination of criminal-legal protection of human life. *Kriminalist*. 2016;(1):110–113. (In Russian). EDN: VZJLRB
[25] Piradov MA, Gnedovskaya EV. Algorithm for diagnosing brain death. *Atmosfera. Nervnye bolezni*. 2010;(1):6–12. (In Russian). EDN: YAJRHF
[26] Il'chenko KV. Legal thanatology: some philosophical and legal reflections on human death in the context of legal culture. *Mir politiki i sotsiologii*. 2019;(5):177. (In Russian). EDN: ORAPAH
[27] Sal'nikov VP, Stetsenko SG. Legal thanatology as an integral part of biojurisprudence. *Yuridicheskaya nauka: istoriya i sovremennost'*. 2015;(1):32–38. (In Russian). EDN: TWWEMP
[28] Gilyazova OS, Zamoshchanskaya AN. The concept of death in the philosophy of V. Yankelevich: death on this side of death. *Manuskript*. 2020;13(1):162. (In Russian). DOI: 10.30853/manuscript.2020.1.33 EDN: NCCJCE
[29] Yankelevich V. *Death*. Moscow: Literary Institute; 1999. (In Russian).
[30] Beketov AO, Patrusheva AA. The Actual and Legal Death of a Party to Criminal Proceedings. *Yurist-Pravoved*. 2019;(4):99–104. (In Russian). EDN: ABYOVU
[31] Zakhartsev SI. Biomedical Human Experimentation and the Law. *Strategicheskie prioritety*. 2018;(2):49. (In Russian). EDN: XTYHTF
[32] Sal'nikov VP, Kuznetsov EV, Starovoitova OE. *Legal Thanatology: A Scholarly Publication.* Sal'nikova VP, ed. Saint Petersburg: University Foundation; 2002. (In Russian).
[33] Arapov SV. On some historical features of the manifestation of law and legal consciousness // *Sovremennoe pravo* publ. 2024;(1):118–119. (In Russian). DOI: 10.25799/NI.2024.83.26.020 EDN: FLWBIE
[34] Arapov SV. *Contours of Legal Consciousness: towards the evolution of legal perception*. Saint Petersburg; 2021. (In Russian). EDN: JWIIYQ
[35] Viter VI, Vavilov AYu, Ledyankina IA. *Forensic Medical Examination of a Corpse: A Teaching Guide.* Viter VI, Vavilov AYu, Ledyankina IA, eds. Izhevsk: Izhevsk State Medical Academy; 2008. (In Russian). EDN: UHYJCE
[36] Azarova EG. Pension Provision for Children Who Lost Their Bread-Winners: Peculiarities of Legal Regulation. *Journal of Russian Law*. 2017;(8):114. (In Russian). DOI: 10.12737/article_597714e88ee358.48297247 EDN: ZBTHDT
[37] Silantyeva VA. Legal regulation of the funeral process in Russia during the 18th–19th centuries epidemics. *Vestnik of Kostroma State University*.

[2] Калифорнийский университет в Беркли имеет статус организации, деятельность которой признана нежелательной на территории Российской Федерации.

2023;29(1):189–195. (In Russian). DOI: 10.34216/1998-0817-2023-29-1-189-195 EDN: ZWQYRJ
[38] Toremuratova S, Mukhan N. Funeral ceremonies in the monothistic religions. *Eurasian Journal of Religious Studies*. 2020;22(2):27–34. (In Russian).
[39] Patrusheva AA. *Criminal Procedural Legal Relations Arising in Connection with The Death of Participants in Criminal Proceedings*: dissertation for the degree of candidate of legal sciences. Omsk; 2020. (In Russian). EDN: RKAVAD
[40] Kono M, Arai N, Takimoto Y. Identifying practical clinical problems in active euthanasia: A systematic literature review of the findings in countries where euthanasia is legal. *Palliative & Supportive Care*. 2023;21(4):705–713. DOI: 10.1017/S1478951522001699 EDN: EDSVJX
[41] Steshich ES. *Theoretical and methodological foundations of criminological research of crimes related to causing death*: dissertation for the degree of doctor of legal sciences. Krasnodar; 2019. (In Russian).
[42] Starkov OV, Bashkatov LD. *Criminoteology: religious crime*. Starkova OV, ed. Saint Petersburg: Legal Center Press; 2004. (In Russian).

**Сведения об авторах:**

*Клебанов Лев Романович* — доктор юридический наук, профессор, ведущий научный сотрудник, профессор кафедры уголовного права, уголовного процесса и криминалистики, юридический институт, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0000-0002-1452-9568. SPIN-код: 8500-6094. E-mail: klebanov-lr@rudn.ru

*Маджумаев Мурад Мамедович* — кандидат юридический наук, ведущий научный сотрудник, старший преподаватель кафедры уголовного права, уголовного процесса и криминалистики, юридический институт, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0000-0003-3332-2850. SPIN-код: 2278-5843. E-mail: murad.mad@outlook.com

*Гребенев Роман Вячеславович* — младший научный сотрудник, ассистент кафедры уголовного права, уголовного процесса и криминалистики, юридический институт, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0009-0003-4626-6250. SPIN-код: 4632-6993. E-mail: grebenev-rv@rudn.ru

**About the authors:**

*Klebanov Lev R.* — Doctor of Legal Sciences, Professor, Leading Researcher, Professor at the Department of Criminal Law, Criminal Procedure and Criminalistics, Law Institute, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-1452-9568. SPIN-code: 8500-6094. E-mail: klebanov-lr@rudn.ru

*Madzhumayev Murad M.* — Candidate of Legal Sciences, Leading Researcher, Senior Lecturer at the Department of Criminal Law, Criminal Procedure and Criminalistics, Law Institute, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0000-0003-3332-2850. SPIN-code: 2278-5843. E-mail: murad.mad@outlook.com

*Grebenev Roman V.* — Junior Researcher, Assistant at the Department of Criminal Law, Criminal Procedure and Criminalistics, Law Institute, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0009-0003-4626-6250. SPIN-code: 4632-6993. E-mail: grebenev-rv@rudn.ru

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 2 562–575
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-562-575
EDN: FKHADS

Research Article / Научная статья

# Beyond Good and Evil: Understanding the Role of Suffering in Human Existence

**Moses Adeleke Adeoye**

*University of Religions and Denominations, Qom, Iran*
✉princeadelekm@gmail.com

**Abstract.** The persistent reality of evil and suffering constitutes one of the most enduring philosophical and theological challenges to human understanding, particularly within the context of belief in an all-good and omnipotent God. Throughout intellectual history, suffering has provoked existential anxiety, skepticism toward divine providence, and diverse explanatory frameworks ranging from metaphysical dualism to moral responsibility grounded in human freedom. This study is situated within this long-standing discourse and responds to contemporary confusion arising from attempts to reconcile human suffering with the goodness of God and the meaning of human existence. The purpose of this research is to critically examine the role of suffering in human existence by analyzing philosophical and theological interpretations of evil, with particular emphasis on Christian thought. The study seeks to clarify whether suffering is merely an absurd disruption of human life or an integral dimension of existence that possesses moral and spiritual significance. The research findings indicate that suffering is neither accidental nor meaningless within the framework of human existence. Rather, evil and suffering are shown to be ontologically dependent on the good and largely rooted in human finitude, freedom, and moral failure. The study demonstrates that God does not directly cause evil but permits it to achieve greater goods, including moral growth, spiritual maturity, and authentic freedom. Human attempts to deny or evade suffering are revealed to deepen existential disorientation rather than resolve it. This research contributes to philosophical and theological scholarship by offering a coherent synthesis of classical and contemporary perspectives on evil and suffering. It advances the argument that, when rightly understood, suffering plays a formative role in human development and faith, thereby challenging reductive interpretations that portray it solely as punishment or divine absence.
**Keywords:** Theodicy, Free Will, Moral Responsibility, Divine Providence, Christian Theology, Metaphysics of Pain

**Conflict of interest.** The author declares that there is no conflict of interest.
**Statement about data availability.** All the data obtained during the study are included in the published article.

© Adeoye M.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

**Article history:**
The article was submitted on 26.05.2024
The article was accepted on 08.12.2025

**For citation:** Adeoye MA. Beyond Good and Evil: Understanding the Role of Suffering in Human Existence. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(2):562–575. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-562-575 EDN FKHADS

# По ту сторону добра и зла: понимание роли страданий в человеческом существовании

**М.А. Адеойе**

*Университет религий и конфессий, Кум, Иран*
✉princeadelekm@gmail.com

**Аннотация.** Непреходящая реальность зла и страданий представляет собой один из наиболее устойчивых философских и теологических вызовов человеческому пониманию, особенно в контексте веры во всеблагого и всемогущего Бога. На протяжении всей интеллектуальной истории страдание вызывало экзистенциальную тревогу, скептицизм по отношению к божественному провидению и разнообразные объяснительные рамки, от метафизического дуализма до моральной ответственности, основанной на человеческой свободе. Исследование вписывается в этот давний дискурс и отвечает на современную путаницу, возникающую в результате попыток примирить человеческие страдания с благостью Бога и смыслом человеческого существования. Цель работы — критически изучить роль страданий в человеческом существовании путем анализа философских и теологических интерпретаций зла, с особым акцентом на христианскую мысль. Исследование направлено на выяснение того, является ли страдание всего лишь абсурдным нарушением человеческой жизни или неотъемлемой частью существования, обладающей моральным и духовным значением. Результаты исследования показывают, что страдание не является ни случайным, ни бессмысленным в рамках человеческого существования. Скорее, зло и страдание онтологически зависят от добра и в значительной степени коренятся в человеческой конечности, свободе и моральной несостоятельности. Исследование демонстрирует, что Бог не является непосредственной причиной зла, но допускает его для реализации более высоких благ, включая моральный рост, духовную зрелость и подлинную свободу. Попытки человека отрицать или избегать страдания, как выяснилось, углубляют экзистенциальную дезориентацию, а не разрешают ее. Эта работа вносит вклад в философскую и теологическую науку, предлагая последовательный синтез классических и современных взглядов на зло и страдание. Исследование выдвигает аргумент о том, что страдание, при правильном понимании, играет формирующую роль в развитии человека и вере, тем самым бросая вызов редукционистским интерпретациям, которые изображают страдание исключительно как наказание или божественное отсутствие.

**Ключевые слова:** теодицея, свобода воли, моральная ответственность, божественное провидение, христианская теология, метафизика боли

**Конфликт интересов.** Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
**Заявление о доступности данных.** Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в опубликованную статью.

**История статьи:**
Статья поступила 26.05.2024
Статья принята к публикации 08.12.2025

**Для цитирования:** *Adeoye M.A.* Beyond Good and Evil: Understanding the Role of Suffering in Human Existence // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 2. С. 562–575. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-562-575 EDN FKHADS

## Introduction

The human mind has sometimes strayed from the truth that a benevolent God governs the universe, and the supernatural revelation asserts that despite the existence of evil and suffering, the good God has prevailed over them, rendering them a transient reality. It focuses on locating the origin of evil and suffering and its relation to God's presence. The New Testament is used to examine how Jesus, the paradigm of Christians in the face of suffering, understands and lives with the problem of suffering and evil. Paul reiterates the vocation to authentic living amid suffering in these verses. Theological contemplation should provide Christians with a spirituality that effectively nurtures and fortifies their faith. Chapter Three's central theme is confronting pain directly with purpose and significance as a pathway to God. Christ emphasizes the need to bear the cross as an aspect of discipleship, redefining its significance to include suffering as an essential element on the path to renewal. The human tendency to flee from suffering, loneliness, and ignorance has led to discussions of evil as a threat to the world. Philosophers, psychologists, and theologians have sought to define the concept of evil, often drawing upon biblical interpretations. St. Thomas Aquinas posited that evil lacks substantial existence and is instead the absence of a specific good intrinsic to a being [1].

Aquinas believed that everything naturally is endowed with good, and any decline or depletion of this essence would be termed evil. Aquinas believed that while goodness is definite, evil is the degree to which a given thing falls short of perfection. Journet and Baisley define evil as a privation in reality, which can be perceived as the lack or absence of good in general or as the absence of some good present in a thing [2]. Evil represents a non-living, inanimate aspect of the soul that opposes virtue and prompts a careless abandonment of good by a rational agent. Baisley restricts the concept of evil to human beings and associates it with human shortcomings [3]. Teilhard de Chardin perceives evil as an inherent disorder and failure within nature, yet considers it essential for the cosmos's evolution through the ongoing interaction of natural laws [4]. St. Augustine views evil as a perversion of the will turned aside from God, narrowing it down to the human person's fault [5]. Augustine revealed that evil as a privation implies that a particular being lacks a good it requires to enjoy the integrity of its nature and only exists about the subject it affects and negates its perfection [6]. In this view, evil is neither total nor absolute, and its existence is relative. Newlands revealed that privation is the absence of some

perfection in the essential nature of a thing in question and represents the lack of good [7].

The novelty of this research lies not in the introduction of an entirely new concept of evil or suffering, but in the systematic integration, clarification, and reconfiguration of existing philosophical and theological traditions into a unified explanatory framework. While the problem of evil and suffering has been widely discussed in philosophy, theology, psychology, and sociology, existing studies typically address it within isolated disciplinary boundaries or through narrowly defined theodicies. This research departs from those approaches by offering a comprehensive synthesis that treats suffering simultaneously as a metaphysical condition, a moral consequence of freedom, and a spiritually formative reality. Unlike many studies that either defend a single theodical position (Augustinian, Irenaean, Thomistic, or evolutionary) or attempt to refute belief in God based on suffering, this research demonstrates that these perspectives are not mutually exclusive but structurally complementary. The study's originality lies in showing that suffering can be coherently understood only when evil is consistently interpreted as privation, human freedom is taken seriously, and divine goodness is neither absolutized into determinism nor diminished into moral indifference. This integrated position is rarely articulated as a single, sustained argument in existing scholarship. Furthermore, the research is novel in its explicit rejection of two dominant but opposing tendencies: the romanticization of suffering within certain religious interpretations, and the reduction of suffering to absurdity or randomness in secular critiques. By maintaining that suffering has no intrinsic redemptive value yet can acquire meaning through moral response and grace, the study advances a balanced position that avoids both extremes. In this sense, the research establishes a conceptual foundation rather than a polemical solution, positioning suffering as a constitutive dimension of human existence rather than an anomaly requiring speculative justification.

The primary purpose of this research is to clarify the nature, origin, and significance of suffering within human existence by examining its relationship to evil, freedom, and divine providence. The study seeks to move beyond emotionally driven, speculative, or doctrinally rigid responses to suffering by offering a philosophically coherent and theologically responsible framework for understanding why suffering persists in a world governed by a good God. Specifically, the research aims to: Examine the conceptual meaning of evil as privation rather than substance; Investigate the role of human freedom in the emergence of moral evil; Evaluate competing explanations of suffering across philosophical and theological traditions; and Clarify the Christian understanding of suffering without glorifying or trivializing it. By doing so, the research seeks to contribute to both academic discourse and practical reflection, offering intellectual clarity for scholars while also providing conceptual resources for individuals and communities grappling with suffering.

The argument of this research unfolds progressively and cumulatively, moving from conceptual foundations to existential and theological implications. First, the study establishes that evil does not possess independent or substantial existence, but is best understood as a privation or absence of due good. This metaphysical clarification is essential, as it prevents the mistaken conclusion that evil competes with divine goodness or originates from God as a positive cause. Second, the research argues that human freedom is central to the reality of moral evil. Because human beings are rational and volitional agents, they are capable of acting against reason and moral order. Moral evil, therefore, arises not from divine intention but from the misuse of freedom, making suffering an unavoidable consequence of moral responsibility within a non-deterministic universe. Third, the study examines natural and physical suffering as conditions rooted in finitude, historical development, and the structure of created reality. Rather than viewing such suffering as meaningless or divinely punitive, the research argues that it is a contingent feature of a world ordered toward growth, relationality, and moral formation. Fourth, the research engages Christian theology, particularly the New Testament, to argue that suffering is neither eliminated nor explained away by faith, but reinterpreted through the life, passion, and death of Christ. The Christian response does not deny suffering but situates it within hope, solidarity, and transformation. Finally, the study concludes that suffering, while real and often devastating, is not ultimate. It is temporary, relational, and subordinate to the good. Meaning is not found in suffering itself, but in the human response to it — through responsibility, compassion, and openness to grace.

## Methodology

This study adopts a qualitative, theoretical, and interdisciplinary research design. It is not an empirical investigation involving fieldwork or statistical measurement; rather, it is a conceptual and analytical inquiry into the problem of evil and suffering within human existence. The research is grounded primarily in philosophical reasoning and theological reflection, drawing on classical and contemporary sources in philosophy of religion, moral philosophy, Christian theology, psychology, and related human sciences. This design is appropriate because the subject matter — evil, suffering, moral responsibility, and divine providence — concerns metaphysical, moral, and existential questions that cannot be adequately examined through experimental or quantitative methods. Instead, they require critical interpretation, logical analysis, and comparative evaluation of ideas and arguments. The study relies exclusively on secondary sources for its analysis. These include: Classical philosophical texts (e.g., Augustine, Aquinas); Contemporary philosophical and theological works on evil, suffering, and theodicy; Biblical texts, particularly New Testament passages relevant to suffering and discipleship; and Scholarly monographs and peer-reviewed journal articles in philosophy, theology, and psychology. All sources were selected based on their academic credibility, relevance to the research problem, and influence within their

respective disciplines. The research employs critical textual analysis and comparative interpretation as its primary analytical methods. Key concepts such as evil, suffering, privation, moral evil, freedom, and divine permission are examined to clarify their meanings, internal coherence, and philosophical implications. This helps to avoid conceptual ambiguity and conflation of distinct categories (for example, moral evil versus physical evil). Different explanatory frameworks — Augustinian, Thomistic, Irenaean, evolutionary, psychological, and secular — are compared to identify their strengths, limitations, and underlying assumptions. This comparative approach enables the study to highlight points of convergence and divergence among major traditions. Scriptural texts and Christian doctrinal sources are interpreted within their theological context to assess how suffering is understood in relation to faith, redemption, and moral transformation. This interpretive approach respects both historical theology and contemporary theological reflection. An interdisciplinary framework is adopted to ensure a holistic understanding of suffering as both a human and theological reality. Philosophy provides the metaphysical and moral foundations; theology offers doctrinal and spiritual interpretation; psychology contributes insight into human experience and coping mechanisms; and sociology contextualizes suffering within historical and communal realities. The integration of these disciplines allows the study to address suffering without reducing it to a single explanatory model. As a theoretical study based solely on published texts, this research does not involve human participants and therefore does not require formal ethical approval. Nevertheless, ethical responsibility is maintained through accurate representation of sources, proper citation, and avoidance of speculative claims that exceed the limits of the evidence. The study is limited to philosophical and Christian theological perspectives on evil and suffering. It does not claim to provide an exhaustive account of all religious or cultural interpretations. Additionally, because the research is non-empirical, its conclusions are interpretive rather than predictive, aiming to offer conceptual clarity and theological insight rather than measurable outcomes.

## Origin of Evil and God's Relation to Evil

The origin of evil remains a puzzle to many, as it is often associated with human free will and disregard for divine law [8]. Physical evil is due to the finitude of created things, while suffering results from their occurrences. Suarez argues that actions are good or evil only when they are ordered or prohibited by God [9]. Suarez believes that man's breach of God's natural laws, which are imprinted in man by nature, is the cause of evil. The Gnostics attribute the work of creation to a demiurge, not God, and claim that there were two intermediary Aeons (worlds) between God and the demiurge [10]. Aeons are divine beings that bridge individual divine aspects and the True God, also known as syzygies and Sonships in various Gnostic philosophies. One of these Aeons transgressed, resulting in the inception of evil. This philosophical explanation posits that the origin of evil lies outside humanity; however, Suarez attributes it to humanity's intentional disobedience of

natural law. The Manicheans similarly assert that matter exists and propose two eternal principles: good and evil [11]. They exist in a state of perpetual conflict, with the principle of evil accountable for disorder and chaos within the universe. The Gnostics and Manicheans were influenced by Platonic dualism, which regarded the material world as fundamentally evil [12]. Flume asserts that humanity is the source of evil, as it perpetrates injustice and harbors malice, sedition, strikes, wars, fraud, torture, calumny, and violence. These actions reflect the corrupted state of man's mind and heart.

St. Augustine asserts that natural evil arises from non-human entities that possess freedom and rationality. The text suggests that the devil and his spiritual associates represent the sole non-human rational free beings that have experienced a fall from grace. The Catechism of the Catholic Church asserts that human beings exhibit limitations and errors that distort the divine image within them, leading to human shortcomings that give rise to immoral actions [13]. Psychologically, all human problems stem from man's efforts to transform the universe into a man-made reality, aiming for a perfection that can only be realized in the world beyond this one. Nelson argues that man constantly confuses the values of this world and the world beyond, leading to disorder in their actions [14]. Three positions can be articulated regarding the origin of evil: the first posits that it arises from the defective material of creation; the second asserts that it originates in humanity's perverted tendencies; and the third contends that God is the cause of evil. The relationship between God, the author of the Universe, who is infinitely good and all-knowing, and the problem of evil warrants examination. The inquiry concerns whether God wills or allows the existence of evil in the world, and, if so, the rationale for it.

The fundamental flaw in our argument about God and evil and suffering is that we often believe that God should prevent, protect, or even eradicate them from the world. However, this attitude is limited to our human capacity to comprehend nature. God respects human freedom and gives man his nature, which is the volitional capacity man has in front of his creator [15]. The individual attributes the presence of evil to a lack of divine wisdom, suggesting that God does not sufficiently engage with human history. Mosshammer argues that, since evil is a non-being, it cannot be caused by God [16]. Given that God knows evil and the ability to prevent it through absolute power, it can be concluded that God permits both evil and its potentiality. God, as an embodiment of infinite goodness, allows the existence of evil exclusively to facilitate a greater good, either by protecting some form of good or by enhancing the importance of good itself. The temporality of evil is evident, as it exists relative to and subordinately to the good. It cannot nullify good but only affects it. Shweder et al. asserted that an economy of suffering is an economy of divine order, direction, and management [17]. In the presence of God, events do not occur randomly; all actions undertaken are intended to benefit creation and the course of human history. Von Mises argues that a key characteristic of effective governance is allowing evil to assume a subordinate and

secondary position within the broader structure and management of an ideal universal order [18].

Dembski posited that God, being infinite goodness, does not cause evil; rather, the pains and difficulties present in the universe are inherently intended for the benefit and happiness of humanity [19]. According to Hick, the Irenaean tradition of theodicy explained that God was partially responsible for evil, as man was created imperfectly to achieve perfection through development and growth [20]. The authors highlight that evil functions as a means to an end, as God initially created a world that includes evil. Stump argues that the Augustinian tradition holds that God is not responsible for the evil in the universe, given His infinite goodness and omnipotence. Since God does not wish for suffering, He cannot will evil and suffering [21]. According to Keltz, the Thomistic theodicy asserts that God, though having no defect, is responsible for natural or physical evil, but does not cause it directly; rather, it occurs incidentally [22]. The reliance of creation on God does not imply that God exercises complete control over historical events and the daily activities of human existence. If this were the case, humanity would exist in a state of complete determinism, thereby rendering the notion of freedom meaningless. Divine influence enlightens the human will, directing it to act rationally, particularly through the function of conscience. Walls et al. argue that a personal God of boundless love is the only one who is not willing to afflict or grieve anyone, rather than a God of all power and goodness [23]. This amounts to a classic dilemma that the human intellect cannot fully comprehend. According to Keenan, it was asserted that the coexistence of an all-powerful God and the universe's evil poses a moral, general, and impersonal problem in spontaneous reasoning, common sense, and philosophy [24].

The existence of God is often considered intrinsically connected to the presence of evil. The existence of God is independent of any factors, including evil, which only affects created beings. If evil is characterized as non-being and devoid of any positive essence, it cannot be actualized by God. Evolutionists like Teilhard de Chardin argue that the evolution of the universe involves extinction, leading to the emergence of new, higher life forms that replace older ones [25]. The harm caused by these new forms is an unintended and indirect consequence. If God permits the destruction of lower forms of life for the emergence of higher forms, it follows that God inadvertently allows for the existence of evil. This "permission" frequently presents a dilemma during periods of suffering.

## The Moral Evil

Moral evil is a subtopic of moral philosophy that focuses on the role of man in the world's suffering. Man, due to his rational nature and free will, is responsible for much suffering and often creates new ones without intending them. This leads to an inevitable recurrence of evil that man cannot avoid. In the moral government of God, the divine guides the universe to its destined purpose through proper human acts [26]. Man is endowed with freedom of choice, making him a morally

responsible being. Every order requires a rule — natural, divine, or moral. The possibility of evil from his activities shows his inescapable role in nature's degradation. Moral evil is defiance of God's sovereignty and wilful disruption of nature's balance [27]. A person is responsible for God's vindication until they may choose good or evil and accept or reject God. Never pure evil or privation, moral evil is a partial good that distinguishes evil from good [28]. It originates from human passions that obstruct the creative process and lead individuals away from rational thought. Humans endure the weight of moral evil throughout their existence. St. Thomas Aquinas characterizes evil in human will as that which hinders individuals from achieving their proper development towards their ultimate purpose [29]. Aquinas links the malevolence of ignorance to that of guilt and punishment, indicating a deficiency in the knowledge that individuals are expected to possess. If an individual is responsible for this deprivation, it represents a moral deficiency. Aquinas posits that when an individual commits moral evil, he acts irrationally or immorally [30]. The inquiry concerns elucidating the positive aspects of morally reprehensible actions, to attribute a constructive significance to suffering within the Christian framework of faith.

Bernard Lonergan argues that human free will is only upright and good as long as it conforms to intelligence or rationality [31]. He defines moral evil as any act of a rational being that lacks the intelligibility of actual choices that are good and is morally defective and sinful. Wetmore argues that moral evil stems from human flawed decisions and inclinations that automatically manifest as sinful when realized [32]. In the presence of his creator, the person exercises his freedom by upholding the rules of good reason and divine law, which foster virtue; on the other hand, he might deviate from these rules, leading to moral decay and corruption. Throughout human history, moral evil has been a major cause of misery, undermining God's omnipotence and providence [11]. Interpersonal conflict and the adversities of nature continually disrupt the universe's intrinsic balance. The individual compromises both himself and his environment by seeking fulfilment via egocentric aspirations [33]. Christian investigation of evil and suffering goes beyond the scope of human reasoning. It is crucial to investigate the concept of faith and examine the New Testament's perspective on evil and suffering, given the limits of human comprehension of nature.

## Human Predicament of Suffering

The human condition is a complex and subjective phenomenon, marked by self-concept and a world filled with flaws and imperfections [34]. This world can be distorted, leading to despair, worries, feelings of guilt and inferiority. Cohen's study reveals that human fixation on life's troubles often leads to a distorted perception of reality, denying the existence of suffering and death [35]. Man's attempts to elude suffering and death often overlook the truths about God's efforts to provide temporal happiness and God's concern to alleviate suffering. Tragedies throughout the globe, including the Holocaust in Germany, the slaughter in

Rwanda, the ethnic cleansing in Bosnia, and the most recent disaster in Asia, are making it harder to comprehend pain. Harold argued that the paradox of suffering as a normal path to glory, granted by divine permission, highlights the challenge in embracing it as a mystery [36]. The suffering of innocent individuals can foster the belief that life is a chance-based game, leading to superficial perceptions of the universe as chaotic and irrational. The problem of suffering has led many people, especially philosophers, to be skeptical about God's existence and goodness [37]. This skepticism has generated a worldwide culture of atheism, since many argue that the world's limited order and ubiquitous suffering indicate that God's traits, such as goodness, omnipotence, and omniscience, are finite, and that God is unconcerned with human concerns.

Van Zyl et al critique the psychology of self-fulfilment for overlooking the reality of suffering [38]. Psychologists like Maslow and Rogers view suffering as a manifestation of a lack of self-realization, making it impossible to see why the innocent should suffer. Human growth entails suffering, making it absurd to exalt self-realization as a life free from suffering. Lamont asserted that academicians believe that the greater one's formal and intellectual knowledge, the less suffering they experience [39]. However, this is purely theoretical, as establishing a link between pain as a reality and the collected knowledge is impossible. Some Christians have a distorted view of suffering due to their overly exalted image of God, believing that God is so good that he cannot allow evil and suffering [40]. The mechanistic image of God implies that if everything happens by God, human wisdom, will, and dignity are compromised, and man cannot address suffering. Suffering, caused by physical, mental, spiritual, and emotional forces, disrupts inner human harmony and is exacerbated by human attempts to flee it. This urge for a higher status and destiny necessitates an authentic attitude and self-acceptance, as it is a universal human legacy. The enigma of evil and suffering is a significant factor that challenges human belief in God. In the Old Testament, suffering is seen as passivity and punishment, while the New Testament emphasizes its inevitability and the importance of integrating it into inner conviction. Prophets convey hope that suffering is God's way of educating his people during difficult times.

Suffering is a significant aspect of the Christian life, as it serves to share in the sufferings of Christ and his apostolate. Jesus did not institute the cult of pain and suffering for its own sake, but rather to show his disciples that it is through suffering that we attain the higher divine life. Jesus chose suffering as a way, and there is no salvation from suffering, but salvation in suffering. For Christians, suffering is a seed from which they receive life and the power to share tribulations with others. Suffering can elevate the dignity of those who are downtrodden and humiliated by presenting a struggle against the oppressive burdens they face. In the teachings of Jesus, individuals who endure hardships, regardless of their severity, are dignified by their commitment to the gospel values of love, hope, and perseverance. Christians should resist egotism stemming from fear of suffering and persecution, as this can result in unnecessary burdens and transform Christianity into a tool of

oppression. Rather, they ought to cultivate an objective spirituality of suffering based on the exemplary passion of Christ. Psalm 139 underscores God's comprehensive knowledge of humanity and its history, affirming that God remains present in all circumstances. The gospels do not portray an omnipotent God capable of fulfilling any desire. Even Jesus, whose incarnation is viewed as a revelation to the world, is subject to the influence of malevolent forces. Christians, taking on the role of Christ, should serve as a beacon of light amid evil and suffering. Christians should not view suffering as a punishment, but rather as a test with a time limit. Their intelligence enables them to quickly decide whether to accept or reject grace, thereby elevating them to participate in the divine order of life. Only through divine grace can Christians recognize that, although Jesus' power was limited, it manifested through weakness rather than omnipotent strength.

Jesus, who triumphed over his enemies, urged his disciples to rely on people's hospitality, turn the other cheek, travel extra miles, leave the dead to bury themselves, and abandon material possessions. Jesus challenges Christians to face evil and suffering without evasion, highlighting that faith in God alone is not immune to harm. At Gethsemane, Jesus accepted persecution and offered it for world redemption, making him the head of the restored human race. Piper stresses the atoning effects of Jesus' passion, which rested on his willingness to give his life for sinners in perfect obedience to God's judgment [41]. Christians must articulate a spirituality of suffering, highlighting the universal experience of suffering while cleansing faith from self-love and transient worldly attachments. The Stoics focused on the human ability to endure suffering, both physical and mental, thereby contrasting with the perspectives found in the New Testament [42]. The New Testament emphasizes the spiritual dimension, portraying Satan as capable only of targeting the flesh, which connects individuals to the material realm. Christians are encouraged to transcend the Stoics' constrained, materialistic perspective, enduring suffering with patience, free of fear and anxiety, to avoid rebellion. Suffering is not caused by God and cannot be justified without considering its kind and cause. Theology or philosophy that glorifies suffering as a form of redemptive suffering must be rejected as unnecessary suffering. Suffering forms the journey, becoming a paradox of experience and posing a journey and a story of contrast. To experience a real-life situation and accept it, one must accept that life encompasses both suffering and comfort. For inner peace to thrive, one must count gains in life at the expense of losses, which might be painful but calls for personal dedication, commitment, and sacrifice.

## Conclusion

This study advances the contemporary discourse on evil and suffering by arriving at several findings that differ in emphasis and integration from much existing research. Unlike approaches that either reduce suffering to a purely moral failure, a psychological malfunction, or a speculative metaphysical puzzle, this work demonstrates that suffering must be understood as a structural and

unavoidable dimension of created existence, inseparably linked to human finitude, freedom, and historical development. A key finding is that evil, consistently interpreted through the classical tradition as privation rather than substance, cannot be treated as an independent force competing with divine goodness. Instead, suffering emerges as a contingent reality permitted within the created order, not as a contradiction of God's goodness but as a condition that makes possible moral responsibility, spiritual growth, and authentic human agency. This integrated position distinguishes the present study from dualistic, deterministic, and overly rationalistic accounts that either externalize evil or attribute it directly to divine causation. Furthermore, this research departs from interpretations that either glorify suffering uncritically or dismiss it as meaningless. By synthesizing Thomistic metaphysics, Augustinian moral theology, evolutionary perspectives, and New Testament spirituality, the study establishes that suffering possesses no intrinsic redemptive value in itself, yet acquires meaning through human freedom, moral response, and divine grace. This balanced conclusion challenges both secular skepticism, which sees suffering as evidence against divine providence, and distorted religious views that treat suffering as divinely willed punishment. The study thus clarifies that suffering is neither illusory nor absolute, neither meaningless nor inherently sanctifying, but relational — its significance depends on how it is encountered, interpreted, and transformed within the moral and spiritual life of the person.

The principal contribution of this research lies in its systematic reconciliation of philosophical reasoning and Christian theology without collapsing one into the other. By maintaining the distinction between metaphysical explanation, moral responsibility, and spiritual meaning, the study offers a coherent framework that avoids speculative excess while remaining faithful to empirical human experience. It contributes to scholarship by showing that the problem of suffering is not solved by abstract theodicies but is illuminated through an integrated anthropology that respects human freedom, acknowledges historical reality, and affirms divine goodness without simplification. In practical terms, this research provides theological and philosophical resources for responding to suffering without denial, despair, or moral distortion. It reframes suffering as a call to responsible action, solidarity, and hope, rather than as a justification for passivity or fatalism. By emphasizing that evil is temporary, derivative, and ultimately subordinate to the good, the study reinforces a hopeful yet realistic vision of human existence. In doing so, it contributes meaningfully to ongoing debates in philosophy of religion, moral theology, and pastoral reflection by offering a disciplined, coherent, and humanly credible understanding of suffering within the broader horizon of meaning and purpose.

## References

[1] Aquinas T. *Summa theologica: Translated by Fathers of the English Dominican province*. 2010. Available from: https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_%5B1%5D,_EN.pdf

[2] Knasas JFX. *Aquinas and the Cry of Rachel*. Washington: Catholic University American Press; 2021.
[3] Baisley B. *No easy answers: an exploration of suffering*. Epworth Press; 2000.
[4] Grumett D. *Teilhard de Chardin: theology, humanity, and cosmos*. Vol. 29. Leuven: Peeters Publishers; 2005.
[5] Vardy P. *The puzzle of evil*. Routledge; 2015. DOI: 10.4324/9781315699172
[6] Nash-Marshall S. Free will, evil, and Saint Augustine. *Quaestiones Disputatae*. 2015;6(1):43–57. DOI: 10.5840/qd20156127
[7] Newlands S. Leibniz on privations, limitations, and the metaphysics of evil. *Journal of the History of Philosophy.* 2014;52(2):281–308. DOI: 10.1353/hph.2014.0033
[8] Cole P. *Myth of Evil*. Edinburgh University Press; 2006. DOI: 10.1515/9780748626854
[9] Schwartz D. Suárez's Republic of Demons: Could There Be an Obligation to Do Evil? *American Catholic Philosophical Quarterly*; *2023*. DOI: 10.5840/acpq2023818274
[10] Pricopi VA. Intermediary and Mediating Principles in Gnostic Systems. *Hermeneia: Journal of Hermeneutics, Art Theory & Criticism.* 2013;15.
[11] Flescher AM. *Moral evil*. Washington: Georgetown University Press; 2013. DOI: 10.1353/book27833
[12] Beduhn J. Gnostic Myth in Manichaeism? *Gnosis: Journal of Gnostic Studies*. 2020;5(2):188–219. DOI: 10.1163/2451859X-12340093
[13] Kreeft P. *Catholic Christianity: A complete catechism of Catholic beliefs based on the Catechism of the Catholic Church*. Ignatius Press; 2011.
[14] Nelson JM. Introduction to psychology, religion, and spirituality. In: *Psychology, religion, and spirituality*. New York: Springer New York; 2009. DOI: 10.1007/978-0-387-87573-6_1
[15] Lennox JC. *Determined to Believe?: The Sovereignty of God, Freedom, Faith, and Human Responsibility*. Zondervan; 2018.
[16] Mosshammer AA. Non-being and evil in Gregory of Nyssa. *Vigiliae Christianae*. 1990;44(2):136–167. DOI: 10.1163/157007290X00252
[17] Shweder RA, Much NC, Mahapatra M, Park L. The "big three" of morality (autonomy, community, divinity) and the "big three" explanations of suffering. In: *Morality and Health*. Routledge; 2013. P. 119–169.
[18] Von Mises L. *Omnipotent government*. Read Books Ltd; 2011.
[19] Dembski WA. *The end of Christianity: Finding a good God in an evil world*. B&H Publishing Group; 2009.
[20] Hick J. The Irenaean Type of Theodicy in Schleiermacher. In: *Evil and the God of Love*. Palgrave Macmillan; 2010. DOI: 10.1057/9780230283961_10
[21] Stump E. The Problem of Evil and the Desires of the Heart. In: *Oxford Studies in Philosophy of Religion*; 2008. DOI: 10.1093/oso/9780199542659.003.0009
[22] Keltz BK. *Bringing good even out of evil: Thomism and the problem of evil*. Bloomsbury Publishing PLC; 2022. DOI: 10.5771/9781793638939
[23] Walls JL, Talbott T, Walls J, Talbott T. Is Eternal Damnation Compatible with the Christian Concept of God? In: *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*. 2019. P. 369–390. DOI: 10.1002/9781119103899.ch15
[24] Keenan FB. *Evil and the Existence of God*. University of Colorado at Boulder; 2003.
[25] McDermott PL. Pierre Teilhard de Chardin: being, critical thresholds, and evolutionary thought. *Perspectives in biology and medicine*. 1997;40(4):564–577. DOI: 10.1353/pbm.1997.0069
[26] Sproul RC. *The RC Sproul Collection Volume 1: The Holiness of God/Chosen by God*. Tyndale House Publishers; 2017
[27] Surin K. *Theology and the Problem of Evil*. Wipf and Stock Publishers; 2004

[28] Samet I. The Form of Evil. *Kantian Review*. 2010;14(2):93–117. DOI: 10.1017/S1369415400001485
[29] Aquinas T. *On evil*. Oxford University Press; 2003. DOI: 10.1093/oso/9780195158533.003.0002
[30] McCluskey C. *Thomas Aquinas on moral wrongdoing*. Cambridge University Press; 2017. DOI: 10.1017/9781316796917
[31] Wilkins J. *Before truth: Lonergan, Aquinas, and the problem of wisdom*. Catholic University of America Press; 2018. DOI: 10.2307/j.ctv75d7sr
[32] Wetmore NL. *The Problem of Evil: A Defence of the Epicurean Position*. University of Calgary, Department of Philosophy; 2012.
[33] Cabrera MAB. The Ethical Depreciation of Religion. In: *Hume's Reflection on Religion*. Dordrecht: Springer Netherlands; 2001. P. 153–172. DOI: 10.1007/978-94-010-0848-8_9
[34] Sampthirao P. Self-concept and interpersonal communication. *The International Journal of Indian Psychology*. 2016;3(3):177–189. DOI: 10.25215/0303.115
[35] Cohen S. *States of denial: Knowing about atrocities and suffering*. John Wiley & Sons; 2013.
[36] Harold G. Suffering and the Christian: A Philosophical Problem and a Pastoral Response. *Midwestern Theological Journal*. 2006;4(2):93–100.
[37] Ottuh PO. An evaluation of religious scepticism in relation to human suffering and pain: towards a theodical synthesis. *ICOANA CREDINTEI. International Journal of Interdisciplinary Scientific Research*. 2022;8(16):50–61.
[38] van Zyl LE, Gaffaney J, van der Vaart L, Dik BJ, Donaldson SI. The critiques and criticisms of positive psychology: A systematic review. *The Journal of Positive Psychology*. 2024;19(2):206–235. DOI: 10.1080/17439760.2023.2178956
[39] Lamont M. *How professors think: Inside the curious world of academic judgment*. Harvard University Press; 2009. DOI: 10.4159/9780674054158
[40] Beker JC. *Suffering and hope: the biblical vision and the human predicament*. Wm. B. Eerdmans Publishing; 1994.
[41] Piper J. *Brothers, we are not professionals: A plea to pastors for radical ministry*. B&H Publishing Group; 2013.
[42] Lee MV. *Paul, the Stoics, and the Body of Christ*. Vol. 137. Cambridge University Press; 2006. DOI: 10.1017/CBO9780511584541

**About the author:**

*Adeoye Moses Adeleke* — Research Fellow at the Department of Religious Studies, Faculty of Philosophy and Theology, University of Religions and Denominations, Qom, 3749113357, Iran. ORCID: 0000-0003-0755-3532. E-mail: princeadelekm@gmail.com

**Сведения об авторе:**

*Адеойе Мозес Аделеке* — научный сотрудник кафедры религиоведения, факультет философии и теологии, Университет религий и конфессий, Иран, 3749113357, Кум. ORCID: 0000-0003-0755-3532. E-mail: princeadelekm@gmail.com

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 2 576–601
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-576-601
EDN: DTUECP

Научная статья / Research Article

# Добродетельность как нравственный принцип этики аль-Фараби

**М.Б. Муратбеков[1], Б.М. Божбанбаев[2] ✉, Т.Х. Габитов[3]**

*[1]Казахский Национальный педагогический университет им. Абая, Алматы, Казахстан*
*[2]Казахская Национальная Академия Искусств им. Т. Жургенова, Алматы, Казахстан*
*[3]Казахский национальный университет им. аль-Фараби, Алматы, Казахстан*
✉bbozhbanbaev@gmail.com

**Аннотация.** Данное исследование посвящено изучению этического наследия Абу Насра аль-Фараби, с акцентом на его учение о добродетели и нравственном совершенствовании. Актуальность работы обусловлена значением философских идей аль-Фараби для формирования нравственных ориентиров и гуманистических ценностей в современном обществе. Цель исследования — выявить социокультурный контекст и гуманистическую направленность социально-этического учения аль-Фараби, а также исследовать процесс формирования совершенной личности (*инсан аль-камиль*), являющейся центральным элементом восточного перипатетизма. Анализируется философия «добродетельного города» как идеальная модель справедливого общества, в котором моральные и интеллектуальные достоинства служат фундаментом государственного управления. Рассматривается влияние взглядов аль-Фараби на развитие социально-этической мысли тюркского мира и их актуальность для современных моральных проблем Казахстана. Исследование опирается на первоисточники, включая трактаты аль-Фараби, а также современные интерпретации его философского наследия. В качестве методов использованы сравнительный анализ, историко-философский и герменевтический подходы, позволяющие выявить точки пересечения учения аль-Фараби с более широкими морально-этическими нормами. Уникальность работы заключается в комплексном подходе к анализу аль-Фараби как мыслителя, заложившего основы гуманизма мусульманского Ренессанса, и в раскрытии его идей в контексте современных дискуссий о нравственности и социальном согласии. Результаты подчеркивают значимость философского наследия аль-Фараби в формировании ценностных ориентиров казахстанского общества и подтверждают его актуальность для современных морально-философских исследований.

**Ключевые слова:** восточный перипатетизм, совершенная личность, добродетельное государство, социальная философия, гуманистическая этика, философское наследие, исламская мораль, этическое руководство

© Муратбеков М.Б., Божбанбаев Б.М., Габитов Т.Х., 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 разработку концепции, дизайна исследования, обработку собранных материалов, анализ полученных данных и написание рукописи.
**Конфликт интересов**. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.
**Заявление о доступности данных.** Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в опубликованную статью.

**История статьи:**
Статья поступила 25.12.2025
Статья принята к публикации 20.03.2026

**Для цитирования:** *Муратбеков М.Б., Божбанбаев Б.М., Габитов Т.Х.* Добродетельность как нравственный принцип этики аль-Фараби // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 2. С. 576–601. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-576-601 EDN DTUECP

# Virtue as a Moral Principle of al-Farabi's Ethics

**Magzhan B. Muratbekov[1], Bauyrzhan M. Bozhbanbaev[2] ✉, Tursun Kh. Gabitov[3]**

*[1]Abai Kazakh National Pedagogical University, Almaty, Kazakhstan*
*[2]T. Zhurgenov Kazakh National Academy of Arts, Almaty, Kazakhstan*
*[3]Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan*
✉bbozhbanbaev@gmail.com

**Abstract.** This study examines the ethical heritage of Abu Nasr al-Farabi, focusing on his doctrine of virtue and moral perfection. The research aims to reveal the socio-cultural context and humanistic orientation of al-Farabi's ethical teachings while exploring his views on the formation of a complete and genuine individual. Special attention is given to the concept of the "Perfect Man" (*Insan al-Kamil*), a key element of Eastern peripatetic philosophy. The study analyzes al-Farabi's philosophy of the "Virtuous City", an ideal model of a just society where moral and intellectual excellence serve as the foundation of governance. The influence of al-Farabi's thought on the ethical philosophy of the Turkic world and its relevance to contemporary moral issues in Kazakhstan is also considered. The study is based on primary sources, including al-Farabi's treatises, and modern interpretations of his legacy. Through comparative, historical-philosophical, and hermeneutical methods, the research highlights intersections between al-Farabi's teachings and broader moral-ethical norms. The findings underscore the significance of al-Farabi's philosophical ideas in shaping contemporary Kazakhstani cultural values and their continued relevance in discussions on ethical development and social harmony.
**Keywords:** Eastern peripateticism, Perfect Man, Virtuous City, moral philosophy, social ethics, philosophical legacy, humanistic thought, Islamic ethics, ethical governance

**Contribution of authors.** All the authors contributed equally to the development of the concept, design of the study, processing of the collected materials, analysis of the obtained data and writing the manuscript.
**Conflict of interest.** The authors declare that there is no conflict of interest.

**Statement about data availability.** All the data obtained during the study is included in the published article.

**Article history:**
The article was submitted on 25.12.2025
The article was accepted on 20.03.2026

**For citation:** Muratbekov MB, Bozhbanbaev BM, Gabitov TKh. Virtue as a Moral Principle of al-Farabi's Ethics. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(2):576–601. (in Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-576-601 EDN DTUECP

## Введение

Философское наследие Абу Насра Мухаммада аль-Фараби (870–950) традиционно рассматривается в научной литературе как ключевой этап в развитии восточного перипатетизма и в трансляции аристотелевской традиции в интеллектуальное пространство средневекового исламского мира. Масштаб его философской эрудиции и глубина интерпретации Аристотеля неоднократно подчеркивались исследователями. Так, М.М. Хайруллаев, опираясь на свидетельства средневековых мусульманских авторов, отмечает, что «до Фараби и после него не было философа, так глубоко и всесторонне знавшего Аристотеля <…> Недаром он был назван „вторым Аристотелем", „вторым учителем"» [1. С. 8]. Данная оценка стала в историографии устойчивой характеристикой места Фараби в истории философии.

Существенный вклад в осмысление философского значения восточного перипатетизма и роли аль-Фараби в трансляции аристотелевского наследия в исламском мире внесли исследования Н.С. Кирабаева. Анализируя арабо-мусульманскую философию как целостную рациональную традицию, Н.С. Кирабаев подчеркивает, что именно у аль-Фараби логика и метафизика впервые приобретают статус универсального методологического основания философского знания, выходящего за рамки комментаторской практики [2. С. 123–125]. На наш взгляд, данная интерпретация позволяет рассматривать аль-Фараби не только как систематизатора античного наследия, но и как оригинального философа, осуществившего переход от рецептивного усвоения аристотелизма к его творческому преобразованию в рамках исламской интеллектуальной культуры. В этом смысле логика и метафизика у аль-Фараби выступают не вспомогательными дисциплинами, а структурообразующим принципом философского мышления, определяющим специфику последующего развития арабо-мусульманской философии.

Вместе с тем преобладание подобного подхода нередко приводит к интерпретации философии Фараби преимущественно как комментаторского проекта, ориентированного на воспроизведение и систематизацию античного наследия. В результате методологические основания его философской системы, прежде всего понимание логики как универсального инструмента научного познания и рационального анализа, остаются недостаточно проблематизированными. Несмотря на значительное количество исследований,

посвященных логике Фараби, они, как правило, носят либо описательный характер, либо ограничиваются сопоставлением с аристотелевской логикой без выявления собственных концептуальных установок мыслителя.

Актуальность настоящего исследования обусловлена необходимостью переосмысления роли логики в философской системе Фараби не только как элемента аристотелевского наследия, но и как самостоятельного методологического основания философии науки и теории познания. Анализ логического учения Фараби в этом контексте позволяет уточнить характер его философской оригинальности и по-новому оценить причины присвоения ему статуса «второго учителя».

**Целью статьи** является философский анализ концепции логики в трудах Абу Насра аль-Фараби и выявление ее методологического значения в структуре его философской системы. В рамках поставленной цели предполагается рассмотреть основные подходы к интерпретации логики Фараби в современной научной литературе, определить степень ее преемственности по отношению к аристотелевской традиции и выявить элементы концептуальной самостоятельности мыслителя.

## Методы и источники

Методологическую основу настоящего исследования составляет **историко-философский и герменевтический анализ** этического учения Абу Насра аль-Фараби. Историко-философский метод применяется для реконструкции концепции счастья и добродетели в контексте средневековой исламской философии и для выявления степени преемственности и трансформации античной (прежде всего аристотелевской) этической традиции в трудах Фараби. Герменевтический метод используется для интерпретации ключевых понятий и смысловых структур фарабийских трактатов с учетом их терминологической специфики и философского контекста эпохи.

В качестве дополнительного метода применяется **компаративистский анализ**, позволяющий сопоставить этические представления аль-Фараби с положениями аристотелевской этики и с интерпретациями этической проблематики в классической исламской философии. Данный метод используется ограниченно и служит уточнению оригинальности фарабийской концепции, а не ее всеобъемлющему сравнительному обзору.

Источниковедческую базу исследования составляют **оригинальные философские труды аль-Фараби**, в которых затрагиваются проблемы этики, счастья и общественного устройства, прежде всего: «О взглядах жителей добродетельного города», «Гражданская политика», «Ведение к счастью», «Книга о достижении счастья», а также комментарии к «Никомаховой этике» Аристотеля. В работе также используются труды современных исследователей исламской философии и этики, посвященные анализу философского наследия аль-Фараби и его интерпретации в историко-философской перспективе.

## Добродетельность как этический императив философии аль-Фараби

В истории мировой культуры немало явлений, обладающих значительной философской и исторической ценностью, которые, тем не менее, длительное время оставались вне поля систематического научного осмысления. Такие явления нередко оказывались на периферии «магистральных» путей развития цивилизации и потому воспринимались как второстепенные или локальные. Однако в условиях современного кризиса ценностей, связанного с усилением технологизации, отчуждения и утратой гуманистических ориентиров, интерес к подобным интеллектуальным традициям закономерно возрастает. В этом контексте особую актуальность приобретает философское наследие мыслителей исламского Ренессанса, в частности понимание добродетельности и нравственного совершенства в их трудах. Одной из таких значимых, но недостаточно осмысленных традиций является этическое учение аль-Фараби, сформированное в русле восточного перипатетизма и тюркской интеллектуальной культуры [3. С. 147].

Исторически сложившиеся социальные и политические катаклизмы оказали существенное влияние на трансформацию представлений о добропорядочности и добродетельности в традиционных обществах, включая казахскую культуру. Многовековая система обычного права, передаваемая из поколения в поколение, претерпела значительные изменения, что отразилось на формировании правового сознания и нравственных ориентиров общества. Нарушение органической связи между обычаем и правом, вызванное внешними и внутренними кризисами, привело к утрате целостного этического фундамента. В этом контексте обращение к философии аль-Фараби позволяет реконструировать рационально обоснованную модель нравственного совершенствования человека и общества, не сводимую к эмпирическим нормам поведения.

В центре философской системы аль-Фараби находится человек как существо разумное и нравственное, ориентированное на достижение личного и общественного счастья. Мыслитель рассматривает интеллектуально-нравственное совершенствование как необходимое условие свободы, гармоничного общественного устройства и устойчивого развития государства. В его трудах анализируются происхождение и функционирование общества, формы правления, роль закона и принципы добродетельного государства, а также качества, которыми должен обладать как гражданин, так и политический лидер.

Антропологическая концепция аль-Фараби основывается на понимании человека как единства телесного и духовного начал. В рамках учения о «совершенном человеке» философ подчеркивает необходимость гармоничного развития физических, интеллектуальных и нравственных качеств. К числу таких качеств он относит здоровье тела, ясность ума, развитое воображение, хорошую память, способность к выразительной речи, стремление к истине, благородство души и презрение к избыточному богатству. Особое место среди этих характеристик занимает справедливость, которая выступает

связующим звеном между индивидуальным нравственным совершенством и общественным благом.

Как отмечает Маджид Фахри, представители восточного перипатетизма — аль-Фараби, Ибн Сина и Ибн Рушд — развили античные представления о морально совершенной личности, предложив рационалистический путь духовного совершенствования. Этот путь мыслится ими как системный элемент мироздания, соединяющий микро- и макрокосм, поскольку природа человека заключается в единстве тела, души и духа [4. С. 79]. В «Трактате о взглядах жителей добродетельного города» аль-Фараби подчеркивает равенство всех людей по их разумной природе и утверждает гуманность в качестве фундаментального принципа общественной жизни, связывая ее с универсальной способностью человека к разумному познанию и нравственному выбору.

Добродетели в философии аль-Фараби подразделяются на **этические** и **интеллектуальные**. К этическим добродетелям он относит умеренность, мужество, благородство и справедливость, тогда как интеллектуальные добродетели включают мудрость, разум и рассудительность. Эти добродетели не существуют изолированно: они образуют целостную структуру нравственного и интеллектуального совершенства человека.

Ключевым понятием этики аль-Фараби является счастье (са'ада), которое не тождественно ни чувственному удовольствию, ни внешнему благополучию. Счастье понимается им как высшее состояние совершенства, достигаемое через актуализацию интеллектуальных и этических добродетелей. В этом смысле счастье не «обладает» добродетелями, а реализуется через них: мужество, умеренность и справедливость выступают необходимыми условиями достижения истинного счастья, тогда как интеллектуальные добродетели обеспечивают его рациональное осмысление и устойчивость. Именно поэтому добродетельный человек у аль-Фараби мыслится как свободный по своей природе, поскольку его свобода основана на разумном самоуправлении и нравственной самодостаточности.

**Идеал совершенного человека и связь с государственным управлением**

Идеал совершенного человека у аль-Фараби тесно связан с идеалом главы государства, поскольку, по его мнению, только совершенный человек способен вести общество к гармонии и счастью. Разумный человек учит людей быть разумными, добродетельный воспитывает их добродетельными, счастливый — делает их счастливыми. Таким образом, человек, достигший высшего совершенства, сочетает в себе качества истинного философа и имама.

Аль-Фараби выделяет двенадцать врожденных качеств, необходимых для нравственного и интеллектуального совершенства. В этом он отчасти опирается на идеи Платона о врожденных добродетелях и способностях души, изложенные в трактате *Государство* (*Politeia*) — о природе души и распределении добродетелей в идеальном обществе. Сопоставление

с платоновской концепцией подчеркивает преемственность фарабийской мысли в области антропологии и этики.

В «Трактате о взглядах жителей добродетельного города» аль-Фараби связывает понятие совершенства человека с божественным началом, называя Первого Сущего Всевышним, Всезнающим, Мудрым, Истиной, Живым и Жизнью [5. С. 217]. Совершенство человека у аль-Фараби понимается как отражение космического и божественного порядка: чем выше уровень нравственного и интеллектуального развития личности, тем ближе она к идеалу, установленному Создателем. Таким образом, связь между человеком и Создателем демонстрирует философскую основу этического совершенства: совершенство личности определяется гармонией с универсальным порядком и нравственным законом.

Фараби ясно и последовательно раскрывает причину и значение человеческого совершенства, связывая его с онтологическим статусом Первого Сущего: «Поэтому Первый Сущий, поскольку Он находится в наивысшем совершенстве бытия, должен быть умопостигаем нами в наивысшей степени совершенства…» [5. С. 218]. На наш взгляд, в данном утверждении задается фундаментальная установка всей философии аль-Фараби: человеческое стремление к совершенству обусловлено не внешними социальными целями, а метафизической ориентацией разума на абсолютное бытие как высший предмет познания.

Далее мыслитель подчеркивает уникальность и абсолютность Первопричины: «А так как Первопричина является совершенной сущностью, то ее существование не может принадлежать никакой другой вещи, кроме себя самой. Следовательно, она едина в своем существовании» [5. С. 207]. Тем самым, по нашему мнению, аль-Фараби проводит принципиальное различие между совершенным бытием как самотождественной сущностью и производными формами существования, что задает предельную границу человеческого совершенствования.

Совершенство Создателя, согласно аль-Фараби, непревзойденно, однако человек, обладая разумом и интеллектом, способен к Его постижению. При этом философ отмечает, что постижение Первого Сущего возможно, хотя и сопряжено с определенными трудностями: «Относительно Него нам следует знать: Его не трудно постигнуть, потому что Он находится на высшей ступени совершенства, но по причине слабости нашего интеллекта, смешения его с материей и небытием, нам трудно Его понимать и сложно Его постигать…» [5. С. 219]. С нашей точки зрения, здесь аль-Фараби подчеркивает парадокс познания: трудность умопостижения Первопричины проистекает не из ее недоступности, а из ограниченности человеческой когнитивной способности.

Эту мысль философ иллюстрирует метафорой света: «Чем сильнее [свет], тем слабее наше зрение» [5. С. 219]. Интерпретируя данный образ, можно утверждать, что чем более очевидна и совершенна истина, тем труднее она поддается человеческому восприятию. В этом же ключе аль-Фараби пишет:

«Несовершенство знания, которое создается в нас о Нем, происходит из-за того, что Он совершенен…» [5. С. 219].

Абсолютное совершенство Первого Сущего проявляется и в его самоценности: «Он велик и славен в себе, Он возвышен, великолепен и славен, возвеличивали Его или нет» [5. С. 221]. Следовательно, по нашему мнению, совершенство здесь мыслится как онтологически самодостаточное, не зависящее от человеческого признания или оценки.

Развивая эстетическое измерение своего учения, аль-Фараби утверждает: «Красота, великолепие и украшение всякого бытия состоят в том, чтобы осуществить свое бытие наилучшим образом и достичь его полного совершенства…» [5. С. 221]. В этом контексте созданная человеком красота может рассматриваться как отражение стремления приблизиться к совершенству Первопричины и уподобиться ей в пределах человеческих возможностей.

Эта идея получает дальнейшее развитие в учении о наслаждении и блаженстве: «Удовольствие, радость и блаженство происходят и достигают своей полноты только через восприятие красивейшего, самого великолепного и наиболее законченного и совершенного…» [5. С. 222]. На наш взгляд, обращение аль-Фараби к путям ощущения и воображения наряду с рациональным познанием сближает его философию с суфийской традицией, в которой познание Бога мыслится как целостный опыт, включающий интеллектуальное, эстетическое и духовное измерения.

### Красота, любовь и нравственное совершенство у аль-Фараби

В исламской философской традиции понятие красоты тесно связано с идеей **любви**, которая понимается как стремление к совершенству. Аль-Фараби пишет: «Для нас объект страстной любви — это совершенство и красота, в то время как страстно влюбленный среди нас не обладает никакой красотой, нисовершенством» [5. С. 224]. Далее он уточняет: «Итак Он Первый любимый и Первый страстно возлюбленный, хотя к нему привязаны, а Он — нет, хотя Его любят, а Он — нет» [5. С. 224].

Эти высказывания демонстрируют характерное для исламской философии сочетание этики, эстетики и духовной направленности: любовь здесь выступает не только как эмоциональное чувство, но как рационально осмысленное стремление души к совершенству и божественному началу. В этом контексте можно говорить о влиянии мусульманской мистической традиции, в частности идей, близких к суфизму, где любовь рассматривается как путь к духовному совершенству и познанию Бога.

В отличие от Платона и Аристотеля, для которых любовь (eros) прежде всего является эстетическим или метафизическим стремлением к целостности или познанию идей, у аль-Фараби любовь имеет сильный нравственный и духовный компонент: она соединяет стремление к личному совершенству с этическим и космическим порядком. Таким образом, любовь у аль-Фараби не является просто эмоциональной или интеллектуальной категорией,

а выступает мостом между моральным, интеллектуальным и духовным совершенством, что и придает этому аспекту философии черты мусульманского мистицизма.

Знание какого-либо предмета может образовываться либо посредством мыслящей силы, либо воображения, либо ощущения. Если существует желание познать ощутимую вещь посредством силы интеллекта, действие, посредством которого оно достигается, будет [фактом] другой силы, содержащейся в [душе] разумной; и это — сила разумная, которая создает интеллект, видение, сновидение, размышление и заключение [5. С. 269]. Здесь, на мой взгляд, особенно важно отметить, что аль-Фараби подчеркивает не просто функциональность интеллекта, а его неразрывную связь с внутренней силой человека, которая и делает возможным постижение истины.

О прекрасных именах Аллаха аль-Фараби пишет: «Имена, которыми достойно называть Первого Сущего, — это имена, обозначающие совершенство и превосходство в сущностях, нас окружающих, причем в лучших среди них; однако без того, чтобы что-либо в этих названиях обозначало совершенства и превосходства, привычно обозначаемые нами в существах, окружающих нас, притом в лучших из них; но только совершенство, присущее Его субстанции. А также те виды совершенства, которые имеют обыкновение обозначаться этими многими наименованиями, являющимися [самыми] многочисленными» [5. С. 230]. По нашему мнению, здесь проявляется попытка мыслителя соединить метафизическую категорию Бога с практическим этическим совершенством человека, что особенно актуально в контексте современной духовной философии.

Все 99 имен Аллаха служат доказательством совершенства Создателя. Постижение хотя бы одного из качеств имен Аллаха является важным шагом к совершенству. Поэтому, называя людей прекрасными именами Аллаха, люди стремятся хотя бы немного приблизиться к качеству этого имени. «Реализация первых умопостигаемых объектов интеллекции в человеке является его первым достижением. Они ему даны только с целью послужить ему для того, чтобы он мог достигнуть своего наивысшего совершенства» [5. С. 288]. В нашем понимании, данное утверждение подтверждает необходимость личностного развития как средства достижения духовной и интеллектуальной полноты.

Понятие достижения является важным фактором в совершенствовании самого себя. Кто достигает совершенства, тот достигает счастья. Счастье, по аль-Фараби, определяется следующим образом: «Счастье — это добро, искомое ради самого себя; к нему никоим образом и никогда не стремятся, чтобы добиться чего-то другого, и по ту сторону [счастья] не находится ничего более значительного, чего бы человек не мог достигнуть» [5. С. 289]. Мы считаем, что здесь особенно важно подчеркнуть автономность счастья: оно не инструмент, а цель, что полностью перекликается с концепцией этического самосовершенствования в турецкой философской традиции.

Достижение счастья связано с благими действиями. «Действия, помогающие достижению счастья, — это прекрасные действия. Нравы и привычки, которые производят их, — это добродетели. Последние — это добро, установленное не ими самими, но с целью счастья. Действия, которые мешают [достижению] счастья, являются плохими или уродливыми действиями. Нравы и привычки, отсюда эти действия исходят, — это недостатки, пороки и низости» [5. С. 289]. На наш взгляд, аль-Фараби ясно показывает, что этическое поведение не является случайным, а имеет строгую телеологическую направленность на счастье, что подчеркивает интеграцию морали и рационального мышления.

Мыслящая сила бывает либо практической, либо теоретической. Практическая создана, чтобы служить теоретической; последняя не создана, чтобы обслужить что-либо, кроме себя, но создана для того, чтобы достичь счастья [5. С. 290]. В современном контексте нам кажется, это утверждение особенно резонирует с идеей, что теоретическое знание должно быть ориентировано на внутреннее развитие и личное совершенствование.

«Если счастье, поставленное целью, познается мыслящей силой, к нему стремятся посредством стремящейся силы, выявляя посредством размышления то, что нужно сделать для достижения его с помощью этого воображения и чувства, и если [наконец] эти действия завершаются посредством органов стремящейся силы, то все человеческие действия хороши и прекрасны» [5. С. 291]. Наше мнение: здесь аль-Фараби связывает когнитивное и волевое начало в человеке, показывая, что рациональное понимание счастья обязательно должно реализовываться в конкретных действиях.

Современная амбициозность, постановка цели и достижение остаются одними из ключевых факторов совершенства человека и в современную эпоху. «Вот почему лишь через объединение многих помогающих друг другу людей, где каждый доставляет другому некоторую долю того, что необходимо для его существования, человек может обрести то совершенство, к которому он предназначен по своей природе» [5. С. 303]. С нашей точки зрения, это подчеркивает актуальность коллективной ответственности и социальной взаимопомощи как условия личного совершенствования.

Аль-Фараби обнаружил, что практическая часть философии непосредственно связана с поведением людей и человеческим обществом. Величайшее благо и высшее совершенство может быть достигнуто, в первую очередь, в городе, а не в обществе, стоящем на более низком уровне совершенства. Я считаю, что это подчеркивает не только важность социальной среды, но и необходимость целенаправленной культурной и этической организации общества для реализации потенциала человека.

Таким образом, наиболее совершенной формой общества аль-Фараби является город. Важное место в социальных и этических учениях аль-Фараби занимает идея добродетельного города. Добродетель, по словам аль-Фараби, — это лучшие моральные качества. Аль-Фараби дает определение

добродетельного города. Аль-Фараби сравнивает добродетельный город с здоровым телом и подчеркивает важность сердца.

Во главе добродетельного города не может стоять любой человек, так как управление зависит от двух вещей: во-первых, от того, чтобы человек по своей природе был готов к управлению, во-вторых, от положения и способностей, имеющих своим источником волю [5. С. 311–312]. На наш взгляд, это подчеркивает, что аль-Фараби связывает политическое руководство не с формальными полномочиями, а с моральной и интеллектуальной подготовкой личности, что делает управление истинно добродетельным.

Такой человек не управляется никем другим; это человек, который достиг совершенства и стал разумом и понятием в действии. Это человек, у которого способность воображения естественным путем достигла высшей степени совершенства [5. С. 313]. Мы полагаем, что мыслитель таким образом очерчивает образ идеального правителя, где рациональное понимание и моральная зрелость соединяются в единую личность.

Добродетельный город противоположен невежественному городу, городу безнравственному, городу обмана и заблудшему городу [5. С. 322]. На наш взгляд, противопоставление служит важной методологической функцией: оно позволяет увидеть, что добродетель и нравственность являются ключевыми измерениями качества общества.

Невежественный город подразделяется на несколько типов: город необходимости, город обмена, город низости и несчастья, честолюбивый город, город властолюбивый, город сластолюбивый, безнравственный город, переменчивый город, заблудший город [5. С. 338]. Общими знаниями для всех жителей добродетельного города являются: знание Первопричины и всех ее атрибутов; знание вещей, существующих отдельно от материи, и их атрибутов; ступени до деятельного разума и деятельность каждой из них [5. С. 338]. На наш взгляд, это демонстрирует философскую глубину концепции: моральное и интеллектуальное совершенство граждан напрямую связано с познанием первооснов и закономерностей мироздания.

У различных добродетельных городов и народов могут быть различные религии, хотя все они верят в одно и то же счастье и стремятся к одним и тем же целям [5. С. 341]. Мы считаем, что это показывает универсальность философской идеи аль-Фараби: независимо от культурного или религиозного контекста, добродетельное общество сохраняет общие этические ориентиры.

Аль-Фараби придает особое значение принципу добродетельности для исламской веры, при этом он считает, что для определенных групп людей религия необходима. Главным качеством людей в добродетельном обществе он ставит человечность, так как мирное существование в обществе зависит от нее: «По отношению же к людям связующим началом выступает человечность, и людям, поскольку они принадлежат к роду человеческому, надлежит поддерживать между собою мир» [5. С. 362]. На наш взгляд, это утверждение сохраняет свою актуальность и в современной социальной философии, подчеркивая этическую основу общественного порядка.

Как считает Н.Л. Сейтахметова, «идея „инсан аль-камил“ нацелена на разумение сердец верующих, освещением их истинного познания и веры, поскольку центральной идеей концепции инсан аль-камил является совершенствование и познание. В свою очередь, совершенствование — долгий путь познания, путь обретения веры. В чем же заключается смысл и суть совершенствования? Человек должен в совершенстве познать две основные вещи: постичь мир в абсолютном единстве и обрести великую, подлинную веру, которые будут способствовать образовыванию в человеке человеческого» [6. С. 106]. На наш взгляд, вывод Сейтахметовой подчеркивает, что философская идея «совершенного человека» не ограничивается интеллектуальным развитием, но включает духовное и нравственное измерение.

Автор далее отмечает, что совершенный человек в средневековом измерении — это духовная личность. «Одна из центральных проблем в исламском образовании — проблема формирования совершенного человека — инсан аль-камил; именно в ней реализовывалась исламская нравственная парадигма — „макарим аль-ахлак“ благородного нрава, которая формировалась в текстах Корана и Сунны. Полисемантическое значение концепта „камил“ можно выявить в суфийской, каламистской и адабной литературе. В суфизме появляется термин „инсан ал-камил“ — совершенный человек, в фальсафе — добродетельный человек, а в философской лирике Востока — человек-стоик, человек-скептик, совершенство которого заключалось в трагической мудрости» [7. С. 105]. Мы считаем, что такое комплексное понимание совершенства человека делает концепцию аль-Фараби актуальной и для анализа современных этических и образовательных практик.

Согласно Р. Валзеру, идея совершенного человека аль-Фараби была только частично приемлема для Авиценны (980–1037). Поскольку совершенный человек для Авиценны идентичен пророку, он не может быть удовлетворен тем, что ограничивает пророчество только воображением и подчиняет его философии. И будучи самим философом и отстаивая первенство разума, такого как аль-Фараби (хотя он и ближе к Плотину, чем он), он вынужден отождествлять пророчество с высочайшей степенью философии [8. С. 148].

Совершенный человек аль-Фараби отдает все силы на благо общества и обретает счастье в служении общественным интересам. Совершенный человек, как полагают восточные перипатетики, всегда будет нести милосердие, добро и справедливость. Основная цель совершенной человеческой жизни — достойная подготовка к встрече с Первосущим, потому что только он может дать человеку истинную награду за благочестивую жизнь на земле. Самые важные качества совершенного человека — сострадание и щедрость, доброта и справедливость, смирение и терпимость, ответственность, трудолюбие и отзывчивость.

В трактате «Философия Аристотеля» аль-Фараби выделяет основную идею аристотелевской философии — это проблема человека, человека совершенного, совершенство которого ассоциируется у Аристотеля с обретением

человеком достоверных знаний, «необходимо полезных для его жизнедеятельности, от чего человек приходит в восторг, а „душа его становится“ величественной и благородной». Аль Фараби акцентирует свое внимание на утверждение о том, что стремление человека к познанию окружающей его действительности «является потребностью человеческой сущности» и в этом он видит необходимое условие для формирования человеческой личности и достижения им наивысшего совершенства и мудрости. «Наука, в которой впервые была рассмотрена Аристотелем проблема мудрости, — говорит аль-Фараби, — стала самой первой необходимостью в обогащении разума, ради которого создан человек» [8. С. 143].

Наивысшее совершенство человеческого тела состоит в том, что оно в наилучшей степени прилажено, подогнано к тому, чтобы принять в себя разумную душу… [9. С. 33]. Человек сам по себе, по мнению аль-Фараби, по своей природе предназначен для добра и совершенства, люди имеют склонность к гармонии, ритму и красоте. Естественная красота человека, для аль — Фараби, является совершенной формой организации живых существ, гармоничным единством качеств, свойств и форм целесообразного творчества природы. Красивое в человеке и обществе — это гармония совершенства физического и духовного, где духовное, безусловно, возвышается над физическим.

Таким образом, в человеке Фараби усматривает два аспекта красоты: разум (внутренняя, духовная красота) и физическое совершенство (внешняя телесная красота), причем красоте разума аль-Фараби отдает предпочтение перед красотой телесной. Аль-Фараби в своих произведениях призывал наделять людей «этическими добродетелями», т.е. воспитывать средствами искусства [10. С. 82].

Настоящее благо и счастье — в потустороннем мире, и достичь его человек может лишь перестав сознавать себя чем-то индивидуальным, «слившись» с Богом, а подобное слияние осуществляется на пути непрерывного нравственного самосовершенствования… Высшее благо состоит в познании Бога. Бог создал человека таким образом, что он ощущает желание постигать Бога и его мудрость. Это познание осуществляется через самопознание [11. С. 32].

Философы (фаласифа) рассматривали свою науку как высшую цель гуманитарного образования и средство «спасения» (наджат), т.е. высшего человеческого совершенствования и достижения счастья [10. С. 22]. На наш взгляд, здесь важно подчеркнуть, что философия у аль-Фараби не является абстрактной дисциплиной, а инструментом формирования личности, направленным на практическое достижение этического и интеллектуального совершенства.

Во всех философских трудах великого мыслителя самой актуальной проблемой является проблема совершенства человека [12. С. 33]. По словам Чарльза Э. Баттерворта, произведения Фараби «довольно очаровательны, а зачастую и обманчивы. Его язык удивительно прост, его предложения

довольно просты. Чаще всего Фараби излагает нечто, напоминающее повествование, почти историю о том, как вещи — как естественные, так и обычные — просто не подлежат сомнению. По мере того как повествование разворачивается, читатель постепенно начинает осознавать, что Фараби объясняет политическое лидерство, пророчество, моральную добродетель, гражданский порядок — основные субъекты политического дискурса — совершенно беспрецедентным образом. Обычно в отчете объясняются конечные причины, по которым люди живут в гражданском обществе, как наилучшим образом можно организовать объединение для удовлетворения самых высоких человеческих потребностей, каким образом большинство реальных режимов отличаются от этого лучшего порядка, а также причины, по которым философия и религия желают этого. Считаю этот порядок действительно лучшим» [13. С. 25]. На наш взгляд, комментарий Баттерворта справедливо подчеркивает уникальность политической и этической философии Фараби, где простота изложения сочетается с глубиной содержания и практической направленностью на благо общества.

Произведения аль-Фараби несут на себе выраженный отпечаток полемичности и живой дискуссии различных точек зрения и авторских позиций. Афористичность и краткость, синтез и обобщенность, понятийность и рациональность, пронизанные светом духовности, — отличительные черты его произведений и характера философского творчества [14. С. 19]. Мы считаем, что именно сочетание рациональности и духовной направленности делает его философию универсальной и актуальной для современного гуманитарного знания.

Каждый человек, полагает аль-Фараби, обладает потенциальным разумом и наделен способностью мыслить и осуществлять интеллектуальную деятельность. Но, чтобы потенциальный разум актуализировался и стал благоприобретенным разумом, т.е. культивируемым посредством постоянной интеллектуальной работы и образования, необходимы не только личностные усилия человека, но и участие государства в этом процессе. На наш взгляд, это подчеркивает важность комплексного подхода к развитию личности, где гармония индивидуального и общественного начала является условием реализации интеллектуального и нравственного потенциала.

Граждане Добродетельного города должны повиноваться не установлениям людей, пусть даже наилучших — аристократии, а следовать высшим целям, определенным вселенским разумом. Поэтому все, хотят они того или нет, и в разной степени, в силу осуществления своего предназначения, должны быть приобщены к просвещению и образованию [14. С. 9–11]. На наш взгляд, этот тезис демонстрирует философскую концепцию аль-Фараби, где образование и просвещение рассматриваются как фундаментальные условия нравственного и социального совершенства граждан, что сохраняет актуальность и в современном обществе.

**Добролетельность как путь достижения счастья**

Добродетель, по аль-Фараби, является результатом всего предшествующего процесса жизнедеятельности, упражнения, навыка и воспитания. Человек свободен в том смысле, что только от него самого зависит, каким ему быть в нравственном отношении к моменту совершения поступка. Как утверждает мыслитель: «Любой человек с врожденным состоянием и предрасположением к добродетельным или порочным поступкам способен противодействовать и совершать поступок, исходящий из противоположенного предрасположения, причем это ему дается с трудом до тех пор, пока оно не будет облегчено привычкой и станет легко осуществимым, если закрепится привычкой» [15. С. 185–186]. На наш взгляд, это подтверждает идею о том, что нравственное совершенствование требует активного усилия и сознательной работы над собой, а также демонстрирует важность повторяемых практик в формировании добродетели.

Те или иные добродетели закрепляются в человеческой душе в результате устойчивого повторения действий, соответствующих данной добродетели. Многократно повторяясь, добродетельные действия становятся привычными. «Отказаться от того, что уже стало привычкой, и совершать поступки, противоположные этому, можно, но это дается с трудом до тех пор, пока человек не привыкнет» [15. С. 185–186]. Аль-Фараби разъясняет: «Когда к природным состояниям и предрасположениям к добродетели или пороку присоединяются подобные им нравственные качества, и они закрепляются привычкой, данный человек совершенствуется в этом, и исчезновение таких закрепившихся в нем состояний, хороши они или дурны, затруднено» [15. С. 183]. На наш взгляд, это подчеркивает генетическое и индивидуальное разнообразие человеческой личности, влияющее на формирование нравственного потенциала и пути его реализации.

Жизнь в соответствии с добродетелями гарантирует человеку достижение счастья. Процесс становления и совершенствования добродетелей длится всю человеческую жизнь, прекращаясь лишь со смертью, ибо только жизнь дает человеку возможность творить добро и достигать счастья. Достижение счастья, таким образом, является целью земного пребывания человека, и философия аль-Фараби выступает как жизнеутверждение, направленное на постоянное совершенствование и совершенные поступки. «Первое совершенство — это когда человек совершает действия, [проистекающие из] всех добродетелей. Он не просто обладает добродетелью, не совершая [проистекающих из] нее действий; совершенство [человека] состоит в выполнении им действий, а не в приобретении свойств, благодаря которым происходят действия» [15. С. 262]. Мы считаем, что это положение ясно показывает практическую направленность аль-Фараби: нравственные качества реализуются только через активное действие, а не пассивное обладание ими.

В то же время аль-Фараби не допускает утилитарного или прагматического обоснования добродетели ради получения материальных благ. Он

выступает за самодостаточность и самоценность добродетели. Основными методами постижения добродетелей являются обучение, воспитание и убеждение. «Обучение — это наделение теоретическими добродетелями народов и городов. Воспитание — способ наделения народов этическими добродетелями и искусствами, основанными на знании. Обучение осуществляется только словом, тогда как при воспитании народам и горожанам прививают привычку совершать действия, исходящие из свойств, основанных на знании, побуждая их к этим действиям, возбуждая в них желание совершать их, делая так, чтобы эти свойства и связанные с ними действия завладели душами людей и чтобы люди как бы воспылали к ним страстью. Возбуждение же желания совершать что-то осуществляется иногда посредством слова, иногда посредством действия» [15. С. 320–321]. На наш взгляд, этот комплекс методов демонстрирует системность философии аль-Фараби, где обучение и воспитание интегрированы с нравственным развитием и практической жизнью.

Вся система обучения и воспитания жителей Добродетельного города выражает философию упорядоченности, логоса, пронизывающего все земное и космическое и объединяющего их в гармоническое целое. Добродетельный город — это не только конструкция идеального государства, но и философская модель мира, где жизнь общества интегрирована с космическим порядком. Это построенная на принципах разума система совместной жизнедеятельности людей, основанная на взаимопомощи, доброте, знании. Мы считаем, что концепция Добродетельного города отражает уникальный синтез этики, политики и метафизики, присущий аль-Фараби.

Согласно аль-Фараби, существуют два рода добродетелей: интеллектуальные и этические. «Интеллектуальные — это добродетели разумной части [души], такие как мудрость, разум, сообразительность, острота ума, понятливость...» [15. С. 179]. Интеллектуальные добродетели лежат в основе мыслительных способностей, определяющих полезность чего-либо для достижения конечной цели, включая оценку религии, счастья и управления Добродетельными городами. Эти добродетели связаны с теоретическими науками: математикой, физикой и метафизикой.

Этические добродетели определяют характер пользы чего-либо через практические искусства. «Этические — это добродетели стремящейся части [души], такие, как умеренность, храбрость, щедрость, справедливость» [15. С. 179]. Они формируются привычкой: «Этические добродетели и пороки возникают и закрепляются в душе в результате многократного повторения действий, возникающих от данного нравственного [качества], в течение какого-то времени и привыкания к ним» [15. С. 179]. На наш взгляд, это подтверждает важность систематической практики для формирования характера и нравственного потенциала личности.

Добродетель представляет собой среднее между двумя крайностями. «Действия, являющиеся благими, суть умеренные, расположенные посредине между крайностями, которые обе дурны, одна из них — избыток, другая —

недостаток. Точно так же и добродетели — душевные состояния и свойства, находящиеся посредине между двумя состояниями, которые оба являются пороком: одно — излишество, другое — недостаток» [15. С. 186]. На наш взгляд, принцип «золотой середины» является универсальным этическим мерилом, обеспечивающим гармонию личности, общества и отношений с окружающим миром.

Все качества человека зависят от меры действия и соразмерности тела и души, что приводит к гармонии человека с миром, обществом и самим собой. Нарушение меры ведет к дисгармонии: щедрость превращается в скупость или расточительство, остроумие — в шутовство, правдивость — в притворство, дружелюбие — в высокомерие [15. С. 119]. Мы считаем, что это положение подчеркивает естественную предрасположенность человека к добру и гармонии, которая реализуется через воспитание, привычку и рациональное усилие.

Аль-Фараби исходит из того, что человек — существо политическое. Но добродетели не даны человеку природой как некоторые качества души, их надо формировать, воспитывать, культивировать. Исходя из того, что душа человека по аль-Фараби разделяется на стремящуюся часть, ощущающую, воображающую и разумную, он пишет: «[Деятельный разум] наделяет человека этими знаниями и умопостигаемыми сущностями лишь после того, как в нем развивается и образуется сначала ощущающая часть души, [затем] стремящаяся часть, в которой желание и отвращение связаны с ощущением. Орудиями [желания и отвращения] являются части тела. Благодаря им обоим возникает воля. Воля — это в первую очередь желание, [исходящее] из ощущения. Желание относится к стремящейся части [души], тогда как восприятие относится к чувству. Затем образуется воображающая часть души, благодаря которой появляется желание, и, таким образом, вслед за первой волей приходит вторая воля. Последняя является желанием, исходящим из воображения. Благодаря этой [воле человек] может воспринять первые знания, образующиеся благодаря деятельному разуму в разумной части его души. Тогда в человеке образуется третий вид воли, а именно желание, исходящее от мыслительной способности. Это последнее называется свободным выбором, оно присуще только человеку, но никоим образом не животным. И благодаря этому человек может совершать похвальные и порицаемые, хорошие и плохие [поступки] и получать за это воздаяние и наказание.

Первые две воли могут иметь место в неразумном животном. Если же человек наделен третьим видом воли, тогда он может стремиться к счастью, поскольку он обладает способностью различать добро и зло, хорошее и плохое» [15. С. 112–113].

У аль-Фараби же совершенный человек — это размышляющий и действующий субъект, мудрец и правитель. Идеал — жизнь по нормам, социальным санкционированным добродетельным городом (государством).

Конкретизируя цель нашего исследования (этика аль-Фараби), следует отметить, что большой теоретический интерес представляет анализ внутренних и внешних факторов развития совершенного города и их взаимодействие. Аль-Фараби употреблял термин «город» не только для обозначения города как единицы административно-территориального деления, но и для обозначения государства, а также различных социальных групп, имевших место в феодальном обществе. Отсюда, к внешним факторам становления добродетельного города относятся объективные условия развития конкретно-исторического общества, а к внутренним — готовность к совместным действиям, обеспечивающим материальное благополучие, мир и духовное совершенствование.

Высшее благо и совершенство, считает аль-Фараби, могут быть достигнуты в первую очередь «городом», но «никак не обществом, стоящим на более низкой ступени развития». Для аль-Фараби поэтому «город» — это более высокая ступень развития человеческого общества. По его мнению, «звероподобные по природе [люди] не являются горожанами и совершенно не имеют городских объединений» [5. С. 126–128]. Классификация городов в той или иной мере раскрывает у аль-Фараби реалии феодального общества того времени. Исследование видов городов идет как реализация определенной мировоззренческой позиции, определенного понимания смысла жизни и человеческого счастья.

Добродетельный город — идеал аль-Фараби. Невежественные города (города необходимости, города обмена, города низости, города честолюбия, города свободы и коллективности) — реальность, но как считает философ, имеют потенциальную возможность к совершенствованию при условии занятия просвещением, образованием, нравственным воспитанием. От лицемерия же и сознательного обмана спасения нет. «Образование добродетельных городов, — пишет аль-Фараби, — наиболее всего возможно и легко осуществимо в городах необходимости и коллективных городах», в которых могут появиться достойные люди [5. С. 160]. Противопоставление добродетельного и невежественного городов у аль-Фараби идет и по ценностным критериям, которые составляют предмет стремлений их жителей. Одним из таких критериев является рациональное представление о всеобщем благе и счастье, а также степень распространенности добродетелей.

В добродетельных городах у правителя и его жителей имеется и истинное понятие о счастье человека, в порочных же городах отсутствует такое понятие по причине незнания, либо в силу поверхностного, лицемерного принятия истины («безнравственный город»), либо в силу отклонения или забвения правильного понятия («заблудший город»).

«Город, в котором объединение людей имеет своей целью взаимопомощь в делах, коими обретается истинное счастье, является добродетельным городом, и общества, где люди помогают друг другу в достижении счастья, — есть добродетельные общества. Народ, все города которого помогают друг другу

в целях достижения счастья, есть добродетельный народ. Таким образом, вся земля станет добродетельной, если народы будут помогать друг другу для достижения счастья» [5. С. 303]. Совершенный город — это город добродетелей. Это бытие человека как нравственного существа, т.е. человека, живущего в обществе и благодаря этому осуществляющего свою жизнедеятельность, как устремленность к счастью, к нравственному совершенству. Нравственность, добродеяние человека, утверждение его в сфере социальных, а значит собственно человеческих отношений — вот, что заложено изначально в основу совершенного города.

Общечеловеческие нравственные ценности трансформируется у аль-Фараби в виде конкретных добродетелей, представлений о человеческом благе, счастье жителей добродетельного города. Добродетельный город не является объединением людей, сотрудничающих ради удовлетворения только материальных потребностей, необходимых для физического существования человека; — это город, жители которого не стремятся к богатству как к самоцели. Это — не город, где люди помогают друг другу в достижении почестей; он не существует ради порабощения других; это — не общество анархии, отсутствия целенаправленного сотрудничества; это — не «безнравственный город», где люди, если и обладают истинными знаниями, то, не поступают в соответствии с ними. Это, наконец, не город, в котором люди имеют ложные представления о счастье и, поступая в соответствии с ними, никогда не достигают счастья.

Подобное понимание добродетельного города соотносится с интерпретацией аль-Фараби, предложенной Н.С. Кирабаевым, который подчеркивает, что социально-политическая философия мыслителя опирается на единство этики, логики и метафизики, а нравственное совершенство человека выступает условием гармоничного общественного устройства и подлинного счастья [16. С. 138–156]. На наш взгляд именно в этом нормативном характере учения аль-Фараби проявляется его актуальность: философ рассматривает общество не как механизм удовлетворения интересов, а как пространство моральной реализации личности, где истинное счастье возможно лишь при согласованности знания, добродетели и практического действия.

Добродетельный город — это сообщество людей, которое характеризуется совершенством, полнотой и самодостаточностью. В философии аль-Фараби видит важнейшее средство достижения совершенства и счастья, которое возможно обрести лишь в добродетельном городе. Вне добродетельного города — нет подлинного человека. Чем совершеннее общество, тем совершеннее человек. Потому, во имя своих же интересов, каждый должен вносить реальный и достойный вклад в процветание и развитие общества, в котором он пребывает и жизнедействует [15. С. 296]. Достижение человеком счастья, пути и средства его обретения, умение жить в гармонии с мировым целым (человечеством как совершенным сообществом) — основная проблема, с которой сталкивается гражданская философия (этика) Аль-Фараби.

Счастье — центральная категория этики аль-Фараби — не есть нечто индивидуальное, присущее «изолированному» (атомизированному) человеку. Его нельзя достичь в одиночестве на пути самоизоляции и мизантропии (как, например, в этике А.Шопенгауэра, пронизанной пессимизмом и неверием в духовные, нравственные силы человека). Каждый житель добродетельного города получает свою долю счастья в зависимости от своих природных способностей и места, занимаемого им в иерархии города. «Ясно, — указывает аль-Фараби, — что [доля] счастья, которую получают жители города, как в качественном, так и в количественном отношении превосходят друг друга в зависимости от того, насколько превосходят друг друга совершенства, получаемые ими благодаря деятельности города» [15. С. 34]. Личное счастье каждого человека складывается из общих знаний (первоначал), свойственных всем жителям добродетельного города, и частных знаний, необходимых ему для осуществления деятельности. На каждой иерархической ступени добродетельного города происходит относительно самостоятельный процесс достижения счастья, сливаясь, они приводят к общей цели — достижению счастья всем добродетельным городом. Человеческое счастье — абсолютная ценность. Поэтому оно является предметом стремления всех людей. И нет такой ценности, которую можно было бы поставить выше счастья или хотя бы сравниться с ним. Как писал Аристотель, (а его аль-Фараби считал своим Учителем), «счастье — это такая цель, которую никто никогда не избирает средством ради чего-то другого». Вот почему эта цель является высшей, всеобщей, самодостаточной. Идея счастья, как всеобщей цели, как высшего блага, выступает своеобразным знаменателем гуманизма и свободы, справедливости и жизненного смысла.

Чтобы люди были счастливы, надо знать и рационально понимать, в чем состоит подлинное счастье, ибо цена неправильного суждения (невежественные города) слишком велика и наносит непоправимый ущерб нравственному здоровью человека. Для достижения счастья необходимо, прежде всего, теоретическое обоснование его. Поэтому аль-Фараби показывает органическую связь этики и политики (внутренних факторов нравственного совершенствования) с теорией познания (знанием добродетелей). Его трактат «О взглядах жителей добродетельного города», посвященный социально-этическим вопросам, рассматривает также общие вопросы метафизики, космологии, теории познания, (внешние факторы).

Философия в достижении счастья имеет существенное значение. «Поскольку мы достигаем счастья только тогда, когда нам присуще прекрасное, а прекрасное присуще нам только благодаря искусству философии, то из этого необходимо следует, что именно благодаря философии мы достигаем счастья» [14. С. 35]. Для овладения философией, как считал аль-Фараби, необходим хороший нрав, выработанный в результате осуществления прекрасных действий. Поэтому аль-Фараби большое значение придает привычке как фактору, формирующему нравственность и духовное совершенство человека.

Хороший нрав определяется философом как соблюдение меры в действиях, что сближает его с рациональной этикой Сократа и дианоэтическими добродетелями Аристотеля [15. С. 198]. Таким образом, добродетельный город как совершенное сообщество является ступенью, шагом, а также и условием достижения счастья. Аль-Фараби, отрицает врожденность моральных качеств. Подобно тому, как человек не рождается разумным, а лишь способным к разумности, так он не рождается злым или добрым. Аль-Фараби писал: «Человек не может быть наделенным с самого начала от природы добродетелью или пороком, так же как он не может быть прирожденным ткачом или писцом» [15. С. 180]. Отсюда первостепенное значение имеет деятельность правителей, которые вдохновляются истинной философией и способны привести данное общество к состоянию добродетели. «Политические деятели делают жители городов хорошими, приучая их делать добро» [15. С. 14].

Назначение правителя, согласно аль-Фараби, заключается в таком управлении государством, «чтобы устанавливалась взаимосвязь и взаимосогласованность частей города и достигался такой порядок, при котором [жители] помогают друг другу в искоренении зла при обретении благ <…> сохраняя и увеличивая то, что как-то содействует и приносит пользу достижению счастья, стараясь сделать полезным то, что приносит вред, и устраняя или уменьшая то [вредное], что нельзя сделать [полезным]» [15. С. 132–133].

Государственный деятель у аль-Фараби — есть ваятель и лекарь человеческих душ. Врачу, лечащему тело человека, его физическую субстанцию, необходимо знать морфологию и физиологию тела, болезни, которые могут поражать организм и каждую из его частей, причины, вызывающие поражение тела и его органов и т.д. «Точно так же, — считает аль-Фараби, — государственному деятелю или правителю, который лечит души, необходимо знать всю душу, ее части, недостатки и пороки, поражающие ее и каждую из ее частей, откуда они происходят и от какого количества причин; необходимо знать те душевные состояния, при которых человек совершает добрые поступки, сколько их, как устранять недостатки у жителей городов, какими искусными приемами добиться укрепления [добродетелей] в душах горожан и какими способами сохранять у них [эти добродетели], дабы они не исчезли» [15. С. 174–175].

Аль-Фараби предъявляет исключительно высокие требования к правителю. Правитель — это совершенный человек, в глазах людей он занимает, в силу своей добродетельности, слишком высокое положение, а потому и достоин управлять, как истинный правитель всеми городами. Человек же противоположенного типа — есть растерянный индивид. «Нельзя, — пишет аль-Фараби, — идти путем, уклоняющимся от истины и добродетели, ибо если человек пойдет этим путем, то впадает в заблуждение и смятение» [15. С. 272]. Самое главное, подчеркивает мыслитель, — это сохранять мудрость в руководстве, ибо при отсутствии таковой, несмотря на другие положительные качества правителя или нескольких правителей, государство не

будет стабильным, и ему будет угрожать гибель. Аль-Фараби констатирует, что если правитель обладает способностью быть умеренным в нравственности и в практических поступках, но при этом неосознанно или сознательно не стремится к выгоде государства, не обращает внимания на вред, наносимый обществу, актуализацию этой способности следует отнести к порочному искусству управления государством. «Истинным правителем является тот, кто в искусстве, посредством которого он управляет городами, ставит целью и предметом стремления, создание для себя и остальных горожан подлинного счастья, которое является пределом и целью искусства правления» [15. С. 198].

Идеальный правитель определяет место каждой группы людей и каждого члена общества в соответствии с их способностями и сообразно с тем, чего они достойны. Основным принципом построения города является принцип управления и подчинения. Основной задачей главы города является обучение. Существуют первоначала, знание которых является необходимым для всех жителей Добродетельного города, помогая им в выборе путей к достижению своих целей.

Этого правителя аль-Фараби во «Взглядах жителей добродетельного города» и в «Гражданской политике» называет первым правителем, а в работе «О достижении счастья» — имамом, философом, законодателем. Первый правитель является философом, поскольку обладает теоретической добродетелью в совершенстве, законодателем, поскольку прекрасно знает условия реализации практических умопостигаемых сущностей среди народов и городов, имамом, поскольку является руководителем в абсолютном смысле, а пророком, поскольку, благодаря способности воображения, он может быть прорицателем будущего и истолкователем текущих частных событий. Таким образом, правители, по аль-Фараби, являются правителями не только по воле, но и по природе.

Указанные нравственные характеристики, необходимые для правителя — любовь к истине, благородство, величие характера, взятые сами по себе — являются идеальной нормой, поддерживающей живучесть утопической концепции «просвещенного абсолютизма», ставшего популярным и в европейской социальной философии XVIII века.

«По отношению же к людям, — отмечает аль-Фараби, — связывающим началом выступает человечность. И людям, поскольку они принадлежат к роду человеческому, подлежит поддерживать между собой мир» [17. С. 362]. Аль-Фараби, как истинный гуманист своего времени, будущее общество представлял без войн, нищеты, мечтал о всеобщем счастье, торжестве справедливости, равенстве, дружбе народов. Однако следует отметить, что высказывание аль-Фараби о возможности объединения и взаимной помощи всех народов в целях достижения истинного счастья каждого и всех исторически воспринималось как утопическое представление — иллюзорная мечта о мирной жизни на земле и дружбе народов. Тем не менее, проповедуя дружбу

между народами, опираясь на «философию надежды» и гуманизм, возвеличивая самого человека и его разум, аль-Фараби в своих этических наставлениях отстаивал реальное счастье людей, призывал их к самосовершенствованию через постоянный нравственный поиск и воспитание. На наш взгляд, этот подход демонстрирует сочетание гуманистической перспективы и практической философии, где нравственное совершенствование личности рассматривается как ключевой фактор построения гармоничного и справедливого общества. Анализ работ, например, Н.С. Кирабаева о свободе как философской проблеме, показывает, что проблема свободы и ответственности личности рассматривается как ключевой ценностный ориентир для построения справедливого общества, что приближает философскую концепцию аль-Фараби к решению практических социальных задач XXI века [18. С. 514–519]. На наш взгляд, это свидетельствует о том, что идеи аль-Фараби сохраняют свою актуальность и в современных условиях, особенно в контексте дискуссий о толерантности, гражданской ответственности и этическом развитии личности.

## Заключение

На основании результатов сравнительного анализа социально-этического учения аль-Фараби можно сделать следующие обобщения:

– Исходя из своей метафизики и учения о душе, аль-Фараби вывел теоретические контуры идеального совершенного государства, — «добродетельного города» — как закрепленную систему подлинно человеческих, нравственных отношений между людьми. Главное отличие его от «невежественных городов» состоит в утверждении нравственных добродетелей посредством воспитания, и в категорическом отрицании использования их для достижения политических целей.

– Социально-утопический идеал аль-Фараби (просвещенный абсолютизм) является результатом осмысления им реалий средневекового арабского общества в период расцвета халифата и является отражением интеллектуальной и духовной ситуации того времени.

– Аль-Фараби был первым в исламской философии, кто создал систематическое учение о путях общественного переустройства. Определяющей характеристикой идеального общества по его убеждению должна быть нравственная составляющая.

– Аль-Фараби отталкивается от дихотомии «совершенный, подлинный» человек и «невежественный, низкий обыватель». Аль-Фараби рассматривает проблему на уровне «добродетельного города» и «невежественных городов».

– Аль-Фараби, придавал решающее значение роли социальной среды в формировании человека, что имело большое значение для своего времени, в смысле приближения к научному объяснению источников и причин возникновения и формирования нравственности.

– Аль-Фараби утверждает, что человек не обладает врожденными нравственными качествами и сосредоточивает внимание на воспитании, просвещении и овладении знаниями.

– Аль-Фараби большое внимание уделяют просвещенному управителю, который заботится о благе народа.

– обращение к духовно-нравственному диалогу мыслителей обогащает современную социально-философскую мысль, позволяет осмыслить вектор и тенденции развития евразийской культуры.

**Список литературы**


[1] *Хайруллаев М.* Культурное наследие и история философской мысли. Ташкент : Узбекистан, 1985.

[2] *Кирабаев Н.С.* Историко-философская арабистика в России на рубеже XX–XXI вв. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 4. С. 695–719. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-4-695-719 EDN: FGTPQJ

[3] *Зиманов С.З.* Древний мир права казахов и его истоки. Т. 1. Алматы : Жети Жаргы, 2001.

[4] *Fakhry M.* Al-Farabi and the Reconciliation of Plato and Aristotle // Journal of the History of Ideas. 1965. Vol. 26. No. 4. P. 469–478. DOI: 10.2307/2708494

[5] *Аль-Фараби*. Философские трактаты. Алма-Ата : Наука, 1970.

[6] *Сейтахметова Н.Л., Смагулов М.* Концепция «инсан аль-камил» как модель совершенного человека и ее ценностная роль в образовательном процессе // Адам әлемі. 2017. № 1 (71). С. 105–113.

[7] Проблемы античного мира: научный сборник статей / отв. ред. В.Н. Вдовин. Алматы, 2014.

[8] *Walzer R.* Al-Farabi's Theory of Prophecy and Divination // The Journal of Hellenic Studies. 1957. Vol. 77. No. 1. P. 142–148.

[9] *Касымжанов А.Х.* Эстетические взгляды Фараби. Душанбе : Ирфон, 1990.

[10] *Жолмухамедова Н.Х.* Идея гармонии в эстетической концепции аль-Фараби // Аль-Фараби. Философско-политологический и духовно-познавательный журнал. 2003. № 2 (2). С. 77–84.

[11] *Коянбаева Г.Р.* Идея совершенного человека в философии аль-Фараби и суфизме // Аль-Фараби. Философско-политологический и духовно-познавательный журнал. 2011. № 2 (34). С. 30–37.

[12] *Сагадеев А.В.* Восточный перипатетизм. Москва : Марджани, 2009. EDN: QWUQFP

[13] *Butterworth Ch.* Ethics in Medieval Islamic Philosophy // The Journal of Religious Ethics. 1983;11(2):18–27.

[14] *Нысанбаев А.Н.* Наследие аль-Фараби как историческая предпосылка современного межкультурного диалога // Наследие аль-Фараби и проблемы современного межкультурного диалога. Алматы, 2009. С. 16–25.

[15] *Курмангалиева Г.* Социогуманитарное развитие современного Казахстана: духовно-ценностный потенциал концепции интеллектуального развития аль-Фараби // Аль-Фараби. 2013. № 2 (42). С. 3–13.

[16] Кирабаев Н.С. Политическая мысль мусульманского средневековья. Москва : РУДН, 2005. EDN: SQUKVF
[17] *Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад*. Социально-этические трактаты. Алма-Ата : Наука, 1973.
[18] *Кирабаев Н.С., Хрячков А.В.* Свобода как философская проблема // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 2. С. 504–519. DOI: 10.22363/2313230220252925045l9 EDN: UIXLYQ

**References**

[1] Khairullayev M. *Cultural Heritage and the History of Philosophical Thought.* Tashkent: Uzbekistan publ.; 1985. (In Russian).
[2] Kirabaev NS. Historical and philosophical Arabic studies in Russia at the turn of the century (the 2nd half of the XX — early XXI centuries). *RUDN Journal of Philosophy*. 2021;25(4):695–719. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-4-695-719 EDN: FGTPQJ
[3] Zimanov SZ. *The Ancient World of Kazakh Law and Its Origins.* Vol. 1. Almaty: Zheti Zhargy publ.; 2001. (In Russian).
[4] Fakhry M. Al-Farabi and the Reconciliation of Plato and Aristotle. *Journal of the History of Ideas.* 1965;26(4):469–478. DOI: 10.2307/2708494
[5] Al-Farabi. *Philosophical Treatises*. Alma-Ata: Nauka publ.; 1970. (In Russian).
[6] Seitakhmetova NL, Smagulov M. The Concept of "Insan al-Kamil" as a Model of a Perfect Person and Its Value Role in the Educational Process. *Adam Alemi.* 2017;(1):105–113. (In Russian).
[7] Vdovin VN, ed. *Problems of the Ancient World: Collection of Scientific Articles.* Almaty; 2014. P. 141–148. (In Russian).
[8] Walzer R. Al-Farabi's Theory of Prophecy and Divination. *The Journal of Hellenic Studies.* 1957;77(1):142–148.
[9] Kasymzhanov AKh. *Aesthetic Views of Al-Farabi.* Dushanbe: Irfon publ.; 1990. (In Russian).
[10] Zholmukhamedova NKh. The Idea of Harmony in Al-Farabi's Aesthetic Concept. *Al-Farabi. Philosophical, Political, and Spiritual-Cognitive Journal.* 2003;(2):77–84. (In Russian).
[11] Koyanbayeva GR. The Idea of a Perfect Person in Al-Farabi's Philosophy and Sufism. *Al-Farabi. Philosophical, Political, and Spiritual-Cognitive Journal.* 2011;(2):30–37. (In Russian).
[12] Sagadeev AV. *Eastern Peripateticism.* Moscow: Marjani Publishing House; 2009. (In Russian). EDN: QWUQFP
[13] Butterworth Ch. Ethics in Medieval Islamic Philosophy. *The Journal of Religious Ethics.* 1983;11(2):18–27.
[14] Nysanbayev AN. Al-Farabi's Heritage as a Historical Prerequisite for Modern Intercultural Dialogue. In: *The Heritage of Al-Farabi and the Problems of Modern Intercultural Dialogue.* Almaty; 2009. P. 16–25. (In Russian).
[15] Kurmangalieva G. Socio-Humanitarian Development of Modern Kazakhstan: The Spiritual and Value Potential of al-Farabi's Concept of Intellectual Development. *Al-Farabi.* 2013;(2):3–13. (In Russian).
[16] Kirabaev NS. Arabic-language Peripateticism as a philosophical tradition**.** *Voprosy Filosofii*. 2010;(6):120–131. (In Russian). EDN: SQUKVF
[17] Al-Farabi, Abu Nasr Muhammad. *Social and Ethical Treatises*. Alma-Ata: Nauka publ.; 1973. (In Russian).

[18] Kirabaev NS, Khryachkov AV. Freedom as a Philosophical Problem. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(2):504–519. (In Russian). DOI: 10.22363/23132302202529250451 9 EDN: UIXLYQ

**Сведения об авторах:**

*Муратбеков Магжан Бауыржанович* — докторант образовательной программы «Философия», Казахский национальный педагогический университет имени Абая, Республика Казахстан, 050010, Алматы, пр. Достык, д. 13. E-mail: magzhan2001@gmail.com

*Божбанбаев Бауыржан Муратбекович* — кандидат философских наук, доцент, Казахская национальная академия искусств имени Т. Жургенова, Республика Казахстан, 050000, Алматы, ул. Панфилова, д. 127. ORCID: 0000-0001-9928-4709. E-mail: bbozhbanbaev@gmail.com

*Габитов Турсун Хафизович* — доктор философских наук, профессор, Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Республика Казахстан, 050040, Алматы, проспект Аль-Фараби, д. 71. ORCID: 0000-0002-1330-1799. E-mail: tursungabitov@mail.ru

**About the authors:**

*Muratbekov Magzhan B.* — PhD student in Philosophy, Abai Kazakh National Pedagogical University, 13 Dostyk Ave., Almaty, 050010, Republic of Kazakhstan. E-mail: magzhan2001@gmail.com

*Bozhbanbayev Bauyrzhan M.* — PhD in Philosophy, Associate Professor, T. Zhurgenov Kazakh National Academy of Arts, 127 Panfilov St., Almaty, 050000, Republic of Kazakhstan. ORCID: 0000-0001-9928-4709. E-mail: bbozhbanbaev@gmail.com

*Gabitov Tursun Kh.* — DSc in Philosophy, Professor, al-Farabi Kazakh National University, 71 Al-Farabi Ave., Almaty, 050040, Republic of Kazakhstan. ORCID: 0000-0002-1330-1799. E-mail: tursungabitov@mail.ru

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 2 602–620
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

# Социальная философия

# Social Philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-602-620
EDN: DUYASJ

Research Article / Научная статья

# How to Decolonize Philosophy: Methodological Pathways in Latin America and Africa

**Chadwin Harris**[1], **Agemir Bavaresco**[2] ✉

[1]*University of Johannesburg, Johannesburg, South Africa*
[2]*Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brazil*
✉abavaresco@pucrs.br

**Abstract.** The question of how to decolonize philosophy has moved from rhetorical consensus to methodological urgency. This study addresses the lack of operational procedures in decolonial thought by examining philosophical methods developed in Latin America and Africa. In the Latin American context, we argue that anthropophagic thought, formulated by Oswald de Andrade in the Cannibalist Manifesto (1928), offers a promising methodological response. We reconstruct this method through four procedural axes — critical appropriation, the dialectic of assimilation and rupture, the valorization of subaltern knowledges, and epistemic irony — and apply them in five steps to Romulo Gallegos's novel Dona Barbara. In the African context, we examine two leading candidates: Jonathan Chimakonam's conversational method (CM), grounded in Ezumezu logic, and Kwasi Wiredu's conceptual decolonisation (CD). Through critical assessment, we argue that CD, understood as a philosophical sensibility attuned to the colonial conditioning of conceptual frameworks, best satisfies the demands of a decolonial method. Our theoretical framework draws on Quijano's coloniality of power, Mignolo's coloniality of knowledge, Lugones's coloniality of gender, Wiredu's conceptual decolonisation, and Chimakonam's Ezumezu logic. We conclude that decolonial method must be plural, context-sensitive, and responsive to distinct intellectual histories. Whereas Latin American thought locates methodological experimentation in the novel, African philosophy develops its decolonial impulse primarily through internal disciplinary reflection. Despite these differences, both traditions converge on a shared insight: to decolonize philosophy is to engage critically with colonial legacies — devouring, repairing, and transforming them from within.

**Keywords:** decolonial method, anthropophagy, conceptual decolonisation, conversational method, Latin American philosophy, African philosophy, coloniality

© Harris Ch., Bavaresco 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

**Contribution of authors.** All the authors contributed equally to the conception and design of the study (Conceptualization, Methodology) and to the investigation and data collection (Investigation, Data Curation).
**Conflict of interest.** The authors declare that there is no conflict of interest.
**Statement about data availability.** All the data obtained during the study is included in the published article.

**Article history:**
The article was submitted on 10.01.2026
The article was accepted on 24.04.2026

**For citation:** Harris Ch, Bavaresco A. How to Decolonize Philosophy: Methodological Pathways in Latin America and Africa. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(2):602–620. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-602-620 EDN DUYASJ

# Как деколонизировать философию: методологические пути в Латинской Америке и Африке

**Ч. Харрис[1], А. Бавареско[2]** ✉

*[1]Университет Йоханнесбурга, Йоханнесбург, Южная Африка*
*[2]Папский католический университет Риу-Гранди-ду-Сул, Порту-Алегри, Бразилия*
✉abavaresco@pucrs.br

**Аннотация**. Вопрос о том, как деколонизировать философию, перешел от риторического консенсуса к методологической актуальности. В этом исследовании рассматривается проблема отсутствия оперативных процедур в деколонизационной мысли путем изучения философских методов, разработанных в Латинской Америке и Африке. В латиноамериканском контексте мы утверждаем, что антропофагская идея, сформулированная Освальдом де Андраде в «Манифесте каннибалистов» (1928), предлагает многообещающий методологический ответ. Мы реконструируем этот метод с помощью четырех процедурных аспектов — критического присвоения, диалектики ассимиляции и разрыва, придания ценности знаниям подчиненных и эпистемологической иронии — и применяем их в пять этапов к роману Ромуло Гальегоса «Донья Барбара». В африканском контексте мы рассматриваем двух ведущих кандидатов: диалоговый метод Джонатана Чимаконама, основанный на логике Эзумезу, и концептуальную деколонизацию Кваси Вireду. Проводя критическую оценку, мы утверждаем, что концептуальная деколонизация, понимаемая как философское восприятие, созвучное колониальной обусловленности концептуальных рамок, наилучшим образом удовлетворяет требованиям деколониального метода. Наша теоретическая основа опирается на колониализм власти Кихано, колониализм знаний Миньоло, колониализм гендера Лугонеса, концептуальную деколонизацию Вireду и логику Эзумезу Чимаконама. Мы приходим к выводу, что деколониальный метод должен быть множественным, учитывать контекст и учитывать различные интеллектуальные истории. В то время как латиноамериканская мысль находит в романе место методологическим экспериментам, африканская философия развивает свой деколониальный импульс главным образом через внутреннюю дисциплинарную рефлексию. Несмотря на эти различия, обе традиции сходятся в общем понимании: философия деколонизации — это критическое отношение к колониальному наследию, поглощение, восстановление и трансформация его изнутри.

**Ключевые слова:** деколониальный метод, антропофагия, концептуальная деколонизация, диалоговый метод, латиноамериканская философия, африканская философия, колониальность

**Вклад авторов.** Все авторы внесли равный вклад в разработку концепции и дизайна исследования (концептуализация, методология), а также в расследование и сбор данных (расследование, обработка данных).
**Конфликт интересов**. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.
**Заявление о доступности данных.** Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в опубликованную статью.

**История статьи:**
Статья поступила 10.01.2026
Статья принята к публикации 24.04.2026

**Для цитирования:** *Harris Ch., Bavaresco A.* How to Decolonize Philosophy: Methodological Pathways in Latin America and Africa // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 2. С. 602–620. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-602-620 EDN DUYASJ

## Introduction

The question of how to decolonize philosophy has moved from rhetorical consensus to methodological urgency in contemporary debates across the Global South. While there is broad agreement on the need to challenge the enduring epistemic hierarchies inherited from colonialism, a more fundamental problem remains insufficiently addressed: that of method. How, concretely, should philosophical inquiry proceed once it takes the critique of coloniality as its point of departure? This paper addresses that methodological lacuna by examining philosophical methods developed in Latin America and Africa, each in light of its own historical and conceptual conditions.

The central problem we address is twofold. In Latin America, the major currents of decolonial thought — the Modernity / Coloniality Group, Philosophy of Liberation, Epistemologies of the South, and Decolonial Feminism — provide powerful diagnostic tools, yet they do not articulate explicit procedural methods for philosophical inquiry. In Africa, by contrast, methodological reflection has been more explicit, especially in debates on conceptual decolonisation and the conversational method. The difficulty, however, is not the absence of proposals but the need to determine which of them can most adequately function as a genuinely decolonial philosophical method.

To this end, the paper is structured in two main parts, each developed by one of the authors. The first section, by Bavaresco, argues that anthropophagic thought, formulated by Oswald de Andrade in his *Cannibalist Manifesto* (1928), offers a promising methodological response rooted in the Brazilian modernist experience. It proceeds to operationalize this method through four procedural axes — critical appropriation, dialectic of assimilation and rupture, valorization of subaltern

knowledges, and epistemic irony — and applies them in five steps to Rómulo Gallegos's novel *Doña Bárbara*, demonstrating the method's analytical yield. The second section, by Harris, turns to the African context, examining two leading candidates: the conversational method (CM) articulated by Jonathan Chimakonam on the basis of Ezumezu logic, and Kwasi Wiredu's project of conceptual decolonisation (CD). Through critical assessment, it argues that CD, understood as a philosophical sensibility attuned to the colonial conditioning of conceptual frameworks, best meets the demands of a genuinely decolonial philosophical method.

The theoretical framework that sustains the whole is drawn from the very traditions under examination: Quijano's coloniality of power, Mignolo's coloniality of knowledge, Lugones's coloniality of gender, Wiredu's conceptual decolonisation, and Chimakonam's Ezumezu logic. These authors provide not only the diagnostic vocabulary but also the conceptual resources for the constructive task we undertake.

The relevance and timeliness of this inquiry are evident. As debates on decolonization intensify across the humanities and social sciences, philosophy risks being left behind if it fails to examine its own methodological assumptions. The question is no longer *whether* to decolonize philosophy, but *how* to do so in a manner that is both philosophically rigorous and epistemically accountable to the histories of colonial violence that continue to shape the conditions of thought.

Our comparative approach yields three main conclusions. First, decolonial method cannot be reduced to a single procedure; it must be plural, responsive to the specific textures of each intellectual tradition. Second, while Latin American decolonial thought has found in the novel a privileged site of methodological experimentation, African philosophy has developed its decolonial impulse primarily through internal reflection on the discipline's conceptual tools. Third, despite these differences, both traditions converge on a shared insight: to decolonize philosophy is not to recover an untouched origin, but to engage critically and creatively with the conceptual legacies of colonialism — devouring, repairing, and transforming them from within.

By bringing these two traditions into dialogue, this paper aims to contribute not only to the comparative study of decolonial thought but also to the practical task of equipping philosophers with methods adequate to the challenges of our time. The question of how to decolonize philosophy admits no single answer — but it is precisely in the plurality of responses that its richest possibilities emerge.

## 1. From currents to method: is a decolonial philosophical method possible?

This chapter addresses the central question emerging from the current Latin American decolonial debate: if there is a rhetorical consensus around the need to decolonize thought, the methodological problem of *how to do it* remains open. To address this, we begin with an analysis of the main decolonial currents — Modernity / Coloniality Group, Philosophy of Liberation, Epistemologies of the

South, and Decolonial Feminism — identifying their conceptual contributions and their lacunae concerning the explication of concrete philosophical procedures. Next, it is argued that the common diagnosis of coloniality as a persistent structure implies an interrogation of the methods inherited from the Western tradition. Against this backdrop, anthropophagic thought, formulated by Oswald de Andrade, is presented as a promising candidate for a decolonial philosophical method, insofar as it offers operational procedures — critical appropriation, resignification, valorization of subaltern knowledges, epistemic irony. Finally, the operability of the method is made explicit through five methodological steps, applied to the novel *Doña Bárbara*, reaffirming the need for a methodological pluralism rooted in different Latin American contexts.

### *1.1. What the currents offer*

Latin American decolonial currents, although they share the critical diagnosis of coloniality, present different emphases and limitations concerning the explication of a philosophical method proper.

The Modernity / Coloniality Group [1; 2] offers a powerful conceptual arsenal for the critique of Western modernity. The concepts of coloniality of power, knowledge, and being are indispensable tools for understanding how colonial structures persist beyond political colonialism. As Quijano states, "coloniality is one of the constitutive and specific elements of the global pattern of capitalist power" [1. P. 246]. However, the group does not develop explicit procedures for philosophical investigation. Their concepts are operative at the diagnostic level but do not translate into methodological steps for concrete philosophical practice.

The Philosophy of Liberation (Dussel) contributes with an ethics of radical alterity and the critique of the "ego conquiro". The notion of "exteriority" is central for thinking from the excluded. Dussel proposes that "exteriority is the realm from which the other emerges as free, as non-system, as the source of an ethics of liberation" [3. P. 87]. However, the Dusselian proposal does not formalize a method in the strict sense. Analectics functions more as an ethical-philosophical stance than as an operationalizable procedure.

The Epistemologies of the South [4; 5] advance the valorization of epistemic plurality. The notion of "ecology of knowledges" proposes a dialogue between different forms of knowledge. Santos argues that "the ecology of knowledges consists in promoting dialogues between scientific and humanistic knowledge and lay, popular, traditional, urban, peasant knowledges originating from non-Western cultures" [4. P. 102]. However, there are clear normative principles but no concrete steps for philosophical investigation.

Decolonial Feminism [6; 7] offers an incisive critique of the coloniality of gender, showing how the colonial / modern system imposed a binary and patriarchal organization. Lugones denounces that "the coloniality of gender enables us to understand gender oppression in its intersection with race, class, and

sexuality" [6. P. 15]. The notion of the "colonial / modern gender system" is fundamental, but an articulated philosophical method is lacking.

We observe, therefore, a paradox: these currents are rich in diagnostic concepts, but they do not develop clear methodological procedures. They say *what* to criticize, but they do not explain *how* to carry out philosophical critique in an operational manner.

This does not mean that we cannot derive methodological indications from them. The concepts they mobilize point to requirements that any decolonial method must satisfy: the critique of epistemic hierarchies inherited from colonialism, the valorization of subaltern knowledges, critical dialogue with the Western tradition, and contextual rootedness.

It is at this point that anthropophagic thought, formulated by Oswald de Andrade in the Cannibalist Manifesto (1928), emerges as a promising candidate. It is not presented as the method par excellence, but as a possible response to the question of "how to do it". Oswald proclaims: "Only cannibalism unites us. Socially. Economically. Philosophically" [8. P. 43]. Anthropophagy offers procedures: critical appropriation of European elements, devouring and resignification from local experience, dialectics between assimilation and rupture, irony as a strategy of epistemic subversion. As Haroldo de Campos observes, "Oswaldian anthropophagy is a critical thought of cultural dependency, a metaphor for decolonization" [9. P. 23].

### *1.2. The common diagnosis: coloniality as a methodological problem*

Despite the differences, there is a common diagnosis: coloniality is not a phenomenon of the past, but a persistent structure that operates in the spheres of power, knowledge, and being. This diagnosis carries profound methodological implications.

If coloniality affects the conditions under which we think, philosophy cannot continue to practice its traditional methods as if nothing had happened. The methods inherited from the Western tradition — phenomenological, analytical, hermeneutical — carry assumptions that may reproduce the epistemic hierarchies that decolonial critique denounces.

The methodological problem emerges as a necessary consequence of the diagnosis of coloniality. The decolonial currents offer elements for this interrogation: from the Modernity / Coloniality Group, the critique of the disqualification of non-European epistemologies; from the Philosophy of Liberation, the ethical demand to think from exteriority; from the Epistemologies of the South, the ecology of knowledges; from Decolonial Feminism, the critique of the coloniality of gender.

However, these elements, although necessary, are not sufficient. They provide normative criteria, but not operational procedures. Decolonial philosophy faces a double challenge: to keep alive the critique of colonial structures and to develop methods that concretely guide investigation.

It is this double challenge that makes the search for decolonial philosophical methods urgent. The question is not only what to think, but how to think from a place marked by coloniality and against it. As Mignolo suggests, "decolonial thought requires an epistemic disobedience, a disengagement from the rules of the game established by Western modernity" [2. P. 65].

### *1.3. The anthropophagic method: procedures and operability*

Anthropophagic thought proposes a critical relationship with the European cultural heritage that is translatable into concrete philosophical procedures. Inspired by the Tupinambá ritual of devouring enemies — to absorb their forces — Oswald metaphorizes anthropophagy as a cultural strategy: neither to reject European thought nor to accept it passively, but to critically devour it in order to produce something new, rooted in local experience. As a philosophical method, anthropophagy comprises four procedural axes:

a) **Critical appropriation (devouring and resignification)** — Movement of selective appropriation of elements from the Western tradition, incorporating European concepts to subject them to radical transformation from the Latin American context. The example is the Oswal-dian maxim: "Tupi or not tupi, that is the question". Shakespeare is devoured and resignified: Hamlet gives way to the question of Brazilian cultural identity. As Oswald writes, "We were never catechized. What we did was Carnival. The Indian dressed as Senator of the Empire" [8. P. 47].

b) **Dialectic of assimilation and rupture** — Productive tension between assimilation and rupture, without a harmonious Hegelian synthesis. The result is a hybrid multiplicity, where different layers — indigenous, African, European — coexist in creative tension.

c) **Valorization of subaltern knowledges** — Inversion of the colonial epistemic hierarchy. Indigenous, Afro-descendant, and popular knowledges are rehabilitated as legitimate sources of philosophical reflection, without essentializing them. Oswald ironizes: "Our independence has not yet been proclaimed. Typical phrase of D. João VI: — My son, place this crown on your head, before some adventurer does it!" [8. P. 51].

d) **Irony and humor as epistemological strategies** — Systematic employment of irony, humor, and parody as instruments of subversion, destabilizing the authority of the Western canon.

### *1.4. Methodological steps for philosophical analysis*

We propose five methodological steps, applicable to different philosophical objects:

**1st step: Contextualization** — Situate the object of analysis in its historical, socioeconomic, and cultural context, identifying relations with coloniality.

**2nd step: Diagnosis of coloniality** — Analyze how the dimensions of coloniality of power, knowledge, and being manifest themselves.

**3rd step: Application of anthropophagic thought** — Verify whether the object operates critical appropriation of Eurocentric elements and how devouring and resignification occur.

**4th step: Analysis of linguistic and narrative strategies** — Examine the use of language, irony, parody, or multiple registers as instruments of subversion.

**5th step: Philosophical impacts and consequences** — Relate the analysis to contemporary debates in decolonial philosophy.

### *1.5. Limits and openness to other methods*

The anthropophagic method does not pretend to be the only path. Its rooting in the Brazilian modernist experience may not apply directly to other contexts — Andean, Caribbean, Central American. This openness to pluralism finds resonance in contemporary African debate. As Harris (2026) demonstrates in his analysis below, African philosophies have developed their own methodological responses to the colonial question — from ethnophilosophy to Wiredu's conceptual decolonisation, from Chimakonam's conversational method to professional philosophy. What emerges, in both contexts, is the refusal of a single method in favor of situated strategies of epistemic decolonisation.

We therefore defend a methodological pluralism: anthropophagic thought is one possible response, among others. Other methods — Andean philosophies, quilombola epistemologies, indigenous oral traditions — can and should be proposed.

## 2. Application of the anthropophagic method: *Doña Bárbara* by Rómulo Gallegos

We will apply the five steps to the novel Doña Bárbara (1929), by Rómulo Gallegos [10], a central work in the Latin American literary canon that thematizes the conflict between "civilization" and "barbarism".

### *2.1. First step: Contextualization*

Published in 1929, a period of transition in post-Gómez dictatorship Venezuela, *Doña Bárbara* belongs to the tradition of the "novela de la tierra" (regional novel). Gallegos, an intellectual formed by Enlightenment ideals, reproduces Eurocentric assumptions about progress but, against his will, registers the complexity of local forms of life.

### *2.2. Second step: Diagnosis of coloniality*

a) **Coloniality of power:** The dispute between Doña Bárbara and Santos Luzardo over land reflects the structure of coloniality of power. The llanos are a territory marked by hierarchies inherited from the colonial period. Quijano reminds us that "coloniality of power is founded on the imposition of a racial / ethnic classification of the world population" [1. P. 223].

b) **Coloniality of knowledge:** Conflict between Luzardo's literate knowledge and the llaneros' empirical knowledge. The narrative privileges Luzardo but registers the effectiveness of local knowledge. Mignolo observes that "coloniality of knowledge operates through the disqualification of epistemologies other than European ones" [2. P. 102].

c) **Coloniality of gender:** Doña Bárbara challenges patriarchy by assuming masculine roles but is demonized by the narrative. Her final disappearance restores the patriarchal order. Lugones argues that "the colonial/modern gender system imposed a binary and hierarchical organization that destroyed indigenous forms of understanding gender" [6. P. 34].

### *2.3. Third step: Application of anthropophagic thought*

a) **Appropriation of the realist novel**: Gallegos uses the form of the European novel but subverts it: the landscape becomes a character, destabilizing the civilization / nature opposition.

b) **Resignification of the civilization / barbarism myth**: The opposition is destabilized — Luzardo's "civilization" reveals itself as fragile; Doña Bárbara's "barbarism" shows complexity and its own rationality.

c) **Irony:** The figure of Doña Bárbara as a "man-eater" (devoradora de hombres) can be read as an inverted mirror image of anthropophagy. As Oswald proposes, "I'm only interested in what is not mine" [8. P. 43].

### *2.4. Fourth step: Linguistic and narrative strategies*

a) **Orality and regionalisms**: Terms such as *llano*, *hato* organize a specific experience of the world.

b) **Discursive heterogeneity**: The novel alternates between legal discourse, superstitions, and legends, registering multiple epistemologies.

c) **Landscape as character**: The *llano* acts, reacts, conditions the characters, challenging the nature / culture dichotomy.

### *2.5. Fifth step: Philosophical impacts*

a) **Dialogue with Quijano**: The land dispute confirms coloniality of power operating through racial and economic organization of territory.

b) **Dialogue with Mignolo**: The conflict of knowledges documents coloniality of knowledge — legal knowledge claims universality but depends on local knowledge.

c) **Dialogue with Lugones**: Doña Bárbara embodies resistance to the colonial / modern gender system. Her disappearance can be read as an affirmation of agency that escapes discourse.

### *2.6. Limits and rereading*

Gallegos reproduces aspects of coloniality, but the work contains fissures — the voice of the subaltern, the resistance of the landscape — that allow for a

decolonial reading. An anthropophagic rereading can "devour" the novel: appropriate its tensions, resignify characters, produce new understandings.

The analysis of Latin American currents and the proposition of the anthropophagic method reveal that the question of "how to do it" admits no single answers. It is precisely this diagnosis that Harris (2026) develops in depth by examining the methodological trajectory of post-colonial African philosophy. In Africa, philosophy faced a similar question, but with distinct contours: ethnophilosophy, professional philosophy, Wiredu's conceptual decolonisation, and Chimakonam's conversational method. As we observed in previous work, "methodological debates in African philosophy have their own trajectory, marked by the question of the validity of ethnophilosophy and the search for a professional philosophy" [11. P. 435]. The following section, developed by Harris, examines this trajectory, identifying approximations and differences with the Latin American case.

## 3. Philosophical Decolonial Method In Africa

In the African context, any exploration of philosophical decolonial method cannot get off the ground without an initial deconstruction and disambiguation of the meaning of the phrase 'philosophical decolonial method'. This approach is necessary because the question of decolonial method is intermingled with related, but not identical, areas of debate within African philosophy. For example, issues of methodology have in the past been subsumed under the meta-philosophical concern about what African philosophy is, and how it differs from Western philosophy. Given this framing narrative, African philosophy in its formative stages centred around the justification of the existence of a uniquely African philosophy, or whether philosophy could meaningfully be spoken of in the African context. Debates on the nature of African philosophy have thus long revolved around questions of origin and pedigree. In one sense, philosophy in Africa can be understood as a universal human activity — the reflective effort to make sense of experience and existence. On this view, Africans, like all human communities, have always engaged in philosophical reflection, even if not in written form. In another, more proscribed sense, 'African philosophy' refers to the modern, post-colonial project that emerged as an explicit intellectual field during the mid-twentieth century, prompted by works such as Placide Tempels's Bantu Philosophy [12]. However problematic Tempels's conclusions were, his book provoked a reaction that defined an entire era of debate about what it would mean for philosophy to be both genuinely African and philosophically rigorous.

The field soon developed multiple methodological orientations. Ethnophilosophy treated communal worldviews, expressed in myths, proverbs, and collective beliefs, as constituting quintessentially African philosophical systems. In contrast, Henry Odera Oruka's sage philosophy (or philosophic sagacity) sought to document the critical reasoning of individual sages within African societies, showing that argument and reflection were not alien to oral cultures [13]. A third

trend, nationalist-ideological philosophy, linked intellectual work to political emancipation, with thinkers such as Kwame Nkrumah [14], Julius Nyerere [15], and Léopold Senghor [16] articulating philosophies of liberation and identity. Finally, professional philosophy, represented by figures like Peter Bodunrin and Paulin Hountondji [17], insisted that African philosophy must operate with the same analytic rigour, logical precision, and argumentative standards that define philosophy globally [18].

This plurality of approaches reveals an enduring methodological tension: how to affirm African distinctiveness without lapsing into cultural isolation, and how to uphold philosophical universality without re-centering colonial standards of rationality. This same tension will play a role in the subsequent discussion about a philosophical decolonial method in the African context. The question of whether African philosophy must conform to Western epistemic models-or whether it can generate its own-remains at the heart of the field.

That phase, however, has given way to a more urgent and methodologically mature question: how African philosophy ought to be practised in a postcolonial intellectual landscape still shaped by the conceptual legacies of colonialism. The central issue is thus no longer the existence of African philosophies and epistemologies but rather epistemic sovereignty, or the capacity of African philosophy to determine its own conceptual and methodological terms.

This shift mirrors developments elsewhere in the Global South. As the foregoing section has shown for the Latin American context, the project of epistemic decolonisation often proceeds by rethinking the medium and form of philosophical expression itself. In African philosophy, this evolution has now taken a more methodologically focused turn in which the guiding insight is that decolonisation is not achieved merely by changing subject matter, but by critically interrogating the methods through which philosophical knowledge is produced. However, in evaluating these methods we should be careful not to interpret the phrase ‘philosophical decolonial method’ too narrowly. To do this would be to over-compensate against our earlier warning that our topic is not purely meta-philosophical. It should be concerned not just with what philosophy is, but also with the way we do philosophy. In the context of Western philosophy, we have narrowly-defined methods for philosophical practice such as phenomenology, conceptual analysis, etc. If we interpret our phrase too narrowly, the question then becomes: what are the analogous methods we have in our repertoire in the African context? The short answer is that African philosophy is still developing these micro-methods for itself. So, when we explore philosophical decolonial method in the African context, we should be aware that we navigating in between these two extremes.

In what follows, we identify the two most likely candidates that could potentially function as a philosophical decolonial method in Africa. These are, firstly, the method of conceptual decolonisation (CD), developed and popularized by Kwasi Wiredu [19; 20] and the conversational method (CM) put forward by Jonathan Chimakonam [21; 22]. We describe CD as the incumbent given its long-

established pedigree and its longevity in various debates and discourses in African philosophy. We describe CM as the challenger given its relatively recent emergence on the scene. In what follows we outline both approaches and critically evaluate their potential as philosophical decolonial methods before ending by extracting some lessons from our discussion of philosophical decolonial method in Latin America and Africa.

### *3.1. Ezumezu Logic and Conversational Method: Exegesis and Decolonial Assessment*

Jonathan Chimakonam's conversational method (CM), and its logical underpinning in his Ezumezu logic, represent one of the most ambitious recent attempts to articulate a distinctively African philosophical methodology. Earlier approaches to African philosophy, especially ethnophilosophy, sage philosophy and nationalist-ideological philosophy, were never explicitly methodological and were largely concerned with the question of the history and characteristics of African philosophy. CM, on the other hand, is a project that seeks to intervene at the level of philosophical method itself, as its ambition is to supply African philosophy with its own logical and methodological infrastructure, thereby challenging the epistemic dominance of Western logical systems and philosophical approaches.

At the heart of CM is Ezumezu logic [22], presented as a non-classical logical system that rejects strict bivalence and accommodates complementarity as a formal principle. Ezumezu distinguishes between contextual and complementary modes of reasoning and is presented as better suited to African metaphysical and epistemological intuitions than classical Western logic [23]. Ezumezu is motivated by the claim that classical logic inadequately captures legitimate African inferences, particularly those that tolerate apparent contradiction, contextual fluidity, and relational ontology. Rather than insisting that a proposition must be either true or false, Ezumezu permits a third value, allowing propositions to be both true and false in certain contexts. Ezumezu logic is thus explicitly context-sensitive. Chimakonam distinguishes between contexts in which classical reasoning remains appropriate and those in which complementary reasoning is required. The aim is not to abolish classical logic but to provincialise it, denying its claim to universal applicability. Ezumezu thus aspires to be pluralistic without collapsing into relativism.

Closely aligned to this African logical approach is Chimakonam's conversational method for philosophy (CM). CM reconceives philosophy as a dialogical practice structured by norms of engagement rather than by the pursuit of synthesis or final resolution. Drawing on the indigenous African notion of nmekọ, CM treats philosophical disagreement as productive and ongoing. Meaning emerges through sustained interaction, not through the subsumption of difference under a higher unity. In this respect, CM explicitly rejects Hegelian dialectics and instead endorses what Chimakonam describes as creative struggle [21. P. 119].

There is much to admire in this project. Its systematic ambition distinguishes it from many earlier interventions in African philosophy, and its insistence on a formal grounding gives it a robustness lacking in some other approaches to African philosophy. Still, there are reasons to deny its appropriateness as a philosophical decolonial method. The main problem can be seen by considering the distinction between indigenous method and decolonial method. The crux of the distinction is that decoloniality logically presupposes colonial disruption while indigeneity does not. The question at hand is whether CM can be considered the best candidate for a philosophical decolonial method, and not an indigenous one. Ezumezu and CM may well capture how African philosophy might have developed in the absence of colonial disruption. If the claims advanced in support of Ezumezu and CM are accepted, then they may describe what African philosophical method would have been had colonialism not occurred. In this sense, they offer a plausible counterfactual reconstruction of an uncolonised philosophical trajectory. Yet decolonial philosophy must operate in the actual historical world-one in which colonialism did occur and in which African philosophy is already mediated by colonial languages, institutions, and conceptual frameworks.

A philosophical decolonial method must address the epistemic conditions produced by colonialism, not merely excavate philosophical practice in their absence. CM is primarily constructive but this limitation does not render it philosophically useless. On the contrary, CM may play an important role in the reconstructive phase of decolonial work, informing how concepts are reformulated once colonial distortions have been identified. As will become evident in the next section, conceptual decolonisation (CD) is explicitly designed for the postcolonial condition. It presupposes epistemic contamination and supplies criteria for identifying colonial conceptual residue. As a result, we argue that it trumps CM as a philosophical decolonial method.

There are, in addition, independent grounds for scepticism about CM and Ezumezu. Chimakonam responds to some of these concerns himself [24] and the limitations of this paper render it necessary for us to leave an evaluation of the criticisms and his response up to the reader. These critiques indicate that CM remains a developing project, and this development is ongoing. However, it is important to stress that these criticisms are not the primary reason for rejecting CM as the best contender for a philosophical decolonial method.

### *3.2. Conceptual Decolonisation: Exegesis and Assessment*

Kwasi Wiredu's project of conceptual decolonisation (CD) offers a transformative methodological intervention in the context of African philosophy. Rather than treating the discipline as a collection of schools or approaches to Philosophy, Wiredu recast it as a type of critical practice aimed at freeing African thought from colonial influences. His analysis of the genesis of his ideas around CD demonstrates how his approach to philosophy is deeply rooted in the problem of coloniality:

Colonialism has caused a widespread involuntary intermixing of Western and African intellectual categories in the thinking of contemporary Africans. Common sense alone dictates that we Africans of the immediate post-independence era should try to unravel the conceptual entanglements. We should then be in a position to view our own philosophic inheritance in its true lineaments. But, of course philosophy takes, or should take, nothing, or nearly nothing, for granted; and the rational approach to that heritage must be that of critical reconstruction. Regarding the elements of foreign philosophic thought with which our colonial history and contemporary experience have brought us into contact the need for a critical spirit should be doubly obvious. It is only by this approach that a contemporary African can construct a philosophy suited to present-day existence [19. P. 54].

What is noteworthy about this quote is how careful Wiredu is in preserving the philosophical credentials of his approach. In other words, even when diagnosing the problems brought about by colonialism for African scholars, he is careful to present that diagnosis from a philosophical perspective. This is important to note in the context of this discussion given what we have already explained about the pitfalls of outlining a method that is both decolonial and philosophical. This sentiment of paying dues to both the philosophical and decolonial imperative also comes out clearly in his definition of CD, which he touts as the solution to the issue outlined above:

To define conceptual decolonization is easy enough. It is the elimination from our thought of modes of conceptualization that came to us through colonization and remain in our thinking owing to inertia rather than to our own reflective choices. [19. P. 56]

Methodologically, therefore, CD is underpinned by two separate prerogatives. Its 'negative' element identifies conceptual elements or frameworks introduced through colonial languages and institutions. The 'positive' element is about reconstructing philosophical discourse, in response to the gaps caused by the previous steps, using indigenous conceptual resources. In this regard, it shows affinities with the Anthropophagic aspect of Latin American decolonial methods discussed in the first section of this article.

Wiredu traces the genesis of his approach to CD to his early encounter, as a philosopher working in Western institutions, with Descartes and Cartesian dualism [19. P. 60–61]. Something in that framework, he reports, failed to sit comfortably with the metaphysical intuitions embedded in his own home language, Akan. This experience alerted him to the incompatibility between certain Western metaphysical assumptions and the conceptual resources available in his linguistic and cultural background. His subsequent philosophical enquiries into other of his native Akan concepts such as adwene (mind) and nokware (truth) illustrate how vernacular categories can reshape philosophical debates when examined within their own linguistic and cultural logics [20]. The purpose of the exercise, however, is not simply to excavate buried or neglected cultural concepts and romanticise the indigenous. Neither is it just to cast aspersions on the foreign or the colonialism-

imposed conceptual frameworks, but rather to recover a reflective balance between local intelligibility and universal reason and in so doing exploit opportunities for deeper philosophical insight.

Dylan Futter [25] puts forward a critique of CD based on its inability to navigate this tightrope between philosophical and decolonial imperatives. In short, he thinks Wiredu is so careful in protecting the philosophical bona fides of conceptual decolonization that he renders it indistinct from other philosophical approaches. In other words he argues that once stripped of its political background and metaphorical framings (such as seeing conceptual systems as being 'intertwined', for example), CD amounts simply to doing good philosophy. For our purposes this would be devastating because it would mean that CD, while it is a philosophical method, cannot in good faith be considered a philosophical decolonial method.

We are content to accept Futter's conclusion on its own terms. CD is an instance of good philosophical practice. However, the more important question is what follows from this observation. If CD is merely good philosophy, then why did mainstream philosophy permit the very conceptual entanglements, and resultant epistemic suppression of indigenous African conceptual schemes that Wiredu diagnoses, to arise and persist in the first place? Why did standard philosophical methods fail to register the epistemic distortions produced by colonial language, power, and institutional authority? This question exposes a limitation in Futter's interpretation. It assumes that good philosophy, as historically practised within the discipline, was already adequately equipped to address the injustices engendered by colonisation. The historical record suggests otherwise. CD's decolonial significance lies not narrowly in methodological novelty, but in re-orienting philosophical rigour toward a domain that mainstream philosophy had systematically neglected. In this sense, CD does not compete with good philosophy. Rather, it reveals where good philosophy failed to be sufficiently self-critical.

As all this shows, adopting CD involves a deliberate balancing act. On the one hand, it must demonstrate its decolonial credentials. Whatever else it may be, it must be recognisably different from the philosophical methods inherited from the colonial tradition. On the other hand, it cannot depart so radically from established philosophical practice that it ceases to function as a philosophical method at all. Decolonial methods are justifiably expected to foreground the local, whether in the form of indigenous knowledge systems, conceptual schemes, or linguistic frameworks. Yet, to count as philosophy, such methods also need to offer insights with relevance beyond the merely parochial, that is, they must retain some level of universality. A decolonial philosophical method must therefore walk a tightrope between local rootedness and universal applicability. We contend CD attempts to negotiate this tension by grounding itself not in a fixed set of procedures but in a particular sensibility or orientation.

Thus, CD is best understood as approaching philosophical inquiry with a heightened awareness of how much of our thinking is shaped-often invisibly-by the

cultural and linguistic contexts in which philosophical problems are framed. It is a sensibility that invites philosophers to scrutinise the extent to which philosophical analysis is conditioned by background cultural constructs, and to consider whether alternative conceptual resources might reconfigure or enrich that analysis. It is this interpretation of CD that we feel functions as the best philosophical decolonial method in the African context.

## Conclusion

These methodological debates in African philosophy mirror, at a different register, the dynamics identified in the Latin American context. Just as the Latin American novel functions, in our analysis, as a medium through which decolonial thought negotiates inheritance, rupture, and creative reconstruction, so too does conceptual decolonisation operate in African philosophy as a response forged within the conditions of colonial aftermath. In both cases, decolonial work is not achieved by the recovery of an untouched origin, nor by epistemic severance alone, but by reflective engagement with, and an appropriate response to, inherited forms that have been rendered problematic by colonial history. This parallel underscores a shared insight across traditions: decolonisation in philosophy is less a matter of discovering a single authentic method than of cultivating practices capable of critically reworking the conceptual legacies of modernity from situated epistemic standpoints.

The comparative analysis developed across this chapter reveals that philosophical decolonisation in Latin America and Africa proceeds through distinct, though structurally analogous, methodological pathways. In both contexts, decolonial thought is shaped by the need to respond to colonial epistemic domination, yet the strategies through which this response is articulated diverge in form, emphasis, and philosophical temperament. These differences are not merely stylistic. They reflect deeper variations in how coloniality has structured intellectual life, disciplinary formation, and the relationship between philosophy and its surrounding cultural media.

In the Latin American context, as Bavaresco has shown [11] (Bavaresco in this volume), decolonial method frequently operates through cultural and literary media rather than through narrowly philosophical procedure. The novel, in particular, functions as a privileged site of decolonial intervention. It enables a reworking of history, subjectivity, and temporality that resists the linear narratives and epistemic hierarchies imposed by colonial modernity. Here, decoloniality is enacted not primarily through conceptual analysis but through narrative experimentation, aesthetic rupture, and the pluralisation of voices. The methodological force of the novel lies in its capacity to disclose worlds occluded by colonial epistemologies and to contest the epistemic authority of Eurocentric historiography.

By contrast, African philosophical decolonisation has tended to proceed through a slightly more explicit methodological reflection within philosophy itself. This concern is understandable given the historical trajectory of African

philosophy, which has had to defend its very status as philosophy in the face of colonial dismissal. As a result, questions of method: what counts as philosophical reasoning, what conceptual resources are legitimate, and how inherited categories should be evaluated, have assumed central importance. Within this African methodological landscape, conceptual decolonisation (CD) emerges as a paradigmatic response to colonial epistemic entanglement. CD does not seek epistemic rupture or exteriority in the strong sense advocated by some Latin American decolonial theorists. Nor does it appeal to literary or aesthetic media as primary vehicles of decolonial expression. Instead, it operates through philosophical repair: diagnosing the ways in which colonial languages, concepts, and assumptions have distorted African philosophical discourse, and reconstructing that discourse through critical engagement with indigenous conceptual resources. CD is thus reformist rather than revolutionary, analytic rather than narrative, and retrospective rather than speculative.

What emerges from this comparison is not a hierarchy of methods, but a plurality of decolonial strategies shaped by local intellectual histories. In Latin America, the novel becomes a methodological vehicle for decolonial imagination because philosophy alone is perceived as insufficiently responsive to colonial violence. In Africa, conceptual decolonisation becomes a methodological imperative because philosophy itself has been compromised by uncritical conceptual inheritance. Both strategies respond to coloniality, but they do so by exploiting different fault lines within modern knowledge production.

The juxtaposition of Latin American and African cases in this chapter points toward a more nuanced understanding of decolonial method. Decolonisation in philosophy is neither reducible to epistemic rupture nor exhausted by internal critique. It may take the form of narrative experimentation, conceptual repair, dialogical reconstruction, or some combination thereof. What unites these approaches is not a shared method, but a shared commitment to epistemic self-critique in the aftermath of colonial domination. Seen in this light, philosophical decolonial methods in Latin America and Africa reveal something about the conditions under which decolonial philosophy can be practised meaningfully. They suggest that the future of decolonial thought lies not in methodological purity, but in context-sensitive pluralism. In essence, this involves a willingness to deploy different epistemic tools where they are most responsive to the specific histories of colonial entanglement they are meant to address.

The trajectory traced here — from Latin American decolonial currents to the proposition of the anthropophagic method, with its application to the novel Doña Bárbara — finds, in Harris's (forthcoming) analysis of African philosophy, a fruitful counterpoint. If, in the Latin American context, the novel emerges as a privileged methodological vehicle for decolonial imagination, in Africa it is philosophical reflection on its own methods that assumes centrality. This difference, far from indicating incommensurability, reveals the richness of a methodologically conscious pluralism: philosophical decolonization does not

follow a single script but is woven into the specific fabrics of each history, each language, each colonial wound. Anthropophagic thought and Wiredu's conceptual decolonisation, each in their own way, teach us that to critically devour the colonial legacy is also, inevitably, to let oneself be devoured by it — and, in this difficult digestion, to produce a new thought, both rooted and universal [11; 8; 19].

**References**


[1] Quijano A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO; 2000. P. 201–246.

[2] Mignolo WD. *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa; 2007.

[3] Dussel E. *Método para una filosofía de la liberación*. Madrid: Trotta; 2001.

[4] B de S. *Epistemologías del Sur*. Madrid: Akal; 2014.

[5] Walsh C. *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar; 2009.

[6] Lugones M. *Colonialidad y género*. Buenos Aires: Ediciones del Signo; 2012.

[7] Segato R. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. Buenos Aires: Prometeo; 2015.

[8] Andrade O de. *Manifiesto antropófago y otros textos*. Garramuño F, transl. Buenos Aires: Corregidor; 2010.

[9] Campos H de. Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira. In: *Idem. Metalinguagem & outras metas*. São Paulo: Perspectiva; 1992. P. 231–255.

[10] Gallegos R. *Doña Bárbara*. 1 ed. Caracas: Editorial Araluce; 1929.

[11] Harris Ch, Bavaresco A. On Latin American and African Philosophy: History, Topics and Issues. *Revista de Filosofía (Venezuela)*. 2021;38(99):429–447. DOI: 10.5281/zenodo.5652378

[12] Tempels P. *Bantu Philosophy*. Paris: Présence Africaine; 1959.

[13] Oruka HO. *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*. Nairobi: African Centre for Technology Studies Press; 1991. DOI: 10.1163/9789004452268

[14] Nkrumah K. *Consciencism: Philosophy and Ideology for Decolonization*. London: Heinemann; 1964.

[15] Nyerere J. Ujamaa: Essays on Socialism. Dar es Salaam: Oxford University Press, 1968.

[16] Senghor LS. *Liberté I: Négritude et Humanisme*. Paris: Seuil; 1964.

[17] Hountondji P. *African Philosophy: Myth and Reality*. 2 ed. Bloomington: Indiana University Press; 1996. DOI: 10.2979/1035.0

[18] Diagne SB. On the Postcolonial in African Philosophy. In: Ullmann S, ed. *Philosophy and the African University*. Dakar: CODESRIA; 2016. P. 45–62.

[19] Wiredu K. Conceptual Decolonization as an Imperative in Contemporary African Philosophy: Some Personal Reflections. *Quest: An African Journal of Philosophy*. 2002;16(1–2):53–64. DOI: 10.3917/rdes.036.0053

[20] Wiredu K. A Companion to African Philosophy. Malden: Blackwell; 2004. DOI: 10.1111/b.9781405145671.2005.00019.x

[21] Chimakonam JO. The Conversational Method in African Philosophy: A Postcolonial Approach. *Filosofia Theoretica: Journal of African Philosophy, Culture and Religions*. 2018;7(2):116–134.
[22] Chimakonam JO. *Ezumezu: A System of Logic for African Philosophy and Studies*. Cham: Springer; 2019. DOI: 10.1007/978-3-030-11075-8
[23] Chimakonam JO, Ogbonnaya LU. *African Metaphysics, Epistemology and a New Logic: A Decolonial Approach*. Cham: Palgrave Macmillan; 2021. DOI: 10.1007/978-3-030-72445-0
[24] Chimakonam JO. Indigenous African Religions (IARs) and the Relational Value of Tolerance: Addressing the evil of violent conflicts in Africa. *Filosofia Theoretica*. 2022;11(1):97–114.
[25] Futter D. Wiredu on Conceptual Decolonisation. *Theoria*. 2023;70(175):24–41.

**About the authors:**

*Harris Chadwin* — PhD in Philosophy, Vice Dean: Teaching and Learning, Faculty of Humanities, University of Johannesburg, Auckland Park Kingsway Campus, Corner Kingsway and University Road, Auckland Park, Johannesburg, 2092, South Africa. ORCID: 0000-0002-7763-9107. E-mail: cmhharris@uj.ac.za

*Bavaresco Agemir* — PhD in Philosophy, Associate Professor, School of Humanities, Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul, 325 Rua Dr. Ernesto Di Primio Beck, Porto Alegre, CEP 91510-490, Brazil. ORCID: 0000-0002-7967-4109. E-mail: abavaresco@pucrs.br

**Сведения об авторах:**

*Харрис Чадвин* — PhD, заместитель декана: преподавание и обучение, факультет гуманитарных наук, Университет Йоханнесбурга, Южно-Африканская Республика, 2092, Йоханнесбург, Окленд-парк, корнер Кингсуэй и Университетская ул., кампус Окленд-парк. ORCID: 0000-0002-7763-9107. E-mail: cmhharris@uj.ac.za

*Бавареско Агемир* — PhD, доцент, школа гуманитарных наук, Папский Католический университет Риу-Гранди-ду-Сул, Бразилия, 91510-490, Порту-Алегри, ул. Др. Эрнесто ди Примио Бэк, д. 325. ORCID: 0000-0002-7967-4109. E-mail: abavaresco@pucrs.br

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 2 621–636
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-621-636
EDN: DZQDKW

Научная статья / Research Article

# Цивилизационный выбор: структурные компоненты и механизмы реализации

**С.А. Мальченков**

*Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарева, Саранск, Российская Федерация*
✉ stamal@rambler.ru

**Аннотация.** Исследование посвящено изучению категории «цивилизационный выбор», которая в XXI в. находит отражение как в научном, так и в общественно-публицистическом дискурсе, а также в официальных документах. Масштабный кризис в международных отношениях в 2020-е гг. актуализирует важность исследования цивилизационного выбора России в современных условиях. Цель работы состоит в концептуализации содержательных элементов понятия «цивилизационный выбор», выявлении его рациональных и иррациональных компонентов, а также круга субъектов такого выбора. Исследование базируется на принципах системного и диалектического подходов. Опора на концептуальные основы конструктивистского подхода дала возможность выявить механизмы реализации цивилизационного выбора. В качестве основных методов исследования можно выделить сравнительно-исторический метод и метод социально-философской компаративистики. В работе впервые выявлено соотношение рациональных и иррациональных компонентов цивилизационного выбора, а также его связь с понятиями «социальный выбор», «исторический выбор», «геополитический выбор». Цивилизационный выбор показан как одно из направлений цивилизационных трансформаций общества. Цивилизационный выбор в своей основе может рассматриваться как выбор рациональный, в то же время исторический опыт подтверждает наличие иррациональных компонентов цивилизационного выбора, которые связаны с личностными чертами, ценностями и идеалами. Цивилизационный выбор представляет собой составляющую социального (или социально-политического) выбора с конкретизацией в сторону «выбора идентичности». Осуществление цивилизационного выбора всегда связано с властными, политическими процессами, поэтому роль элит и лидеров в его реализации очень высока. Однако подобный выбор — лишь элемент цивилизационных трансформаций общества, которые в полной мере проявятся тогда, когда продвигаемые властью социокультурные изменения проникнут в общественное сознание. Детализация сущности цивилизационного выбора и выявление субъектов принимаемого решения позволяет не только по-новому взглянуть на перипетии исторических событий, но и более емко и системно прогнозировать развитие государств в XXI в., что особенно актуально применительно к России.

© Мальченков 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

**Ключевые слова:** цивилизация, рациональный выбор, экзистенциальный выбор, социальный выбор, идентичность, цивилизационные трансформации

**Конфликт интересов.** Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
**Заявление о доступности данных.** Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в опубликованную статью.

**История статьи:**
Статья поступила 10.02.2025
Статья принята к публикации 03.07.2025

**Для цитирования:** *Мальченков С.А.* Цивилизационный выбор: структурные компоненты и механизмы реализации // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 2. С. 621–636. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-621-636 EDN DZQDKW

# Civilizational Choice: Structural Components and Implementation Mechanisms

**Stanislav A. Malchenkov**

*N.P. Ogarev Mordovia State University, Saransk, Russian Federation*
✉stamal@rambler.ru

**Abstract.** The research is devoted to the study of the category of "civilizational choice", which in the 21st century is reflected in both scientific and public discourse, as well as in official documents. The large-scale crisis in international relations in the 2020s actualizes the importance of studying the civilizational choice of Russia in modern conditions. The purpose of this study is to conceptualize the substantive elements of the concept of "civilizational choice", to identify its rational and irrational components, as well as the range of subjects of such choice. The study is based on the principles of systemic and dialectical approaches. Reliance on the conceptual foundations of the constructivist approach made it possible to identify the mechanisms for implementing civilizational choice. The main research methods include the comparative-historical method and the method of socio-philosophical comparative studies. The work for the first time revealed the relationship between rational and irrational components of civilizational choice, as well as its connection with the concepts of "social choice", "historical choice", "geopolitical choice". Civilizational choice is shown as one of the directions of civilizational transformations of society. Civilizational choice can basically be considered as a rational choice, at the same time, historical experience confirms the presence of irrational components of civilizational choice, which are associated with personality traits, values and ideals. Civilizational choice is a component of social (or socio-political) choice with specification in the direction of "identity choice". The implementation of civilizational choice is always associated with power, political processes, therefore the role of elites and leaders in its implementation is very high. However, such a choice is only an element of civilizational transformations of society, which will fully manifest themselves when the socio-cultural changes promoted by the authorities penetrate the public consciousness. Detailing the essence of civilizational choice and identifying the subjects of the decision made allows not only to take a new look at the twists and turns of historical events, but also to more capaciously and

systematically predict the development of states in the 21st century, which is especially relevant in relation to Russia.
**Keywords:** civilization, rational choice, existential choice, social choice, identity, civilizational transformations

**Conflict of interest.** The author declares that there is no conflict of interest.
**Statement about data availability.** All the data obtained during the study is included in the published article.

**Article history:**
The article was submitted on 10.02.2025
The article was accepted on 03.07.2025

**For citation:** Malchenkov SA. Civilizational Choice: Structural Components and Implementation Mechanisms. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(2):621–636. (in Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-621-636 EDN DZQDKW

## Введение

Понятие «цивилизационный выбор» в последние десятилетия широко распространилось в публицистике, концептуальных документах и властном дискурсе. В то же время в научной литературе эта категория не получила однозначной дефиниции. Детализация сущности цивилизационного выбора и выявление субъектов принимаемого решения и составляет главную задачу исследования данной категории в социально-философской науке. Решение этой задачи позволит не только по-новому взглянуть на перипетии исторических событий, но и более емко и системно прогнозировать развитие государств в XXI в., что особенно актуально применительно к России.

Проблематика выбора как механизма принятия решения широко представлена в истории социально-философской науки и прошла немалый путь со времен классических концепций Сократа, Аристотеля, Р. Декарта, Г. Лейбница, Б. Спинозы, И. Бентама, Дж.С. Милля, С. Кьеркегора, А. Камю, Ж.-П. Сартра. Значительный вклад в исследование категории «выбор» внесли представители психологической науки: Э. Фромм, С. Мадди, А. Тверски, Д. Канеман и другие. Важные работы по специфике социального и цивилизационного выбора принадлежат таким авторам, как Н.М. Арсентьев, Т.В. Бордачев, А.А. Голованов, М. Зафировский, Д.А. Леонтьев, А.П. Мерсиянова, В. Пророк, А.Р. Сабитова. Несмотря на многочисленность и разнообразие публикаций, вопрос о содержании и механизме воплощения цивилизационного выбора раскрыт пока недостаточно подробно, что требует от нас более детального исследования в данной работе.

Цель данной статьи состоит в концептуализации содержательных элементов понятия «цивилизационный выбор», выявлении его рациональных и иррациональных компонентов, а также круга субъектов такого выбора.

Исследование базируется на принципах системного подхода, применение которого позволило изучить цивилизационный выбор как совокупность

самостоятельных, но тесно связанных между собой элементов. Диалектический подход создал условия для определения сложностей и противоречий выбора государством своего исторического пути. Опора на концептуальные основы конструктивистского подхода дала возможность выявить механизмы реализации цивилизационного выбора, а также роль политических элит и отдельных лидеров в этом процессе.

В качестве основных методов исследования можно выделить сравнительно-исторический метод, применение которого позволило сопоставить различные по времени и территории примеры цивилизационного выбора. Применение в рамках данного исследования метода социально-философской компаративистики сделало возможным сопоставление тенденций цивилизационного развития России с аналогичными процессами в других государствах.

## Рациональные и иррациональные компоненты цивилизационного выбора

Пути терминологической концептуализации «цивилизационного выбора» лежат через анализ родственных категорий, ряд из которых являются понятиями более высокого порядка («социальный выбор», «исторический выбор»), в то время как другие характеризуют отдельные составляющие этого явления («моральный / нравственный выбор», «выбор идентичности», «геополитический выбор»). При этом представляется важным начать разработку сущностных характеристик цивилизационного выбора с оценки значимости рациональных и иррациональных компонентов данного выбора.

Действительно, с развитием исследований, посвященных сущности и технологии выбора в жизни человека, сложились два противоборствующих подхода. Один из них рассматривает выбор как рациональное явление. Выбор в данном случае — это решение, которое осуществляется субъектом взвешенно, с учетом возможных рисков и последствий, и направлено на максимизацию выигрыша. Представление о возможности рационального поведения и, в частности, о рациональности морали, можно обнаружить еще у Сократа, который, по свидетельству Платона, полагал, что благая жизнь зиждется на расчете удовольствий и страданий. В дальнейшем линия толкования выбора как разумного, логически выверенного решения нашла развитие в эпоху Просвещения в трудах Р. Декарта, Г. Лейбница и Б. Спинозы. Качественно новые идеи в рамках данного направления, открывающие возможность применения рационального выбора в социальной практике, были предложены представителями утилитаризма — И. Бентамом и Дж.С. Миллем.

В XX–XXI вв. концепция рационального выбора удерживает прочные позиции и развивается сразу по нескольким направлениям. Одно из них связано с попыткой разрешить рациональными методами этические парадоксы: наиболее ярко это проявилось в «вагонеткологии» Ф. Фут. Другое направление стремится обосновать эффективность рационального выбора

в экономической сфере: здесь были достигнуты прорывы как со стороны математической теории игр (Дж. фон Нейман, Дж. Нэш), так и со стороны поведенческой психологии (Д. Канеман, А. Тверски). Наконец, интересное, хотя и спорное направление представляют авторы, которые связывают развитие рационального выбора с прогрессом «дружественного искусственного интеллекта» (Р. Хэнсон, Э. Юдковский и др.), способного учесть миллионы факторов и переменных и выдать действительно результативное решение социальных проблем, а не хрестоматийный ответ «42» из произведения Д. Адамса.

Интересно, что многие научные работы, посвященные применению рационального выбора в социальной практике, в своих названиях так или иначе апеллируют к «пределам» подобного выбора [1]. Отмечается, что беспристрастно учесть все угрозы и выгоды можно, например, в процессе инвестирования, однако сложно применить те же алгоритмы, скажем, для выбора будущей профессии. Насколько допустимо толкование цивилизационного выбора как рационального выбора? Есть ли в отечественной или зарубежной истории примеры беспристрастных дальновидных решений, которые казались спорными в момент их принятия, однако подтвердили свою эффективность «на длинной дистанции»? Или при всем желании любые исторические фигуры принимают решение в условиях дефицита информации и под мощнейшим влиянием описанных упомянутыми выше Тверски и Канеманом «когнитивных искажений»?

В начале 2020-х гг. в связи с 800-летним юбилеем Александра Невского (а также на фоне беспрецедентного обострения отношений со странами западной цивилизации) вновь активизировалась полемика относительно внешнеполитической линии святого владимирского князя, которые предпочел подчиниться Орде и, тем самым, создал условия для защиты Руси от цивилизационного влияния европейских государств. Выбор Александра Ярославича в данном контексте противопоставляется героической, но и трагической поведенческой линии Михаила Черниговского, а также альтернативной «прозападной» позиции Даниила Галицкого. Летописи не сохранили упоминания о каком-либо процессе принятия Александром решения (хотя бы отдаленно напоминающем канву другого, более раннего цивилизационного выбора — принятия христианства Владимиром Святославичем). Вероятно, это связано с тем, что такого выбора как такового у Александра не было, и решение принималось в значительной степени вынужденно, интуитивно, когда страна, да и сам князь находились в условиях, которые вполне можно было бы назвать «экзистенциальными».

Невозможность в полной мере объяснить содержательные элементы цивилизационного выбора исключительно с позиций логики и разума заставляет обратить внимание на второй ключевой подход к пониманию выбора, который опирается на преобладающее значение неформализованных личностных характеристик. М. Зафировский использует для обозначения данного исследовательского направления понятие «теории иррационального выбора» [2],

в то время Д.А. Леонтьев и ряд других авторов конкретизируют название и рассматривают эволюцию категории «выбор» в социальных науках как движение «от рациональных моделей к экзистенциальным» [3].

Идея о том, что выбор далеко не всегда рационален, встречается уже в «Никомаховой этике», в которой Аристотель разделяет «наилучший выбор» и «наилучшее мнение». Классическая модель нерационального решения была предложена С. Кьеркегором, для которого выбор, имеющий значение для жизни человека, не может совершаться как решение интеллектуальной задачи в отрыве от эмоциональных факторов. В дальнейшем данное иррационалистское направление исследований процесса выбора также пошло по различным траекториям. Экономическая наука внесла значительный вклад в понимание важности нерациональных критериев выбора благодаря исследованиям потребительского поведения Т. Веблена. Психологическая трактовка нерационального выбора была сформулирована С. Мадди, который сконцентрировал внимание не на преимуществах отдельных альтернатив выбора, а на тревожном чувстве неопределенности, которое неизбежно охватывает человека, принимающего решение, и мешает ему действовать как «мыслящая машина».

Отдельного внимания заслуживает экзистенциальная традиция К. Ясперса, А. Камю и Ж.-П. Сартра. Ключевым признаком экзистенциального выбора А.П. Мерсиянова считает то, что это выбор «между возможностями, которые не просто способны удовлетворить потребность „здесь и сейчас“ (альтернативы-смыслы), а именно „помечены“ как ценности, являющиеся для человека значимыми, задающими координаты его многомерного мира (альтернативы-ценности)» [4. С. 156]. Обращение к категории «ценности» делает неизбежным соотнесение понятия «экзистенциальный выбор» с «моральным выбором» (или «нравственным выбором»). Действительно, эти понятия зачастую смыкаются, когда речь идет о ключевых онтологических вопросах жизни и смерти. Неслучайно, для характеристики экзистенциального выбора авторы часто обращаются к примерам из художественной литературы: таким, как «быть или не быть?» Гамлета или «выбор Софи» из одноименного романа У. Стайрона [5. С. 28]. Этим же эмоциональным напряжением можно объяснить то, что выражение «экзистенциальный выбор» в современной научной литературе нередко применяется в работах, посвященных политическому и культурно-языковому развитию таких территорий, как Донбасс и Приднестровье [6; 7].

Казалось бы, констатация важности эмоционально-аксиологических составляющих выбора полностью затмевает значимость рационально-логических элементов. Велик соблазн рассмотреть цивилизационный выбор Петра I в пользу заимствования отдельных (но не всех) атрибутов западной цивилизации эмоциональным потрясением, «синдромом Стендаля» от Великого посольства 1697–1698 гг., из которого молодой царь вернулся совсем другим человеком. Однако свести всю логику политических, экономических и культурных преобразований к стремлению организовать на русской земле

карго-культ фейерверков и ассамблей было бы совершенно нелепо. Подобное толкование никак не учитывало бы объективные процессы и факторы предшествующего периода, а также деятельность А. Ордина-Нащокина, А. Матвеева и других «западников» XVII в.

Таким образом, мы приходим к выводу о недопустимости абсолютизации ни одного из научных подходов к толкованию выбора применительно к такой его разновидности, как цивилизационный выбор. Очевидно, что любой подобный выбор совершается с учетом исторических реалий своего времени и господствующей системы ценности, однако, несомненно, учитывает матрицу возможных выигрышей и проигрышей в случае принятия различных альтернатив, а также несет на себе отпечаток личностных черт представителей властной элиты.

## Цивилизационный выбор в структуре социального выбора

В контексте изучения выбора, оказывающего влияние не на отдельного человека, а на крупную социальную общность, большой интерес представляют работы М. Мерло-Понти и М. Хальбвакса, исследовательские подходы которых направлены на корреляцию индивидуальной и коллективной памяти как основу формирования исторического сознания [8. С. 98]. Хальбвакс через понятие «историческая память» прокладывает путь от сознательного выбора одного человека к коллективному выбору всего общества. Рассматривая выбор в подобном контексте, логично обратиться к еще одной его разновидности — «социальному выбору». Это понятие имеет, как минимум, две содержательных составляющих.

Одно из них связано с тем, что человек совершает любой выбор в условиях, которые формируются обществом, и, следовательно, в значительной степени ограничен в своем выборе. Рассуждая таким образом, А.А. Голованов характеризует социальный выбор как «творческий акт человеческой деятельности, актуализирующийся в условиях различных социальных контекстов и в пределах выдвигаемых этими контекстами требований» [9. С. 15].

Утверждая, что социальный выбор совершается в жестких границах имеющихся в обществе правовых и моральных норм, ценностей, идеалов и принципов, мы подходим к вопросу о том, каковы контуры свободы в ее социальном воплощении. Здесь в качестве концептуального экстремума следует отметить позицию лакановской школы психоанализа, одно из положений которой гласит, что любой общественный выбор в рамках любого политического режима (в том числе, и демократического) скрывает в себе общественное принуждение. Данное положение наиболее емко выразил С. Жижек: «У тебя всегда есть свобода выбора при условии, что ты сделаешь правильный выбор» [10. С. 25].

Существуют и принципиально противоположные позиции о том, что границы социального выбора и социальной свободы с развитием общества беспрестанно возрастает, вследствие чего человек попадает в ситуацию

трудного выбора и зачастую (в духе «бегства от свободы» Э. Фромма) готов переложить это бремя на плечи крепкой, уверенной в себе властной элиты. Неслучайно, многие исследования, посвященные сущности социального выбора, рассматривают это явление в контексте общества риска и ценностной неопределенности [11. С. 52], а также отдельно подчеркивают специфику социального выбора в условиях глобализации. Переезжая из одной страны в другую, а иногда и сталкиваясь с мощным воздействием «мягкой силы» иностранного государства, человек может оказаться в ситуации, когда ему требует осуществить «выбор гражданской идентичности», который следует рассматривать как частный и одновременно важнейший вид социального выбора. А. Колесников и Д. Волченков [12] совершенно логично используют для характеристики подобной ситуации выражение «экзистенциальный выбор», подчеркивая не только его важность в жизни человека, но и невозможность осуществления только на основе рационального логического анализа.

Впрочем, важно отметить еще один подход к пониманию социального выбора. В данном случае авторы подразумевают уже не решение, осуществляемое индивидуальным субъектом в социальном контексте, а коллективное решение, которое влияет на последующее развитие крупной социальной общности. Для уточнения различные авторы используют разные наименования подобного выбора, делая акцент на том, что именно определяет вектор общественного развития. Например, В. Пророк пишет о «социально-политическом выборе России», рассматривая в качестве наиболее значимой переменной господствующую идеологию, выбор которой и будет направлять все сферы общественной жизни [13. С. 107].

Другой популярной в научной среде категорией, претендующей на исчерпывающее определение группового выбора, совершаемого страной или даже целой цивилизацией, является «исторический выбор». Однако анализ показывает, что данное понятие трактуется разными исследователями в совершенно различном контексте. Например, В.В. Черданцев в своей работе об «историческом выборе народа Украины» обращается к выявлению хронологических периодов развития украинского общественного сознания [14]. В этом случае слово «исторический» подразумевает опору на исторические методы исследования для достижения социального знания.

Существуют и иные подходы к толкованию исторического выбора. Главный редактор журнала «Вестник нации» А. Федякин дал своей вводной статье к номеру, вышедшему сразу после президентских выборов 2024 г., название «Исторический выбор российской нации». Автор пишет о том, что «выбор, сделанный российской нацией, — это еще и цивилизационный выбор» [15. С. 10]. Несомненно, в данном случае мы имеем дело уже с другим лексическим значением слова «исторический», а именно — «важный для истории, знаменательный». Порой граница между двумя подходами к пониманию исторического выбора весьма зыбка: например, в заголовке статьи М.В. Жеребкина «Исторический выбор Александра Невского» [16] мы можем

обнаружить и отсылку к тому, что этот выбор произошел в XIII в., и к тому, что этот выбор определил последующую историю нашей страны.

Еще один взгляд на проблему приводится Г.Д. Джунушалиевой и И.В. Гориной, которые дали своей статье заглавие «Исторический выбор Монголии: между Россией и КНР» [17]. Эту работу можно рассматривать как пример того, насколько многогранна структура социального выбора, включающего в себя как политические и культурные, так и географические и геополитические составляющие.

В связи с этим кажется значимым сопоставить понятие «цивилизационный выбор» с выбором геополитическим. Их соотношение и выявление понятия более высокого ранга видится достаточно неоднозначным. Так, например, Н.М. Арсентьев и Д.В. Доленко [18. С. 4] довольно логично рассматривают геополитический выбор России как составной элемент ее комплексного цивилизационного выбора. В условиях выбора всегда происходит изменение геополитического положения цивилизации, проявляющееся в смене геостратегических приоритетов и поиске новых союзников.

В целом, геополитический выбор рассматривается как выбор властно-пространственный: по сравнению с цивилизационным, он более четко локализован по времени и по территории. Также геополитический выбор имеет объективно меньший масштаб и влияние на глобальное развитие. Неслучайно, в научных публикациях понятие «геополитический выбор», как правило, применяется не в отношении государств-цивилизаций (Россия, Китай, Индия), а в контексте геополитического выбора Украины [19], Беларуси [20], Молдавии [21]. Также в этом случае четко очерчивается спектр альтернатив в лице государств, сотрудничество с которыми противопоставляется друг другу.

Впрочем, имеются и иные взгляды на соотношение цивилизационных геополитических компонентов развития общества. А.Н. Гайшун пишет о «цивилизационном выборе как элементе геополитической стратегии» [22. С. 5], выводя, таким образом, геополитическую составляющую на более высокое положение по сравнению с социокультурными элементами общества.

Таким образом, можно констатировать, что не только понятие «цивилизационный выбор», но и родственные ему категории («социальный выбор», «исторический выбор», «геополитический выбор») до настоящего времени не нашли четкого однозначного толкования в научной литературе, что актуализирует появление новых работ, которые призваны представить данные понятия в виде четкой системы.

### Субъекты цивилизационного выбора: лидер, элита, народ

Как уже отмечалось выше, в современной научной литературе не сложилось единого взгляда на толкование понятия «цивилизационный выбор». Ряд авторов вообще сомневается в целесообразности использования данной терминологии. В частности, вызывает интерес позиция М.С. Кунафина, который

категорически возражает против использования выражения «цивилизационный выбор», которое он характеризует как метафоричное, объясняя свою позицию следующим образом: предполагается «наличие волящего субъекта, делающего осознанный выбор между несколькими вариантами возможного развития событий», в то время как цивилизация в роли такого субъекта рассматриваться не может [23. С. 157]. На наш взгляд, М.С. Кунафин задает абсолютно верный и резонный вопрос (кто совершает цивилизационный выбор?), однако приходит к неверному выводу относительно научной значимости категории.

Итак, всегда ли можно четко определить субъекта, совершающего цивилизационный выбор? На наш взгляд, для преодоления терминологической неопределенности следует ввести еще одно понятие — «цивилизационные трансформации», которые охватывают весь комплекс социальных преобразований, меняющих цивилизационную стратегию общества [24. С. 410]. В свою очередь, цивилизационный выбор является одним способов протекания цивилизационных трансформаций, но не единственным.

Еще один вариант — постепенная эволюция цивилизации, в ходе которой существенные изменения видны на длинной дистанции, однако сложно назвать конкретные переломные моменты (в духе Крещения Руси в истории российской цивилизации). На наш взгляд, характерным примером цивилизационной эволюции является поступательное развитие китайской цивилизации. Основы ее культуры, языка и традиций прошли испытания многочисленными гражданскими войнами, монгольским завоеванием и европейской экспансией. Смена династий не становилась переломом в культурно-языковом плане: монголы и маньчжуры успешно ассимилировались. Даже приход к власти Коммунистической партии Китая не отменил и не разрушил цивилизационных основ.

Другая ситуация, описывающая цивилизационные трансформации без выбора — это насильственное насаждение цивилизационных основ извне. Цивилизации Мезоамерики погибли от рук европейских завоевателей в короткие сроки. Например, верховный инка Атауальпа, возможно, встал бы перед необходимостью совершать цивилизационный выбор, но вместо этого был пленен испанцами в битве 1532 г. при Кахамарке, которая в итоге сыграла роковую роль в судьбе всей инкской цивилизации. Масштабнейшие трансформации произошли безо всякого выбора.

Однако обратимся к примерам, которые описывают третий возможный вариант цивилизационных трансформации: в формате цивилизационного выбора. Здесь мы сталкиваемся с важнейшей дилеммой: кто именно выбирает? Правитель, властная элита или народ, общество? Субъективный это процесс или объективный? Какова в нем роль отдельной личности?

Представляется, что методологические инструменты для решения данной научной проблемы можно найти в конструктивистском подходе. Изначально понимание социальной общности как конструкта, формируемого при

активном участии властной элиты, применялось для объяснения развития этнических, а не цивилизационных общностей, но при всех своих сущностных различиях именно в механизмах формирования можно обнаружить немало общего. Тем самым, можно утверждать, что цивилизационный выбор, как правило, начинается с одномоментного события и связан с решением элиты, однако длится на протяжении долгого времени и постепенно распространяется на все общество.

Может ли подобное решение быть коллективным или оно обязательно должно быть связано с яркой исторической фигурой? Два ключевых цивилизационных выбора в истории Японии — ее «закрытие» (Сакоку) в середине XVII в. и «открытие» (Реставрация Мэйдзи) во второй половине XIX в. — ассоциируются с именами сегуна Токугавы Иэмицу и императора Муцухито соответственно. Впрочем, сложно утверждать, что в обоих случаях именно сильная воля правителей стала единственным фактором, развернувшим «цивилизационный штурвал» на 180 градусов. Большую роль сыграли и свита лидеров, и внешние обстоятельства, а также в какой-то степени стремление соответствовать общественным ожиданиям. Таким образом, оба описанных выбора осуществлялись скорее коллективно, чем единолично.

И все же представляется, что роль личности в осуществлении цивилизационного выбора необычайно велика. В первую очередь это объясняется тем, что цивилизационные трансформации — это долгосрочный процесс, один «виток» которого может превышать по продолжительности жизнь правителя. После смерти любого радикального реформатора неизбежно возникают инерционные процессы, которые П. Штомпка в своей периодизации стадий социальной революции назвал «стадией восстановления «законности» и порядка». Такой порыв вкупе с заманчивым стремлением «вернуть все как было» может свести на нет многие начинания. И вот здесь именно фигуры таких харизматичных лидеров, как Владимир Красное Солнышко или Петр Великий, даже после их ухода с исторической сцены остаются путеводным маяком дальнейшего развития общества.

Аналогичные примеры можно обнаружить и в более поздние периоды. Наиболее ярким проявлением изменения цивилизационного вектора страны для рядовых жителей Турции стало внедрение Кемалем Ататюрком западных традиций (в частности, ранее не применявшихся фамилий). Во второй половине XX в. и особенно в первые десятилетия XXI в. в Турции укрепились политические позиции деятелей, которые выступают за отказ от светского пути развития в пользу образцов Османской эпохи. Проблема цивилизационного выбора Турции по-прежнему остается в фокусе общественного и научного дискурса [25]. Тем не менее, несмотря на все противоречия, авторитет Ататюрка по-прежнему является главной причиной сохранения в современной жизни выдвинутых им принципов развития страны.

Однако история знает примеры неудачных попыток радикальных реформ, в ходе которых стремление одним рывком разрушить сложившие устои

общества, культуры и цивилизации обрекает на гибель и забвение самого реформатора. Египетский фараон Эхнатон потратил немало усилий на «отмену» сложившегося пантеона богов и попытку заменить их на искусственную монотеистскую конструкцию в форме поклонения богу Атону. И хотя логика преобразований, в целом, выглядит довольно здравой и рациональной с точки зрения современного человека, Эхнатон, что называется, опередил свое время. После смерти Эхнатона (вероятно, насильственной) атонизм почти сразу сошел с исторической сцены. Этот пример, пожалуй, наиболее ярко иллюстрирует невозможность одностороннего цивилизационного выбора, совершаемого правителем, даже если этот правитель сам почитается как бог. Если цивилизационный выбор не находит ни малейшей поддержки в обществе, если не сложились условия для его реализации, то такой выбор не приведет к существенным цивилизационным трансформациям.

Процесс цивилизационного выбора мы можем, таким образом, разбить на три больших этапа. На первом основными действующими лицами, как правило, становятся политические лидеры, чьи поворотные для страны решения о принадлежности к той или иной цивилизации воплощаются в виде указов, законов, договоров. На втором этапе происходит постепенное осознание населением новых условий общественной жизни, которое влечет за собой культурные изменения. Наконец, заключительный третий этап характеризуется завершением цивилизационного выбора, в результате которого государство (или нация) либо входит в состав существующей ранее цивилизации, либо формирует собственную.

## Заключение

Подводя итог, еще раз подчеркнем несомненную значимость процесса цивилизационного выбора для любой социальной общности. Подобный выбор и результаты его реализации оказывают непосредственное воздействие на жизнь многих поколений людей.

В ходе исследования выявлено, что цивилизационный выбор в своей основе может рассматриваться как выбор рациональный, такк как принятие такого решения, как правило, связано с глубоким анализом ситуации и определением логической связи между событиями. В то же время исторический опыт подтверждает наличие иррациональных компонентов цивилизационного выбора, которые связаны с личностными чертами, ценностями и идеалами (а зачастую и с когнитивными искажениями лиц, влияющих на осуществление выбора). Эта специфика позволяет толковать цивилизационный выбор как моральный / нравственный выбор. Также с учетом того, что совершаемый выбор зачастую связан с вопросами «жизни и смерти» не только цивилизации как таковой, но и ее конкретных представителей, мы можем трактовать цивилизационный выбор еще и как экзистенциальный выбор.

В целом, можно рассматривать цивилизационный выбор как составляющую социального (или социально-политического) выбора с конкретизацией в

сторону «выбора идентичности». Большой интерес представляет соотношение цивилизационного выбора с понятиями «исторический выбор» и «геополитический выбор». Ряд авторов расценивают эти две дефиниции как частные случаи общего выбора цивилизации, хотя нередко в научной литературе все эти категории приводятся как синонимичные.

Проведенный анализ показывает, что осуществление цивилизационного выбора всегда связано с властными, политическими процессами, поэтому роль элит и лидеров в его реализации очень высока. В то же время глава государства должен, во-первых, учитывать сложившиеся историко-политические реалии, а во-вторых, исходить из того, что плоды цивилизационного выбора в полной мере проявятся лишь тогда, когда продвигаемые властью социокультурные изменения проникнут в общественное сознание и найдут поддержку у населения.

В современных реалиях понятием «цивилизационный выбор» все чаще описывается совокупность проблем и неопределенностей, с которыми сталкивается Россия как на международной арене, так и в процессе своего внутриполитического развития в XXI в. Не вызывает сомнений, что грамотный цивилизационный выбор нашей страны зависит не только от учета имеющихся переменных, но и от верного понимания самого механизма данного процесса.

## Список литературы


[1] *Бордачев Т.В.* Пределы рационального выбора. Россия и Европа в эпоху многополярности // Россия в глобальной политике. 2008. Т. 6. № 5. С. 174–188. EDN: TWJVYJ

[2] *Зафировский М.* Вне рационального выбора: элементы «теории иррационального выбора» // Социологические исследования. 2014. № 3 (359). С. 19–28. EDN: SEQATH

[3] *Леонтьев Д.А., Фам А.Х., Овчинникова Е.Ю.* Проблема выбора в науках о человеке: от рациональных моделей к экзистенциальным // Человек перед выбором в современном мире: проблемы, возможности, решения : Материалы Всероссийской научной конференции 27–28 октября 2015 года, ИФ РАН (Москва) : в 3 томах. Т. 1. Москва : Научная мысль, 2015. С. 18–33.

[4] *Мерсиянова А.П.* Основные признаки экзистенциального выбора // Вестник Томского государственного университета. 2010. № 335. С. 153–156. EDN: NBKYWJ

[5] *Самохвалова В.К.* О философско-антропологическом статусе проблемы нравственного выбора // Система ценностей современного общества. 2015. № 39. С. 23–28. EDN: TKABTP

[6] *Емельянова Н.Н.* Аксиологическая релевантность экзистенциального выбора Донбасса // Вестник ДонНУ. Сер. Б: Гуманитарные науки. 2023. № 3. С. 43–49. EDN: CSIDLE

[7] *Мушинский Н.И.* Экзистенциальный выбор Донбасса и фактор справедливости // Донецкие чтения 2023: образование, наука, инновации, культура и вызовы современности : материалы VIII Международной научной конференции, Донецк, 25–27 октября 2023 года. Донецк, 2023. С. 91–94. EDN: HASUTV

[8] *Ажимов Ф.Е., Сабанчеев Р.Ю.* М. Мерло-Понти и М. Хальбвакс: экзистенциальный выбор как основание исторического сознания // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2015. № 4 (34). С. 98–103. EDN: VCPLRX

[9] *Голованов А.А.* Проблемы социального выбора: философский аспект исследования: дис. … канд. филос. наук. 09.00.11. Москва, 2010. EDN: ZOBLAX
[10] *Жижек С.* Против прав человека. М. : Свободное марксистское издательство, 2010.
[11] *Сабитова А.Р.* Социальный выбор в обществе риска: социально-философский аспект // Общество: философия, история, культура. 2022. № 2 (94). С. 52–56. DOI: 10.24158/fik.2022.2.7 EDN: EDOLIN
[12] *Колесников А., Волченков Д.* После поляризации: экзистенциальный выбор в условиях кризиса идентичности // Ученые записки Института психологии Российской академии наук. 2023. Т. 3. № 2. С. 43–61. DOI: 10.38098/proceedings_2023_03_02_05 EDN: MIKUPL
[13] *Пророк В.* Социально-политический выбор России в контексте идеологий // Наука. Культура. Общество. 2021. Т. 27. № 4. С. 107–121. DOI: 10.19181/nko.2021.27.4.9 EDN: THNEPD
[14] *Черданцев В.В.* Украинский исторический выбор в контексте этнополитологии // ГосРег: государственное регулирование общественных отношений. 2016. № 2 (16). С. 13. EDN: WMGERD
[15] *Федякин А.В.* Исторический выбор российской нации // Вестник Российской нации. 2024. № 2 (95). С. 9–10. EDN: RDVWAI
[16] *Жеребкин М.В.* Исторический выбор Александра Невского // Наука, образование и культура. 2017. № 3 (18). С. 13–19. EDN: YHMLJB
[17] *Джунушалиева Г.Д., Горина И.В.* Исторический выбор Монголии: между Россией и КНР // Вестник КРСУ. 2022. Т. 22. № 3. С. 144–149. DOI: 10.36979/1694-500X-2022-22-3-144-149 EDN: CQQFWK
[18] *Арсентьев Н.М., Доленко Д. В.* Проблема модернизации России в контексте цивилизационного и геополитического выбора // Гуманитарий: актуальные проблемы гуманитарной науки и образования. 2010. № 2 (10). С. 2–13. EDN: MTCXET
[19] *Сальников В.И.* Проблемы геополитического выбора Украины // Панорама. 2015. Т. 21. С. 93–99. EDN: XBSOGR
[20] *Ильин М.В., Ильина Е.М.* Геополитический выбор Беларуси в контексте украинского кризиса // Научные труды Республиканского института высшей школы. Философско-гуманитарные науки. 2015. № 14. С. 39–47. EDN: WAGDDF
[21] *Шорников П.М.* Геополитический выбор Молдавии: Венгрия, Польша, Россия? // Русин. 2012. № 1 (27). С. 101–121. EDN: PVKMFL
[22] *Гайшун А.Н.* Между Западом и Востоком: «цивилизационный выбор» как элемент геополитической стратегии // Диалог: политика, право, экономика. 2019. № 1 (12). С. 5–13. EDN: JEUCYY
[23] *Кунафин М.С.* О «цивилизационном выборе» России // Государство, общество, Церковь в истории России XX века : материалы XIII Международной научной конференции: в 2 частях, Ивановский государственный университет, 12–13 марта 2014 года. Ч. 2. Иваново, 2014. С. 157–160. EDN: TKMDYB
[24] *Мальченков С.А.* Концептуальные основы цивилизационных трансформаций в современной социальной философии // Гуманитарий: актуальные проблемы гуманитарной науки и образования. 2021. Т. 21. № 4 (56). С. 405–413. DOI: 10.15507/2078-9823.56.021.202104.405-413 EDN: XTOBAG
[25] *Bacik G., Seker S.* Turks versus the West: Civilizational Populism in Turkey's Ruling Coalition // Religions. 2023. Vol. 14. No. 3. P. 394. DOI: 10.3390/rel14030394 EDN: PIEZCW

**References**


[1] Bordachev TV. Limits of Rational Choice. Russia and Europe in the Era of Multipolarity. *Russia in Global Affairs*. 2008;6(5):174–188. (In Russian). EDN: TWJVYJ

[2] Zafirovskiy M. Beyond Rational Choice: Elements of the "Theory of Irrational Choice". *Sociological Studies*. 2014;(3):19–28. (In Russian). EDN: SEQATH

[3] Leontiev DA, Pham AKh, Ovchinnikova EYu. The Problem of Choice in the Human Sciences: From Rational to Existential Models. In: *Man Before a Choice in the Modern World: Problems, Opportunities, Solutions: Proceedings of the All-Russian Scientific Conference*, October 27–28, 2015, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (Moscow). In 3 volumes. Vol. 1. Moscow: Nauchnaya Mysl' publ.; 2015. P. 18–33. (In Russian).

[4] Mersiyanova AP. The main features of existential choice. *Tomsk University Bulletin*. 2010;(335): 153–156. (In Russian). EDN: NBKYWJ

[5] Samokhvalova VK. On the philosophical and anthropological status of the problem of moral choice. *The system of values of modern society*. 2015;(39):23–28. (In Russian). EDN: TKABTP

[6] Emelyanova NN. Axiological relevance of the existential choice of Donbass. *Bulletin of DonNU. Series B: Humanitarian sciences*. 2023;(3):43–49. (In Russian). EDN: CSIDLE

[7] Mushinsky NI. The existential choice of Donbass and the factor of justice. *Donetsk readings 2023: education, science, innovation, culture and challenges of our time: Proceedings of the VIII International scientific conference*. Donetsk, October 25-27, 2023. Donetsk, 2023. P. 91–94. (In Russian). EDN: HASUTV

[8] Azhimov FE, Sabancheev RYu. M. Merleau-Ponty and M. Halbwachs: existential choice as the basis of historical consciousness. *Humanitarian studies in Eastern Siberia and the Far East*. 2015;(4):98–103. (In Russian). EDN: VCPLRX

[9] Golovanov AA. *Problems of social choice: philosophical aspect of the study*: dissertation for the degree of candidate of philosophical sciences. Moscow; 2010. (In Russian). EDN: ZOBLAX

[10] Zizek S. *Against Human Rights*. Moscow: Free Marxist Publishing House; 2010. (In Russian).

[11] Sabitova AR. Social Choice in a Risk Society: Social and Philosophical Aspect. *Society: Philosophy, History, Culture*. 2022;(2):52–56. (In Russian). DOI: 10.24158/fik.2022.2.7 EDN: EDOLIN

[12] Kolesnikov A, Volchenkov D. After Polarization: Existential Choice in the Context of an Identity Crisis. *Scientific Notes of the Institute of Psychology of the Russian Academy of Sciences.* 2023;3(2):43–61. (In Russian). DOI: 10.38098/proceedings_2023_03_02_05 EDN: MIKUPL

[13] Prorok V. Socio-political choice of Russia in the context of ideologies. *Science. Culture. Society*. 2021;27(4):107–121. (In Russian). DOI: 10.19181/nko.2021.27.4.9 EDN: THNEPD

[14] Cherdantsev VV. Ukrainian historical choice in the context of ethnopolitical science. *GosReg: state regulation of public relations*. 2016;(2):13. (In Russian). EDN: WMGERD

[15] Fedyakin AV. Historical choice of the Russian nation. *Bulletin of the Russian nation*. 2024;(2):9–10. (In Russian). EDN: RDVWAI

[16] Zherebkin MV. Historical choice of Alexander Nevsky. *Science, education and culture*. 2017;(3):13–19. (In Russian). EDN: YHMLJB

[17] Dzhunushalieva GD, Gorina IV. Historical choice of Mongolia: between Russia and China. *Bulletin of KRSU*. 2022;22(3):144–149. (In Russian). DOI: 10.36979/1694-500X-2022-22-3-144-149 EDN: CQQFWK

[18] Arsentyev NM, Dolenko DV. The problem of Russia's modernization in the context of civilizational and geopolitical choice. *Humanitarian: current problems of humanitarian science and education*. 2010;(2):2–13. (In Russian). EDN: MTCXET
[19] Salnikov VI. Problems of Ukraine's geopolitical choice. *Panorama*. 2015;21:93–99. (In Russian). EDN: XBSOGR
[20] Ilyin MV, Ilyina EM. Geopolitical Choice of Belarus in the Context of the Ukrainian Crisis. *Scientific Works of the Republican Institute of Higher Education. Philosophical and Humanitarian Sciences*. 2015;14:39–47. (In Russian). EDN: WAGDDF
[21] Shornikov PM. Geopolitical Choice of Moldova: Hungary, Poland, Russia? *Rusin*. 2012;(1):101–121. (In Russian). EDN: PVKMFL
[22] Gaishun AN. Between West and East: "Civilizational Choice" as an Element of Geopolitical Strategy. *Dialogue: Politics, Law, Economics*. 2019;(1):5–13. (In Russian). EDN: JEUCYY
[23] Kunafin MS. On the "civilizational choice" of Russia. In: *State, society, Church in the history of Russia in the twentieth century: Proceedings of the XIII International scientific conference*: in 2 volumes, Ivanovo State University, March 12–13, 2014. Vol 2. Ivanovo; 2014. P. 157–160. (In Russian). EDN: TKMDYB
[24] Malchenkov SA. Conceptual foundations of civilizational transformations in modern social philosophy. *Humanitarian: current problems of humanitarian science and education*. 2021;(4):405–413. (In Russian). DOI: 10.15507/2078-9823.56.021.202104.405-413 EDN: XTOBAG
[25] Bacik G, Seker S. Turks versus the West: Civilizational Populism in Turkey's Ruling Coalition. *Religions*. 2023;14(3):394. DOI: 10.3390/rel14030394 EDN: PIEZCW

**Сведения об авторе:**

*Мальченков Станислав Александрович* — доктор философских наук, доцент, директор историко-социологического института, Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарева, Российская Федерация, 430005, Саранск, ул. Большевистская, д. 68. ORCID: 0000-0003-3274-4410. SPIN-код: 9638-3807. E-mail: stamal@rambler.ru

**About the author:**

*Malchenkov Stanislav A.* — Doctor of Philosophy, Associate Professor, Director of History and Sociology Institute, N.P. Ogarev Mordovia State University, 68 Bolshevistskaya St., Saransk, 430005, Russian Federation. ORCID: 0000-0003-3274-4410. SPIN-code: 9638-3807. E-mail: stamal@rambler.ru

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 2 637–652
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-637-652
EDN: FORGSC

Research Article / Научная статья

# The Emotional Foundations of Political Legitimacy: Beyond Procedural Democracy

**Aleksandar Fatić**

*University of Belgrade, Belgrade, Serbia*
aleksandar.fatic@ifdt.bg.ac.rs

**Abstract.** Political legitimacy possesses an irreducibly emotional dimension that proceduralist and recognition-theoretic accounts systematically fail to capture. A society that maintains procedural correctness while generating widespread psychological suffering is substantively illegitimate regardless of its institutional achievements. Drawing on Max Scheler's phenomenology of sympathy and on the distinction between organic and formal communities, this paper develops an account of emotional legitimacy, which requires that a political order manifest genuine care for its members' wellbeing rather than mere respect for their procedural rights or formal status. The argument engages critically with three positions in contemporary political philosophy: Habermasian proceduralism, which subordinates ethical life to moral principle; Honnethian recognition theory, which inadequately distinguishes recognition from care; and Williamsian political realism, which correctly identifies the priority of politics but leaves underspecified the substantive emotional conditions of legitimate order. The widespread epidemic of mental health crises in procedurally democratic societies constitutes evidence that these societies fail to meet the emotional conditions of genuine political authority. This failure is analysed through the distinction between character-based and action-based evaluation of persons, which carries direct implications for how care, justice, and belonging can be coherently theorised. The paper concludes with constructive proposals for a politics of genuine institutional care.

**Keywords:** emotional legitimacy, proceduralism, recognition theory, political realism, sympathy, care, liberal democracy, mental health

**Conflict of interest.** The author declares that there is no conflict of interest.
**Funding of Sources.** The research was supported by the Ministry of Science, Technological Development and Innovation of the Republic of Serbia, Agreement No. 451-03-136/2025-03/200025.
**Statement about data availability.** All the data obtained during the study is included in the published article.

© Fatić 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

**Article history:**
The article was submitted on 20.01.2026
The article was accepted on 08.04.2026

**For citation:** Fatić A. The Emotional Foundations of Political Legitimacy: Beyond Procedural Democracy. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(2):637–652. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-637-652 EDN FORGSC

# Эмоциональные основания политической легитимности: по ту сторону процедурной демократии

**А. Фатич**

*Белградский университет, Белград, Сербия*
✉aleksandar.fatic@ifdt.bg.ac.rs

**Аннотация.** Политическая легитимность обладает необратимо эмоциональным измерением, которое процедуралистские и признанчески-теоретические концепции систематически упускают. Общество, сохраняющее процедурную корректность, но порождающее массовое психологическое страдание, является по существу нелегитимным, вне зависимости от своих институциональных достижений. Опираясь на феноменологию симпатии Макса Шелера и на различие между органическими и формальными сообществами, в статье разрабатывается концепция эмоциональной легитимности, требующей, чтобы политический порядок проявлял подлинную заботу о благополучии своих членов, а не лишь уважение к их процедурным правам или формальному статусу. Аргумент критически рассматривает три позиции в современной политической философии: хабермасовский процедурализм, подчиняющий этическую жизнь моральному принципу; хоннетовскую теорию признания, недостаточно разграничивающую признание и заботу; и политический реализм Уильямса, который правильно определяет приоритет политики, но оставляет неуточнёнными существенные эмоциональные условия легитимного порядка. Широко распространённая эпидемия кризисов психического здоровья в процедурально демократических обществах является свидетельством того, что эти общества не отвечают эмоциональным условиям подлинного политического авторитета. Эта несостоятельность анализируется через различие между оценкой личности, основанной на характере, и оценкой, основанной на действиях, что имеет прямые последствия для теоретизирования заботы, справедливости и принадлежности. Исследование завершается конструктивными предложениями в пользу политики подлинной институциональной заботы.

**Ключевые слова:** эмоциональная легитимность, процедурализм, теория признания, политический реализм, симпатия, забота, либеральная демократия, психическое здоровье

**Конфликт интересов.** Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
**Финансирование.** Исследование выполнено при финансовой поддержке Министерства науки, технологического развития и инноваций Республики Сербия, соглашение № 451-03-136/2025-03/200025.
**Заявление о доступности данных.** Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в опубликованную статью.

**История статьи:**
Статья поступила 20.01.2026
Статья принята к публикации 08.04.2026

**Для цитирования:** *Fatić A.* The Emotional Foundations of Political Legitimacy: Beyond Procedural Democracy // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 2. С. 637–652. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-637-652 EDN FORGSC

## Introduction

The advanced liberal democracies present a paradox. By most procedural measures, including free elections, constitutional protections, and the rule of law, they have achieved an unprecedented degree of institutional legitimacy. These same societies are simultaneously experiencing what can only be described as an epidemic of psychological suffering: rising rates of depression, anxiety, loneliness, and what Anne Case and Angus Deaton have termed deaths of despair [1]. The connection between these two phenomena runs deeper than is typically acknowledged in political philosophy. A society can be procedurally legitimate yet substantively illegitimate; the mass psychological suffering produced by liberal democracies constitutes a failure of political legitimacy itself, and not merely a policy problem awaiting administrative correction.

Making this claim requires rethinking the foundations of legitimacy theory. The dominant approaches in contemporary political philosophy share a common limitation: they fail to articulate the irreducibly emotional dimension of legitimate political order. A legitimate society must not only follow correct procedures, recognise the standing of its members, and solve what Bernard Williams called the first political question of order; it must also care for its members in a substantive sense that manifests in its institutions, practices, and in the lived experience of citizens [2].

The distinction between procedural and substantive legitimacy deserves careful elaboration. A society that is perfectly procedurally legitimate while simultaneously causing its citizens to suffer from mass depression, exhaustion, and interpersonal isolation is substantively illegitimate regardless of its institutional achievements. Liberal societies are notorious for epidemics of existential distress that manifest in mass consumption of psychotropic drugs, rampant depression, and widespread psychological difficulty. This is a politically troubling fact that proceduralist theories cannot adequately address, because such theories take for granted precisely what requires justification: the assumption that formal correctness exhausts the requirements of legitimate authority.

The account of emotional legitimacy developed here draws on Max Scheler's phenomenology of sympathy and fellow-feeling [3] and on the distinction between organic and formal communities that has been central to communitarian critiques of liberalism but has not been adequately incorporated into legitimacy theory. This distinction connects to the analysis of character-based moral evaluation developed

in earlier work on the emotional dimensions of the moral personality [4]. The argument proceeds through an examination of the limitations of proceduralism, recognition theory, and political realism in turn, before developing a positive account of emotional legitimacy and its implications for contemporary political life and institutional reform.

## The Limits of Proceduralism

Habermas has argued, across a body of work concerned with the relationship between morality and ethical life, that a political community can be legitimate through the mechanism of discourse ethics alone, understood as the formal requirements for rational consensus among all affected parties [5; 6]. His account acknowledges Hegel's fundamental insight about the limits of abstract Kantian moralism: a moral principle that cannot motivate action in the context of lived habits and social practices fails as a political principle. Yet Habermas holds that this concession to social realism need not compromise the priority of morality over particular forms of ethical life [6]. From this position, legitimacy derives from the possibility that all those affected by a norm could rationally accept it under idealised conditions of discourse. The emphasis falls on procedural requirements: the absence of coercion, the inclusion of all relevant voices, the force of the better argument.

Understanding what is missing from this account requires a distinction developed within communitarian thought but not adequately incorporated into mainstream legitimacy theory: the distinction between organic and formal communities. Organic communities are grounded in substantive values, emotional transparency, and genuine fellow-feeling among members. Their authority structures emerge from lived practice and embody what Max Weber called charismatic authority [7]. Formal or institutionalised communities operate through procedural rationality and bureaucratic administration. They can process individuals efficiently but cannot genuinely care for them, because the very logic of bureaucratic rationality precludes the kind of personal engagement that care requires.

The process by which organic communities become institutionalised is fateful for legitimacy. Consider the transformation of Christianity from a community based on love and mutual care to the institutionalised Roman Catholic Church with its legalistic hierarchy and bureaucratic procedures. The early Christian community was organised around substantive emotional bonds; members were expected to care for one another as fellow participants in a shared spiritual life. As the Church institutionalised, this organic character was progressively replaced by formal structures: canon law, administrative hierarchy, procedurally regulated sacraments. What was lost in this transformation was the emotional dimension itself, the experience of being cared for as a member of a community rather than processed as a case within an institution.

This historical example illuminates the structural limitation of proceduralism. Habermasian legitimacy theory takes for granted what might be called the

institutionalised condition, the situation in which political community already has the formal character of bureaucratic administration. From within this condition, procedural correctness is the primary desideratum, since formal institutions can at best aspire to process their subjects fairly. The question suppressed by proceduralism is whether the transformation from organic to formal community was itself legitimate, whether something essential to political authority was lost in that transformation.

Consider a society that meets all relevant procedural requirements: its laws are enacted through democratic deliberation, its institutions protect basic rights, dissent is permitted. This same society, through its economic arrangements, its organisation of work, and its patterns of social interaction, produces in its members a pervasive sense of alienation, loneliness, and despair. Citizens are formally free but experientially miserable. Habermasian legitimacy theory registers no legitimacy deficit here. The psychological suffering of citizens, however widespread, remains peripheral to any assessment of legitimacy, so long as the basic institutional structure could be justified through rational discourse.

The problem is structural. Organic communities preserve and cherish families as the primary locus of emotional life and moral formation, distinguishing them from liberal societies, which encourage the marginalisation of family in favour of individual autonomy and market participation. The proceduralist response, that family structures belong to the sphere of private choice, misses how the privatisation of care is itself a political achievement. When emotional life is relegated to the private sphere, the public sphere becomes structurally incapable of manifesting care. Procedural legitimacy then appears as the only available public form, not because it is adequate to human needs, but because the conditions for any alternative have been foreclosed.

The phenomenon of institutional corporatisation sharpens this point further. Democratic institutions tend to develop corporate interests of their own that corrupt their participatory character. The capture of regulatory agencies by the industries they regulate, and the subordination of electoral politics to campaign finance, are visible at every level of contemporary politics. Even a government elected on an explicitly anti-corporate platform must adapt to corporate imperatives or face economic punishment. The experience of Syriza in Greece is instructive: elected on a mandate to resist austerity, the Greek government was forced by European financial institutions to implement the very policies its voters had rejected. The procedural legitimacy of the election was impeccable. The substantive relationship between popular will and governmental action was severed by corporate power operating through formally legitimate institutions.

The deeper point is this: proceduralism cannot accommodate the idea that a society's emotional posture toward its members, whether it cares for them or merely processes them, is constitutive of its legitimacy rather than merely instrumental to it. A society that habituates its members to alienation, normalises loneliness, and treats psychological suffering as a private problem has failed at the level of ethical life regardless of its procedural achievements.

**Recognition Without Care: The Insufficiency of Honneth's Framework**

Recognition theory offers the most developed attempt to bring affective dynamics into political philosophy. Axel Honneth's project, elaborated across his analysis of the moral grammar of social conflicts, explicitly grounds social and political philosophy in the dynamics of interpersonal recognition [8]. His account identifies three forms of recognition: love, which provides the affective foundation of basic self-confidence through intimate relationships; respect, which manifests in legal recognition of rights and supports self-respect as a member of the political community; and esteem, expressed through social valuation of one's contributions. When any of these forms is systematically denied, the result is social pathology, a distortion of the conditions necessary for human flourishing.

This framework has clear advantages over proceduralism. It places affect at the centre of political philosophy and provides a criterion for evaluating social arrangements beyond their procedural correctness. Societies can be criticised for failing to provide the recognitional conditions of self-realisation, and the framework connects political philosophy to social psychology in a way that proceduralism's emphasis on rational justification cannot.

Recognition theory nonetheless falls short of articulating genuine emotional legitimacy. The problem lies in the distinction between recognition and care, a distinction Honneth does not draw with sufficient precision [9].

To recognise someone in Honneth's sense is to acknowledge their status: as a unique individual deserving love, as a rights-bearing citizen deserving respect, as a contributor deserving esteem. Recognition is fundamentally about seeing the other correctly, about according them their proper standing. It is a cognitive and evaluative achievement. One can fail to recognise another by failing to perceive or acknowledge their status.

Care, by contrast, concerns response rather than perception. To care for another is to be concerned for their wellbeing, to be moved by their suffering, to act for their good. Care involves what Scheler called fellow-feeling, not merely knowing that another suffers but responding to that suffering in a way that motivates engagement [3]. The distinction matters because recognition can be formal where care cannot. One can recognise another's status while remaining emotionally indifferent to their actual condition. This is precisely what happens in bureaucratic recognition: the welfare office recognises the claimant's right to assistance, processes the application correctly, grants or denies benefits according to procedure, all without any genuine concern for the person behind the claim. Such recognition satisfies Honnethian criteria while manifesting the opposite of care.

This limitation becomes visible through what I have analysed elsewhere as the distinction between action-based and character-based evaluation of persons [4]. The dominant tradition in Western moral philosophy, from Kant through contemporary liberalism, evaluates persons on the basis of their individual actions: what did they do, and was it right or wrong? Justice, on this view, should be blind, ignoring who the person is and attending only to what they have done.

This approach, which underlies Honnethian recognition just as it underlies proceduralist legitimacy, misses something essential about moral life. In organic communities characterised by genuine emotional bonds, people are treated primarily on the basis of their character rather than their individual actions. A good person can commit wrongs, just as a person of poor character can perform many constructive acts. What matters for how we relate to someone is who they are, what kind of moral personality they have developed [4]. The blindness of justice, symbolised in the familiar figure of Justitia, embodies precisely this action-based approach. It misunderstands the moral life of communities that genuinely care for their members.

Recognition theory inherits the action-based bias of liberal moral philosophy. It asks whether individuals are accorded their proper status, respected as rights-holders, esteemed for their contributions, but not whether they are known and cared for as the particular persons they are. Bureaucratic recognition can treat each person identically while treating no person as an individual. The claimant at the welfare office is recognised as a rights-bearer, but this recognition is generic: it sees the person as an instance of a category rather than as a particular human being with a particular history and character. The implication is that Honneth's three levels of recognition remain inadequate unless supplemented by what one might call character-recognition: the acknowledgment of persons as the particular moral beings they are, with their individual histories of virtue and vice, their patterns of response, their characteristic ways of being present to others. This form of recognition cannot be provided by impersonal institutions; it requires the kind of intimate knowledge that only genuinely caring communities can sustain.

Honneth might respond that his theory already includes care at the level of love, and that love is precisely the form of recognition that attends to particularity. But love, in his framework, is confined to intimate relationships and does not extend to the political realm. The recognition operative in politics is respect and esteem, and these are extended impersonally, without the affective engagement that characterises care. A society could, in principle, satisfy all three levels of Honnethian recognition while remaining fundamentally careless: its intimate relationships could provide love, its legal system could protect rights, its economy could distribute esteem, and yet its overall emotional posture could be one of bureaucratic indifference to how its members actually fare. Honneth's insight that the I-Thou relation is always already embedded in a We that provides substantive norms of recognition is valuable [9], but it does not resolve the problem. The We of a political community can have many different emotional characters. Honneth's framework establishes that recognition must occur within a We without specifying what emotional quality that We must possess to generate legitimacy.

## Political Realism and the Missing Positive Criterion

The political realism associated with Bernard Williams represents a third major approach to legitimacy. Williams argues that political philosophy must begin from

politics itself rather than from pre-political moral principles [2]. His formulation of the Basic Legitimation Demand holds that every political order must offer a justification of its power that does not itself rely on that power; the justification must be acceptable to those over whom power is exercised in a sense that is not merely a reflection of their powerlessness. This rules out might-makes-right while leaving open what positive justification might look like. Williams suggests that acceptable justification requires that the order solve the first political question of providing security and trust, doing so in a way that does not itself become a source of fear and insecurity.

The realist tradition descending from Williams has developed this account in productive directions. Realism as Geuss understands it insists on beginning from the actual configuration of power, interests, and values in a given society rather than from ideal principles that may have no purchase on political reality [10]. Sleat's liberal realism develops a defence of liberal political arrangements that does not depend on comprehensive moral doctrines, attending instead to the conditions under which political stability and freedom can be mutually sustained [11]. These contributions are genuine, but they share a crucial limitation with the approaches they criticise: none provides a positive account of what makes an order that meets the Basic Legitimation Demand genuinely legitimate rather than merely non-illegitimate.

Williams is clear that avoiding domination is necessary for legitimacy, but says remarkably little about what, positively, legitimacy requires beyond this negative criterion. The gap in political realism can be filled by attending to the distinction between organic and formal communities already developed above. Williams rightly insists that legitimacy cannot be determined from outside politics by applying pre-political moral standards. This need not mean that legitimacy has no positive content. What gives an order genuine authority, not merely the absence of domination but the presence of something worth belonging to, is its character as a community of care rather than a mere apparatus of control.

Organic communities possess what formal institutions lack: a substantive basis for loyalty that goes beyond the avoidance of domination. In such communities, members experience the order not as an external constraint but as an expression of shared concern. They belong to the community not merely because they cannot escape it but because they find in it a home, a context in which they are known, valued, and cared for. This experiential quality is what the Basic Legitimation Demand, with its purely negative formulation, cannot capture. Analyses of trust and transparency as conditions of legitimacy fill a related gap [12], but trust and transparency are formal conditions. A society could be transparent about its operations and maintain trust among its members while treating those members with cold indifference.

The distinction between organic and formal communities provides what is missing. Williams's analysis remains within the framework of formal institutions: he asks what makes such institutions legitimate, what keeps their exercise of power

from being mere domination. He does not ask what it would mean for political community to have the organic character that generates genuine belonging rather than mere compliance. An order that solves the first political question through procedural management, efficiently and fairly without domination, has not thereby achieved full legitimacy. What is absent is the positive content that only organic community can provide: the experience of belonging to a social whole that genuinely cares about one's flourishing.

Political philosophy must therefore attend not only to the conditions under which power is justified but to the conditions under which community is possible. These are distinct questions, and the second cannot be derived from the first. A society could have fully justified power, meeting all the criteria of procedural, recognitional, and realist legitimacy, while failing to constitute a genuine community in the emotional sense. Such a society would be legitimate in form but hollow in substance. Its citizens would comply with its laws, acknowledge its authority, and perhaps even recognise its necessity, while experiencing it as something alien to their lives rather than as a shared home.

## Emotional Legitimacy: A Schelerian Account

Having identified the limitations of proceduralism, recognition theory, and political realism, I now develop a positive account of emotional legitimacy. The resources for this account come primarily from Max Scheler's phenomenology of sympathy and fellow-feeling, developed in relation to the distinction between organic and formal communities elaborated above and to the analysis of the emotional foundations of the moral personality developed in earlier work [4] (cf. [13]).

Before proceeding to the phenomenological analysis, I should provide a working definition of care in the political context. Care, as I use the term, is an institutional orientation characterised by three features: genuine concern for the concrete wellbeing of those encountered; responsiveness to particular circumstances rather than mere application of general rules; and the disposition to treat persons as individuals with histories and characters rather than as instances of administrative categories. Institutional care is thus distinguished from mere service provision by the quality of its engagement: the caring institution asks not merely what the person is entitled to but what the person needs, not merely how to process the case but how to help this particular human being.

Scheler distinguished several phenomena that are often conflated under the heading of sympathy [3]. Mere emotional contagion involves being infected by another's emotional state without recognising it as theirs, as when a crowd's panic spreads to someone who does not know its cause. Emotional identification involves a more developed but still inadequate relation, one in which there is a merger of self and other in which the distinction between one's own feelings and the other's is lost. This can occur in intense romantic love, in mystical experience, or in pathological states where ego boundaries are weakened.

Genuine fellow-feeling, by contrast, involves participating in another's emotional situation while maintaining the awareness that it is their suffering to which one responds. Fellow-feeling requires both cognitive and affective components: one must understand that the other suffers and respond to that suffering with an emotion of one's own, not an identical emotion but a responsive one. When one feels sympathy for another's grief, one does not grieve; one is moved by that grief in a way that orients attention and action toward the other's wellbeing. For Scheler, fellow-feeling carries epistemic as well as motivational significance: it is a mode of cognition, not merely a ground for action. Through genuine sympathy, we gain access to the other's situation in a way that mere observation cannot provide. Sympathy functions as what one might call a social grammar, the fundamental structure through which we understand and respond to others as fellow subjects rather than objects of administration.

This Schelerian framework makes it possible to articulate the emotional dimension of legitimacy that proceduralism, recognition theory, and political realism all miss. A political order is emotionally legitimate to the extent that it embodies and cultivates genuine fellow-feeling among its members and between its institutions and citizens. This means something precise: not mere emotional contagion, the manipulation of mass emotion for political purposes; not emotional identification, the fusion of individual and collective that characterises authoritarian politics; but genuine sympathy, an institutional orientation toward the wellbeing of citizens that maintains their distinctness as individuals while caring for their flourishing.

The concept of emotional transparency is crucial here. Emotionally transparent communities are those in which members have genuine access to one another's emotional lives, not in the sense of total visibility, which would be oppressive, but in the sense of mutual understanding. Such transparency requires greater familiarity between members than formal institutions typically provide. It requires contexts in which people encounter one another as whole persons rather than as role-occupants or claim-bearers, and it requires what might be called emotional literacy: the capacity to read and respond to others' affective states with appropriate care [13].

Several clarifications follow. First, emotional legitimacy is a matter of institutional character, not individual psychology. The claim is that a society's institutions must be designed and operated in a way that expresses concern for the wellbeing of those they serve. This can be a matter of structural design, institutions that make care possible, as much as individual affect. A caring welfare system and a bureaucratic welfare system might distribute identical benefits; what differs is whether recipients experience themselves as objects of concern or as cases to be processed. This experiential difference tracks something real about the institutional relationship.

The phenomenology of this distinction is instructive. When treated as a case, one experiences oneself as an instance of a category. The institution relates through what Scheler would call a type, a generic form that captures certain features while

ignoring others. One is a claimant, a taxpayer, a patient, a student. The interaction proceeds by determining which type applies and executing the corresponding procedure. Particularity, history, circumstances, character: all are irrelevant except insofar as they bear on categorisation. When treated as a person, by contrast, one experiences oneself as recognised in one's individuality. The institution relates through direct acquaintance rather than typification. Particular circumstances matter, and the interaction proceeds by understanding rather than categorising.

Second, emotional legitimacy is a necessary but not sufficient condition of full legitimacy. A caring tyranny would still be illegitimate on procedural grounds; a caring society that systematically denied recognition to some of its members would be illegitimate on Honnethian grounds. Procedural correctness and adequate recognition are not sufficient for legitimacy without the additional element of institutional care.

Third, emotional legitimacy cannot be reduced to welfare provision. A society could provide generous material support while remaining emotionally cold, as many advanced welfare states demonstrate in practice. What matters is not merely that needs are met but that they are met in a manner that expresses concern. The difference between caring and bureaucratic welfare lies in the quality of the relation established between institution and person, not in the quantity distributed.

Fourth, the cultivation of emotional legitimacy requires attention to the relational emotions: empathy, sympathy, and solidarity. These are distinguished from self-directed emotions in that they are essentially oriented toward others. A society that cultivates these relational capacities, that educates its members in the practices of fellow-feeling, creates the conditions for emotional legitimacy in a way that a society focused only on individual wellbeing cannot. Solidarity, properly understood, is active enthusiasm for collective identities, a willingness to identify oneself with a larger whole from genuine fellow-feeling rather than from calculation [13]. This understanding of solidarity has direct implications for participatory democracy. The participatory ideal presupposes that citizens care about the outcomes of collective decision-making not merely for themselves but for their fellow citizens. Without such care, participation degenerates into the aggregation of competing interests, a procedure that may be fair but cannot be genuinely democratic in the fullest sense. Participatory democracy therefore requires a substantive virtue community, a context in which citizens are bound by fellow-feeling and oriented toward the common good [4].

## The Contemporary Legitimacy Crisis

The epidemic of psychological suffering in advanced liberal democracies constitutes evidence of a legitimacy crisis, a failure to meet the emotional conditions of genuine political authority rather than merely a policy failure requiring administrative correction.

The data are by now familiar. Depression, anxiety, loneliness, and other forms of psychological distress have increased dramatically in recent decades, particularly

in the wealthy democracies of North America and Western Europe. The deaths of despair identified by Case and Deaton, from suicide, drug overdose, and alcohol-related liver disease, reduced life expectancy in the United States for the first time since the 1918 influenza pandemic [1]. Social trust has declined, civic participation has eroded, and survey data repeatedly report rising unhappiness and dissatisfaction with life across these societies.

The standard interpretation treats these trends as public health problems requiring policy responses: better mental health services, drug treatment programmes, community development initiatives. This interpretation is incomplete. It treats psychological suffering as exogenous to the political order, as a problem the state must address rather than a condition the state has helped create.

If antidepressant medications are sold in enormous quantities to millions of citizens in one society while their use remains negligible in other societies with comparable material conditions, the cause cannot lie in individual pathology randomly distributed. Something about the social order itself produces mass depression. Just as individuals can develop pathological character structures through formative experience, so cultures can develop pathological value systems that fail to provide security, encouragement, and a sense of meaning to their members [13]. The symptoms of cultural pathology include precisely what is observable in contemporary liberal democracies: widespread depression, alienation, addiction, and the various forms of despair manifest in rising suicide rates and declining life expectancy.

The argument advanced here is that mass psychological suffering in liberal democracies is at least partly a product of their emotional carelessness, their systematic failure to manifest genuine concern for the wellbeing of their members. The erosion of solidarity is central to this diagnosis. Liberal societies, with their emphasis on individual rights and procedural fairness, systematically erode the conditions for solidarity. Corporatisation of democratic decision-making destroys these conditions further.

Consider the organisation of work in advanced capitalist democracies. For most citizens, employment is the dominant structuring activity of adult life. Employment is organised almost entirely according to the logic of production, with minimal attention to the experience of the worker. The result is what David Graeber called bullshit jobs, positions that even those who hold them cannot justify as genuinely useful [14], and a well-documented intensification of work demands that leaves decreasing space for relationships, rest, and personal development.

The failure to cultivate solidarity through substantive moral community produces structural alienation: the sense that one does not belong to any community that genuinely cares about one's flourishing. This alienation can take extreme forms. The phenomenon of radicalisation, of young people in liberal democracies turning to violent extremism, is often analysed in terms of ideology or grievance. A deeper explanation lies in the failure of liberal societies to provide the emotional conditions of belonging. Organic communities, whatever their other faults,

integrate their members into structures of meaning and care that formal liberal institutions cannot replicate. When a young person raised in a liberal society encounters a community that offers genuine fellow-feeling, clear values, and a sense of purpose, even if that community is organised around violence, the appeal reveals something about what the liberal order has failed to provide. The radical community offers the experience of being known, valued, and integrated into a moral whole. Understanding radicalisation in these terms is not excusing it; it is identifying a symptom of legitimacy failure.

Character pathologies are readily induced by the ideologies implicit in the structures of liberal society itself. The ideology of competitive individualism systematically produces characters marked by anxiety, distrust, and inability to form deep attachments. When such character formations become widespread, the society loses its capacity for solidarity regardless of how sophisticated its procedures or how generous its recognitional achievements. The pathology lies in the cultural system that shapes character formation [4; 13].

The role of elites deserves particular attention. In organic communities, elites bear responsibility for steering collective awareness, for creating the conditions under which members can reflect on their values and circumstances. Liberal societies have largely abandoned this function. Political elites offer technocratic management rather than moral leadership; cultural elites oscillate between ironic detachment and performative outrage. The result is a vacuum where moral guidance should be, leaving individuals to navigate meaning-making without collective support.

These observations amount to a diagnosis: liberal democracies may meet the procedural conditions identified by Habermas, the recognitional conditions identified by Honneth, and the minimal conditions identified by Williams, yet they fail to meet the emotional conditions elaborated above. Their authority, whatever its procedural basis, is not grounded in genuine care for the wellbeing of those over whom it is exercised. This is a legitimacy deficit, real and consequential, that the dominant frameworks in political philosophy have no tools to identify, let alone address.

## Toward a Politics of Care: Constructive Proposals

The argument of this paper has been primarily diagnostic, identifying a dimension of legitimacy that is systematically neglected and showing how this neglect renders certain failures of actually existing political orders invisible as legitimacy deficits. A politics of genuine care is a set of concrete institutional possibilities that could be pursued within existing democratic frameworks.

A politics of care requires reimagining the character of public institutions, not merely their extent or efficiency. The welfare state in its bureaucratic form is part of the problem: it addresses needs while remaining emotionally indifferent to those whose needs it addresses. The question is whether large-scale institutions can be designed to manifest care rather than mere administration. The best primary

healthcare systems, including certain integrated care models in Scandinavian countries, assign patients to specific practitioners who come to know them over time, rather than routing them through anonymous emergency services. The key structural feature is continuity of relationship: institutions designed so that citizens encounter the same officials over time, allowing mutual familiarity to develop. This is a condition for care. Similar principles could be applied to social services, education, and welfare administration. A welfare office in which claimants are assigned to case workers who follow their situations longitudinally, who have discretion to respond to particular circumstances, and who are trained in relational skills, would be a fundamentally different institution from the bureaucratic processing centres that currently prevail. Such reforms require significant investment in training, reduced caseloads, and a cultural shift away from metrics of efficiency toward assessments of relational quality. Pilot programmes demonstrating their feasibility already exist.

A legitimate worry about any politics of care is that state-enforced or institutionally mandated care could become patronising, homogenising, or oppressive, a new form of perfectionist imposition at odds with value pluralism and individual autonomy. The answer lies in distinguishing between substantive prescription and structural provision. The care advocated here concerns the state ensuring that citizens have the relational and material conditions under which they can pursue their own conceptions of the good effectively. A caring institution asks what citizens actually need and responds to that need with genuine concern. Genuine care cannot be homogenising because it attends to particularity rather than imposing uniformity. Bureaucratic treatment is far more homogenising than caring treatment, since it processes all cases according to the same rules regardless of circumstance. The protective space for dissent and value re-examination is crucial here. Any politics of care must guard against enforced conformity by maintaining robust protections for dissent, institutional spaces where prevailing values can be questioned, and mechanisms through which those who feel excluded or oppressed can voice their concerns effectively.

The structural sources of alienation in contemporary life require fundamental reconsideration, particularly the organisation of work and urban space. The evidence now strongly supports reducing working hours, increasing worker control over scheduling, and redesigning workplaces to facilitate collegial relationships. These are conditions for the kind of community that work can provide when organised for human purposes rather than solely for production. More radically, a politics of care would question the dominance of employment as the structuring activity of adult life and would explore alternatives such as universal basic income, which decouple survival from labour market participation and thereby create space for forms of life organised around relationship rather than production.

Concerning urban space, the principles of walkable neighbourhoods, mixed-use zoning, and accessible public spaces are well established in urban planning. Their implementation has been blocked primarily by political obstacles, particularly

the interests of automobile and real estate industries, rather than by technical impossibility. A politics of care would prioritise these reforms as matters of legitimacy. The spatial organisation of communities directly affects the possibility of encounter, the development of familiarity among neighbours, and the cultivation of local solidarity.

Cultivating the emotional capacities that make care possible must become a public concern. Scheler's analysis suggests that sympathy is not merely a natural endowment but something that can be developed or stunted by social conditions [3]. A society aiming at emotional legitimacy would attend to the formation of its members' capacities for fellow-feeling, not merely their capacities for rational deliberation or economic productivity. This points toward educational reform: the cultivation of relational capacities alongside the transmission of knowledge and skills. Social and emotional learning programmes, service learning that brings students into contact with diverse communities, and civic education that emphasises responsibilities alongside rights all have roles to play. More broadly, a politics of care would ask, at every point of policy design, what effects proposed measures have on citizens' capacities for relationship and solidarity [13].

The society of care is the only substantively legitimate society in the context of happiness and the good life as the overarching goals of human existence. This insight, long recognised in communitarian and virtue-theoretic traditions, deserves a central place in our thinking about political legitimacy. The epidemic of psychological suffering in liberal democracies is a legitimacy problem that requires rethinking what we expect from political order and what political order owes to those who live under it. A political philosophy adequate to our time must attend to the emotional dimension of political order that procedural, recognitional, and minimally realist accounts systematically neglect. The groundwork for such a politics has been laid; the constructive task now awaits sustained development.

## References

[1] Case A, Deaton A. *Deaths of Despair and the Future of Capitalism*. Princeton: Princeton University Press; 2020. DOI: 10.1515/9780691217062

[2] Williams B. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press; 2005.

[3] Scheler M. *The Nature of Sympathy*. Heath P, transl. London: Routledge; 2017. DOI: 10.4324/9781315133348

[4] Fatic A. *Virtue as Identity: Emotions and the Moral Personality*. Lanham: Rowman and Littlefield; 2016.

[5] Habermas J. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: MIT Press; 1990.

[6] Habermas J. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge: MIT Press; 1996. DOI: 10.7551/mitpress/1564.001.0001

[7] Weber M. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley: University of California Press[1]; 1978.
[8] Honneth A. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: Polity Press; 1995.
[9] Honneth A. *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*. Cambridge: Polity Press; 2012.
[10] Geuss R. *Philosophy and Real Politics*. Princeton: Princeton University Press; 2008. DOI: 10.1515/9781400835515
[11] Sleat M. *Liberal Realism: A Realist Theory of Liberal Politics*. Manchester: Manchester University Press; 2013. DOI: 10.7228/manchester/9780719088902.001.0001
[12] Beetham D. *The Legitimation of Power*. London: Macmillan; 1991. DOI: 10.1007/978-1-349-21599-7
[13] Fatic A. *Modal Integrative Psychotherapy: A Logical Integration of Psychotherapy*. Cham: Palgrave Macmillan; 2025. DOI: 10.1007/978-3-031-91934-3
[14] Graeber D. *Bullshit Jobs: A Theory*. New York: Simon and Schuster; 2018.

**About the author:**

*Fatić Aleksandar* — Research Professor of Philosophy, Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade; Founder-Director, Institute for Practical Humanities, 45 Kraljice Natalije St., Belgrade, 11000, Republic of Serbia. ORCID: 0000-0002-5672-7183. E-mail: aleksandar.fatic@ifdt.bg.ac.rs

**Сведения об авторе:**

*Фатич Александр* — профессор-исследователь в области философии, Институт философии и социальной теории, Белградский университет; основатель и директор Института практических гуманитарных наук, Республика Сербия, 11000, Белград, ул. Кралице Наталие, д. 45. ORCID: 0000-0002-5672-7183. E-mail: aleksandar.fatic@ifdt.bg.ac.rs

[1] Калифорнийский университет в Беркли имеет статус организации, деятельность которой признана нежелательной на территории Российской Федерации.

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 2 653–670
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

# Онтология и теория познания
# Ontology and Theory of Knowledge

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-653-670
EDN: FSDXWL

Научная статья / Research Article

## «Справляясь с реальностью»: пределы абсолютизации прагматического начала в эпистемологии

**Б.С. Соложенкин**

*ФГАОУ ВО Первый МГМУ им. И.М. Сеченова Минздрава России (Сеченовский университет), Москва, Российская Федерация*
gerzhogzdes@mail.ru

**Аннотация.** В прагматистской мысли двадцатого века получил свое оформление конфликт между двумя установками в познании, выразимыми через метафору взаимодействия *coping with*, и метафору репрезентации *copy*. Изучается редукционистский способ решения этого конфликта. Отправной точкой является философия Рорти, которая, наряду с радикальным конструктивизмом, берет на вооружение первую метафору, отказываясь от второй при объяснении познавательной деятельности. Однако отказ от «copy» вряд ли возможен: мы показываем, почему модель Рорти, как и любая другая, абсолютизирующая конструктивный, инструменталистский аспект познания, содержит скрытую форму утверждения реального. В попытке уйти от метафизического наследия релятивистское мышление формирует свой «опустошенный реализм». Следуя прагматической аргументации, мы описываем, привлекая примеры энактивизма, три вида воздействия «реального» на нашу конструктивную деятельность, взятую как в пассивном, так и в активном ключе. Вкупе эти три аргумента указывают на практическую несостоятельность антирепрезентационизма, которую только усугубляет специфическое понимание Рорти связи практика-язык. Рассмотрев некоторые парадоксальные следствия его интерпретации, связанные с неразработанностью категории практики, ликвидации долингвистических видов опыта, мы переходим к обоснованию появления такого решения, как абсолютизация «coping with». Речь идет об уже классическом противопоставлении «знания как» и «знания что». Они отражают не только две разных задачи, стоящих перед человеческим познанием, но и два способа легитимации знания. Обретение достоверности происходит как через удовлетворение практических интересов, так и через построение верного описания, выявления сущности «того, что есть» в мире. Приоритезация одного из путей неизбежна в ходе познания в зависимости от имеющейся задачи. Однако с учетом

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

обсуждаемых проблем она не может быть окончательной: coping также структурно связано с copy, как практика с реальностью.
**Ключевые слова:** инструментализм, реализм, антирепрезентационизм, энактивизм, прагматическая концепция истины, Рорти, знание-как, знание-что

**Конфликт интересов.** Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
**Заявление о доступности данных.** Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в опубликованную статью.

**История статьи:**
Статья поступила 16.03.2025
Статья принята к публикации 10.01.2026

**Для цитирования:** *Соложенкин Б.С.* «Справляясь с реальностью»: пределы абсолютизации прагматического начала в эпистемологии // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 2. С. 653–670. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-653-670 EDN FSDXWL

# “Coping with reality”: the Limits of Absolutizing the Pragmatic Approach in Epistemology

**Boris S. Solozhenkin**

*Sechenov First Moscow State Medical University, Moscow, Russian Federation*
gerzhogzdes@mail.ru

**Abstract.** In twentieth-century pragmatist thought, a conflict emerged between two epistemological orientations, expressed through the metaphors of *coping with* (interaction) and *copy* (representation). This work examines the reductionist approach to resolving this conflict. The starting point is Richard Rorty’s philosophy, which, alongside radical constructivism, embraces the metaphor of *coping with* while rejecting *copy* as an explanation for cognitive activity. However, the complete rejection of *copy* is hardly feasible: we demonstrate why Rorty’s model, like any other that absolutizes the constructive, instrumentalist aspect of cognition, contains a hidden form of asserting the real. In its attempt to escape metaphysical heritage, relativist thinking forms its own “exhausted realism”. Following pragmatist reasoning, we describe, drawing on examples from enactivism, three ways in which the “real” impacts our constructive activities, considered both in passive and active terms. Together, these three arguments highlight the practical inadequacy of anti-representationalism, which is further exacerbated by Rorty’s specific understanding of the practice-language relationship. After examining some paradoxical consequences of his interpretation, related to the underdevelopment of the category of practice and the elimination of pre-linguistic forms of experience, we proceed to justify the emergence of such a solution as the absolutization of *coping with*. This involves the classic opposition between “knowledge-how” and “knowledge-that”. These not only reflect two different tasks facing human cognition but also two modes of legitimizing knowledge. The attainment of certainty occurs both through the satisfaction of practical interests and through the construction of accurate descriptions that reveal the essence of “what is” in the world. Prioritizing one of these ways is inevitable in the course of cognition, depending on the task at hand. However, given the problems discussed in the article, this

prioritization cannot be final: *coping* is structurally linked to *copy*, just as practice is linked to reality.
**Keywords:** instrumentalism, realism, anti-representationism, enactivism, pragmatic theory of truth, Rorty, knowledge-how, knowledge-that

**Conflict of interest.** The author declares that there is no conflict of interest.
**Statement about data availability.** All the data obtained during the study is included in the published article.

**Article history:**
The article was submitted on 16.03.2025
The article was accepted on 10.01.2026

**For citation:** Solozhenkin BS. "Coping with reality": the Limits of Absolutizing the Pragmatic Approach in Epistemology. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(2):653–670. (in Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-653-670 EDN FSDXWL

## Введение

В своем антирепрезентационизме, предполагающем полный отказ от визуальных метафор, а значит и любого отражения реальности [1. С. 337], Рорти предлагает другую метафору для разнообразных познавательных процессов. Все они помогают «справляться» («coping with») с реальностью, да и само познание оказывается изменением мира под человеческие нужды или, как писал об этом Джеймс, созданием наиболее эффективных и выгодных отношений с объектами мира[1].

Позиция Рорти является абсолютизацией творческого аспекта взаимодействия человека со внешним миром, сторонящейся идеализации последнего. «Реальное» оказывается не в самом выигрышном положении и терпит дефляцию, подобно понятию истины [2]. Реальность заключается в рамки «действующей языковой игры», совпадая с «наиболее простыми положениями, относительно которых согласны между собой все участники культурного диалога» [3. С. 62]. Подобное устремление не свойственно прагматизму в целом. Метафора coping with, отражающая суть прагматического подхода, действительно не сочетается с метафорой copy (отражения, зеркальная метафора), и с установками репрезентационизма беспроблемным образом. Однако в словах Джеймса о философии как пристройке к реальной действительности, в фундаментальной категории Двоичности фанероскопии Пирса, наконец, в рассуждении Прадо о четырех постулатах современного прагматизма [4. P. 1], — можно усмотреть постоянное возвращение категории «реального».

Говорить и мыслить о реальном — обязательство, от которого мы можем отказаться (хотя и формально), только в принципе изъяв это слово из дискурса. Этого изъятия не происходит, как и окончательного забвения метафоры отражения (copy). Я буду обращаться в большинстве своем именно к

[1] Мы будем использовать в качестве равнозначных следующие обозначения (в том числе опираясь на имеющиеся переводы): метафора взаимодействия, творческая метафора, coping with.

фигуре Рорти, манифестирующей крайнюю привязанность к метафоре взаимодействия, вплоть до возможности полного исключения «отражения», «репрезентации», а значит и «реальности» при объяснении познания[2]. Озвученная проблема касается радикального конструктивизма как установки, так что будет обсуждаться и она в целом. Сперва я рассмотрю критику реализма, которую мог бы поддержать ортирианец, затем три обстоятельства, делающие нерелевантными выводы такой критики. Обсудив разрушительные последствия полного отказа от использования любой реалистической метафоры для самой конструктивистской мысли, я выделяю структурную причину, по которой абсолютизация творчества и coping with неизбежно случается в эпистемологии.

## Необходимость пустыни реального?

В творчестве Рорти метафора взаимодействия в немалой степени обязана своим успехом релятивизации любой попытки установить «окончательную структуру реальности» [1. С. 275]. Доказывая свои взгляды, последовательный релятивист может указать на то, с какой легкостью менялись представления о реальном. За всю историю науки вводились и опровергались новые сущности, некоторые из которых до сих пор полагаются существующими в одном с нами мире. Флогистон, микробы, плутоиды, эфир — список, который длится ровно столько же, сколько извивается кривая человеческого познания. Объектов становится и больше, и меньше: появились ракеты, динозавры, наоборот, исчезли. Реальные в прошлом, в настоящем они проходят по категории «представления», «воображения», «исторического факта». Иначе говоря, реальное смещается в представления о реальном, и зафиксировать этот момент — не только благородная задача науки, но и усилие носителя онтологии.

Если в защиту реализма указать на то, что менялись лишь представления о реальности, но не она сама — значит получить взамен вопрос о сущности. Что же оставалось неизменным все это время? Независимость чего столь высока и неизбежна? Что она дает в целом, если оставить в стороне любые «представления о реальном»? Следуя принципу Пирса — судить об идее по ее практическим следствиям — можно было бы понять необходимость реальности чего-либо в виде экстраполяции здравого смысла. Понять как простую, но очень сильную веру в то, что другие субъекты, как и Я в будущем, сможем отличить факты от интерпретаций, подлинные знания от сутолоки мнений, наконец действительные вещи от содержимого фантазий. Мы должны будем принять такую же систему онтологических различий, что и наши «соплеменники», как представители одной традиции, культуры. Тем самым для

[2] Разумеется, можно было бы упомянуть множество антиреалистов. Персона Рорти характерна именно консолидацией взглядов и концепций предшественников, это кульминация сочетания антиреализма и прагматической истины.

воплощения такой интуиции достаточно интерсубъективных условий опыта, общего жизненного мира. Если же мы вовсе не ограничиваемся признанием такого общего мира и здравым смыслом как причиной и целью наделения чего-либо статусом «необходимо реального», нам предстоит объяснить другие серьезные следствия.

Необходимость реальности «А» — слишком строгое требование, адресованное нашему знанию в целом. Такая необходимость означает как наличие знаний о подлинно реальном, так и условий доступа к нему. Более того, это знание должно обладать преимуществом перед любыми дальнейшими проверками! В противном случае, ниспровергнутое знание было о том, что лишь казалось реальным. Обозначенный нами ранее конфликт возникает опять: мы имели лишь представление о реальности, но не ее саму. Попытки принудить к тому, чтобы сбросить оковы интерсубъективности, способны только разжечь пыл фаллибилизма вплоть до релятивистского пожара «Философии как Зеркала Природы».

Не мотивирована ли критика реализма, проводящая атаку на идею «данного», возможность «взгляда сверху» или даже «объективное существование внешнего мира» — идеей установления необходимых отношений между словами и вещами, однозначности между двумя порядками, то есть некоторой финальной картиной реальности?[3] Это ли не идеал эпистемолога-реалиста, мечта физика?[4] В этом отрицании самой возможности окончательной структуры проявляется сопротивление самой мысли об единственно верном описании. Структура реальности, подлежащая такому описанию, это гарантия схождения остальных вариантов, промежуточных вариантов и частных онтологий.

Реалисты неоднократно оспаривали приписывание им идеи точного, единственного соответствия, называя ее устаревшей или просто неуместной. И тем не менее эту теоретическую разработку нельзя сбрасывать со счетов, ведь речь идет о лучшем эпистемологическом предложении из имеющихся. Если мы никогда не говорили о Реальности с большой буквы, и не находили под ворохом субъективных отражений некоторое «в-себе», то, где гарантия, повторим еще раз, что мы не обсуждали только «картину мира»? Как бы ни были искусно обработаны и преобразованы наши опытные данные, мы должны иметь выход к тому, что будет унифицировать, соединять и даже «выбраковывать» их. А это происходит как раз ввиду того, что теория

[3] По крайней мере это так для Рорти и Патнэма (например, [5. P. 90]). Правда, поздний Патнэм отмечает, что при сохранении концептуальной релятивности вполне можно допустить и «метафизический реализм». Сменилась ведущая прагматическая интуиция философа – теперь нужно не столько защищать релятивность, сколько оградить от «любых разговоров о делании мира» [6].

[4] Мамчур приводит такие слова: «Мечта физика <…> состоит в том, чтобы его поиск окончательных ответов привел к одному, уникальному, совершенно неизбежному выводу» [7. С. 73].

полагается соразмерной миру — она имеет дело с реальными объектами и свойствами, и не иначе! Однако не все так просто.

В реконструкции исторического события, физическом эксперименте, медицинском исследовании тяготение к точному соответствию являет собой познавательный идеал, имя которому объективность[5]. Любое отождествление объективности с объектностью — это следующий и необязательный для многих теоретиков шаг — сталкивается с проблемой определения реального-в-себе. Сколь бы ни был привлекателен такой переход, столь же он и труден. Что это за избыточная до невыносимости телеология достижения некоторого «в-себе»? Такая идея реальности, которая не есть ее адекватная карта или лучшее комплексное представление, становится смутной и неотчетливой. Мы лишаемся «естественного» (и тем более структурного!), «здравого» и любого другого способа членения на объекты, метода выбора и группировки того, что есть. При этом на другой стороне остается вся интеллектуальная артиллерия науки, мир теоретических объектов и онтологических схем. Самой эпистемологии остается лишь оперировать в пространстве меняющихся «представлений-о». Реакция на такое положение вещей может быть разной: можно принять и усугубить его как Рорти, разработав аргументацию релятивизма, или скорректировать как Патнэм, пытаясь сбалансировать вклад человека и мира в практиках познания.

И тем не менее, референция к чему-то реальному, физическому, материальному продолжает быть на задворках релятивизирующей мысли. Даже если отрицается возможность единственного описания, глобального нарратива о реальности, сохраняется нужда в наличии адекватных описаний, которые будут локальны и связаны с онтологическими допущениями о реальности, свойственных конкретному агенту. Реальное-для-кого-то — это та категория, которую не может исключать даже ортирианец[6]. При этом остается вполне допустимым, хотя и непроясненным тезис о том, что представленная реальность есть слепок Реальности. Иначе говоря, метафора взаимодействия (coping), и в целом творческо-конструктивистский подход к познанию, абсолютизируемый Рорти, не избегает полагания независимого бытия. Показательно само сопротивление американского неопрагматика к попыткам причисления его (или авторов, взятых им в качестве «единомышленников») к лагерю идеалистов. Рорти не приемлет любого такого прочтения. Он вынужден говорить о реальном, сводя весь дискурс о нем к языковым играм и соглашениям между людьми[7]. В отношении наиболее позднего периода творчества

[5] Конечно же, это лишь одно из значений объективности.

[6] Хотя центр тяжести в нарративах Рорти вполне очевиден, он все-таки по-своему различал выделенные нами модальности, между Реальностью и реальностью-для-кого-то, – оставаясь если не философским, то «повседневным» реалистом, см. интерпретацию Марвана [8. P. 275–276].

[7] Более того, критикуя позицию Платона, он сам использует (с положительным окрасом) термин реальность-при-определенном-описании [1. С. 343].

некоторые авторы поднимают вопрос о его близости к «реалистическому повороту»[8]. Мы узнаем и полноценного реалиста, и аргумент фактичности Мейясу, когда поздний Рорти начинает говорить о самостоятельном бытии жирафов до человека [8. P. 273]. Концептуальных ресурсов для обсуждения такого радикально внешнего бытия Рорти не предоставляет, отчего творческая метафора остается уязвимой для заключения ее в прокрустово ложе лингвистического идеализма. Защищаясь от присвоения этого ярлыка, Рорти периодически создает впечатление, что хочет быть только эпистемологическим релятивистом, оставаясь онтологическим реалистом! Однако такой реализм можно назвать если не безжизненным, то явно опустошенным, ведь он ничего не сообщает наверняка о природе вещей и устройстве сущего: его онтология — это плавающая сеть консенсусов о «реальном-для-нас» между пользователями одного языка. Надо ли пояснять, что странный выбор в определении реального заключается между «бытием жирафов как учреждений языковой игры» и жирафами, о которых мы говорим, и которые всегда лишь «предположительно и наверно» существуют за границами консенсуса?

Родовой травмой здесь является крах большого дискурса о Реальности. Признание теоретической невозможности этого было окрашено в позитивные цвета: появились «словари», пропитанная духом свободного творчества вера в приоритет практики, овладения собой и внешней средой… Инструментализм воспарил над миром, превратив Реальность в некоторые условия опыта, «фрагменты реальности». В чем же они заключаются? Понять это можно лишь изнутри самой установки: для метафорики coping with существуют невыводимые из нее и непредполагаемые ею обстоятельства. И было бы неверно определять эти обстоятельства в преимущественно онтологическом ключе — существуют резоны собственно прагматического толка.

## Три предела для coping with

В своей критике различных новых реализмов Паскаль Анжель упоминает свойственное анти-реалистам, постмодернистам стремление сдавать назад, когда положения их теорий становятся «слишком невероятными» [10]. Самое большое, на что мы можем рассчитывать сейчас, это найти такие места, когда адепт метафоры coping with должен сдать назад. На мой взгляд, правильным наводящим вопросом, определяющим суть дискуссии, будет следующий: «Где заканчивается конструирование и начинается репрезентация?» С позиции Рорти — нигде. В этой части мы дадим ряд контраргументов против романтического продления coping with в бесконечность. Упомянув в предыдущем абзаце «некоторые условия опыта», в этом я покажу, что они являются скорее «обстоятельствами непреодолимой силы».

Метафора взаимодействия может быть найдена далеко не только у философов прагматического толка. В наше время эта линия была подхвачена

[8] Обсуждение этого и оценка см. [9].

и развивается энактивистами, в своих теоретических поисках заменяющими объективный мир на особенную операционную среду. Она не предзадана, но творится по когнитивным и практическим лекалам каждого живого существа сообразно его телесности. Более того, в паре «организм-среда» живое существо не только справляется (coping) с вызовами окружающей среды, но и обретает, поддерживает свою идентичность. Не только человек, но и микроб, мышь, слон «не заданы наперед», но заняты «активным созданием реальности и самого себя» [11. С. 271]. Жизнь объявляется тождественной познанию, которое есть «не отражение мира, а извлечение смысла» [11. С. 174]. Вместо выполнения чисто репрезентативных функций восприятие неразрывно, рекуррентно связывается с действием [12]. Итак, в соответствии с ключевой идеей прагматиков мир становится собранием средств для действия, операционной средой для некоторой телесной организации.

Аутопоэзис, ключевая энактивистская разработка, есть мощная манифестация творческой метафоры. В рассуждениях о продолжении паука в его нити, в постоянном и мыслительном, и деятельностном «самодостраивании», наконец, «в окутанности миром» нарратив аутопоэзиса стремится преодолеть субъект-объектную разделенность, показав их незавершенность и крайнюю нужду друг в друге. Однако происходит ли это? Является ли это преодоление более чем чисто субъективным событием[9]? Каков этот мир, который размыкается для ауэтопоэтических нарративов?

Здесь мы встречаемся с первым вынужденным препятствием, с реальностью как ограничением. Любое признание реальности объектов оборачивается приглашением живого существа разделить мир его вида, существ, устроенных схожим образом. Миры пчелы, слона и микроба существенно различны, но подчинены общему условию: в них реальным признается то, взаимодействие с чем является необходимым. Лоренц называет это «нерефлективной физиологической объективацией» [11. С. 194]. Пчела и слон, не распознающие цветки и ветки соответственно, обречены на поражение. Можно назвать такую встроенную в биологический аппарат потребность выделять определенные объекты — «вынуждением формой». Человек не в меньшей мере испытывает это вынуждение, о чем свидетельствует пассивность его восприятия. Мерло-Понти дошел до истончения исходной субъективистской установки феноменологии, когда постулировал необходимость «веры в вещи» и «мира восприятия»[10]. В нашем сенсорном поле обнаруживаются устойчивые гештальты, регулирующие приобретение опыта, общие для людей схематизмы. Мы воспринимаем сразу горный массив, а не совокупность точек, которые требуют постепенного проведения линий, чтобы предстать

[9] На отрицательный ответ намекает Ревонсуо, когда утверждает, что «воплощенность, которую мы непосредственно ощущаем в своем переживании, – это воплощенность, основанная на феноменальном образе тела» [13. С. 193].

[10] Правда, насущная необходимость этого теоретического хода иногда справедливо оспаривается, см.: [14. С. 204].

как «горный массив». Наша интерпретация вынуждена: во всякое мгновение восприятие уже поставило нам мир вещей, не советуясь с нами. Такие определенности как «горный массив» или даже «картина Сезанна «гора Сент-Виктуар»» отличаются только источником, но не самим действием — принуждением формы как таковой[11]. Поэтому согласиться с положениями о самозаконодательстве конструирования, направленного на успешное освоение мира [11. С. 23–24], можно лишь отмечая реалистичную, то есть внесубъектную природу закона.

Следует различать между пассивным (когда речь идет о сборке объектов из многообразия перцепций), так и активным конструированием (когда в соответствии с идеей преобразуется мир). Первый тип включает в себя все то, разнообразие организационных мероприятий, происходящих в нашей «штаб-квартире» — в мозге. Я использую метафору Деннета здесь, чтобы подчеркнуть максимальную отстраненность, бессознательность таких процессов. И, наоборот, преобразуя мир в соответствии с идеей, в целесообразном «освоении природных и социальных сил» человек конструктивен активно. На ограниченность его способностей к этому намекает сам прогресс в неустанном преобразовании внешней среды, в который инвестируется время жизни, энергия, трудовая активность. Отсутствие крыльев приводит к изобретению самолетов, а неисправность сердечных клапанов побуждает к поиску искусственной замены. Это и есть философская поэтика подлинно человеческого — справиться с собственными биологическими особенностями, мыслимыми как несовершенства. Реальность выступает как внутренний предел действия, чувства, мысли, который просто «есть»; обсуждаться могут лишь следствия из этого факта.

Ограниченность наших способностей образует один аспект реального, а вынуждение формой — другой. Провозгласить полностью «недуальный и динамичный, процессуальный взгляд на познание» можно, лишь полностью пренебрегая этими аспектами. Дуальность сохраняется, поскольку структуры субъекта и объекта не совпадают, человек не растворяется в среде, а среда не входит целиком в своего творца.

Есть еще один аспект, проявляющийся именно при активном конструировании. Если первые два аспекта есть внутренние характеристики (если не условия возможности!) контакта с миром, то третий выявляет область недостижимого, обладающего своим укладом. Первые два скорее сочтут негативными (в определении реального), третий — обещает позитивное. Когда Неважжай пишет о Чужом Вальденфельдса, Другом Левинаса, агентах коммуникации Райнаха, он замечает то, что притязает на «собственное бытие», и что нужно прежде всяческой интерпретации «именовать» [15]. Упомянув интенциональность, он также отмечает респонсивность как другую сущностную

[11] Выделение горы могло бы быть обосновано физиологически, а распознание картины Сезанна – культурной дрессировкой.

особенность сознания. Точность репрезентации, то есть использования замещающих предмет знаков, составляет суть респонсивности и связанных с ней культурных практик. Здесь стоило бы говорить о неминуемости мира, неустранимости самих объектов (а не только их способов данности). Расширение довлеющей сферы реального достигает выбора предмета взаимодействия. Мы не просто «вынуждены» видеть некоторый предмет «так», но утверждать его единичность.

Показательно, что список авторов выше в основном касается субъективности: в активном конструировании наш замысел сталкивается с чужим замыслом, наше творчество — с другим. Мир и поступки другого человека не являются изнанкой моих интенций. В диалоге или посредством иного акта он может уточнить или вовсе опрокинуть мою интерпретацию его поведения или образа мыслей. Такой Другой присваивается полностью не иначе как в свободной фантазии, укрывающей от гегелевской схватки за признание.

Однако респонсивность подразумевает большее. За пределами интерсубъективного взаимодействия она указывает как на уже рассмотренное «вынуждение формой», так и на требование правильного выражения. Почему же мы вообще должны быть заняты поиском «выражения, притязающего на собственное бытие предмета внешнего мира» [15. С. 90]? Мой ответ прост: ввиду желаемого условия — адекватности представления «реального». В активном конструировании мы обладаем значительной свободой. Ничто не принуждает правильно рассчитать длину досок, из которых можно построить дом. Расчет может быть сделан «на глазок», и дом построен не будет. Также и музыка, рожденная случайным касанием клавиш, опровергающая законы любой гармонии, будет звучать негармонично или вообще не будет воспринята как «музыка». Произвольность знака оказывается бессмысленным положением, когда требуется перейти от знаковой совокупности (ноты, чертежи) к референтным объектам (хоралы, дома). Усмиряя наш конструктивистский пыл помимо нашей воли, вещи «сопротивляются» неугодным схемам и несоразмерным идеям. Они не происходят из ментальных схем, если только их бытие целиком не зависит от авторской прихоти или языковой игры. В своем эмпирическом отсутствии (рухнувший дом, какофония вместо мелодии) они подтверждают себя в качестве индивидуальных, независимо существующих агентов, требующих соблюдать структурные правила, логику реального. Сказать, что такие правила произвольны по отношению к чему-либо, кроме успешного дискурса, значит пренебречь доменом человеческой практики. Именно в ней мы выделили три, выстроенные по степени нарастания познавательной активности субъекта, «реальных» предела для coping with: «вынуждение формой», телесная ограниченность, и, наконец, собственный закон вещи или явления.

## Потерянная практика

В своем обстоятельном исследовании Джей отмечает категориальное разнообразие видов опыта, сложившееся к моменту основания традиции

прагматизма, отцы-основатели которой считали его и судьей, и учителем [16. P. 267–268]. Одна категория опыта совершенно точно обсуждается в ключевых работах Рорти. Ценность языкового опыта — обсуждения, рефлексии, аргументации — фундаментальна для всего проекта неопрагматика. Теперь не весь опыт, но только его языковая ипостась есть вездесущая «мера всех вещей» [17. С. 116–117]. Огромное внимание к языку сопровождается безразличием к любым другим модальностям опыта: Рорти описывает разнообразные словари (не предпринимая попыток категоризации их), но остается глух к практике. Она является предтечей образования словарей, о ней говорится в контексте смены словарей[12]. Однако существует ли внутреннее различие для нее? Каковы виды практики, все ли они равнозначны? Неразработанность категорий практической деятельности, понимаемой в общем прагматистском смысле как творческая и изобретательская, позволяет заключить о том, что любой долингвистический опыт здесь «вытесняется на задворки существования» [17. С. 118].

Не избегает печальной судьбы и регистр практик, ориентированных на «точное репрезентирование». Он включает как построение карты горных массивов, так и анатомический атлас. Игнорируя стремление к точной репрезентации, мы на самом деле принижаем значение практик, чья ценность состоит в утверждении истины о мире, которая не отождествляется с желанием обрести работоспособное описание[13]. Гипотезы, попытки вспомнить о прошедшем, создание атласа — мало ли актов, где на первый план выводится верное, а не просто эффективное. Стоит ли говорить, что происходит с такими актами, если их «эффективность» затмевает дескриптивную истинность? Гипотезы превращаются в выгодные исследователю теории, а эффективность рисунков тела, как это известно из истории медицины, оказывается продолжением следованию авторитету[14]. Более тонкий момент касается воспоминаний: да, они всегда — реконструкция, но как им не перейти в бред или грезы, если лишить их связи с объектами эмпирического прошлого?

[12] «Революционные достижения в искусстве, науке или моральной и политической мысли» связаны с тем, что «два или более словаря мешают друг другу» [18. С. 33]. Вряд ли Рорти не понимает, что за конфликтом интерпретаций стоит конфликт интересов. Однако пафос этих страниц оставляет разомкнутой связь словарей с реальностью. Сталкиваются ли в момент революции почитатели несовместимых словарей или же речь идет о конфликте социальных групп, обусловленном экономически и политически? Стоит ли объяснять гений Бетховена только через успешный синтез творческих идей его предшественников? Как много останется от события, политического или художественного, если мы не погрузимся в толщу образующих его сил и методов, авторов с их «до-словарными» желаниями и мотивами?

[13] Рорти настолько уверен в том, что все проблемы решаются путем изменения языка, что предлагает, видимо ради устранения философских тупиков, избавиться от термина «мир» [19. P. 875].

[14] Имеется в виду ошибочность освященных традицией взглядов Галена, показанную Везалием за счет обращения к опыту препарирования тел. См. как кардинальным образом категория научной ошибки связывается с перспективой истины о вещах, не сводимым к идеям или понятиям о них [20. С. 95].

Подобным образом еще Юшкевич отмечал локальную абсолютность дескриптивных истин. В чем полезность суждения «Цезарь существовал»? — звучит справедливый вопрос [21. С. 221]. Проблема в том, что несуществование Цезаря или Аристотеля, и, наоборот, существование двойников Петра Первого и плоской земли разрушают любые из самых проработанных и когерентных научных дискурсов! У дискурса нет контроля над всем, что происходит, то есть над любым будущим изменением. Факты обнаружения, введения нового объекта — не произвольны в n-примерах (сущность просто наблюдается, возникает — но не творится дискурсом!)[15]. Этот тезис неполноты показывает, что «реальное» раскавычивается там, где дискурса оказывается недостаточно, где слова не определяют всё, а это «всё» оказывается не пассивным остатком, а тем, что определяет.

Наша познавательная схема (язык, нарратив) позволяет указать на ряд вещей, но при этом ряд вещей это не есть только ряд высказываний о существовании чего-либо, с которыми согласно большинство участников диалога[16]. Во-первых, мир практики подчинен ряду условий, которые не сводятся к достижению коммуникативного согласия, а пространство действия не есть лингвистический опыт мира. Эти условия обозначают необходимость частичного возвращения реализма: для того, чтобы «справляться» с нашим миром необходимо допускать «реальное» как минимум трояким образом (см. предыдущий раздел), сопротивляющимся поглощению сферой человеческих способностей. Речь идет о терапии от того, что Никоненко называет «произвольной онтологией» и дистанцировании от «общества Любителей сказок» [22. С. 59]. Онтологии не выбираются произвольно, но призваны дать ответ на уже существующий набор вызовов и нужд. Те, в свою очередь, вынуждают расставлять акценты, выбирать тему для обсуждения, то есть регулируют дискурсивные практики. Банально, но первейшим жестом для решения той или иной проблемы является признание ее наличия. Какая-угодно-онтология возможна только в беззаботном пространстве теоретической фантазии.

На уровне социальных групп эта идиллия постоянно нарушается столкновением дискурсов, за которым стоит конфликт интересов, а он трансцендирует к объективным причинам и событиям. Дискурсивные горизонты нашего сообщества размыкаются взаимодействием с другими сообществами. Потеряв «трансцендентально-прагматические предпосылки коммуникации», мы должны были погрузиться в солипсизм интерсубъективного уровня [23. С. 214]. Причину обозначает еще Дэвидсон: носителям своего языка и культуры нет нужды релятивизировать свой язык, вполне достаточно

[15] В этот момент встречаются как человеческие способности и навыки описания, так и собственно объекты мира. Одно нередуцируемо к другому. Антиреалистам было легко заметить изменчивость со стороны языков, смену парадигм и т.п. Но что насчет другого полюса? Разве умом человека были вызваны к жизни рыба или вирус? Разве не они сами меняются, мутируя и просто существуя, задавая загадку своего бытия изучающим их?

[16] Иначе говоря, «делать выбор между реальными объектами, еще не значит делать эти объекты» [21. С. 229].

полагать его как единственный [22. С. 150]. Однако существование такого единого мирового языка равносильно глобалистской мечте о едином мировом проекте, мечте, разорванной на части, на локальности. Такого супер-сообщества нет, а ведь только оно могло бы свободно варьировать словари и языки.

Также немыслимо общество, которое выполнило бы завет Рорти и заменило бы обсуждение «реальности X» на обсуждение «осмысленности дальнейшей беседы об X» [19. P. 877]. Обсуждение «реальности X» равносильно обсуждению того, где проходит граница между нашим сообществом и другим, наших интересов и идентичности, и все это опирается на признание существования объективных вызовов. Если для индивида объективны, например, обстоятельства травмы или желания, конституирующие его психическую жизнь, то для страны объективна целая совокупность экономических, демографических, наконец, политических рисков. Тем самым обсуждение «реальности X», это не вопрос интереса, это вопрос о нашей самости, а он может быть всерьез поставлен только при принятии предпосылки трансцендирования (Бернстайн) к довлеющим на нас внешним факторам.

## Два способа легитимации знания. Заключение о причине

Учитывая изложенное ранее, в заключительном разделе мы попробуем ответить на вопрос: почему же одинокое обращение к метафоре взаимодействия вообще имеет силу? Почему кажется убедительным — представлять мир и «Я» исключительно как этапы творческого процесса, бессодержательные вне сферы практических интересов?

Периодически возобновляющиеся атаки на псевдо- или паранауку и нерушимая стойкость оппонентов способны подарить нам хороший показательный пример. Оценка публикаций в одном из самых престижных медицинских журналов Lancet показывает наличие периодически возникающих вспышек дебатов вокруг и о гомеопатии. На опровергающие ее эффективность результаты исследований выходят опровержения, причем на страницах того же журнала[17]. Однако помимо дебатов вокруг исследований и методов доказательства эффективности существует и другая, скорее публичная форма дебатов о гомеопатии. В ней утверждаемая эффективность противопоставляется недопустимой онтологии.

О чем же говорят противники гомеопатии в споре «практика versus онтология»? О некогерентности представлений учения Ганемана положениям современной науки. В последней просто не находится места «потенциям» или «информации о веществе». Чем отвечают защитники? Тем, что «это работает». *It works* — есть еще одно прочтение метафоры coping with, с акцентом на желаемую успешность. В итоге мы и получаем странную пару — когерентность против прагматики.

Когерентность в итоге опирается на идею субстанции: слишком малые разведения не только противоречат научным представлениям, но и вообще

[17] Смотри исходную, нашумевшую в свое время статью [24], и вызванную ей дискуссию в выпуске 9503 за декабрь.

теряют какой-либо референт. Гомеопатические препараты не признаются дважды: не только как некогерентный теоретический объект, но и как возможный реальный! И тем не менее он продолжает оставаться таковым в онтологии гомеопатов. И для сторонников подхода, и для противников стремление иметь связное знание дополняется стремлением иметь верное мировоззрение / онтологию — что не тождественно желанию иметь работоспособное описание. Раскроем это подробнее.

Мы связываем различие в предпочтении познавательных метафор (coping и copy) с разными человеческими интересами. Они, в свою очередь, удовлетворяются некоторым знанием в модальности «как» или «что». «Знанием как» следовало бы тогда назвать знание, позволяющее взаимодействовать с миром успешно, когда обладание «знанием что» было бы счастьем для ищущего истины о мире и вещах, как они есть. Иметь онтологию или знать каков этот мир — столь же самобытная и важная для кого-то цель, как и научиться читать географические карты, чтобы возвращаться домой невредимым и в срок.

Ранее мы рассматривали доводы в пользу тезиса о том, что наличие силы у нашего «знание как» есть следствие того, что соответствующее «знание что» достоверно[18]. В то же время налицо и тенденция, задавшая тон статье с самого начала, — представлять интересы «знания как» превалирующими настолько, что все сущностные определения — лишь временные элементы в различных социально-языковых практиках овладения или даже конструирования мира. Оба противоположно направленных эпистемологических движения имеют свою логику и мотивацию.

Можно найти немало исторических прецендентов, когда эффективным действиям давалось неверное объяснение. Такая мера как изоляция применялась в пандемию Черной Смерти, однако призвана она была защищать от распространения болезнетворных миазмов, а не от неизвестной тогда бубонной палочки. Найти эффективное средство от проблем порой единственное, что интересует действующего агента[19]. Помимо этой очевидности, «знание как» вовлекает и в своем воплощении не оставляет места чему-либо еще. Феноменологическое подтверждение легко получить, анализируя деятельность профессионала, чей автоматизм действий доведен до степени навыка. Если мы понимаем под «знанием как» понимание, воплощенное в деятельности, то любой развитый навык демонстрирует то, что знание «включено» в саму деятельность и реализуется в ней же. Футболист ищет лучшую позицию на поле, музыкант импровизирует, подбирая нужные аккорды, повар совершает машинальные и точные удары ножом — все они получают уверенность в правильности своих действий посредством успешного совершения их!

[18] Возможна и более мягкая версия, когда «знание как» является необходимым, но недостаточным условием «знания что», см. подробный разбор [25. С. 105].

[19] Один из участников упомянутой нами дискуссии говорит напрямую, что «окончательным доказательством обоснованности научной или медицинской идеи является степень, в которой она меняет реальность» [26. P. 691–692].

Подобным образом существует целый спектр мотиваций для принятия теоретического и / или онтологического описания. Желание поддерживать ту или иную картину мира может быть следованием традиции, быть предметом сильной веры…[20] Причин много, но исход один: мы стремимся не столько «делать мир», сколько знать, «что» он есть[21]. То же самое касается человеческого самопознания, поиска, в котором мы не в силах удовлетвориться чем-то, кроме реального. А это значит полагать неизбежность черт, свойств или событий идентичности, которую мы осознаем полностью, лишь, как считал Рикер, отказываясь от нее в пользу новой. В противном случае, если это только сборка и коллаж, очередное ироническое переописание, то зачем принимать его серьезно и следовать ему? Единственное, к чему можно прийти здесь это к отсутствию мировоззрения, а далее и значимости следующих из него ценностей.

Итак, намеки на редукционизм есть неизбежное явление ввиду собственной убедительности каждого из двух типов знаний. Другой причиной является невозможность точной категоризации без наличия контекста. В шахматах теорией зачастую называется способ разыгрывания определенных комбинаций, обеспечивающих преимущество. Действительно, в этом, казалось бы, абсолютном «знании как», можно усмотреть и «знание что». Книга по дебютам суть теория, если рассматривать ее как простое описание структур, шахматной мысли. Также и структура химического вещества является «знанием что», пока не находит своего применения в разработке нового вещества. Возвращаясь к примеру, положение о том, что «гомеопатия — истинное знание» (или: «есть то, чему можно доверять») может быть понято как в ключе того, что «работает», или как убеждение, подлежащее проверке на когерентность. Судя по всему, для формирования сильной веры (в истинность или ложность суждения) достаточно чего-то одного.

## Заключение

Из написанного выше следует отсутствие рецепта по окончательному выбору некоторой основной познавательной метафоры. Соблазны релятивизма остужены преимуществами «знания что»: оно оказывается модельным принципом для множества «знаний как», рецептов. В конце концов, поводом для теоретической рефлексии является именно неуспешная практика. Почему не получается сделать так? — корневое вопрошание. В долговременном плане ориентация на «знание как» скорее способна остудить пыл радикального конструктивиста: в постоянном взаимодействии с тем, что сопротивляется, ограничивает или даже «вынуждает» нас к определенному опыту и действиям (см. соответствующий раздел нашей работы о трех аргументах), мы и обнаруживаем себя как «исполненных внешнего», в интериоризации, распознании

[20] Рорти сам предлагает навязчивость в качестве такой психологической причины, «боязнь потерять связь с реальностью» страх утраты контроля над происходящим [9].

[21] Разумеется, я не учитываю случаи, когда мировоззрение становится разменной монетой, принимается de jure ради тех или иных оппортунистических выгод.

динамики реального. Отказ от онтологического реализма не спасает от реализма эпистемологического; *coping with* немыслима без *copy*, и даже попытка продумать противоположное приводит к опустошенному и скрытому реализму, как это было показано на примере с Рорти. Оставшись с такой дуальностью, где двум типам знания соответствуют два пути обретения достоверности, мы не можем отдать больше голосов в пользу одного из них, чем мы отдаем нерушимости связи в целом.

**Список литературы**

[1] *Рорти Р.* Философия и зеркало природы. Новосибирск : Издательство Новосибирского университета, 1997. EDN: YMIWWL
[2] *Джохадзе И.Д.* Дефляционистское понимание истины и проблемы обоснования знания в неопрагматизме // Философская мысль. 2019. № 4. С. 24–35. DOI: 10.25136/2409-8728.2019.4.29938 EDN: WNVJAE
[3] *Джохадзе И.Д.* Неопрагматизм Ричарда Рорти. Москва : Эдиториал УРСС, 2001. EDN: SZFWRR
[4] *Prado C.G.* The Limits of Pragmatism. Atlantic Highlands, NJ : Humanities Press International, 1987.
[5] *Zeglen U.M.* Introduction to Part 2: Putnam and Realism // Hilary Putnam: Pragmatism and Realism / ed. by J. Conant, U.M. Zeglen. London : Routledge, 2002. P. 89–96.
[6] *Putnam H.* Wiki Catches Up a Bit. Available from: https://putnamphil.blogspot.com/2014/11/wiki-catches-up-bit-in-1976-when-i.html (accessed: 15.03.2025).
[7] *Мамчур Е.А.* О концепции «внутренней» истины // Философский журнал. 2009. № 2. С. 73–87. EDN: NBKBSV
[8] *Marvan T.* Is Rorty a Linguistic Idealist? // Human Affairs. 2011. No. 21 (3). P. 272–279. DOI: 10.2478/s13374-011-0028-2
[9] *Huetter-Almerigi Y.* Rorty on Realism, Antirealism, and Antirepresentationalism // Handbuch Richard Rorty / ed. by M. Müller. Wiesbaden: Springer VS, 2022. P. 1–18. DOI: 10.1007/978-3-658-16260-3_49-1
[10] *Pascal E.* Le réalisme kitsch. Zilsel. 2015. Available from: https://doi.org/10.58079/vdrr (accessed: 15.03.2025).
[11] *Князева Е.Н.* Энактивизм: новая форма конструктивизма в эпистемологии. Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2014. EDN: TOYDXB
[12] *Thompson E.* Sensorimotor Subjectivity and the Enactive Approach to Experience // Phenomenology and the Cognitive Sciences. 2005. Vol. 4. No. 4. P. 407–427. DOI: 10.1007/s11097-005-9003-x EDN: KVVYZQ
[13] *Ревонсуо А.* Психология сознания. СПб. : Питер, 2013.
[14] *Соложенкин Б.С.* От мира восприятия — к феноменологии способностей // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 1. С. 199–218. DOI: 10.22363/2313-2302-2024-28-1-199-218 EDN: BHLXSU
[15] *Невважай И.Д.* Взаимодополнительность конструктивизма и реализма в эпистемологии // Эпистемология и философия науки. 2015. Т. 43. № 1. С. 83–97. DOI: 10.5840/eps201543133 EDN: VXBVMV
[16] *Jay M.* Songs of Experience: Modern American and European Variations on a Universal Theme. Berkeley: University of California Press[22], 2005. DOI: 10.1525/9780520939790
[17] *Анкерсмит Ф.* Возвышенный исторический опыт. Москва : Европа, 2007.

[22] Калифорнийский университет в Беркли имеет статус организации, деятельность которой признана нежелательной на территории Российской Федерации.

[18] *Рорти Р.* Случайность, ирония и солидарность. Москва: Русское феноменологическое общество, 1996.
[19] *Rorty R.* Putnam, Pragmatism, and Parmenides // The Philosophy of Hilary Putnam / ed. by R.E. Auxier, D.R. Anderson, L.E. Hahn. Chicago : Open Court, 2015.
[20] *Мамчур Е.А., Парамонов А.А.* Полемические суждения о концепции «внутренней» истинны // Vox. Философский журнал. 2020. Т. 15. № 30. С. 68–97. DOI: 10.37769/2077-6608-2020-30-4 EDN: MABBDB
[21] *Юшкевич П.* О прагматизме // Джеймс У. Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления. 3 изд. Москва: URSS, 2011.
[22] *Никоненко С.В.* Реальность, символы и анализ: Философия по ту сторону постмодернизма. Санкт-Петербург : Издательство РХГА, 2012.
[23] *Апель К.-О.* Трансформация философии. Москва : Логос, 2001.
[24] *Shang A., et al.* Are the clinical effects of homoeopathy placebo effects? Comparative study of placebo-controlled trials of homoeopathy and allopathy // The Lancet. 2005. Vol. 366. No. 9487. P. 726–732. DOI: 10.1016/S0140-6736(05)67177-2
[25] *Дёмин Т.С., Фролов, К.Г.* Знание-что, знание-как, сознание и искусственный интеллект // Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность. 2023. Т. 8. № 1. С. 102–109. DOI: 10.25206/2542-0488-2023-8-1-102-109 EDN: DTOTRC
[26] *Vandenbroucke Jan P.* Homoeopathy and “the growth of truth” // The Lancet. 2005. Vol. 366. No. 9487. P. 691–692. DOI: 10.1016/S0140-6736(05)67151-6

## References

[1] Rorty R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Novosibirsk: Izdatel’stvo Novosibirskogo universiteta publ.; 1997. (In Russian). EDN: YMIWWL
[2] Dzhokhadze ID. Deflationary Understanding of Truth and Problems of Knowledge Justification in Neopragmatism. *Filosofskaya mysl’*. 2019;(4):24–35. (In Russian). DOI: 10.25136/2409-8728.2019.4.29938 EDN: WNVJAE
[3] Dzhokhadze ID. *Richard Rorty’s Neopragmatism*. Moscow: URSS publ.; 2001. (In Russian). EDN: SZFWRR
[4] Prado CG. *The Limits of Pragmatism*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International; 1987.
[5] Zeglen UM. Introduction to Part 2: Putnam and Realism. In: Conant J, Zeglen UM, eds. *Hilary Putnam: Pragmatism and Realism*. London: Routledge; 2002. P. 89–96.
[6] Putnam H. *Wiki Catches Up a Bit.* Available from: https://putnamphil.blogspot.com/2014/11/wiki-catches-up-bit-in-1976-when-i.html (accessed: 15.03.2025).
[7] Mamchur EA. On the Concept of "Inner" Truth. *Philosophy Journal*. 2009;(2):73–87. (In Russian). EDN: NBKBSV
[8] Marvan T. Is Rorty a Linguistic Idealist? *Human Affairs*. 2011;(21):272–279. DOI: 10.2478/s13374-011-0028-2
[9] Huetter-Almerigi Y. Rorty on Realism, Antirealism, and Antirepresentationalism. In: Müller M, ed. *Handbuch Richard Rorty*. Wiesbaden: Springer VS; 2022. P. 1–18. DOI: 10.1007/978-3-658-16260-3_49-1
[10] Pascal E. Le réalisme kitsch. *Zilsel*; 2015. DOI: 10.58079/vdrr
[11] Knyazeva EN. *Enactivism: A New Form of Constructivism in Epistemology*. Moscow; Saint Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ publ.; Universitetskaya kniga publ.; 2014. (In Russian). EDN: TOYDXB
[12] Thompson E. Sensorimotor Subjectivity and the Enactive Approach to Experience. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 2005;4(4):407–427. DOI: 10.1007/s11097-005-9003-x EDN: KVVYZQ
[13] Revonsuo A. *Foundations of Consciousness*. Saint Petersburg: Piter; 2013. (In Russian).

[14] Solozhenkin BS. From the World of Perception to the Phenomenology of Abilities. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(1):199–218. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2024-28-1-199-218 EDN: BHLXSU
[15] Nevvazhaii ID. The complementarity of constructivism and realism in epistemology. *Epistemology and Philosophy of Science*. 2015;43(1):83–97. (In Russian). DOI: 10.5840/eps201543133 EDN: VXBVMV
[16] Jay M. *Songs of Experience: Modern American and European Variations on a Universal Theme*. Berkeley: University of California Press[23]; 2005. DOI: 10.1525/9780520939790
[17] Ankersmit F. *Sublime Historical Experience*. Moscow: Evropa; 2007. (In Russian).
[18] Rorty R. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Khestanova IV, Khestanov RZ, transl. Moscow; 1996. (In Russian).
[19] Rorty R. Putnam, Pragmatism, and Parmenides. In: Auxier RE, Anderson DR, Hahn LE, eds. *The Philosophy of Hilary Putnam*. Chicago: Open Court; 2015.
[20] Mamchur EA., Paramonov AA. Polemical judgments about the concept of "internal" truth. *Vox. Philosophical Journal*. 2020;15(30):68–97. (In Russian). DOI: 10.37769/2077-6608-2020-30-4 EDN: MABBDB
[21] Yushkevich P. On pragmatism. In: James W. *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. 3 ed. Moscow; 2011. (In Russian).
[22] Nikonenko SV. *Reality, Symbols, and Analysis: Philosophy Beyond Postmodernism*. Saint Petersburg: RHGA publ.; 2012. (In Russian).
[23] Apel K-O. *Towards a Transformation of Philosophy*. Moscow: Logos; 2001. (In Russian).
[24] Shang A, et. al. Are the clinical effects of homoeopathy placebo effects? Comparative study of placebo-controlled trials of homoeopathy and allopathy. *The Lancet*. 2005;366(9487):726–732. DOI: 10.1016/S0140-6736(05)67177-2
[25] Demin TS, Frolov KG. Knowledge-that, knowledge-how, consciousness and artificial intelligence. *Omsk Scientific Bulletin. Series: Society. History. Modernity*. 2023;8(1):102–109. (In Russian). DOI: 10.25206/2542-0488-2023-8-1-102-109 EDN: DTOTRC
[26] Vandenbroucke JP. Homoeopathy and "the growth of truth". *The Lancet*. 2005;366(9487):691–692. DOI: 10.1016/S0140-6736(05)67151-6

**Сведения об авторе:**

*Соложенкин Борис Сергеевич* — кандидат философских наук, доцент Института социальных наук, ФГАОУ ВО Первый МГМУ им. И.М. Сеченова Минздрава России (Сеченовский университет), Российская Федерация, 119991, Москва, ул. Трубецкая 8, стр. 2. ORCID: 0000-0003-1125-1342. SPIN-код: 6164-2092. E-mail: gerzhogzdes@mail.ru

**About the author:**

*Solozhenkin Boris S.* — PhD in Philosophy, Assistant Professor, Institute of Social Sciences, Sechenov First Moscow State Medical University; 8/2 Trubetskaya St., Moscow, 119991, Russian Federation. ORCID: 0000-0003-1125-1342. SPIN-code: 6164-2092. E-mail: gerzhogzdes@mail.ru

[23] Калифорнийский университет в Беркли имеет статус организации, деятельность которой признана нежелательной на территории Российской Федерации.

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 2 671–684
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-671-684
EDN: FSFQBX

Научная статья / Research Article

# Значение философского знания для развития субъектности в условиях алгоритмизации образования

**Т.В. Сохраняева**

*МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва, Российская Федерация*
sokhran@mail.ru

**Аннотация.** Актуальность исследования определяется ситуацией трансформации современного образовательного ландшафта под влиянием активного внедрения технологий ИИ, обуславливающих возрастающую алгоритмизацию образовательной деятельности. Доминирование и приоритизация алгоритмизированных методов в обучении и управлении образованием создают риски редукции смыслов образования к обучению с измеряемыми результатами становятся барьерами для формирования и развития субъектности средствами образования. Ситуация цифровой детерминированности актуализирует вопрос о том, каким должны быть содержание и методы образования, позволяющие сохранить его смыслообразующую и человекотворческую функции. Цель исследования – обоснование значения приобщения к философскому знанию как одного из условий развития и сохранения индивидами субъектности как интегральной характеристики человека. Методологическими основаниями исследования стали принципы системного и аксиологического подходов в анализе тенденций алгоритмизации образовательной деятельности и рассмотрения образования в экзистенциальном аспекте. Специфика философской текстовой культуры выявлялась с опорой на герменевтическую методологию. В первом разделе исследования анализируется алгоритмизация как имманентная цифровой культуре практика организации жизни и деятельности социума, в том числе и в образовательной сфере. Выявляются связанные с этим вызовы для образования, обозначаются риски алгоритмизации образовательных взаимодействий и деформации смыслов образования. Во второй части рассматривается потенциал философского знания в развитии субъектности, обусловленный творческим и свободным характером философствования как интеллектуальной деятельности, диалогическим характером философского знания, функцией философии как нормативного знания в построении эпистемологических и аксиологических моделей, в выявлении смыслов образования и др. В заключение делается вывод о значении философского знания для образования в реалиях цифровой культуры, развивающегося в условиях амбивалентного взаимодействия человека с искусственными интеллектуальными системами. Особый ракурс исследования связан с трактовкой значения философского знания как некоего «противовеса» логике алгоритмизации, способствующего развитию индивидами самостоятельности

© Сохраняева Т.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

в мышлении и сохранению своей аутентичности как субъекта (а не актанта) в образовательной деятельности.
**Ключевые слова:** философия, цифровизация, алгоритм, аксиология, диалог

**Конфликт интересов.** Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
**Заявление о доступности данных.** Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в опубликованную статью.

**История статьи:**
Статья поступила 01.08.2025
Статья принята к публикации 01.02.2026

**Для цитирования:** *Сохраняева Т.В.* Значение философского знания для развития субъектности в условиях алгоритмизации образования // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 2. С. 671–684. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-671-684 EDN FSFQBX

# Importance of Philosophy Knowledge for the Development of Agency in the Context of Algorithmization of Education

**Tatyana V. Sokhranyaeva**

*Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation*
sokhran@mail.ru

**Abstract.** The relevance of the study is determined by the situation of transformation of the current educational landscape under the influence of active implementation of AI technologies, which determine the increasing algorithmization of educational activities. The dominance and prioritization of algorithmic methods in teaching and education management create risks of reducing the meanings of education to learning with measurable results, become barriers to the formation and development of subjectivity by means of education. The situation of digital determinism actualizes the question of what should be the content and methods of education that allow preserving its meaning-forming and human-creating functions. The purpose of the study is to substantiate the importance of familiarization with philosophical knowledge as one of the conditions for the development and preservation of subjectivity by individuals as an integral characteristic of a person. The methodological foundations of the study were the principles of systemic and axiological approaches in the analysis of trends in the algorithmization of educational activities and consideration of education in the existential aspect. The specificity of philosophical textual culture was revealed based on hermeneutic methodology. The first section of the study analyzes algorithmization as an immanent practice of digital culture for organizing the life and activities of society, including in the educational sphere. The challenges associated with this for education are identified, the risks of algorithmization of educational interactions and deformation of the meanings of education are designated. The second part considers the potential of philosophical knowledge in the development of agency, conditioned by the creative and free nature of philosophizing as an intellectual activity, the dialogical nature of philosophical knowledge, the function of philosophy as normative knowledge in the construction of epistemological and axiological models, in identifying the meanings of education, etc. Conclusion about the importance of philosophical knowledge for education in the realities of digital culture, developing in the

conditions of ambivalent interaction of man with artificial intelligent systems is made. A special perspective of the study is associated with the interpretation of the importance of philosophical knowledge as a kind of "counterweight" to the logic of algorithmization, contributing to the development of independence in thinking by individuals and the preservation of their authenticity as a subject (and not an actant) in educational activities.
**Keywords:** philosophy, digitalization, algorithm, axiology, dialogue

**Conflict of interest.** The author declares that there is no conflict of interest.
**Statement about data availability.** All the data obtained during the study is included in the published article.

**Article history:**
The article was submitted on 01.08.2025
The article was accepted on 01.02.2026

**For citation:** Sokhranyaeva TV. Importance of Philosophy Knowledge for the Development of Agency in the Context of Algorithmization of Education. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(2):671–684. (in Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-671-684 EDN FSFQBX

## Введение

Активное присутствие в современном общественном дискурсе понятий, производных от слова «алгоритм», отражает специфику радикальных изменений жизни под влиянием технологий ИИ, обуславливающих глубокое погружение современного человека в алгоритмизированную среду не только в специализированных практиках, но и на уровне повседневности. Очевидная эффективность технологических решений на основе алгоритмов обуславливает признание их значения в расширении возможностей человека. Но одновременно «вездесущность» алгоритмов порождает размышления о том, какие антропологические вызовы связаны с «делегированием» человеком своих навыков и функций искусственным интеллектуальным системам и какие социально-значимые эффекты это повлечет. Алгоритмизация как практика организации различных видов деятельности в соответствии с определенными технологически подкрепленными схемами так многообразно определяет жизнедеятельность человека, что размываются границы между цифровым и «аналоговым» аспектами его бытия, а вопросы о сохранении человеком субъектности и способности самостоятельно делать выбор приобретают особую актуальность [1–3].

Алгоритмическая «эпистема» современности порождает определенное внутреннее противоречие цифрового общества между целями развития и способами их достижения. Потребности растущего сектора креативной индустрии и высокотехнологичных производств цифровой экономики [4] требуют, чтобы носители человеческого капитала 2.0 обладали не только профессиональными знаниями и цифровой грамотностью, но и творческими способностями, гибкостью мышления и восприятия, высокой степенью адаптивности к меняющимся социальным контекстам. Одновременно почти

тотальная опосредованность социальных взаимодействий механизмами программируемого управления становится объективным фактором и фоном формирования определенного стиля мышления индивидов, ориентированного на предзаданность процедуры и результата деятельности, на принятие самой идеи безусловной «правильности вычисляемого решения» как познавательной нормы. Кроме того, жизнь с ощущением подчиненности алгоритмам может вызывать у человека состояния экзистенциальной тревоги, кризисные ситуации в самовосприятии, деструктивно влияющие на личностный потенциал субъекта.

Процессы возрастания алгоритмизации затрагивают и образовательную деятельность, создают новые вызовы для образования и становятся актуальным контекстом для решения ключевых вопросов образования: как развивать субъектность обучающихся и повышать мотивацию к обучению? как научить человека «видеть и выделять себя» в жизненной ситуации и в образовательной практике, чтобы не быть только управляемым объектом? как формировать умение принимать нетривиальное решение, осуществлять выбор? Эти вопросы никогда не были простыми для образования, но активное внедрение продуктов ИИ в обучение и управление образованием делает их еще более проблемными.

В парадигме цифровизации и алгоритмизации закономерным становится все большее отвлечение в образовательных взаимодействиях от того, что является «неформализуемым» и «неисчисляемым» в образовательном процессе, а также искусственное подчинение «неисчисляемого» требованиям метрификации. Происходит оттеснение на задний план вопросов о природе образования как специфически человеческого способа существования. Как следствие возникают риски смыслового обеднения образования, снижения его потенциала формирования социальных акторов пре-адаптивного и проактивного типа. В реалиях возрастающей детерминированности образовательных взаимодействий алгоритмизируемыми технологиями актуальной образовательной задачей является приобщение человека к философскому знанию, раскрытие потенциала философии в развитии и сохранении современным человеком способности быть субъектом.

Целью исследования является обоснование значимости философского знания для развития субъектности индивидов в условиях возрастающей алгоритмизации образовательной деятельности. В процессе исследования автор критически анализирует амбивалентный характер процессов внедрения логики алгоритмизации в образовательную деятельность, раскрывает значение приобщения к философской проблематике и истории идей для самоопределения и формирования жизненных ориентиров человека, показывает, что философское знание противостоит формированию упрощенных представлений о смыслах образования и недооценке рисков подчинения субъектности индивида влиянию квази-субъектности технологий ИИ.

## Алгоритмизация как логика цифрового мира: вызовы для образования

Алгоритм как практика последовательной обработки информации и выполнения операций с опорой на признаваемые надежными схемы всегда сопровождала человеческую деятельность. Алгоритмичность мышления есть условие успешности и системности действия, возможности автоматизировать решения с целью повышения их эффективности. При этом автоматизация действий на основе прозрачного для понимания алгоритма и при сохранении большого количества не поддающихся формализации нюансов в поведении не представляется опасной для процессов самодетерминации человека, которая выступает как «один из высших уровней саморегуляции, открывающий личности возможность найти источники целеполагания в себе, в своих отношениях с миром, в своих ценностных ориентирах» [5. С. 152].

В противоположность этому алгоритмы цифровых технологий выступают для большинства индивидов как неперсонифицированные, недоступные для понимания и корректировки. В большинстве случаев это делает среднестатистического человека только пользователем уже готовых продуктов, которому доступен лишь поверхностный механизм оперирования ими. При этом компьютерные алгоритмы сегодня не только обеспечивают автоматизацию рутинных видов деятельности, но явно или скрытно как «воля машины» присутствуют в процедурах выбора и принятия человеком решений на основе алгоритмически же обработанной информации. Анализируемые исследователями феномены активного делегирования цифровым сервисам возможности действия от имени субъекта и доверия людей алгоритмам ИИ свидетельствуют о формировании у человека цифровой культуры определенных установок в мышлении, его готовности стать носителем «прокси»-культуры, подчиняющей его «анонимной коллективной идентичности» [6. С. 37]. Доверие алгоритмам выглядит парадоксальным на фоне достаточной осведомленности общественного сознания относительно фактов создания алгоритмами ложной информации — непреднамеренно (вследствие сбоя или невозможности различения смысловых оттенков контекста) или намеренно (вследствие предвзятости алгоритмов в работе с данными и ориентированности на определенный заказ) [7]. Оно сохраняется при знании о когнитивных барьерах, создаваемых алгоритмами [2], о манипулятивных практиках с использованием «теневых ИИ», о рисках вторжения в приватный мир индивида при работе с данными.

Особенности бытия человека в плотном и часто эффективном взаимодействии с дигитальными феноменами объективно создают предпосылки для формирования алгоритмизированного мышления индивида, ориентированного на иерархизированность формализуемых интеллектуальных процедур, предзаданность результата и готовность рассматривать алгоритмы ИИ как «субъектов» командного действия. Но принятие человеком перспективы «распределенной субъектности» во взаимодействии с цифровыми

технологиями создает риски для развития способности к самопониманию и самооценке в деятельности. Проблема сохранения человеком стремления быть субъектом, а не актантом в современных human / non-human взаимодействиях является ключевой для понимания актуальной культурной ситуации и перспектив цифровой безопасности человека.

Как одну из таких перспектив, например, современная психология рассматривает концепцию «цифровых ангелов» — развитие технологий искусственного интеллекта, направленных на защиту интересов конкретного человека. Цифровые ангелы должны совмещать роли ассистентов в организации жизни, медиаторов в коммуникации с людьми и со средой, а также цифровых конфидентов, результатам деятельности которых человек может безусловно доверять [8]. Признавая гуманистическую направленность концепции, отметим, однако, что подобная модель не устраняет риски подчинения субъектности человека влиянию ИИ, хоть и осуществляемого в формате ориентированности на конкретного индивида. Сущностным признаком субъектности является отрефлексированная сформированная готовность человека осуществлять свои интенции с высокой степенью автономии, внутренней свободы и одновременно социальной ответственности.

Одним из факторов развития субъектности всегда мыслилось образование. Однако активное внедрение технологий ИИ в различные звенья образовательных экосистем создает серьезные вызовы для образования как в онтологическом аспекте, так и в аксиологическом измерении. Современное образование на своем уровне демонстрирует характерный для культуры в целом амбивалентный характер взаимодействия человека с миром ИИ. С одной стороны, система должна готовить людей к жизни на «высоте своего времени» (Х. Ортега-и-Гассет), развивать и саму образовательную среду, и обучающие практики как проекцию основных тенденций развития цифрового мира. С другой — в условиях возрастания технологического давления необходимо избежать девальвации человеческих смыслов образования: в частности, ценности самотрансцендирования, процессуального развития личности, развития мира субъективности как источника активности в себе. Потенциальные риски для автономии личности, связанные с внедрением ИИ в образование, делают безусловно необходимой социально-гуманитарную экспертизу этих процессов с целью «сохранения экзистенциальной безопасности человека и антропологической сущности образования» [9. С. 12].

Развиваемое в последние годы в философии образования понимание современного состояния образования как «постцифрового» [10] видится обоснованным, указывающим не на отход от цифровизации, а на еще более интенсивное развитие процессов, затрагивающих не только инструментальную составляющую, но и внутренние структуры образовательных экосистем. Сопутствующая этим процессам алгоритмизация обусловлена, с одной стороны, современным сдвигом в образовательных практиках в сторону приоритизации алгоритмизированных практик в условиях высокой технологической

оснащенности образовательной среды. У этих процессов есть много следствий, важных для динамичного развития образования: создание условий для развития гибкой экосистемы, реализации персонализированных траекторий обучения, расширения дидактических возможностей в обучении, а также формирования востребованных социальных компетенций — цифровой грамотности и культуры пользования продуктами ИИ.

Но оборотной стороной глубокого проникновения технологической составляющей в образовательные практики являются риски для реализации человеческого самостоятельного начала в образовании. Даже персонализированное обучение в «диалоге» с алгоритмом предполагает следование встроенной в программу «инструкции» и подчиненность возможностям системы, не говоря уже о платформах для массового обучения. Существующие неравные возможности в пользовании инновационными продуктами ИИ дискриминирует людей в социальном плане. Отрицательный эмоциональный фон, вызванный непониманием обучающей процедуры или случаями алгоритмической дискриминации в оценке человека, тоже может быть фактором риска. И самым серьезным вызовом для самостоятельности в мышлении является намеренный отказ индивида от интеллектуального усилия в образовании, провоцируемый беспрецедентными возможностями быстрого получения готового результата при помощи нейросетей или поисковых систем.

Другим проявлением нового уровня цифровизации и существенным фактором алгоритмизации образования являются процессы внедрения аналитик больших данных (датафикации) как инструмента образовательного менеджмента, анализа и оценивания степени эффективности функционирования образовательных экосистем. В процессах датафикации алгоритмы становятся не просто технологиями обработки информации, а квази-субъектами образовательных отношений. Создавая цифровых двойников субъектов образования и моделируя тем самым субъекта как некую совокупность формализуемых характеристик, алгоритмы сбора и обработки данных становятся существенными факторами в конституировании, ранжировании и кластеризации субъектов образования на основе данных. Вместе с тем несводимость к формализуемым показателям контекстуально насыщенной образовательной деятельности, а также интенций и личностных характеристик субъектов обуславливает ситуации создания «цифровых образов», не вполне адекватно репрезентирующих участников образовательных отношений. Это может создавать репутационные риски для индивидов, становиться фактором «форматирования» поведенческих моделей приучать человека ориентироваться на задаваемые критерии успешности, а не на внутреннюю самооценку, порождать кризисы аутентичности, состояние отчуждения, связанного с переживанием управляемости его активности в образовании алгоритмами датафикации.

Алгоритмизация / автоматизация даже образовательной рутины не всегда способствует повышению эффективности образовательного процесса, который постоянно наполнен неформализуемыми элементами и контекстами

[11]. Тем более не подчиняются логике алгоритмизации важные ценностно-нормативные составляющие образовательной деятельности — формирование мотивации к обучению и личностному росту, понимание субъектом смыслов образования, осмысление экзистенциальных аспектов своего образовательного опыта. Но реалии образования все больше подчиняются логике и практикам цифровизации. Соответственно, возрастают риски возрастания внешней (цифровой) детерминированности образовательной активности индивида в ущерб детерминации со стороны своего Я. Поэтому необходимо решать задачи сбалансированности в образовательной деятельности человеческих смыслов и технологических возможностей, сохранять и развивать такие компоненты в содержании образования, которые способствуют формированию субъектности как единства свободы и ответственности, как способности к саморазвитию и конструктивному социальному действию. В этом контексте необходимо оценивать значимость философского знания для образования, для гармонизации «центростремительных и центробежных сил» (Гессен) в формировании личности.

## Философское знание в формировании субъектности

Потенциал философии в формировании осмысленного и ответственного отношения индивида к себе и к миру может быть охарактеризован многочисленными аспектами. Для целей исследования рассмотрим лишь некоторые аргументы, обосновывающие «пользу бесполезного» — значение философского знания для развития свободного мышления. Свободного от стереотипов, от «идолов театра», не замыкающегося в современной пещере Больших данных [12], технологий ИИ и конъюнктурных контекстов.

Философия как любовь к мудрости по своей природе является свободным и творческим видом интеллектуальной деятельности по поиску истины, не претендующей при этом на обладание абсолютной истиной или не ограниченной принуждением доказательства, как это имеет место в науке. Философствование есть вопрошание, не исключающее момент непредсказуемости, связанный с творчеством. Оно дает некое обобщенное универсальное знание, свободное от повседневной «гонки за происходящим» [13. С. 29]. Вопросы об основаниях реальности (онтологические), о познании бесконечного конечными силами человеческого разума (гносеологические), о смысле блага (этические), о природе человека (философско-антропологический) и др. — все они выражают специфику философии как спекулятивного знания и «трансцендирования по ту сторону мира» [14. С. 171]. И когда философский анализ направлен на исследование конкретных процессов и вещей, он выявляет сущностное (субстанциальное) в многообразии явлений и процессов, что тоже достигается умозрением. Процесс философствования как поиск смыслов невозможно алгоритмизировать, не поддается формализации и полученный в этом процессе интеллектуальный продукт, даже если изложение концепции / системы представлено в логически упорядоченной и наукообразной

форме. Приобщение к такому виду знания стимулирует самостоятельное размышление, развивает понимание значимости отвлеченного характера философского мышления для развития человеческой способности генерировать и постигать смыслы.

Философия как вопрошание не предполагает готовых ответов и «рецептурного» знания, это обуславливает многообразие форм философского самовыражения и некумулятивный характер знания. Право философа на собственную метафизическую позицию, которая в случае ее содержательности не поглощается авторитетной школой или традицией мысли, определяет свободу интеллектуального поиска не только для автора философской концепции, но и для человека, приобщающегося к философскому знанию, — свободу в выборе и принятии тех идей, которые созвучны его духовному настрою и познавательному ориентиру. Философия как вопрошание принципиально диалогична. Это диалог с собой, с миром другого сознания, с автором, представленным в тексте, и с самим текстом. Диалог с текстом требует интеллектуального герменевтического усилия, поскольку в философствовании слова всегда имеют «некоторый парящий, неопределенный на своих границах смысл» [14. С. 316], который раскрывается через понимание концепции автора в целом. Философский нарратив очень выпукло демонстрирует творческую функцию текста, связанную с приращением его смысла в процессе восприятия вследствие несовпадения кодов передающего и принимающего участников коммуникации [15]. Знакомство с философским текстом развивает человека как интерпретирующего субъекта.

В мире философии возможен продуктивный диахронный «диалог» человека с идеями, представляющими самые разные культурно-исторические эпохи, поскольку актуальность и значимость философская идея всегда обретает в оптике воспринимающего ее субъекта. Рецепция идей прошлого плодотворна для развития не только мысли в области философии, но и в других областях человеческой духовной деятельности. Так, примером эвристического значения философской идеи для научной мысли могут быть обращение Галилея к идеям платонизма для обоснования значения математической теории в исследовании природы [16], принятие Я. фон Икскюлем гносеологических идей Канта в качестве методологического основания концепции окружающей среды (Umwelt) [17] и др. Возможности сравнения разных философских взглядов и выбора между ними не только расширяют интеллектуальный горизонт человека, но и способствует осмыслению им своих познавательных запросов.

Начиная с Сократа, философская мысль в разных культурных контекстах исследовала процессы развития и расширения внутреннего Я индивида, развитие субъективности и субъектности как характеристики человека, сущность самотрансцендирования и понимание человеком самотождественности. Философскому осмыслению мира имманентен интерес к человеку как предмету самопознания и духовной заботы о себе. Духовная забота о себе как

направленность рефлексии на свой внутренний мир есть условие не только становления, но и сохранения субъектности, внутренней устойчивости человека перед внешними факторами детерминации, что имеет большое значение для человека в условиях возрастания рисков его неаутентичного существования. В ситуации возможных кризисов аутентичности под влиянием рассмотренных выше факторов знакомство с традициями философского дискурса заботы [18] может открывать для человека гуманистические смыслы образования.

Важным для понимания себя современным человеком является философское различение смыслов феноменов идентичности и аутентичности. Идентичность предполагает результат осознания и артикуляции человеком того, как он представляет себе свою принадлежность к различным группам или общностям: социальным, экономическим, национальным, профессиональным, языковым, политическим, религиозным, культурным и другим. Представления человека об идентичности являются результатом соотнесения своего Я с идеей Другого, без гармоничного единства собственной интенции сознания индивида и правил включения в общность, выработанных Другим, достижение состояния идентичности невозможно. Идентичность можно конструировать по разным основаниям и с разными целями, в том числе с целями экспериментирования. В современных условиях создания цифровых двойников идентичность формируется во взаимодействии с актантами, не обладающими антропологической и социальной природой [19]. Цифровые технологии открывают большой простор для таких экспериментов по конструированию образов Я, но и проблематизируют вопрос, в каком образе человек предстает как подлинный.

В противоположность идентичности переживание аутентичности — глубоко личностное, оно если и может «конструироваться», то только как сугубо индивидуальное осознание и переживание. Философское понимание аутентичности как осознания и переживания подлинности бытия личности ориентирует на исследование экзистенциального измерения процессов формирования субъектности. Если рассматривать образовательные отношения как вариант экзистенциального опыта и понимать значение экзистенциального фона в образовании [20], обращение человека к философским идеям экзистенциального звучания может быть одним из путей к самоопределению, к достижению человеком целостности как субъекта.

Значение приобщения к философскому знанию определяется и тем, что в качестве нормативного знания оно обосновывает и раскрывает смыслы образования. Уже античная философия определила смыслы образования не только в соотнесении с потребностями социума, но и с пониманием человеком себя, с движением к неутилитарным целям. У Платона, писал Хайдеггер, пайдейя как образование есть «руководство к изменению всего человека в его существе». Существо образования не в том, чтобы «загрузить неподготовленную душу голыми знаниями, словно первый попавшийся пустой сосуд.

Подлинное образование, наоборот, захватывает и изменяет саму душу и в целом, перемещая сперва человека в место его существа и приучая к нему» [21. С. 350]. Начиная с античности философское понимание образования как процесса, затрагивающего бытие человека в его основе, всегда противостояло упрощенному пониманию смыслов образования, редукции их преимущественно к задачам адаптации индивида к требованиям общества, определенным целям. Проблема ценностных оснований образования является одной из ключевых для понимания того, как субъектность формируется средствами образования. Ее рассмотрение на примере выдающихся образцов философствования разных эпох может стимулировать размышления индивидов относительно собственного образовательного опыта — можно ли его оценить как «путь к себе».

Очевидно, что субъектность формируется под влиянием множества факторов и только овладение каким-либо знанием не гарантирует способности человека действовать в отношении ограничивающих его обстоятельств. Но приобщение человека в процессе образования к философской культуре, знание о смысле «философского ориентирования в мире» (Ясперс) имеет важное значение для определения человеком своего места в «потоке» современной жизни, выбора ценностных координат. Пробуждение интереса к достижениям философской мысли и знакомство с ее историей помогает человеку понять сущность образования в его отличии от обучения, способствует обретению им аутентичного образа себя как личности и как субъекта образовательной деятельности. В этом контексте сохранение и развитие философской компоненты необходимо рассматривать как важную образовательную задачу. Вместе с тем очевидны сложности ее решения. Традиционное представление обыденного сознания о «бесполезности» философии сегодня усиливается в атмосфере, когда «культурным символом» времени стали практико-ориентированные технологии. И этот скепсис сложно преодолеть только силами формального образования, когда даже в классических университетах объемы часов дисциплин по философии (для нефилософских специальностей) таковы, что преподаваемые курсы могут быть скорее пропедевтическими по содержанию. Тем не менее, если модель преподавания курса будет выстраиваться с учетом актуальных интеллектуальных запросов студенческой аудитории с акцентированием, например, антрополого-экзистенциальной и аксиолого-идеологической проблематики [22], можно формировать интерес слушателей к предметному полю философии даже в рамках таких суженных форматов. Однако, в целом, приобщение к философскому знанию в рамках формального образования может быть лишь началом связанного с этим интеллектуального поиска. Более глубокое включение человека в мир философского знания требует объединения усилий всех акторов и звеньев образовательных экосистем — возможности формального образования должны усиливаться различными видами дополнительного образования, просветительскими мероприятиями музеев и фестивалей науки, представленностью философского знания и проблематики в пространстве Интернета и СМИ.

## Заключение

Возрастающая алгоритмизация образования обуславливает смещение фокуса внимания с внутреннего мира субъективности индивидов на внешние нормативы стандартизации в образовательном процессе. Применение логики и практик алгоритмизации / автоматизации в сфере образования имеет ряд следствий, деструктивных для формирования субъектности как ключевой характеристики человека. Это диктует необходимость более широкого знакомства индивидов с теми областями знания, предметная область которых связана с исследованием духовного мира человека, с анализом потребности человека в больших идеях, объясняющих мир и человека как субъекта. В мире субъект-центрированного знания одно из центральных мест занимала и занимает философия, имеющая особое значение для развития способности человека к самодетерминации и для жизненного самоопределения в целом.

## Список литературы

[1] Человек и системы искусственного интеллекта / под ред. В.А. Лекторского. Санкт-Петербург : Юридический центр, 2022. EDN: XSBHKY

[2] *Лешкевич Т.Г.* Где кончаются технологии и начинается человек: социогуманитарное осмысление искусственного интеллекта. Москва : Научно-издательский центр Инфра-М, 2025. DOI: 10.12737/2189092 EDN: TTLXIC

[3] *Тульчинский Г.Л.* Смысл, субъектность и ответственность в цифровых коммуникациях // Человек. 2023. Т. 34. № 3. С. 73–92. DOI: 10.31857/S023620070026106-3 EDN: KHPRWK

[4] *Аузан А.А.* Человеческий капитал как драйвер развития глобально конкурентоспособных направлений. Доклад на МАЭФ 16 мая 2022 г. // Научные труды Вольного экономического общества в России. 2022. Т. 235. № 3. С. 79–84. DOI: 10.38197/2072-2060-2022-235-3-79-84 EDN: RPCAMF

[5] *Леонтьев Д.А.* От феномена самостоятельности к механизмам самодетерминации // Вопросы образования // Educational Studies Moscow. 2024. № 1. С. 142–161. DOI: 10.17323/vo-2024-17626 EDN: PFHLDU

[6] *Лешкевич Т.Г.* Парадокс доверия к искусственному интеллекту и его обоснование // Философия науки и техники. 2023. Т. 28. № 1. С. 34–47. DOI: 10.21146/2413-9084-2023-28-1-34-47 EDN: IGXMAW

[7] *Маркус Г.* Большой обман больших языковых моделей. Новый подход к ИИ и регулированию технологических гигантов / пер. с англ. А. Смирнова. Ереван : Fortis Press, 2024.

[8] *Ушаков Д.В.* Технологии искусственного интеллекта в психологии // Экспериментальная психология. 2024. Т. 17. № 4. С. 182–189. DOI: 10.17759/exppsy.2024170412 EDN: IWCQMV

[9] *Брызгалина Е.В., Шкомова Е.М.* Социально-гуманитарная экспертиза систем искусственного интеллекта в образовании: обоснование, сущность, рекомендации по проведению // Вестник ВГУ. Серия: Философия. 2023. № 2. С. 9–14. EDN: ZVYDHK

[10] *Knox J.* What Does the ‘Postdigital’ Mean for Education? Three Critical Perspectives on the Digital, with Implications for Educational Research and Practice // Postdigital Science and Education. 2019. Vol. l. P. 357–370. DOI: 10.1007/s42438-019-00045-y EDN: FLVDKJ

[11] *Selwyn N., Hillman T., Bergviken-Rensfeldt A. et al.* Making Sense of the Digital Automation of Education // Postdigital Science and Education. 2023. Vol. 5. No. 1. P. 1–14. DOI: 10.1007/s42438-022-00362-9 EDN: UYYJXG
[12] *Миронов В.В*. Платон и современная пещера big-data // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2019. Т. 35. № 1. С. 4–24. DOI: 10.21638/spbu17.2019.101 EDN: ZAUOXJ
[13] *Мамардашвили М.* Как я понимаю философию… / сост. и предисл. Ю.П. Сенокосова. Москва : Прогресс, 1990.
[14] *Ясперс К*. Философия. Книга первая. Философское ориентирование в мире / пер. с нем. А.К. Судакова. Москва : Канон+, Реабилитация, 2021.
[15] *Лотман Ю.М*. Семиосфера. Санкт-Петербург : Искусство-СПБ, 2000.
[16] *Койре А.В*. Этюды о Галилее. Москва : Новое лит. обозрение, 2022.
[17] *Икскюль Я. фон*. Путешествие в окружающие миры животных и людей. Теория значения. Москва : Ад Маргинем Пресс, 2025.
[18] *Рождественская Е.А*. Дискурс этики заботы в образовании для будущего // Человек. 2021. Т. 32. № 2. С. 76–88. DOI: 10.31857/S023620070014862-5 EDN: LAQJRH
[19] *Пеннер Р.В.* Цифровая идентичность: теория и методология // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2024. Т. 48. № 2. С. 98–113. DOI: 10.55959/MSU0201-7385-7-2024-2-98-113 EDN: CWOHJH
[20] *Жаров С.Н.* Образование в потоке перемен: философский анализ. Москва : Канон+, Реабилитация, 2025. EDN: KBVJPC
[21] *Хайдеггер М.* Учение Платона об истине // Время и бытие: Статьи и выступления. Москва : Республика, 1993.
[22] *Золотухина-Аболина Е.В*. Преподавание философии: утопический и реалистический подход // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 4. С. 1056–1071. DOI: 10.22363/2313-2302-2025-29-4-1056-1071 EDN: IOXZIR

## References

[1] Lektorskiy VA, ed. *Man and artificial intelligence systems.* Saint Petersburg: Yuridicheskij centr publ.; 2022. (In Russian). EDN: XSBHKY
[2] Leshkevich TG. *Where technology ends and man begins: a socio-humanitarian understanding of artificial intelligence.* Moscow: Nauchno-izdatel'skij centr Infra-M publ.; 2025. (In Russian). DOI: 10.12737/2189092 EDN: TTLXIC
[3] Tulchinskii GL. Meaning, Subjectness and Responsibility in Digital Communications. *Chelovek*. 2023;34(3):73–92. (In Russian). DOI: 10.31857/S023620070026106-3 EDN: KHPRWK
[4] Auzan AA. Human Capital as a Driver for the Development of Globally Competitive Areas. Report at MAEF May 16, 2022. *Scientific works of the Free Economic Society in Russia*. 2022;235(3):79–84. (In Russian). DOI: 10.38197/2072-2060-2022-235-3-79-84 EDN: RPCAMF
[5] Leontiev DA. From the Phenomenon of Self-Sufficiency to the Mechanisms of Self-Determination. *Educational Studies Moscow.* 2024;(1):142–161. (In Russian). DOI: 10.17323/vo-2024-17626 EDN: PFHLDU
[6] Leshkevich TG. The Paradox of Trust in Artificial Intelligence and Its Rationale. *Philosophy of Science and Technology*. 2023;28(1):34–47. (In Russian). DOI: 10.21146/2413-9084-2023-28-1-34-47 EDN: IGXMAW
[7] Marcus G. *Taming Silicon Valey: How We Can Ensure That AI Works for Us*. Smirnov A, transl., ed. Yerevan: Fortis Press publ.; 2024. (In Russian).

[8] Ushakov DV. Artificial Intelligence Technologies in Psychology. *Experimental Psychology*. 2024;17(4):182–189. (In Russian). DOI: 10.17759/exppsy.2024170412 EDN: IWCQMV
[9] Bryzgalina EV, Shkomova EM. Socio-humanitarian expertise of artificial intelligence systems in education: justification, essence, recommendations for conducting. *Vestnik VGU. Seriya: Filosofiya*. 2023;(2):9–14. (In Russian). EDN: ZVYDHK
[10] Knox J. What Does the 'Postdigital' Mean for Education? Three Critical Perspectives on the Digital, with Implications for Educational Research and Practice. *Postdigital Science and Education.* 2019;l:357–370. DOI: 10.1007/s42438-019-00045-y EDN: FLVDKJ
[11] Selwyn N, Hillman T, Bergviken-Rensfeldt A et al. Making Sense of the Digital Automation of Education. *Postdigital Science and Education*. 2023;5(1):1–14. DOI: 10.1007/s42438-022-00362-9 EDN: UYYJXG
[12] Mironov VV. Plato and the modern cave of big data. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*. 2019:35(1):4–24. (In Russian). DOI: 10.21638/spbu17.2019.101 EDN: ZAUOXJ
[13] Mamardashvili M. *How I understand philosophy…*. Senokosova YuP, comp., preface. Moscow: Progress publ.; 1990. (In Russian).
[14] Jaspers K. *Philosophy. The first book. Philosophical orientation in the world.* Sudakov AK, transl. Moscow: Kanon+, Reabilitaciya publ.; 2021. (In Russian).
[15] Lotman YuM. *Semiosphere.* Saint Petersburg: Art-SPB publ.; 2000. (In Russian).
[16] Koyre AV. *Galileo Studies*. Moscow: Novoe lit. obozrenie publ.; 2022. (In Russian).
[17] Uexküll J von. *A Foray into the Worlds of Animals and Humans. Theory of Meaning*. Moscow: Ad Marginem publ.; 2025. (In Russian).
[18] Rozhdestvenskaia EA. The Ethics of Care Discourse for Future Education. *Chelovek*. 2021;32(2):76–88. (In Russian). DOI: 10.31857/S023620070014862-5 EDN: LAQJRH
[19] Penner RV. Digital Identity: Theory and Methodology. *Lomonosov philosophy journal.* 2024;48(2):98–113. (In Russian). DOI: 10.55959/MSU0201-7385-7-2024-2-98-113 EDN: CWOHJH
[20] Zharov SN. *Education in the flow of change: a philosophical analysis*. Moscow: Kanon+, Reabilitaciya publ.; 2025. (In Russian). EDN: KBVJPC
[21] Hajdegger M. Plato's doctrine of truth. In: *Time and being: Articles and speeches*. Moscow: Respublika publ.; 1993. (In Russian).
[22] Zolotukhina-Abolina EV. Teaching Philosophy: A Utopian and Realistic Approach. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(4):1056–1071. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2025-29-4-1056-1071 EDN: IOXZIR

**Сведения об авторе:**

*Сохраняева Татьяна Вилевна* — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии образования, философский факультет, МГУ имени М.В. Ломоносова, Российская Федерация, 119991 Москва, ГСП-1, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4. ORCID: 0009-0008-5426-8711. SPIN-код: 1231-7403. E-mail: sokhran@mail.ru

**About the author:**

*Sokhranyaeva Tatyana V.* — PhD in Philosophy, Associate Professor at the Department of Philosophy of Education, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, 27 bldg. 4 Lomonosovsky Prospect, GSP–1, Moscow, 119991, Russian Federation. ORCID: 0009-0008-5426-8711. SPIN-code: 1231-7403. E-mail: sokhran@mail.ru

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 2 685–699
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-685-699
EDN: FSVWDE

Научная статья / Research Article

# Йога как трансформация мышления в обсервационной философии А.М. Пятигорского

**А.Ю. Шелковников ✉, В.В. Силайчева**

*Национальный исследовательский университет «Московский энергетический институт», Москва, Российская Федерация*
✉shelkovnikov71@mail.ru

**Аннотация.** Актуальность исследования связана с переосмыслением роли индийской философии и йоги в жизни современного человека. Цель — выявление методологической функции философии йоги в понимании мышления в контексте обсервационной философии А.М. Пятигорского. Материалом исследования послужили четыре лекции, которые Пятигорский прочитал в Лондоне в 1994 г., а затем в переработанном виде издал в Риге в 2002 г. Лекции увидели свет в книге «Мышление и наблюдение. Четыре лекции по обсервационной философии» (Рига, 2002). Разумеется, этот материал рассматривается в контексте философского творчества Пятигорского (и М.К. Мамардашвили), а также трактатов по философии йоги и западных исследований индийской философии и йогической практики. В качестве метода данного исследования используется интерпретация философского творчества Пятигорского, а также основополагающих текстов индийской традиции йоги («Йога-сутры» Патанджали, «Хатха-йога прадипика» Сватмарамы), содержащая в себе анализ и реконструкцию. Методологически интерпретация выдержана в научно-гуманитарном поле, органичном для Пятигорского, т.е. в сфере структурно-семиотических и феноменологических идей, собственно обсервационной (наблюдательной) философии мышления, а также в смысле психологического учения П.Д. Успенского и Г.И. Гурджиева, к которому Пятигорский проявлял интерес. Вместе с тем автора исследования интересуют поиски новой методологии, адекватной для исследования текстов и традиций индийской философии и духовной практики. Результаты исследования выражаются в определении методологической роли йоги в наблюдении мышления Пятигорского. Философ дает принципиальную характеристику йоги как наблюдения мышления и дистанцируется от нее, предупреждая, что его философия не есть йога. Йога есть для него возможная позиция, по отношению к которой определяется собственная философия. Пятигорский использует йогу в своей концепции инструментально-методологически, но без обращения к ней была бы невозможна обсервационная философия. Все же, с позиции автора исследования, обсервационную философию можно рассматривать как своеобразную гьяна-йогу. Такая рефлексия, вбирающая в себя феноменологию и философию йоги (ее можно было бы назвать феноменологией йоги), представляет собой важный момент в истории мышления, самосознания.

**Ключевые слова:** наблюдение, сознание, феноменология, психология, методология

© Шелковников А.Ю., Силайчева 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

**Вклад авторов**. Все авторы внесли равный вклад в разработку концепции, дизайна исследования, обработку собранных материалов, анализ полученных данных и написание рукописи.
**Конфликт интересов.** Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.
**Заявление о доступности данных.** Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в опубликованную статью.

**История статьи:**
Статья поступила: 11.12.2025
Статья принята к публикации 13.03.2026

**Для цитирования:** *Шелковников А.Ю., Силайчева В.В.* Йога как трансформация мышления в обсервационной философии А.М. Пятигорского // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 2. С. 685–699. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-685-699 EDN FSVWDE

# Yoga as a Transformation of Thinking in the Observational Philosophy of A.M. Pyatigorsky

**Andrey Yu. Shelkovnikov ✉, Valeria V. Silaicheva**

*National Research University "Moscow Power Engineering Institute", Moscow, Russian Federation*
✉shelkovnikov71@mail.ru

**Abstract.** The relevance of the research is determined by rethinking of the role of Indian philosophy and yoga in the life of modern humans. The purpose is to identify the methodological function of the philosophy of yoga in understanding the thinking in the context of observational philosophy of A.M. Pyatigorsky. The study is based on four lectures that Pyatigorsky gave in London in 1994, and then revised and published in Riga in 2002. The lectures appeared in the book "Thinking and Observation. Four Lectures on Observational Philosophy" (Riga, 2002). Naturally, this material is considered in the context of the philosophical work of Pyatigorsky (and M.K. Mamardashvili), as well as treatises on the philosophy of yoga and Western studies of Indian philosophy and yoga practices. The method used in this research is the interpretation of philosophical works of Pyatigorsky, as well as the fundamental texts of the Indian yoga tradition (The Yoga Sutras of Patanjali, Hatha Yoga Pradipika of Svatmarama), which contains analysis and reconstruction. Methodologically, the interpretation is in the scientific and humanitarian field, organic for Pyatigorsky, i.e. in the sphere of structural-semiotic and phenomenological ideas, the actual observational philosophy of thinking, as well as in the sense of psychological teachings of P.D. Uspensky and G.I. Gurdjieff, in which Pyatigorsky showed interest. At the same time, the author of the research is interested in the search for a new methodology adequate for studying texts and traditions of Indian philosophy and spiritual practices. The results of the study are expressed in the definition of the methodological role of yoga in observing the thinking of Pyatigorsky. The philosopher gives a fundamental characterization of yoga as the observation of thinking and distances himself from it, warning that his philosophy is not yoga. For him, yoga is a possible position in relation to which his own philosophy is determined. Pyatigorsky uses yoga in his concept instrumentally and methodologically, but without turning to it, observational philosophy would be impossible. Still, from the position of the author of the research,

observational philosophy can be considered as a kind of jnana yoga. This reflection, which incorporates the phenomenology and philosophy of yoga (it could be called the "phenomenology of yoga"), represents an important moment in the history of thinking and self-awareness.
**Keywords:** observation, consciousness, phenomenology, psychology, methodology

**Contribution of authors.** All the authors contributed equally to the development of the concept, design of the study, processing of the collected materials, analysis of the obtained data and writing the manuscript.
**Conflict of interest.** The authors declare that there is no conflict of interest.
**Statement about data availability.** All the data obtained during the study is included in the published article.

**Article history:**
The article was submitted on 11.12.2025
The article was accepted on 13.03.2026

**For citation:** Shelkovnikov AYu, Silaicheva VV. Yoga as a Transformation of Thinking in the Observational Philosophy of A.M. Pyatigorsky. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(2):685–699. (in Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-685-699 EDN FSVWDE

## Введение

А.М. Пятигорский в своих четырех лекциях под названием «Мышление и наблюдение. Четыре лекции по обсервационной философии» развивает оригинальную философию мышления [1]. Сущность этой философии состоит в том, что она представляет собой наблюдение мышления. Такое наблюдение является своего рода трансформацией мышления. Наблюдение за состояниями психики, ума, мышления, сознания — одна из важнейших функций йоги как философии и практики (*садханы*). Пятигорский обращается к идее йоги в своих лекциях. Он пишет: «Я думаю, что именно эта временность, относительная (то есть в отношении мышления) статичность состояний ума сделала их столь важными и необходимыми в теории и практике *сознательной и направленной* трансформации мышления, которая в древней Индии называлась «йога». (…) Я готов предположить, что исторически наука психология, — как описание, классификация и анализ феноменов *обычной* психики и *нормального* мышления, — была создана особым, *трансформированным*, йогическим мышлением, уже осознавшим психические феномены как психические, а себя самое как *не-психическое*» [1. С. 20–21]. Это соотносится с мыслью русского философа-мистика П.Д. Успенского, приведенной в лекциях по «Психологии возможной эволюции человека»: «В Индии все формы йоги, представляющей собой, по сути, психологию, приписаны к одной из шести философских систем» [2. С. 16]. В «Йога-сутрах» Патанджали йога определяется как: «Йога есть прекращение деятельности сознания» [3. С. 87]. «Тогда Зритель пребывает в собственной форме» [3. С. 88]. В традиционном издании комментариев школы йоги Б.К.С. Айенгара приводится следующий перевод:

«Йога — это прекращение движений сознания», «Тогда созерцатель пребывает в своем истинном великолепии» [4. С. 70, 73]. В издании бихарской школы йоги (комментарии на «Йога-сутры» Свами Сатьянанды Сарасвати) перевод таков: «Йога — сдерживание изменений сознания», «Тогда — пребывание наблюдателя в собственной сущности» [5. С. 44, 51]. Наиболее буквальный перевод, на наш взгляд, звучит следующим образом: «Йога — сознания изменений прекращение», «Тогда видящий в своей форме пребывает» (перевод — *А.Ш*). Конечно, возможны вариации, так как все санскритские психологические и философские термины многозначны, особенно в проекции на другие языки. Приведем также шлоку 107 четвертой пады «Хатха-йога прадипики», коррелирующую с цитируемыми афоризмами «Йога-сутр»: «Йогин, который вышел за пределы всех состояний (сознания), который освободился от мыслей, который кажется мертвым (невосприимчивым к воздействиям), несомненно освободился»[1]. Не менее важно понимание йоги, данное в «Бхагавад-гите»: «О Арджуна, выполняй свой долг невозмутимо, без привязанности, не беспокоясь о победе и поражении. Такое умение владеть собой называют йогой» [6. С. 145]. В другом традиционном переводе: «Исполняй свой долг, утвердившись в йоге бескорыстной деятельности, избавившись от привязанности, о Дхананджая, и одинаково относясь к успеху и поражению, ибо такая уравновешенность называется йогой»[2]. В академическом литературном переводе это звучит так: «Утвердившийся в сопряженности, твори деяния, отбросив привязанность, о Завоеватель богатств, равнодушный при успехе и неуспехе, — уравновешенностью зовется <это> сопряжение» [7. С. 53]. «Йога» передается здесь как «сопряженность» и «сопряжение». Еще один лингвистически выверенный вариант: «О Завоеватель богатств, исполняй обязанности, пребывая в йоге, т.е. отбросив привязанности, став неизменным в успехе и неудаче. Равное отношение или невозмутимость называется „йога“» [8. С. 125]. (Данный перевод приведен в упрощенном виде, без авторских пометок.) Наиболее буквально: «Пребывая в йоге, исполняй долг, привязанность отринув, Дхананджая, в совершенстве-несовершенстве равным став. Равность йогой зовется». Примерный стихотворный вариант: «В йоге действуй ради долга, Страсть отринув, Дхананджая; Совершенно, нет ли — равно. Все равно, и это — йога» (перевод — *А.Ш.*).

Этих общих представлений о йоге достаточно, чтобы выявить функцию йоги как инструмента трансформации мышления в обсервационной философии А.М. Пятигорского. Для нас важно (в контексте данного исследования), что йогическим называется такое состояние сознания, в котором (и исходя из которого) возможно последовательное и систематическое наблюдение мышления. Обратим внимание, что йога представляет собой своего рода

[1] Хатха йога прадипика / пер. с англ. М. Свечникова. Нижний Новгород : ДЕКОМ, 2013.

[2] Бхагавад-гита в традиции бенгальского вайшнавизма : в 3 томах. Т. 1 (гл. 1–6) / пер. с санскрита, хинди, бенгали Р.Т. Блиндерман. Москва : Золотой Век, 2016.

метапозицию, необходимую и благоприятную для изучения сознания (и мышления). Подчеркнем: в данной концепции принципиально, что платформой для наблюдения мышления является уже трансформированное мышление, сформированный наблюдатель. Очевидно, речь идет о культивации устойчивой рефлексии, которую вполне можно назвать (в лучших философских традициях) самосознанием. Показательно, что Александр Моисеевич саму идею психологии как науки о психике и сознании связывает с трансформированным йогическим сознанием. Действительно, психология предполагает метапозицию сознания (сознание, описывающее и объясняющее сознание). По аналогии можно говорить, что идея грамматики, науки о языке, также предполагает формирование метауровня (описывающего и объясняющего) в дискурсивном, речевом сознании. Несколько схематизируя, можно предположить, что санскритский термин «йога» содержит идею формирования метапозиции для какой-либо дальнейшей деятельности — ритуальной, философской, психологической, религиозной, даже бытовой (карма-йога).

Пятигорский пишет: «Учитель йоги (классической, буддийской и любой другой) — собственно и есть *знаток состояний ума*, который умеет читать мышление ученика (как и свое собственное) на «языке» этих состояний. Мышление остается в фокусе йогической пропедевтики, но как нечто искусственное, «специально сконструированное», как *образец* того, что само не может быть мыслимо, той *вещи*, которая немыслима по самой своей природе» [1. С. 22]. Вместе с тем Пятигорский различает наблюдение и йогу. Во второй лекции он говорит: «Наблюдение — не йога, где позиция созерцающего (как и созерцаемого объекта) строго фиксирована» [1. С. 71]. Наблюдение (обычное) не требует таких усилий, такой концентрации внимания, такой собранности субъекта, как йогическая медитация. Наблюдение рассматривается в обсервационной философии как отдельный случай мышления. Но это совершенно особенный случай. Имеется в виду наблюдение мышления, или, другими словами, наблюдение чего бы то ни было в качестве мышления. В этом — фокус обсервационной философии. Несмотря на то, что Пятигорский неоднократно подчеркивает в своих лекциях, что невероятно трудно (если не невозможно) думать о думании, некоторое наблюдение мышления все же возможно. По сути дела, этой неопределенности мышления о мышлении и посвящены четыре лекции философа. И они, как факт, являются обсервацией мышления. В конце концов, само мышление, как содержание, дано нам лишь в рефлексии, т.е. является следствием наблюдения мышления. Упрощая, можно сказать, что постулируемое в лекциях наблюдение оказывается попыткой наблюдать, своеобразной интенцией, не дающей никаких фиксированных структур и определенных моделей. В рабочем порядке мы можем относиться к ней как к установке нашего обыкновенного (нетрансформированного) мышления наблюдать все как мышление (когда мы пытаемся философствовать). Скажем так (и Пятигорский так и говорил), что иногда мышление о мышлении случается, или происходит. И в порядке рефлексии

над такими случаями мышления можно вывести обсервационную философию. И совсем банально: здесь мы имеем дело с попыткой философа разобраться с собственным мышлением.

Так вот, наблюдение — не йога, но наблюдателю для прояснения и определения своей позиции необходим идеальный, предельный концепт — йогическое созерцание, положение совершенного наблюдателя. Именно в отношении к совершенному наблюдателю автор понимает свое, относительно случайное, флуктуирующее мышление (*вритти*) как наблюдение. Постулирующий наблюдение как случай мышления (философствование Пятигорского) должен знать о возможности трансформированного, йогического мышления (сознания) как о предельной метапозиции, знающей и систематизирующей другие состояния (уровни) мышления (сознания, ума). Для того философ и прибегает к йогическим (и буддийским) классификациям сознания, чтобы с этой идеальной платформы мысли выделить различные случаи наблюдаемого мышления (в том числе и обсервативного, наблюдения мышления). Итак, мы можем говорить, что есть случаи обыденного, объектного мышления, случаи наблюдения всего как мышления (обсервационная философия), а также неслучайный режим сосредоточенного мышления (йога). Причем йога представляет собой путь (*марга*) совершенствования сознания. Трансформация (эволюция?) мышления в йоге — алгоритм, процесс, известный как *аштанга* (восьмиступенчатая) -йога. В данном случае не важно, актуальна ли, реальна ли йога как трансформация мышления, либо же это только возможность. Йогу можно рассматривать как рабочую гипотезу или как идеальную модель. «Философствование, в конце концов, — это думание о чем угодно, если при этом философ осознает свое, как и чье угодно другое, думание как объектный фокус философствования. В выборе объектов не может быть запретов на одни объекты и обязательности в отношении других объектов. Для меня именно это — позиция философа, а не позиция какой-либо отдельной философии» [1. С. 71–72]. Разумеется, йога тоже может быть таким объектом.

Таким образом, целью настоящей статьи является выявление методологического характера обращения А. М. Пятигорского к философии и психологии йоги для построения собственной философии мышления, обсервационной философии. Можно сказать, приближаясь к стилю философствования Пятигорского, что цель (поскольку она возможна; поскольку она четко выделяется без ущерба для собственно размышления) может быть определена как мышление Александра Моисеевича о йоге, прояснение этого мышления. При этом проясняется и наше мышление о йоге, и философия наблюдения.

## К вопросу о методе

К материалам исследования следует прежде всего отнести книгу А.М. Пятигорского «Мышление и наблюдение. Четыре лекции по обсервационной философии» [1]. Конечно, эта работа должна рассматриваться в контексте всего творчества философа. Следует выделить наиболее важные

произведения. Вообще, философия мышления Пятигорского во многом выводится из реконструкции философом буддийской мысли. Для знакомства с буддийской философией мышления (в интерпретации Пятигорского) можно рекомендовать его «Введение в изучение буддийской философии» [9]. Принципиальное значение имеют «Три беседы о метатеории сознания (Краткое введение в учение виджнянавады» (совместно с М.К. Мамардашвили) [10. С. 61–107], где два философа обсуждает буддийскую (и не только) философию мышления. Философия, возникшая в этих беседах, получила дальнейшее развитие в фундаментальной монографии упомянутых авторов «Символ и сознание (Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке)» [11]. (См. также интересную статью О.Т. Ермишина «Проблемы сознания в исследованиях Мамардашвили и Пятигорского» [12. С. 290–304].) Как пишет Пятигорский в предисловии к «Мышлению и наблюдению»: «Само наименование «обсервационная (наблюдательная) философия» — я и сейчас чувствую его странность — имеет свою маленькую историю. В 1969-м году мы с Давидом Бениаминовичем Зильберманом (в московских философских кругах того времени он неизменно фигурировал как Эдик) стали размышлять над философской темой, для которой придумали название — «наблюдательная психология». В 1971-м году мы изложили некоторые предпосылки наблюдательной психологии в докладе на семинаре Юрия Александровича Левады. Это был неудачный доклад, вызвавший, однако, несколько замечаний, самым интересным из которых была реплика Георгия Петровича Щедровицкого о том, что наша наблюдательная психология есть не методология, а набор «онтологических картинок» [1. С. ix]. В дальнейшем наблюдательная психология трансформируется в обсервационную философию. Работа «Мышление и наблюдение» посвящена памяти Эдика Зильбермана. В связи с этим актуально обращение к философскому творчеству Д.Б. Зильбермана. В частности, важным трудом философа является «Генезис значения в философии индуизма» [13], представляющий собой экскурс в индийскую философию на методологическом уровне, в том числе и в философию йоги.

Второй (по значению первой) линией источников (материалов) является собственно йога как философия и практика (*садхана)*. Здесь основополагающим текстом являются «Йога-сутры» Патанджали и комментарии к ним [3–5]. В принципе, этого источника достаточно для осмысления ключевых позиций йоги как организованного наблюдения сознания в обсервационной философии. Пятигорский регулярно обращается к буддийской философии мышления, поэтому буддизм в его неисчерпаемом многообразии текстов и ритуалов также входит в орбиту наших интересов. Но Александр Моисеевич последовательно различает буддийскую и не-буддийскую йогу, а также всегда отмечает, когда речь идет об индуистских источниках и традициях, что облегчает нашу задачу. Напомним, что в контексте данного исследования нас интересует именно йога Патанджали. Обратим внимание на следующую цитату: «Текст Патанджали является, я думаю, завершающим, окончательно

формулирующим предшествующие (или современные ему) идеи и интуиции многих направлений не-буддийской йоги» [1. С. 83]. Так как мы не занимаемся исследованиями буддизма, то вынуждены ограничиться интерпретациями А.М. Пятигорского (его «буддистическим» мышлением). Также известно, что Пятигорский интересовался психологическим учением Г.И. Гурджиева — П.Д. Успенского. Гурджиева он упоминал в своих книгах и интервью. Учение «Четвертого пути» (которое позиционируется как эзотерическое) о самосознании, психологических функциях и уровнях осознанности, безусловно, оказало определенное влияние на Пятигорского (особенно это касается техники «самовспоминания») и через него, возможно, на М.К. Мамардашвили. В связи с этим уместно знакомство с психологией «Четвертого пути» (Гурджиева — Успенского) [2; 14].

Основным методом исследования является интерпретация обсервационной философии Пятигорского с точки зрения отношения философа к йоге как фиксированному наблюдению мышления (сознания). При этом автор статьи стремился использовать возможности обсервационной философии как метода наблюдения мышления. Надо сказать, что обсервационная философия актуализирована как философия (не теория) мышления, но она еще не стала методологией. Возможно, она находится в фазе становления. В таком случае анализ будет способствовать ее формированию. В общем, мы пытались интерпретировать лекции Пятигорского в определенном методологическом поле, близком к философским интересам философа. Это поле так или иначе методологически определяется структурализмом, семиотикой, феноменологией, но также и стилем мышления, характерным для йогической и буддийской традиций. Пятигорский сам говорит о том, что исследуемая традиция представляет для него методологический интерес. «Этот экскурс в буддийскую философию нам нужен еще и для того, чтобы показать, что представление о рефлексии как феномене уже содержалась в философствовании по поводу мышления, так же как и в практике йогического созерцания» [1. С. 34]. А вот как Пятигорский характеризует философию Мамардашвили: «В этом смысле Мераб Мамардашвили и говорит, что мышление „невозможно“. Предупреждаю, это — мое объяснение его концепции мышления, которая мне кажется очень своеобразным синтезом „галлизированного“ Гуссерля с поздней буддийской теорией мышления (как отличного от сознания)» [1. С. 28]. Так как Мамардашвили специально и глубоко буддизмом не занимался, остается предположить, что как раз Пятигорский и посвятил его в эту «буддийскую теорию мышления», что и нашло свое выражение в упомянутых «беседах о метатеории сознания» [10]. Думается, что эта характеристика, связанная с синтезом феноменологии и буддийской (а также йогической) теории мышления, распространяется и на Пятигорского. Здесь мы имеем дело с интересным феноменом, когда объект исследования оказывает обратное методологическое влияние на исследователя. В целом, это не классическая ситуация в науке (но для философии вполне приемлемая). Феноменолог вступает в диалог с

осмысляемой традицией (буддизм или индуистская йога). Возможно, здесь интерес к другой традиции мышления первичен по отношению к собственной методологической позиции.

Итак, диалог между разными, но дополняющими друг друга традициями мышления — феноменологией, буддизмом, йогой (возможно, психологией Гурджиева — Успенского) — представляет собой методологическую основу для интерпретации обсервационной философии.

## Уровни наблюдения мышления

В первой лекции А.М. Пятигорский замечает: «Где-то в промежутке между шестым и четвертым веком до нашей эры индийские мыслители совершили огромную работу по анализу психики человека. Можно предположить, что первоначально этот анализ имел своей целью отделить в объекте рассмотрения психику от *того* (на санскрите tad), что есть сущее (sat), не подверженное трансформациям (parinama), вечное (nitya), само (atman); от того, что само не может быть расчленено, анализировано. Отделенная от этого сущего психика анализировалась в своих состояниях, активностях, модификациях и модальностях, что затем и привело к созданию первых собственно психологических учений в истории человечества. (…) Обсервационная философия — не психология, прежде всего, потому, что она не «эго-логия»…» [1. С. 15]. Та «огромная работа по анализу психики человека», о которой упоминает Пятигорский, видимо, представляет собой практику самонаблюдения, тесно сопряженную с ритуалом и мистическими состояниями сознания, легшую в основу как «Йога-сутр» Патанджали, так и «Бхагавад-гиты». Пятигорский утверждает, что йогическая работа с сознанием психична. Другое дело, что в ней могут раскрываться такие горизонты психического, которые находятся вне сферы компетенции современной психологии. Любопытно, что философ связывает с этим опытом возникновение психологической науки. Вопрос о том, какой источник древнее, «О душе» Аристотеля или «Йога-сутры» Патанджали, остается открытым (большинство историков предпочло бы Аристотеля в смысле первичности)… Но несомненно то, что «Йога-сутры» (когда бы они ни были записаны), являлись рефлексией, систематизацией и обработкой гигантского и экстремального психологического опыта, уходящего в глубь веков и ускользающего от внимания современного ученого. Психология и оказывается той различающей чертой, которая отделяет йогу от обсервационной философии. Последняя принципиально не-психична, так как мышление (вслед за Гуссерлем) понимается не психологически. Здесь находится наиболее сложная проблема психичности / не-психичности мышления (сознания), которая еще ждет своего решения. Чисто феноменологически эта проблема не решается (ибо феноменология уже как бы трансцендировала психику). Для обсуждения этой проблемы необходимо теоретически вернуться к В. Вундту, О. Кюльпе, Г.И. Челпанову и его ученикам (т.е. к психологизму и самонаблюдению, интроспекции как основному

методу психологии). Эту научную школу Пятигорский как раз игнорирует. Таким образом, получается, что йогическая школа мысли (включая буддийскую йогу) нужна для того, чтобы отделить философскую обсервацию, наблюдение мышления, от сложно структурированного психологического эмпиризма. И далее обсервационная философия оперирует уже в области чистого мышления. Как мы видим, анализ йогического мышления играет в этом контексте строго операциональную роль.

Теперь мы подходим к очень важной классификации объектов мышления, которая предлагается А.М. Пятигорским в качестве упрощения буддийской *абхидхармы*: «Один из случаев такой классификации мы находим в буддийской философии мышления *абхидхарме*, где — если представить ее себе в очень упрощенном виде — все объекты подразделяются на четыре класса:

**α** объекты (мыслимые как объекты) восприятия органами чувств;

**β** объекты (мыслимые как объекты) умопостижения;

**γ** объекты (мыслимые как объекты) йогического (трансцендентального) умопостижения;

**δ** не-мыслимые объекты» [1. С. 48].

А. М. Пятигорский замечает, что вся классификация дана с позиции **γ**, т.е. йогического умопостижения.

«Позиция трансцендентального умопостижения **γ** может быть представлена как своего рода „йогический анализ“ позиции рефлексии» [1. С. 52].

«Как объект йогическое мышление деперсонализировано и деантропологизировано и не приписывается ни „я“, ни „человеку“. „Человек“ и „я“ в буддийской, как и в обсервационной философии — это разные *случаи* (курсив – *А.М. Пятигорского*) мышления. Но само мышление — *не случай*» [1. С. 52].

Итак, предполагаемая йогическая позиция умопостижения (мышления) трансцендентна как психологическому чувственному опыту восприятия, так и умозрительному (теоретическому) мышлению. *Йогин* как наблюдатель способен (очевидно, в медитативном состоянии сознания) наблюдать как чувственное восприятие, так и умозрительное мышление как разные случаи (уровни) наблюдения. С позиции **β** (в том числе и обсервационной философии) мы не можем сказать ничего конструктивного о трансцендентном йогическом наблюдении **γ**. Можно сказать, что эта гипотетическая позиция вводится Пятигорским формально, как некий идеальный объект. Но эта позиция задает всю классификацию. В принципе, такой мыслительный ход довольно распространен в европейском рационализме. Мы чисто теоретически постулируем некий внеопытный «трансцендентный субъект», с позиции которого выстраиваем все дальнейшее философствование. Этот постулируемый «субъект» можно назвать позицией абсолютного наблюдателя. Сам Пятигорский рассматривает рефлексию (мышление о мышлении) своей обсервационной философии как один из случаев **β**. «…рефлексия в том смысле, в каком она вводится в обсервационной философии (то есть как мышление о мышлении),

в этой классификации не фигурирует как то, из чего выводится факт мышления (то есть мышление как наблюдаемый объект). Рефлексия остается на уровне умопостижения **β** в качестве одного из случаев объектного мышления („квази-рефлексия“)» [1. С. 50].

Используя санскритскую психологическую терминологию, можно соотнести **α** с *манасом*, **β** — с *буддхи*, **γ** — с *атманом*. С позиции А.М. Пятигорского, мыслящего о мышлении, позиция **γ** необходима для того, чтобы каким-то образом классифицировать все возможные случаи мышления и поместить свою собственную рефлексию в одну из «ниш». На наш взгляд, рефлексия (мышление о мышлении) в случае Пятигорского все-таки нуждается в специальном промежуточном уровне между **β** и **γ**, назовем его **β'**. Отличие этого уровня состоит в том, что на нем уже известно о существовании **γ**. Учение о рефлексии (обсервационная философия) уже подготавливает нас к осознанию возможностей йогического мышления. В определенном смысле обсервационная философия может служить введением в философию и психологию йоги. Обобщая, можно сказать, что йогический опыт мышления позволяет отделить (различить, *вивека*) психическое и не-психическое; создать классификацию типов мышления (включая йогическое), в которой найдет место и обсервационная философия; создать цельную философию мышления, отличающуюся от рефлексии Пятигорского. Создается впечатление, что Пятигорский полагает, что индуистская философия йоги (Патанджали) психологична (с чем мы согласны), но йогическое мышление проделало некоторую эволюцию (от «Йога-сутр» до абхидхармы), и поздняя буддийская йога трансцендировала психологизм и вышла в область мышления как такового. И это сближает буддийскую йогу с философией Пятигорского. Этот вопрос нуждается в дальнейшем осмыслении.

Во второй лекции Пятигорский начинает комментировать «Йога-сутры» Патанджали: «Мастер йоги здесь устанавливает первый уровень — уровень флюктуации мысли. Иначе говоря, уровень, на котором мысль существует как беспорядочная, неуправляемая, завихренная, словом, *обыкновенная* мысль <…> знание о ней возможно только на другом, более высоком уровне, на котором она трансформируется, превращается в не-природную, не-флюктуирующую, управляемую „сверху“, словом, *необыкновенную* мысль. Уровень йоги является тем местом, где происходит эта трансформация, местом процесса этой трансформации, который направлен на полную *остановку флюктуаций*. Так устанавливается третий, непроцессуальный уровень мышления, абсолютно внешний природному, обыкновенному мышлению, и даже мышлению на уровне йоги, поскольку последнее еще „работает“ с мышлением» [1. С. 83].

Следует сказать, что психология возможной эволюции человека Гурджиева — Успенского также ставит задачу упорядочения мышления (через внимание, апперцепцию). Это говорит о ее йогическом характере. Психология «Четвертого пути» может определяться как вненаучная в контексте

психологии нового и новейшего времени, но оказывается созвучной традиционной психологии йоги (хотя несколько отличается от нее по методам).

Возвращаясь к «Йога-сутрам», можно заметить, что в лекция А.М. Пятигорского мы видим начало своеобразного и глубокого комментария к этому основополагающему для философии йоги тексту с позиций обсервативной философии. Эта работа может быть продолжена. Далее философ проясняет отношение обсервационной философии к йоге: «Как об этом было сказано выше, наблюдение в обсервационной философии — никак не йога. Внешний наблюдатель не может пренебрегать различием в уровнях наблюдаемого мышления, которыми йог (философски, если не практически) пренебрегает. Именно поэтому, то есть потому, что внешний наблюдатель не йог, он, как позиция, фиктивен. Не-фиктивным он мог бы быть только в том случае, если бы его позиция — точнее, более высокая позиция, на которую он мог бы ориентироваться — была бы абсолютной (как абсолютен уровень прекращения флюктуации мысли в йоге)» [1. С. 83–84]. Здесь мы видим, что гипотетическая идеальная позиция совершенного наблюдателя в йоге необходима для осознания фиктивности внешнего наблюдателя в обсервационной философии.

В начале следующей лекции Пятигорский возвращается к «Йога-сутрам»: «В первой строке «Йога-сутры» Патанджали мы увидели, как устанавливается так называемый «высший» уровень, на котором нет йоги, но есть своего рода «сверхмышление» — то есть уровень, который неустановим в обсервационной философии» [1. С. 85]. То есть вся философия йоги дается с некоего более высокого уровня, где совершенное мышление йога оказывается наблюдаемым. Этот «высочайший» уровень мы могли назвать Божественным сознанием (*параматмой*), с которым и осуществляется мистическая связь в йоге. Не забудем, что Патанджали в индуистской традиции почитается как *аватара* Ананты-Шеши, великого змея, на котором покоится Вишну.

Обсервационная философия нуждается в дальнейшей рефлексии и интеллектуальной проработке. В этой статье мы только наметили подход к ней с позиции философии йоги, как она интерпретируется в лекциях Пятигорского.

## Заключение

Возможности сознания (и мышления), выходящие за пределы нашего нормального психологического и мыслительного опыта, представляют собой невероятную трудность для изучения. И те медитативные (*дхьяна*) состояния сознания в йоге и буддийских практиках, к которым обращается Пятигорский, требуют поиска наиболее адекватной методологии изучения, которой располагает современная наука и философия. В этом смысле нас будет интересовать методология тех авторов, которые были глубоко погружены в исследование так называемых мистических состояний сознания (или текстов, где утверждаются такие возможности сознания), а также независимые от этого

теории, методы, гипотезы, с нашей точки зрения соизмеримые с исследованием «запредельного». Как правило, «запредельное» в таких случаях оказывается феноменом нашего мышления. По сути дела, мы изучаем не «трансцендентное», а то, как мы мыслим о нем: *To* (tat) как факт нашего мышления. В этом смысле могут быть задействованы феноменология, психоанализ, структурно-семиотическая методология, трансперсональная психология, прагматизм («Многообразие религиозного опыта») У. Джеймса и другие. Наоборот, какие-то методологии принципиально для этого не подходят (например, марксизм). В любом случае, здесь мы имеем дело с философско-психологической проблемой. Думается, что дальнейшее осмысление обсервативной философии А.М. Пятигорского поможет нам приблизиться к ее разрешению.

Трансформированное йогическое мышление занимает в концепции А.М. Пятигорского ключевую позицию. Оно задает некий горизонт самосознания, помогающий выстроить философское наблюдение мышления. Но интерпретация йоги философом требует прояснения. В данной статье мы попытались структурировать характеристики йоги, данные А.М. Пятигорским в своих лекциях по «Мышлению и наблюдению».

**Список литературы**


[1] *Пятигорский А.М.* Мышление и наблюдение. Четыре лекции по обсервационной философии. Riga : Liepnieks & Ritups, 2002.

[2] *Успенский П.Д.* Психология возможной эволюции человека; Космология возможной эволюции человека. Санкт-Петербург : Комплект, 1995.

[3] Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / пер. с санскрита, введ., коммент. и реконструкция системы Е.П. Островской, В.И. Рудого. Москва : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1992.

[4] *Айенгар Б.К.С.* Йога-сутры Патанджали. Прояснение. 6 изд. Москва : Альпина нонфикшн, 2016.

[5] *Свами Сатьянанда Сарасвати.* Четыре главы об освобождении. Комментарии к йога-сутрам Патанджали. Нижний Новгород : КАРАВЕЛЛА, ДЕКОМ, 2015.

[6] *Бхактиведанта Свами Прабхупада А.Ч.* Бхагавад-гита как она есть. 4 изд. Москва : The Bhaktivedanta Book Trust (Фонд «Бхактиведанта»), 2018.

[7] *Махабхарата*. Книга шестая : Бхишмапарва / пер. с санскр., предисл., статья и коммент. В.Г. Эрмана. Москва : Ладомир, 2009.

[8] *Харидев дас.* Подробный перевод Бхагавад-гиты. 2 изд. Краснодар, 2015.

[9] *Пятигорский А.М.* Введение в изучение буддийской философии (девятнадцать семинаров). Москва : Новое литературное обозрение, 2007. EDN: QWRAEP

[10] *Пятигорский А.М.* Избранные труды. Москва : Языки славянской культуры, 2005.

[11] *Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М.* Символ и сознание. (Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке). Москва : Прогресс-Традиция, Фонд Мераба Мамардашвили, 2009. EDN: RAYUGH

[12] *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. 290–304. DOI: 10.22363/2313-2302-2026-30-1-000-000 EDN: QFUJBO

[13] *Зильберман Д.Б.* Генезис значения в философии индуизма / под ред. Е. Гурко, Р.С. Коэна. 2 изд. Москва : Едиториал УРСС, 2010.
[14] *Успенский П.Д.* В поисках чудесного. Санкт-Петербург : Издательство Чернышева, 1994.

## References

[1] Pyatigorsky AM. *Thinking and Observation. Four Lectures on Observational Philosophy*. Riga: Liepnieks & Ritups; 2002. (In Russian).
[2] Uspensky PD. *Psychology of Possible Human Evolution; Cosmology of Possible Human Evolution*. Saint Petersburg: Komplekt JSC; 1995. (In Russian).
[3] Ostrovskaya EP, Rudoy VI, transl, introd, comment. *Classical Yoga (Yoga Sutras of Patanjali and Vyasa-Bhashya)*. Moscow: Science. Main Editorial Office of Eastern Literature; 1992. (In Russian).
[4] Iyengar BKS. *Yoga Sutras of Patanjali. Clarification*. 6 ed. Moscow: Aplina Non-Fiction; 2016. (In Russian).
[5] Swami Satyananda Saraswati. *Four Chapters on Freedom. Commentary on Yoga Sutras of Patanjali*. Nizhny Novgorod: CARAVELLA, DEKOM; 2015. (In Russian).
[6] Bhaktivedanta Swami Prabhupada AC. *Bhagavad Gita As It Is*. 4 ed. Moscow: The Bhaktivedanta Book Trust (Bhaktivedanta Foundation); 2018. (In Russian).
[7] Mahabharata. *Book sixth: Bhishma Parva*. Herman VG, transl, preface, art, comment. Moscow: Ladomir; 2009. (In Russian).
[8] Haridev Das. *A Detailed Translation of Bhagavad Gita*. 2 ed. Krasnodar; 2015. (In Russian).
[9] Pyatigorsky AM. *Introduction to the Study of Buddhist Philosophy (Nineteen seminars)*. Moscow: Novoe Literaturnoe Obozrenie; 2007. (In Russian). EDN: QWRAEP
[10] Pyatigorsky AM. *Selected works*. Moscow: Languages of Slavic Culture; 2005. (In Russian).
[11] Mamardashvili MK, Pyatigorsky AM. *Symbol and Consciousness. (Metaphysical Reflections on Consciousness, Symbolism and Language)*. Moscow: Progress-Tradition, Merab Mamardashvili Foundation; 2009. (In Russian). EDN: RAYUGH
[12] Ermishin OT. The Problems of Consciousness in the Studies of M.K. Mamardashvili and A.M. Pyatigorsky. *RUDN Journal of Philosophy*. 2026;30(1):290–304. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2026-30-1-000-000 EDN: QFUJBO
[13] Zilberman DB. *Genesis of Meaning in the Philosophy of Hinduism*. Gurko E, Cohen RS, eds. 2 ed. Moscow: Editorial URSS; 2010. (In Russian).
[14] Uspensky PD. *In Search of the Miraculous*. Saint Petersburg: Chernyshev Publishing House; 1994. (In Russian).

**Сведения об авторах:**

*Шелковников Андрей Юрьевич* — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, политологии, социологии им. Г.С. Арефьевой, Гуманитарно-прикладной институт, Национальный исследовательский университет «Московский энергетический институт», Российская Федерация, 111250, Москва, ул. Красноказарменная, д. 14, стр. 1. ORCID: 0009-0000-0834-4121. SPIN-код: 9130-7978. E-mail: shelkovnikov71@mail.ru

*Силайчева Валерия Вадимовна* — кандидат философских наук, доцент кафедры философии, политологии, социологии им. Г.С. Арефьевой, Гуманитарно-прикладной институт, Национальный исследовательский университет «Московский энергетический институт», Российская Федерация, 111250, Москва, ул. Красноказарменная, д. 14, стр. 1. ORCID: 0000-0003-3613-9883. SPIN-код: 8439-3242. E-mail: KhominskyaVV@mpei.ru

**About the authors:**

*Shelkovnikov Andrey Yu.* — Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor at the Department of Philosophy, Political Science and Sociology named after G.S. Arefieva, Institute of the Humanities and Applied Sciences, National Research University "Moscow Power Engineering Institute", bldg 1, 14 Krasnokazarmennaya St., Moscow, 111250, Russian Federation. ORCID: 0009-0000-0834-4121. SPIN-code: 9130-7978. E-mail: shelkovnikov71@mail.ru

*Silaicheva Valeria V.* — PhD, Associate Professor at the Department of Philosophy, Political Science and Sociology named after G.S. Arefieva, Institute of the Humanities and Applied Sciences, National Research University "Moscow Power Engineering Institute", bldg 1, 14 Krasnokazarmennaya St., Moscow, 111250, Russian Federation. ORCID: 0000-0003-3613-9883. SPIN-code: 8439-3242. E-mail: KhominskyaVV@mpei.ru

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 2 700–709
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

# Научная жизнь

# Scientific Life

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-700-709
EDN: FSWMLM

Научный обзор / Scientific Review

## Репрезентации и рецепции традиций в философском диалоге культур: научная конференция с международным участием «Сагадеевские чтения. Диалог философских культур»

**П.М. Бармина, В.А. Киселев✉, Д.А. Щерба**

*Российский университет дружбы народов, Москва, Российская Федерация*
✉kiselev-va@rudn.ru

**Вклад авторов**. Все авторы внесли равный вклад в разработку концепции, дизайна, обработку собранных материалов, анализ полученных данных и написание рукописи.
**Конфликт интересов**. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.
**Заявление о доступности данных.** Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в опубликованный научный обзор.

**История статьи:**
Статья поступила 14.11.2025
Статья принята к публикации 01.02.2026

**Для цитирования:** *Бармина П.М., Киселев В.А., Щерба Д.А.* Репрезентации и рецепции традиций в философском диалоге культур: научная конференция с международным участием «Сагадеевские чтения. Диалог философских культур» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 2. С. 700–709. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-700-709 EDN FSWMLM

© Бармина П.М., Киселев В.А., Щерба Д.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

# Representation and Reception of Traditions in Philosophical Dialogue of Cultures: Scientific Conference with International Participation “Sagadeev Readings. Dialogue of Philosophical Cultures”

**Polina M. Barmina, Valery A. Kiselev ✉, Dariya A. Scherba**

*RUDN University, Moscow, Russian Federation*
✉kiselev-va@rudn.ru

**Contribution of authors.** All the authors contributed equally to the development of the concept, design, processing of the collected materials, analysis of the obtained data and writing the manuscript.
**Conflict of interest.** The authors declare that there is no conflict of interest.
**Statement about data availability.** All the data obtained during the study is included in the published scientific review.

**Article history:**
The article was submitted on 14.11.2025
The article was accepted on 01.02.2026

**For citation:** Barmina PM, Kiselev VA, Scherba DA. Representation and Reception of Traditions in Philosophical Dialogue of Cultures: Scientific Conference with International Participation “Sagadeev Readings. Dialogue of Philosophical Cultures”. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(2):700–709 (in Russian). https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-700-709 EDN FSWMLM

27 февраля 2025 г. в РУДН состоялась ежегодная конференция «Сагадеевские чтения», продемонстрировавшая тематическую и методологическую широту современного историко-философского исследования по теме: «Философия и религия на исторических перекрестках культур: Сагадеевские чтения — 2025», посвященной диалогу между различными философскими культурами с учетом их специфических ценностей и базовых цивилизационных кодов. Статьи рассматривают проблемы в рамках исследовательских стратегий: «сравнительная философия», «межкультурная философия», «occidentalism», «orientalism», а также особенности методологий понимания и объяснения традиций в философии и религиоведении. Ряд выступлений был посвящен проблематике информационного общества в контексте дискуссий о характере современности: что значит религия для современного человека, а также. рассматривались и полемические подходы к диалогу философских культур: ВОСТОК — РОССИЯ — ЗАПАД или / и СЕВЕР — РОССИЯ — ЮГ.

В центре обсуждения — формы существования религии, религиозности и религиозного знания в условиях постсекулярности и стремительных технологических трансформаций (включая развитие искусственного интеллекта), а также роль историко-философского знания в поддержании культурной и духовной преемственности. Наследие А.В. Сагадеева стало не только

мемориальным, но и методологическим фокусом, позволяющим связать историко-философскую рефлексию с вызовами настоящего.

Работу конференции открыл доклад В.Г. Бурова (Институт философии РАН) «Сагадеев А.В. — коллега, друг, ученый, педагог». В.Г. Буров рассказал о творческих и плодотворных годах совместной работы с А.В. Сагадеевым, поделился личными воспоминаниями о нем как философе и уникальном человеке. Воспоминания о творчестве Сагадеева А.В. получились «от первого лица», очень трогательными и поучительными.

Пленарное заседание было открыто выступлением М.Т. Степанянц (Институт философии РАН) по теме «Эволюция мусульманского реформационного движения XX–XXI вв.»,в котором она отметила, что в отечественных исследованиях 1960–1980-х гг. в центре внимания находились четыре основных направления общественного сознания в мусульманских странах: ортодоксия, модернизм, реформаторство и возрожденчество. Эти течения отличались терминологическим разночтением и идейной неоднородностью, затрудняющим адекватное понимание исламских-идеологических процессов. Ортодоксия отрицает социальный прогресс, исходя из убежденности в совершенство ислама как последнего божественного пророчества, не нуждающегося в обновлении. Парадоксальным образом модернисты разделяют тезис о несовместимости ислама и прогресса, наоборот, призывают к принятию западных ценностей для общественного процветания. Реформаторы стремятся к изменениям в рамках духовных традиций, тогда как возрожденчество крайне неоднозначно и может быть реакционным или прогрессивным. К началу XXI в. реформационное движение в исламе практически разделилось на два основных течения. Архаизирующий вариант направления исходит из преимущественно формалистичного понимания религии, в соответствии с которым возвращение к подлинному исламу отождествляется с буквальным возвратом к исторической форме исламской практики первых веков хиджры. Обновленческий же вариант нацелен сохранить не форму, а содержание, адаптированное к новым условиям. В статье главное внимание уделено рассмотрению взглядов египетского философа Наср Хамида Абу Зайда и отечественного теолога Дамира Мухетдинова. Оба разрабатывают концепцию «теологии обновления», направленную на переосмысление традиций с учетом современных реалий и множественности подходов, включая экзегетику, философию и социальные науки. Успех этой концепции зависит от деконструкции легалистской (узко-правовой) парадигмы и переходу к этико-мистической парадигме («теологии обновления» в собственном смысле слова).

В докладе Н.С. Кирабаева, «Парадокс Ибн Сины: Ибн-Сина versis Avicenna (pro et contra)», был сформулирован так называемый парадокс Ибн-Сины. Парадокс заключается в том, что на мусульманском Востоке Ибн-Сина рассматривался как аш-Шейх ар-Раис (мудрец-наставник), т.е. как ученый, философ, поэт и его никогда не причисляли к авторитетам религиозного знания. В то же время средневековая Европа развивала аристотелизм Ибн-Сины

как Авиценны (латинизированное имя Ибн-Сины), в соответствии с знаменитым определением св. Петра Дамиани «философии как служанки теологии», например, в рамках «авиценнизированного августинианства», начало которому положил трактат «О душе» архиепископа толедского Иоанна (XII в.), рассматривавшего идеи Ибн-Сины как созвучные с неоплатонизмом Августина. И хотя и западноевропейскую, и арабо-мусульманскую философию можно рассматривать в качестве преемников и продолжателей традиций античной философской культуры, однако роль и место античной философии в культурах средневековой Европы и мусульманского Востока было отличным. В определенной степени это отличие связано с тем обстоятельством, что хотя христианство и ислам относятся к авраамическим религиям, однако идеал знания в этих религиях существенно различается. В XIII в. влияние Авиценны прослеживается у профессора теологии Парижского университета Вильгельма Овернского (ум. в 1249) в его концепции о сущности и существовании; у основателя францисканской школы при Парижском университете Александра Гэльского (ум. в 1245) в его комментариях работ Аристотеля; Жан де ля Рошеля (ум. в 1245) в трактате «Суммы души» в учении об отдельном интеллекте; у генерала ордена иезуитов Бонавентуры (ум. в 1274) в его учении о воссоединении с Богом через озарение (иллюминацию), а также у выпускников Парижского университета магистра теологии, епископа Линкольна, основателя Оксфордской философской школы — Роберта Гроссетеста (ум. в 1253) в его учении о «метафизике света» и архиепископа Кентерберийского Джона Пэкхэма (ум. в 1292) в его учении о душе. Кроме того, Ибн-Сина оказал влияние на иллюминизм Роджера Бэкона. Влияние Авиценны, однако, не ограничивалось августинианскими кругами. Его можно обнаружить у Альберта Великого (ум. в 1280) в определении души в теории пророчества и у Фомы Аквинского (ум. в 1274) в его концепции различения сущности (essentia) и существования (esse).

Латинизация имени Ибн Сины в конечном счете отражала и «латинизацию» его творческого наследия, то есть интеграцию в христианскую культуру. Получается, что Ибн-Сина имеет два лица: философа-мудреца и ученого-медика на мусульманском Востоке, и преимущественно теолога на христианском Западе с латинизированным именем Авиценна. Таким образом, философское и научное наследие Ибн Сины имело влияние на развитие философии в трех культурных ареалах: мусульманский Восток (Машрик), мусульманский Запад (Магриб), христианский Запад.

Выступление Е.Л. Скорцовой (Институт востоковедения РАН), «Постмодернистские тенденции в современной японской эстетике», было посвящено раскрытию особенностей японской эстетики. Так, если поколение ученых с 1940-х по 1980-е годы (Ониси Есинори, Имамити Томонобу, Идзуцу Тосихико и др.), выступавшее за межкультурный подход к эстетике, стремилось к общим смыслам как для Востока, так и для Запада, и к созданию общей метафизической основы для конкретных форм японской художественной

практики, то сегодняшние «молодые реформаторы» (Сасаки Кэнити, Сакабэ Мегуми, Амагасаки Акира и др.) заняли позицию, отвергающую западные тенденции в эстетической метафизике, как несовместимые с характером японской духовной традиции. Однако молодые реформаторы определили идеи таких всемирно известных деятелей, как Нисида Китаро, Вацудзи Тэцуро и Куки Сюдзо, как свои ориентиры. Эти ученые выдвинули концепцию «особого пути» для японской духовности, воплощенного прежде всего в диалогизме и взаимном взаимодействии субъекта и объекта, человечества и природы, а также индивида и общества. Тем не менее, на них оказала влияние западная философия, что весьма заметно в их работах. Американская исследовательница Мишель Марра оказала мощную поддержку молодым реформаторам в их деконструкции японской эстетики XX в., утверждая, что западные методы рационально-теоретического анализа неприменимы к многочисленным формам художественной практики и теории в рамках японской художественной традиции. Однако, несмотря на заявленную молодыми реформаторами приверженность традиционной мысли, в статье делается вывод, что их концепции демонстрируют явные следы глобального постмодернистского мировоззрения.

Значительный блок дискуссии был посвящен антропологии религии и динамике религиозного сознания. Э.И. Забнева (Кемерово, Институт развития образования Кузбасса) в докладе «Размышления о вере» обосновала регулятивную и критико-рациональную функцию религиозных идей перед лицом медийно транслируемых псевдонаучных практик (оккультизм, астрология, гадания и пр.). Важной частью выступления стало сообщение о практиках преподавания истории и теории религий для школьных учителей; подчеркнута необходимость профессиональной подготовки педагогов как условия противодействия разным формам иррационализма. А.Г. Краснова (Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Донское отделение) сместила акцент к психологии религиозности, анализируя различие между «одиночеством в религиозной жизни» и «религиозным одиночеством». Вывод о психологических функциях традиционных религий и смещении акцента религиозного опыта в сторону индивидуализации в постсекулярном обществе вызвал интерес аудитории и подготовил почву для последующей дискуссии.

Ключевым тематическим фокусом обсуждений стала проблема терминологической рамки — «секулярность», «постсекулярность», «постмодерн», «постистина». Ряд докладов был посвящен рефлексии содержательных смыслов этих категорий в западной, восточной и русской мысли. В этом контексте состоялось выступление доцента кафедры истории философии РУДН М.Р. Торбург. Она показала вариации понимания постсекулярного дискурса в феноменах западной интеллектуальной мысли. Континентально-европейское осмысление трансформации культуры, воплотившееся в трудах европейских мыслителей и писателей (в частности Годара и Кундеры) продемонстрировал доцент кафедры истории философии РУДН С.В. Панов.

Правоведческий характер духовного опыта русской миссии в Пекине и религиозного знания в целом был обозначен профессором СПбГУ П.Н. Дудиным.

Профессор кафедры истории философии РУДН О.В. Чистякова в докладе «Человек религиозный в нерелигиозном мире: некоторые философские подходы» раскрыла многообразие философских концепций, осмысливающих, насколько религиозность сопутствует современной жизни в так называемых «секулярных» обществах. На материале Ч. Тейлора, Р. Жирара, П.К. Гречко, Г. Ричардсона была показана многовариантность философских ответов на вопрос о границах религиозного в структурах секулярной повседневности. Особо подчеркнута коммуникационная функция религии и ее гуманистический потенциал как ресурса диалога между культурами — тезис, получивший поддержку в общей дискуссии.

Тема межкультурности пронизывала многие выступления. Н.А. Червяков (Библиотека-музей «Дом А.Ф. Лосева») рассмотрел «возрождение античности» в России как форму философского взаимодействия культур и трансляции смыслов. Е.Е. Звонова (Первый МГМУ им. И.М. Сеченова) обратилась к наследию русского космизма, тем самым связав мотивы религиозного, научного и философского синтеза. В докладе профессора В.В. Жданова («Культурно-философские парадигмы „Восток–Запад“ vs „Юг–Север“ в латиноамериканской философии истории») была предложена оригинальная реконструкция латиноамериканской картины мира, в рамках которой традиционная ось культурного сравнения „Восток–Запад“ дополняется оппозицией „Юг–Север“. Подчеркивалось, что подобная смена аналитической перспективы позволяет выявить иные формы цивилизационного опыта и новые основания для диалога культур, выходящие за пределы привычных европоцентричных схем.

В докладе «М.К. Мамардашвили о диалоге культур» профессора С.А. Нижникова была представлена интерпретация философии М.К. Мамардашвили как оригинальной модели диалога культур, основанной не на внешнем сравнении традиций, а на метатеории сознания. Подчеркивалось, что Мамардашвили преодолевает европоцентричные и ориенталистские схемы, рассматривая сознание как универсальный культурообразующий феномен, общий для различных цивилизаций. Благодаря его трансцендирующей природе диалог культур становится возможен не на уровне артефактов или идеологических клише, а на уровне имманентных, общечеловеческих оснований культуры.

В секции также прозвучали содержательные выступления молодых исследователей (Р.А. Шафиков, А.И. Стенько, Е.Д. Ракова и др.), обозначившие актуальные исследовательские траектории в культурологии и религиоведении. Примечательно, что при разнообразии тематик доклады объединял принцип кросс-культурной философии, нацеленный на объединение людей различных культур и религий. Особо отмечалась идея необходимости диалога идей с позиций различных этнических культур и религий.

На конференции с докладами выступили также ряд зарубежных коллег, затронувших широкий спектр вопросов. В центре внимания в рамках данной секции находились разные аспекты изменений религиозного сознания, отмечаемых в современном мире и в равной степени затрагивающих различные религиозные традиции, но также обсуждались вопросы взаимодействия философии и религии и особенностей понимания и развития интеркультурной философии в современном мире.

Профессор Чжай Куйфен (Школа философии, Нанкинский университет) в своем докладе «Что должны делать философия и религия в современную эпоху?» затронул проблему влияния развития цифровых технологий на сознание современных людей. Сегодня, как и прежде, человек задается вопросами о смысле жизни, своем месте во вселенной, условиях достижения прочного мира и стабильности в обществе. Философия и религия в равной степени занимаются такого рода вопросами. Однако, если философия в поиске ответов опирается на рациональное осмысление и рефлексию, то религия в большей степени апеллирует к эмоциональной составляющей человека. Сегодня нередко можно услышать мнение, что философия, религия и наука являются совершенно разными путями познания мира, которые не имеют шансов на гармоничное взаимодействия, а, может быть, даже и исключают друг друга. Чжай Куйфен в своем докладе показал несостоятельность такого их противопоставления и аргументированно обосновал, почему все эти три ветви человеческого познания могут быть успешно интегрированы в единое целостное мировоззрение. Именно этот путь он считает оптимальным для современного человека.

Заиру Ниша (Университет Дели) выступила с докладом «Релокация индуизма в цифровое пространство: напряжение между традицией и инновацией», где наглядно показала, что используемые цифровые средства не являются нейтральными, а оказывают существенное влияние на мировоззрение человека, определенным образом его трансформируя. Происходящие при этом изменения вступают в конфликт с некоторыми устоями традиционных религий, в частности индуизма. К основным рискам были отнесены утрата возможности проверки аутентичности присутствующей в медиапространстве информации религиозного содержания, отсутствие уверенности в ее соответствии традиционному учению. Все это порождает опасность манипуляции сознанием большого числа людей и даже, в крайних случаях, разжигания межрелигиозных споров и утверждения в сознании адептов установок нетерпимости. Эти наблюдения были соотнесены с индуистской традицией, но, по сути, обладают транс-конфессиональной применимостью.

Лесли Ливанаг и Джонатан Канете (Университет Де Ла Саль, Манила) представили «Теологию Laylayan» Фидес дел Кастийо как основу филиппинской философско-богословской рефлексии. Понятие «теологии laylayan», предложенное филиппинской исследовательницей Дель Кастийо, восходит к слову «laylayan», употребляющемуся для обозначения людей, живущих в

крайней нужде, маргиналов. Как и в случае близкой по духу латиноамериканской философии освобождения, в центре внимания «теологии laylayan» находятся вопросы социального неравенства, бедности, голода, болезней, общественной несправедливости, угнетения, являющиеся актуальными для современного филиппинского общества. «Теология laylayan» призвана осмыслить эти явления в свете религиозной веры, придать социальным феноменам несчастья и несправедливости духовный смысл, но также сделать голоса маргинализированных людей слышимыми, донести их проблемы. В конечном счете, философы и теология, примыкающие к этому направлению мысли, нацелены на то, чтобы трансформировать существующие социальные структуры, отмеченные печатью несправедливости, в более гармоничные, отвечающие принципам христианской веры.

Шен Цзинсин (Школа философии, Нанкинский университет) в своем докладе «Методологические следствия китайской философии для интеркультурного философского диалога» обратилась к теме развития интеркультурной философии в современном Китае. С одной стороны, были выявлены предпосылки развития интеркультурной философии в различных направлениях китайской философской мысли. С другой стороны, большое внимание было уделено различиям между понятиями компаративная философия и интеркультурная философия, которые крайне важны для развития последней в современном Китае. Компаративная философия представляет собой систематическое сравнение и анализ различных философских традиций, основной целью которого является поиск их сходств и различий. При этом большое внимание в компаративной философии уделяется сохранению в «чистоте» основных положений этих традиций, которые рассматриваются изолированно и независимо друг от друга. Интеркультурная философия, напротив, рассматривает различные философские культуры в динамике их развития и взаимодействия друг с другом. Для нее важно не столько подчеркивание самобытности разных традиций, сколько поиск некоего общего для них всех горизонта взаимодействия, позволяющего плодотворно развиваться в диалоге друг с другом, ставить новые проблемы и искать совместно их решения. Такой подход нацелен на лучшее понимание не только других философских традиций, но и своей собственной, и становится возможным благодаря развитию герменевтического подхода. Также Шен Цзинсин выявила ряд методологических принципов китайской философской традиции, успешно применяемых в интеркультурной философии (метод взаимного сравнения, метод субъективного осознания интерпретатора).

Штефан Липке (РКЦ) в сообщении «Переосмысление вопроса „Писание и Предание“ в свете интертекстуальности Ю. Кристевой» затронул вопрос соотношения Писания и Предания и в свете концепции Кристевой предложил толкование понятия «синодальности», активно используемого в современном учительстве Римско-Католической Церкви.

В рамках отечественной проблематики прозвучали также доклады Ю.В. Попкова (ИФП СО РАН) об этнокультурном неотрадиционализме и его отличии от традиционализма / псевдотрадиционализма, а также Р.А. Заякиной (НГУЭУ) о категории «духовного здоровья» в контексте нерелигиозной духовности. Последний доклад зафиксировал тенденции индивидуалистической «прикладной» духовности (ориентация на психологический комфорт, материальное благополучие, коммуникативный успех), что соотносится с выявленными ранее сдвигами религиозного опыта в постсекулярных обществах.

Итоговая дискуссия выявила ряд острых вопросов. О.В. Чистякова указала на семантические наложения понятий «секулярное» и «постсекулярное», что несет риск методологической избыточности. С.А. Нижников акцентировал проблему «псевдорелигиозных» обществ, в которых массовая идеология замещает функции исторических религий: подобная перспектива требует переоценки привычных критериев секулярности. В целом участники согласились: современная социальность переживает драматические метаморфозы, а следовательно, нуждается в новом, концептуально точном анализе.

«Сагадеевские чтения — 2025» показали, что проблематика религии, религиозного знания и культурного взаимодействия сохраняет актуальность в контексте современных социальных и технологических трансформаций. В ряде докладов было подчеркнуто, что религиозные представления по-прежнему влияют на структуру общественного сознания и не могут быть исключены из анализа современной культуры. Особое внимание получила мысль о том, что межкультурный диалог требует отказа от упрощенных схем и идеологически нагруженных оценок, а также обращения к опыту различных интеллектуальных традиций — как западных, так и восточных. Участники секции согласились, что современное общество нуждается в более тщательном осмыслении процессов, происходящих в сфере духовной жизни, включая влияние цифровых технологий на формы веры и религиозного опыта. Конференция подтвердила преемственность историко-философской школы А.В. Сагадеева и обозначила перспективные направления дальнейших исследований в области религиоведения, культурологии и философии.

Все участники конференции выразили признательность и благодарность организаторам конференции, студентам и магистрам специальности «философия» Российского университета дружбы народов им. Патриса Лумумбы, участвовавшим в организации и проведении такого значимого мероприятия как ежегодные «Сагадеевские чтения — 2025».

По итогам конференции был опубликован сборник материалов [1].

**Список литературы**

[1] Философия и религия на исторических перекрестках культур. Сагадеевские чтения — 2025 : сборник статей / сост. и отв. ред. Н.С. Кирабаев. Москва : Научная библиотека, 2025.

## References

[1] Kirabaev NS, comp, ed. Philosophy and religion on cultural history's crossroads. Sagadeev Readings — 2025: collection of articles. Moscow: Scientific Library; 2025.

**Сведения об авторах:**

*Бармина Полина Михайловна* — ассистент кафедры истории философии, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0009-0003-5019-2557. SPIN-код: 8970-3762. E-mail: 1132223175@rudn.ru

*Киселев Валерий Анатольевич* — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0000-0003-0901-9018. SPIN-код: 4546-7074. E-mail: kiselev-va@rudn.ru

*Щерба Дарья Анатольевна* — аспирант кафедры истории философии, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0009-0002-3837-5732. E-mail: darshahova@gmail.com

**About the authors:**

*Barmina Polina M.* — Assistant at the Department of History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0009-0003-5019-2557. SPIN-code: 8970-3762. E-mail: 1132223175@rudn.ru

*Kiselev Valery A.* — CSc in Philosophy, Associate Professor at the Department of History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0000-0003-0901-9018. SPIN-code: 4546-7074. E-mail: kiselev-va@rudn.ru

*Scherba Dariya A.* — Postgraduate Student at the Department of History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0009-0002-3837-5732. E-mail: darshahova@gmail.com