

УДК 1(091)
ББК 87.3

DOI 10.47475/1994-2796-2021-11106

Историк философии между Востоком и Западом¹

А. В. Дьяков

Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия

В статье рассматривается проблема опыта историка философии, презентующего восточную философскую традицию как свою собственную. Автор демонстрирует двойственный характер ситуации интеллектуала, который, с одной стороны, представляет восточную интеллектуальную традицию западным интеллектуалам, причем ему приходится представлять ее аналогом традиции восточной, с другой же должен представить отечественную философскую традицию своим соотечественникам представленной с точки зрения европейской философии. В итоге он вырабатывает гибридный язык, не принадлежащий ни одной из традиций, но доступный для понимания обеими. Презентация восточной философской традиции разворачивается в пространстве политической истории, в которую вписан историк философии, который таким образом должен выполнять двойную задачу: как сугубо теоретическую, так и идеологическую.

Ключевые слова: историк философии, опыт, восточная философия, интеллектуальная традиция, индийская философия, китайская философия.

История философии представляет собой пространство, в котором интеллектуалу приходится действовать в качестве агента той или иной доктринальной системы. Вместе с тем, его задача как раз в том и состоит, чтобы преодолеть узость доктринального взгляда и сформировать широкую панораму интеллектуальной жизни, в которой происходит разворачивание всех и всяческих доктринальных комплексов. Лишь при таком условии можно рассчитывать на создание истории философии в качестве теории объясняющей если не причины, то генезис и развитие философской мысли. Оставить доктринальную узость значит найти то пространство, которое отделяет друг от друга доктринальные комплексы и в котором, в то же время, может происходить их соприкосновение. Найти такое пространство для программ и школ, объединяемых принадлежностью к общей культурной традиции, оказывается непросто, в тех же случаях, когда их разделяет культурный барьер, эта задача усложняется стократ.

Европейские интеллектуалы долгое время не принимали самую мысль о существовании восточной философии. Европейский универсализм принимал лишь одну схему развития человеческой мысли, полагая, что существует линейное развитие от греков до любой наличной современности. Впоследствии, при знакомстве в ориентальными системами философии, стали совершать своего рода «редукцию к грекам», отождествляя восточные школы с известными западными. Многие

авторы, тяготеющие к культурологическому взгляду, и теперь полагают, что философия — сугубо европейский феномен, тогда как Восток создал собственные формы интеллектуальной культуры, которые не следует смешивать с западными. Тем не менее, в момент соприкосновения культур, а главное, носителей различных культурных традиций, смешение неизбежно происходит. История философии оказывается одним из тех пространств, где совершается этот чрезвычайно важный для цивилизации процесс.

Процесс усвоения восточной философии западными интеллектуалами известен сегодня достаточно хорошо. Он был длительным и непростым, от первых попыток представить восточную мысль желанной альтернативой западной и усилий историков религии по классификации и рубрикации до попыток представить развитие философии как единый симультанный процесс, захватывающий в равной степени Запад и Восток. Вполне объяснимо, что все эти работы несли в себе заряд имплицитного, а порой вполне эксплицитного европоцентризма. Ведь задача историка философии состоит прежде всего в том, чтобы усвоить и объяснить, и судить ему приходится с позиции той традиции, что породила историю философии в качестве научной дисциплины.

Однако история философии не является достоянием одних лишь западных интеллектуалов. Восточные интеллектуалы двигаются навстречу им со своей стороны. Во многом процесс усвоения и освоения западной философии на Востоке носит аналогичный характер, но было бы неверно представлять его зеркальным отражением

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 17–18–01440 «Антропологическое измерение истории философии»).

происходящего в европейской интеллектуальном пространстве. Ведь перед восточными историками философии стоит еще сверхзадача презентации и самопрезентации своей интеллектуальной традиции. Об этом и пойдет речь в настоящей работе.

История философии в современном смысле, история философии как систематическая дисциплина со своими методологией, историзмом, а в идеале с собственной теорией, появляется на Западе и для восточных интеллектуалов предстает более или менее завершенной системой, где играть приходится по заранее установленным правилам. Другими словами, писать историю восточной философии приходится по образцу западной, что влечет за собой значительные трудности, а интеллектуала, занимающегося историей восточной философии, подстерегают ловушки, в которые очень трудно не угодить.

Во-первых, как уже было сказано, восточному интеллектуалу волей-неволей приходится занимать позицию человека, презентующего свою культуру носителям культуры европейской. И дело здесь не только и, быть может, не столько в европоцентризме западных интеллектуалов, зачастую готовых принять восточные доктрины во всей их сложности, не уступающей интеллектуальным продуктам Европы. Сама история философии как научная дисциплина и способ представления прогресса в интеллектуальной сфере является весьма жесткой структурой, а кроме того, опирается на давнюю традицию, с которой теперь приходится соотносить традицию восточную. С этим связана вторая трудность и вторая, самая опасная ловушка, заключающаяся в том, что восточные системы мысли соотносятся с западными, так что историк философии по разным причинам — для простоты восприятия, для изображения восточных доктрин в выгодном свете и т.п. — зачастую представляет дело так, что в древнем Китае были свои Декарт, Лейбниц и Гуссерль, а сухим остатком религиозных и этических доктрин оказывается философия в чистом виде. Наконец, в-третьих, историку философии приходится представлять доктрины восточной философии посредством понятийной сетки, заимствованной из европейской философии, совершая таким образом далеко не всегда оправданный «перевод» категорий, грозящий утратой первоначального смысла.

Остановимся немного подробнее на причинах подобного положения дел. История философии в восточном полушарии изначально возникает как продукт пост-колониального мышления и несет на себе отпечаток того времени, когда индийским

или китайским интеллектуалам приходилось доказывать состоятельность восточной интеллектуальной традиции в глазах интеллектуалов европейских. Отсюда стремление представить восточные философии как совершенный аналог западных; так рождается несколько наивная философская компаративистика, главной задачей которой оказывается нахождение аналогий. Аналогия же невозможна без натяжек, упрощений, односторонностей, что ведет к утрате смыслов и уплощению как одной философской традиции, так и другой. Когда две культуры, на протяжении тысячелетий развивавшиеся обособленно и мало контактировавшие между собой, пытаются уподобить друг другу, как правило, не находят ничего, кроме ряда внешних сходств. К тому же, историки философии начала XX столетия мало занимались историческим материалом, обращение к которому могло бы выявить такие точки соприкосновения традиций, как, например, занос буддийских идей индийской миссией ко двору Гелиогабала.

Такая сопоставительная работа к тому же затруднялась явной лингвистической неготовностью к восприятию категориальной сетки западной философии и, тем более, передачи через нее философии восточной. Всякая философская традиция в момент своего становления сталкивалась с этой проблемой: обыденный язык плохо приспособлен для передачи категорий и концептов, которыми оперирует философия, и нужно длительное время для выработки семантических мощностей, которые позволили бы их передавать. Порой принимали даже радикальное решение отказаться от своего языка и философствовать на языке той традиции, в которой философия сложилась. Впрочем, такие проекты не имели будущего, и вскоре началась работа по подготовке собственного языка к восприятию философии.

Начало такого пути чрезвычайно трудно; почти невозможно избежать соблазна, жертвой которого становится едва ли не всякий начинающий переводчик, которые стремятся «переводить все». Другими словами, для всякого термина из чужой лингвистической системы находится соответствующее ему семантическое гнездо в своей собственной. В случае с философией это задача чрезвычайно трудная, и ее решение, как правило, не обходится без натяжек, что, в свою очередь, влечет за собой шлейф недопониманий, ошибок, частичной или полной утраты смысла. Для историка философии, занимающегося сопоставительной работой и пытающегося представить восточную традицию как интеллектуальный феномен, существующий наряду с традицией западной, эта задача становится вдвойне сложной, ибо ему

приходится осуществлять двойной понятийный и концептуальный перевод. В идеальной перспективе этот двойной процесс должен стать единым, представив восточную философию не экзотическим колониальным товаром, который робкий туземец скромно подносит высокомерному европейцу, но частью общемировой интеллектуальной традиции, столь же значимой, как высшие достижения западной философии.

Примером нам может послужить деятельность двух выдающихся историков восточной философии, действовавших один в Индии, другой в Китае в эпоху крушения колониальной системы. В обоих случаях речь идет о людях, получивших европейское образование, но в то же время погруженных в интеллектуальную среду своей страны. Оба были не просто кабинетными учеными, но и активными политическими и общественными деятелями.

С. Радхакришнан (1888-1975), человек, глубоко погруженный в индийскую интеллектуальную культуру, был, тем не менее, ориентирован на Запад. Окончив христианский колледж в Мадрасе, он стал колониальным интеллектуалом, стремившимся представить индийскую философию как равню западной [1; 13; 12; 14]. Его фундаментальная «Индийская философия» была опубликована в Англии, куда и сам он впоследствии перебрался на несколько лет, став профессором в Оксфорде. Радхакришнан старался показать западному миру, что «наивные высказывания ведийских поэтов, изумительная способность упанишад пробуждать мысль, удивительный психологический анализ буддистов и замечательная система Шанкары столь же интересны и поучительны с точки зрения изучения культуры, как и система Платона или Аристотеля, Канта или Гегеля, если только мы изучаем их с научных позиций, относясь с уважением к прошлому и не презирая все чужеземное» [4, с. 7]. Скромность не всегда позволяет ему сказать, что в действительности индийскую мысль он ставит выше европейской. Тем не менее, явно в расчете на западного читателя, он старается объяснять сущность философских доктрин Индии через их сопоставление с западными: «Древний буддизм походит на позитивизм в том смысле, что он пытается переместить центр тяжести с почитания бога на служение человеку» [4, с. 303]. Буддизм вообще представляется Радхакришнану учением, имеющим большую общность с западной философией: «Если, согласно первому взгляду, мир распадается, превращаясь в сон, и не постулируется ничего, что стояло бы за пределами потока явлений, то второй взгляд сводит мир познания к кажимости трансэмпирической реаль-

ности. Последний взгляд более приближается к кантианству, в то время как первый взгляд ближе к берклеанству. Мы можем сказать, что последняя интерпретация соответствует гипотезе Шопенгауэра, утверждающего, что метафизический принцип — это воля к жизни и что вещи и лица представляют собой разнообразные объективации единой воли к жизни» [4, с. 323]. «Шунья Нагарджуны напомнит читателю безусловное Гамильтона или непостижимую силу Спенсера. Благодаря ее безотносительному характеру она порой сравнивается с понятием Единого у Плотина, субстанцией Спинозы и *neutrum* Шеллинга» [4, с. 570].

Не умножая примеры, можно лишь констатировать, что такая подача материала рассчитана на читателя, хорошо знакомого с западной философией и незнакомого с философией индийской. Весьма интересными представляются те сопоставления, к которым прибегает Радхакришнан в своем стремлении сделать понятной индийскую мысль для западного интеллектуала. Можно сказать, конечно, что делается это исключительно ради наглядности и что примеры служат лишь для упрощения понимания и не должны выдерживать последовательную критику. Однако не все так просто. За именем того или иного европейского автора стоит определенная система философии, терминологическая система и стиль мышления. Поэтому, упоминая Беркли или Канта, мы совершаем отсылку к не просто к некому образу или концепту, а к целостной системе мировоззрения, радикально отличающейся от тех, что были выработаны в рамках индийской религиозно-философской традиции. Таким образом, Радхакришнан волей-неволей совершает упрощение, а в пределе, быть может, инверсию первоначального смысла буддизма или любой другой индийской системы мысли, объясняемой через сопоставление через мысль западную. Невозможно переложить восточный мифопоэтический дискурс на язык западной метафизики, не потеряв значительной части его изначальных интенций, а главное, того мироощущения, которое его породило и которое он был призван передать. Точно так же невозможно объяснить систему мысли, напрочь отрицающую существование индивидуального Я, через отсылки к философской традиции, для которой это Я является альфой и омегой.

Едва ли можно предполагать, что Радхакришнан не сознавал эти опасности. Но, стараясь не злоупотреблять аналогиями, он был вынужден прибегать к ним, ведь иначе его герметичный текст оказался бы непонятным и ненужным философски образованному западному читателю. Здесь вполне уместен вопрос об отношениях Радха-

кришна с читателем индийским. Человек, знакомый с ведической или буддистской традицией изнутри, едва ли вообще нуждается в подобном изложении материала. Нетрудно заметить, что Радхакришнан преследует полемические и даже политические цели. В частности, можно сказать, что он стремится утвердить адвайта-веданту, адептом которой сам он являлся, в качестве вершины индийской мысли, тогда как его изложение буддийской философии многие исследователи находят небрежным. В целом же он твердо намерен преодолеть изоляционизм индийского общества, будь то добровольный или навязанный колониальными властями, и приучить индийского читателя представлять себе туземную философию наряду с западной. Это полностью соответствовало его политической практике вестернизации и стремлению к преодолению материально-технического отставания Индии и ориентации местной системы образования исключительно на гуманитарные науки. Деятельность Радхакришнана в качестве историка философии была неразрывно связана с его деятельностью в качестве педагога и политика. По его стопам двинулись многочисленные последователи, так что можно сказать, что он во многом задал способ рассмотрения индийской философии в ее сопоставлении с философией западной [7; 9; 6].

Фэн Ю-Лань (1895—1990), по окончании университета в Пекине учившийся в Колумбийском университете у Джона Дьюи, также стремился представить китайскую философию в качестве прямого аналога философии западной, обнаруживая в идеях древних китайских мыслителей много общего с идеями западных метафизиков [8; 10; 15]. Китайская традиция в его глазах была не менее развитой, но отличной в своих установках; впрочем, это говорило не о невозможности взаимопонимания, но напротив, о необходимости их союза. «Я согласен с проф. Нортропом, что философия на Западе начинала с “постулированного понятия”, а китайская философия — с “интуитивного понятия”. Поэтому в западной философии доминировал позитивный метод, а в китайской — негативный» [5, с. 360]. Оба метода дополняют друг друга, ибо подлинная метафизическая система должна начинаться с позитивного метода и заканчиваться негативным. «Мистицизм не противоположен ясности мышления, но и не ниже ее. Скорее, он за ее пределами, Он не противоразумен, но сверхразумен» [5, с. 361].

Фэн Ю-Лань стремится представить китайскую мысль как мысль философскую, выстроенную на иных методологических основаниях, нежели западная, но равноценную ей и готовую к диалогу.

При этом, конечно, ему пришлось пожертвовать значительной частью великой восточной традицией, которая вызревала в совершенно отличных от западных условиях и ставила перед собой иные задачи. Ведь и сам этот автор имел перед собой цели не столько научные, сколько политические. Подобно Радхакришнану, он хотел продемонстрировать Западу интеллектуальную состоятельность Востока, и это вполне понятно любому его читателю. Но быть может, еще важнее для него было представить в определенном свете своим соотечественникам традицию китайской мысли, подключившись таким образом к политической борьбе. Ревизия конфуцианства в коммунистическом Китае имела чрезвычайное значение, и сам Фэн мог предложить теоретическую платформу для критики Линь Бяо, которого обвиняли в идейном и политическом возвращении к средневековью.

Таким образом, позиция Фэн Ю-Ланя в качестве историка философии оказалась куда более ответственной, ибо ответ приходилось держать не только перед читателем, но и перед властями, готовыми искоренять всякую тень враждебной идеологии самыми жесткими средствами [3; 2]. И если поначалу в своих работах он стремился к синтезу конфуцианства и западной философии, то впоследствии, когда он был уже человеком преклонного возраста, ему пришлось пересмотреть свои взгляды. По-видимому, несколько бесед с Мао Цзедунем были решающим фактором в его присоединении к масштабной кампании «Критикуй Линь Бяо и Конфуция» [11]. Хотел он того или нет, но ему пришлось стать ангажированным интеллектуалом, отвечавшим за теоретическую часть той критической кампании, которая имела чрезвычайное политическое значение. История философии оказалась инструментом политической борьбы, а историк философии — тем ассенизатором, мобилизованным революцией, о котором писал В. В. Маяковский. Правда, в данном случае произошло это, по-видимому, без большого желания со стороны самого Фэна. Как бы то ни было, нас здесь интересует общая тенденция в описании китайской философии, состоящая в политически окрашенном компаративном исследовании доктрин и идей как идеологических комплексов, значимых для современности, в которой существует сам историк философии.

История философии вообще нередко становится тем пространством, в которое выносятся или в котором разворачиваются политические противостояния. Отечественная история философии дает тому множество ярких примеров, к которым здесь не место обращаться и которые требуют специального систематического рассмо-

трения. Впрочем, и европейскую философскую историографию при желании можно представить чередой ревизионистских усилий. Там, где история философии не сводится к доксографии и не уходит в область поэтического мышления, рассматривающего мысль с эстетической точки зрения, она неизбежно становится пространством идеологической и политической борьбы. Там, где философия затрагивает важные для всего общества вопросы, она неизбежно включается в политический процесс; там, где этого нет, она рискует превратиться в кабинетную науку, обращенную на себя саму. Поэтому не стоит объяснять историко-философские траектории С. Радхакришнана или Фэн Ю-Ланя исключительно внешним давлением, которое оказывают на интеллектуала общество и государство.

Историк философии всегда включен в политические процессы независимо от его желания и намерений; он всегда выступает проводником определенной идеологии, зачастую уже в силу того, что транслирует те или иные доктринальные комплексы, которые всегда несут с собой определенную идеологическую программу. Порой он может сознательно выступать на стороне партийной группы или общественно-политического движения. Случается же, что политическая организация ангажирует его помимо его воли, навязывая ему определенную линию мышления и делая его идеологическим работником на службе государственных интересов. Все это касается историков философии независимо от того, в каком регионе развивается их профессиональная деятельность,

хотя понятно, что жесткий политический режим оказывает на них куда более значительное давление, нежели либеральный.

Однако историк философии, погруженный в восточную интеллектуальную традицию и описывающий ее в качестве ее адепта, занимает особое положение. С одной стороны, он презентует восточную интеллектуальную традицию западным интеллектуалам, причем ему приходится представлять ее аналогом традиции восточной. С другой, он должен представить отечественную философскую традицию своим компатриотам таким образом, чтобы она словно бы приходила с Запада, облаченная в одежды европейской философии, оставаясь при этом узнаваемой и близкой. Эта двойная работа неизмеримо отягчается необходимостью преодолевать языковой и общекультурный барьеры. В итоге он вырабатывает гибридный язык, не принадлежащий ни одной из традиций, но доступный для понимания обеими. При этом через колоссальное нагромождение ошибок, недопониманий, натяжек и умолчаний он должен транслировать некий сухой остаток философской мысли, выдерживающий и плохой перевод, и культурные различия. Тем самым задача отбора главного и второстепенного, которую возлагает на себя всякий вообще историк философии, в данном случае одновременно и усложняется, и упрощается. Осложняется, потому что возрастает степень ответственности, и упрощается, потому что историк философии в каком-то смысле представляет идеям вступить в пространство «естественного отбора», где выживут сильнейшие.

Список литературы

1. Земцов, И. П. Сарвепалли Радхакришнан как историк философии : автореф. дис. ... канд. филос. наук / И. П. Земцов. — М., 1991. — 22 с.
2. Клементьева, Т. В. Восприятие представлений о «совершенной мудрости» Конфуция в философской мысли КНР (1949—1976) / Т. В. Клементьева // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. — 2020. — № 4. — С. 126—137.
3. Ломанов, А. В. Китайский контекст и философия Запада / А. В. Ломанов // Философские науки. — 1990. — № 12. — С. 53—56.
4. Радхакришнан, С. Индийская философия / С. Радхакришнан. — Т. 1. — М. : Изд-во иностранной литературы, 1956. — 623 с.
5. Фэн Ю-Лань. Краткая история китайской философии / пер. Р. В. Котенко. — СПб. : Евразия, 1998. — 376 с.
6. Bhushan, N. Indian Philosophy in English: From Renaissance to Independence / N. Bhushan, J.L. Garfield. — New York : Oxford University Press, 2011. — 644 p.
7. Chattopadhyaya D.P. Phenomenology and Indian Philosophy / D.P. Chattopadhyaya. — Albany : SUNY Press, 1991. — 384 p.
8. Cua A. S. Emergence of the History of Chinese Philosophy / A. S. Cua // International Philosophical Quarterly. — 2000. — Vol. 40, № 4. — P. 441—465.
9. Dasti M. R. Free Will, Agency, and Selfhood in Indian Philosophy / M. R. Dasti. — New York : Oxford University Press, 2014. — 336 p.

10. Derong Ch. Feng Youlan's Interpretation of Western Philosophy: a Critical Examination from the Perspective of Metaphysical Methodology / Ch. Derong // ASIANetwork Exchange. — 2014. — Vol. 22, № 1. — P. 74—89.
11. Dong, G. Nanjing's "Second Cultural Revolution" of 1974 / G. Dong, A.G. Walder // China Quarterly. — 2012. — Vol. 212. — P. 893—918.
12. Minor R. N. Radhakrishnan: A Religious Biography / R. N. Minor. — Albany : SUNY Press, 1987. — 189 p.
13. Murthy K. S. Radhakrishnan: His Life and Ideas / K. S. Murty. — Albany : SUNY Press, 1990. — 239 p.
14. Nicholson A.J. Unifying Hinduism: Philosophy and Identity in Indian Intellectual History / A. J. Nicholson. — New York : Columbia University Press, 2010. — 280 p.
15. Xiaoqing, D. R. Feng Youlan and Twentieth Century China. An Intellectual Biography / D. R. Xiaoqing. — Boston : Brill, 2016. — 256 p.

Сведения об авторе

Дьяков Александр Владимирович — доктор философских наук, заведующий кафедрой онтологии и теории познания Санкт-Петербургского государственного университета. Санкт-Петербург. Россия. a.diakov@spbu.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2021. No. 11 (457).
Philosophy Sciences. Iss. 62. Pp. 39—45.*

The Historian of Philosophy Between East and West

Dyakov A. V.

Saint-Petersburg State University, Saint-Petersburg, Russia. a.diakov@spbu.ru

The article deals with the problem of the experience of the historian of philosophy, presenting the Eastern philosophical tradition as his own. The author demonstrates the dual nature of the situation of an intellectual who, on the one hand, presents the Eastern intellectual tradition to Western intellectuals, and he has to present it as an analogue of the Eastern tradition, on the other hand, he must present the domestic philosophical tradition to his compatriots presented from the point of view of European philosophy. As a result, he develops a hybrid language that does not belong to either tradition, but is understandable by both. The presentation of the Eastern philosophical tradition unfolds in the space of political history, into which the historian of philosophy is inscribed, who thus must fulfill a double task, both purely theoretical and ideological.

Keywords: *historian of philosophy, experience, Eastern philosophy, intellectual tradition, Indian philosophy, Chinese philosophy.*

References

1. Zemcov I.P. *Sarvepalli Radhakrishnan kak istorik filosofii* [Sarvepalli Radhakrishnan as a historian of philosophy]. Moscow, 1991. 22 p. (In Russ.).
2. Klement'eva T.V. Vospriyatie predstavlenij o "sovershennoj mudrosti" Konfuciya v filosofskoj mysli KNR (1949—1976) [Perception of ideas about «perfect wisdom» of Confucius in the philosophical thought of the PRC (1949—1976)]. *Vostok. Afro-aziatskie obshchestva: istoriya i sovremennost'* [East. Afro-Asian Societies: Past and Present.], 2020, no. 4, pp. 126—137. (In Russ.).
3. Lomanov A.V. Kitajskij kontekst i filosofiya Zapada [Chinese context and philosophy of the West]. *Filosofskie nauki* [Philosophical sciences], 1990, no. 12, pp. 53—56. (In Russ.).
4. Radhakrishnan S. *Indijskaya filosofiya* [Indian philosophy]. Vol. 1. Moscow, Izdatel'stvo inostranoj literatury, 1956. 623 p. (In Russ.).
5. Fen Yu-Lan'. *Kratkaya istoriya kitajskoj filosofii* [A Brief History of Chinese Philosophy]. St. Petersburg, Evraziya, 1998. 376 p.
6. Bhushan N., Garfield J.L. Indian Philosophy in English: From Renaissance to Independence [Indian Philosophy in English: From Renaissance to Independence]. New York, Oxford University Press, 2011. 644 p.
7. Chattopadhyaya D.P. *Phenomenology and Indian Philosophy*. Albany, SUNY Press, 1991. 384 p.

8. Cua A.S. Emergence of the History of Chinese Philosophy. *International Philosophical Quarterly*, 2000, vol. 40, no. 4, pp. 441—465.
9. Dasti M.R. *Free Will, Agency, and Selfhood in Indian Philosophy*. New York, Oxford University Press, 2014. 336 p.
10. Derong Ch. Feng Youlan's Interpretation of Western Philosophy: A Critical Examination from the Perspective of Metaphysical Methodology. *ASIANetwork Exchange*, 2014, vol. 22, no. 1, pp. 74—89.
11. Dong G., Walder A.G. Nanjing's "Second Cultural Revolution" of 1974. *China Quarterly*, 2012, vol. 212, pp. 893—918.
12. Minor R.N. *Radhakrishnan: A Religious Biography*. Albany, SUNY Press, 1987. 189 p.
13. Murthy K.S. *Radhakrishnan: His Life and Ideas*. Albany, SUNY Press, 1990. 239 p.
14. Nicholson A.J. *Unifying Hinduism: Philosophy and Identity in Indian Intellectual History*. New York, Columbia University Press, 2010. 280 p.
15. Xiaoqing D.R. *Feng Youlan and Twentieth Century China. An Intellectual Biography*. Boston, Brill, 2016. 256 p.