

e-ISSN 3060-5059

DOI: 10.67227



IJTIMOYIY-GUMANITAR SOHADA ILMIY-INNOVATSION TADQIQOTLAR

ILMIY METODIK JURNAL

Scientific and Innovative Research in
Social and Humanitarian Studies

Vol. 3 • Issue 9

2026



Founded in 2024



publishscience.uz



publish_science_journal@mail.ru



PEER REVIEWED • OPEN ACCESS

FALSAFIY KOMPARATIVISTIKA VA MADANIYATLARARO FALSAFADA TAQQOSLASH CHEGARALARI: AN'ANA FENOMENI — UNIVERSALIZM VA PLYURALIZM O'RTASIDA

Rahmat Karimov

O'zbekiston Milliy universiteti, professor.

e-mail: rakhmat.r.karimov@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2531-4789>

Annotatsiya.

Maqolada falsafiy komparativistika va madaniyatlararo falsafaning metodologik imkoniyatlari hamda o'zaro munosabati an'ana fenomenini tadqiq etish misolida tahlil qilinadi. Falsafiy ta'limotlarni oddiy qiyoslash bilan komparatsiya o'rtasidagi farq asoslanib, komparativ tadqiqotning vazifasi faqat o'xshash va farqli jihatlarni aniqlash bilan cheklanmasligi, balki turli falsafiy an'analar o'rtasidagi mazmuniy muvofiqlik va muloqot imkoniyatlarini ham aniqlashi zarurligi ko'rsatiladi. Turli madaniy-falsafiy tizimlarni qiyoslashda kontekstni e'tibordan chetda qoldirish, funksional o'xshashlikni ontologik ayniyat sifatida talqin qilish, G'arb va Sharqni ichki jihatdan bir xil tizimlar sifatida tasavvur etish kabi metodologik xatarlar aniqlanadi. Madaniyatlararo falsafaning kognitiv kamtarlik, bir xilliksiz birlik, tolerant plyuralizm, dialog va polilog tamoyillarining komparativ metodologiyani to'ldiruvchi ahamiyati asoslanadi. Tadqiqot natijasida kontekstualizatsiya, qiyoslanish imkoniyatini aniqlash, gerменевтик talqin va dialogik verifikatsiyani birlashtiruvchi madaniyatlararo komparatsiyaning kontekstual-dialogik modeli taklif etiladi. Ushbu model an'analar o'rtasidagi o'xshashliklarni ularning tarixiy va madaniy o'ziga xosligini yo'qotmagan holda tahlil qilish imkonini beradi.

Kalit so'zlar: falsafiy komparativistika, madaniyatlararo falsafa, komparatsiya, an'ana, madaniyatlar dialogi, polilog, gerменевтика, kognitiv kamtarlik, qiyoslanish, Sharq va G'arb.

ГРАНИЦЫ СРАВНЕНИЯ В ФИЛОСОФСКОЙ КОМПАРАТИВИСТИКЕ И МЕЖКУЛЬТУРНОЙ ФИЛОСОФИИ: ФЕНОМЕН ТРАДИЦИИ МЕЖДУ УНИВЕРСАЛИЗМОМ И ПЛЮРАЛИЗМОМ

Рахмат Каримов

Национальный университет Узбекистана, профессор.

Аннотация.

В статье на примере исследования феномена традиции анализируются методологические возможности философской компаративистики и межкультурной философии, а также их взаимосвязь. Обосновывается различие между простым сопоставлением философских учений и компаративным исследованием. Показано, что задача философской компаративистики не должна ограничиваться выявлением сходств и различий, а предполагает также определение возможностей смыслового соответствия и диалога между различными философскими традициями. Выявляются методологические риски, возникающие при сравнении различных культурно-философских систем: игнорирование контекста, интерпретация функционального сходства как онтологической тождественности, а также представление Запада и Востока как внутренне однородных систем. Обосновывается значение принципов когнитивной скромности, единства без единообразия, толерантного плюрализма, диалога и полилога, характерных для межкультурной философии и дополняющих компаративную методологию. В результате исследования предлагается контекстуально-диалогическая модель межкультурной компарации, объединяющая контекстуализацию, определение возможности сопоставления, герменевтическую интерпретацию и диалогическую верификацию. Данная модель позволяет анализировать сходства между традициями без утраты их исторической и культурной специфики.

Ключевые слова: философская компаративистика, межкультурная философия, компарация, традиция, диалог культур, полилог, герменевтика, когнитивная скромность, сопоставимость, Восток и Запад.

THE LIMITS OF COMPARISON IN COMPARATIVE AND INTERCULTURAL PHILOSOPHY: THE PHENOMENON OF TRADITION BETWEEN UNIVERSALISM AND PLURALISM

Rahmat Karimov

National University of Uzbekistan, Professor.

Abstract.

The article analyzes the methodological potential and interrelationship of comparative philosophy and intercultural philosophy through the study of the phenomenon of tradition. It substantiates the distinction between a simple comparison of philosophical doctrines and comparative inquiry, arguing that comparative research should not be limited to identifying similarities and differences but should also explore possibilities for meaningful correspondence and dialogue among different philosophical traditions. The study identifies several methodological risks involved in comparing diverse cultural and philosophical systems, including neglecting context, interpreting functional similarity as ontological identity, and treating the West and the East as internally homogeneous systems. It also demonstrates the complementary role of such principles of intercultural philosophy as cognitive humility, unity without uniformity, tolerant pluralism, dialogue, and polylogue in comparative methodology. As a result, a contextual-dialogical model of intercultural comparison is proposed, integrating contextualization, the assessment of comparability, hermeneutic interpretation, and dialogical verification. This model makes it possible to analyze similarities among traditions without losing their historical and cultural specificity.

Keywords: comparative philosophy, intercultural philosophy, comparison, tradition, dialogue of cultures, polylogue, hermeneutics, cognitive humility, comparability, East and West.

Введение. В условиях интенсивного взаимодействия культур проблема сравнительного изучения философских традиций приобретает значение, выходящее далеко за пределы собственно истории философии. Глобальные интеллектуальные коммуникации, развитие исследований незападных философий и пересмотр европоцентричных моделей историографии постепенно изменяют сам принцип построения философского знания. Философские системы, ранее включавшиеся в универсальную историю мысли преимущественно через категории, сформированные европейской традицией, всё чаще рассматриваются как самостоятельные способы постановки фундаментальных вопросов о бытии, человеке, познании, ценностях и обществе. В подобных условиях вопрос состоит уже не только в том, какие сходства могут быть обнаружены между различными философскими культурами, но прежде всего в том, как именно их следует сравнивать, насколько такое сравнение методологически допустимо и где проходит граница между продуктивной компарацией и искусственным сближением несоизмеримых концептов.

Философская компаративистика формировалась именно как ответ на необходимость преодоления замкнутости философских традиций и расширения историко-философского горизонта. В работах А. С. Колесникова сравнительная философия представлена не как механическое сопоставление отдельных учений, а как самостоятельное направление исследования философских культур [2]. Современные дискуссии, представленные в работах Р. Вебера, Р. Смида, А. Чакрабарты и других исследователей, показывают, что центральным вопросом компаративистики постепенно становится уже не столько объект сравнения, сколько методологическое условие его осуществления [3; 4; 8]. Иными словами, вопрос «что сравнивается?» оказывается неотделимым от вопросов «на каком основании осуществляется сравнение?» и «каким образом категории одной традиции могут быть соотнесены с категориями другой?».

Именно здесь возникает принципиальное разграничение между сравнительным анализом и философской компарацией. Сравнительный анализ в наиболее общем смысле направлен на систематическое выявление сходств и различий между объектами исследования. Однако философская компарация не исчерпывается их фиксацией. Она предполагает установление смысловых отношений между философскими системами, выявление структурных или функциональных соответствий и, в конечном счёте, создание пространства, внутри которого разные философские традиции получают возможность быть рассмотренными как участники общего интеллектуального разговора. Поэтому результатом философской компарации является не перечень совпадений и различий, а определённое изменение исследовательского горизонта: философ начинает видеть изучаемое учение не исключительно через категории собственной интеллектуальной традиции.

При этом сама возможность такой компарации остаётся проблематичной. Чжан Сянлун обращает внимание на своего рода «парадокс сравнения»: для того чтобы сравнить две философские системы, исследователь должен предварительно обнаружить между ними некоторую общность, однако сама эта общность зачастую конструируется посредством категорий, принадлежащих одной из сравниваемых традиций [5]. Например, использование понятий «метафизика», «религия», «субъект», «рациональность», «этика» или «мистицизм» применительно к китайской, индийской либо исламской мысли уже предполагает определённую работу философского перевода. Следовательно, компарация начинается не после установления объектов сравнения, а уже в момент их концептуализации.

Подобная проблема особенно заметна в исследованиях, построенных на классической дихотомии «Восток — Запад». Такая схема сыграла значительную эвристическую роль в истории философской компаративистики, однако её методологические пределы становятся всё более очевидными. Ни «Восток», ни «Запад» не представляют собой внутренне однородных философских пространств. Китайская, индийская,

арабо-мусульманская, персидская, центральноазиатская или японская философские культуры не могут быть сведены к единой «восточной парадигме» без существенной потери их содержательной специфики. Аналогичным образом античная, средневековая христианская, новоевропейская, русская и современная западная философия образуют далеко не единый интеллектуальный тип. Поэтому сама дихотомия «Восток — Запад» может использоваться лишь в качестве первоначальной эвристической рамки, но не должна превращаться в заранее заданный результат исследования.

В этом отношении особое значение приобретает межкультурная философия. Если философская компаративистика первоначально концентрируется на отношении между сравниваемыми философскими системами, то межкультурная философия переносит внимание на условия, при которых само это отношение становится возможным. М. Т. Степанянц определяет межкультурную философию прежде всего через отказ от монокультурной центрированности философского знания [1]. Она не требует отказа от сравнения; напротив, сравнительные процедуры сохраняют фундаментальное значение, однако помещаются в более широкое пространство диалога, рефлексии над собственной исследовательской позицией и признания самостоятельности Другого.

Параметр	Философская компаративистика	Межкультурная философия
Исходная задача	Сопоставление философских систем и концептов	Создание условий взаимопонимания между философскими культурами
Основной вопрос	Что общего и различного между философскими традициями?	Как возможно понимание одной философской культуры другой?
Базовая процедура	Сравнение, аналогия, выявление структурных и функциональных соответствий	Диалог, полилог, интерпретация, рефлексия собственной позиции
Основной методологический риск	Ложная эквивалентность и искусственная универсализация	Релятивизм и утрата критериев философского сопоставления
Корректирующий механизм	Контекстуализация и критическая дистанция	Когнитивная скромность и признание множественности перспектив
Отношение к различию	Различие является результатом и условием сравнения	Различие сохраняется как необходимое условие диалога
Предполагаемый результат	Концептуальная соизмеримость философских систем	Взаимное расширение и трансформация философских горизонтов

Таблица 1. Методологическое соотношение философской компаративистики и межкультурной философии

Из представленного сопоставления следует, что философскую компаративистику и межкультурную философию вряд ли следует рассматривать как взаимоисключающие методологические программы. Более продуктивным представляется понимание их как взаимодополняющих уровней философского исследования. Компаративистика предоставляет инструменты сопоставления, тогда как межкультурная философия подвергает рефлексии сами основания этого сопоставления и ставит вопрос об асимметрии между позициями участников философского диалога.

Одной из центральных проблем здесь становится соизмеримость. Д. Вонг показывает, что сравнительное исследование китайской и западной философии неизбежно сталкивается с вопросом о том, существуют ли такие единицы анализа, которые могут сохранять смысл при переходе от одной философской системы к другой [7]. Положение усложняется тем, что внешнее сходство терминов далеко не всегда означает совпадение содержания, а различие слов не свидетельствует об отсутствии функциональной близости философских понятий. Поэтому исследователь вынужден работать одновременно на нескольких уровнях – терминологическом, концептуальном, функциональном и культурно-контекстуальном.

М. Махди предлагает учитывать как минимум три условия сравнительного философского исследования: различие исходных принципов, наличие некоторого языка, обеспечивающего понимание этих принципов, и цель, на которую они направлены [6]. Такой подход имеет существенное методологическое значение. Он позволяет уйти как от произвольного поиска внешних аналогий, так и от противоположного утверждения о принципиальной несравнимости различных философских культур. Сопоставление становится возможным

тогда, когда исследователь способен определить не только формальное сходство понятий, но и их функцию внутри соответствующей философской системы.

Именно поэтому в компаративистике необходимо различать тождество, аналогию, подобие и функциональную эквивалентность. Два философских концепта могут выполнять сходные мировоззренческие функции, оставаясь при этом онтологически и семантически различными. Например, обнаружение определённого сходства между представлениями о непосредственном духовном познании в суфизме, веданте или европейской интуитивистской философии ещё не позволяет говорить о тождестве их гносеологических оснований. Компаративный анализ представлений Джалааладдина Руми, Анри Бергсона и Шри Ауробиндо требует продуктивности выявления подобных пересечений [20], однако методологическая строгость требует одновременно фиксировать различия в понимании субъекта, трансцендентного, опыта и самой природы истины.

Отсюда следует необходимость контекстуального подхода. Философское понятие не существует вне языка, интеллектуальной традиции, религиозной среды, социальной структуры и конкретных исторических обстоятельств. Р. Сид подчёркивает значимость контекста для методологии сравнительной философии [8]. Контекстуализация предполагает, что прежде чем сопоставлять два понятия, необходимо реконструировать их место внутри соответствующих систем. Иначе существует риск сравнивать не сами философские концепты, а их позднейшие интерпретации, переводы либо современные реконструкции.

Однако и одной контекстуализации недостаточно. Философский текст требует интерпретации, а следовательно, сравнительное исследование неизбежно связано с герменевтикой. Герменевтическая традиция показывает, что понимание никогда не осуществляется из нейтральной позиции: исследователь входит в текст с определённым историческим опытом, языком и предварительными представлениями [9]. В межкультурном исследовании эта проблема приобретает особую остроту, поскольку интерпретатор имеет дело не просто с дистанцией между текстом и настоящим, но и с дистанцией между различными культурными горизонтами.

В связи с этим продуктивным становится понятие культурного топоса, позволяющее учитывать не только содержание текста, но и систему исторических и социокультурных координат его возникновения [10]. В современных межкультурных исследованиях эта логика развивается в диатопической и плюротопической герменевтике. Диатопическое понимание строится как отношение «Я – Другой», тогда как плюротопическое расширяет исследовательскую ситуацию до отношения «Я – Другой – Другие», тем самым разрушая иллюзию существования только двух культурных центров [11].

Это принципиально важно для преодоления редуктивной модели «Восток – Запад». Межкультурное философствование предполагает, что никакая культура не обладает привилегией окончательного определения универсального философского языка. Каждая философская система одновременно является интерпретатором и объектом интерпретации. Поэтому смысл полилога заключается не в простом увеличении количества участвующих традиций, а в изменении самой структуры философского разговора.

Р.А. Малл формулирует ряд принципов, особенно значимых для такого подхода: единство без единообразия, когнитивная скромность и толерантный плюрализм [12]. Первый из них позволяет признавать возможность смыслового единства без требования культурной идентичности. Если философские традиции способны обращаться к сходным вопросам – например, к природе истины, происхождению мира, проблеме человеческого предназначения или основаниям нравственного поведения, – это ещё не означает, что ответы на данные вопросы должны приводиться к единому метафизическому знаменателю.

Когнитивная скромность имеет ещё более фундаментальное значение. Она требует от философа признания ограниченности собственного категориального аппарата. М.Т. Степанянц подчёркивает, что подобная установка означает отказ от абсолютизации собственной умственной позиции и готовность услышать истину Другого [13]. В методологическом отношении это означает, что категории исследователя должны восприниматься не как прозрачный универсальный язык, а как одна из возможных систем философской концептуализации.

Толерантный плюрализм, в свою очередь, препятствует превращению межкультурной философии в поиск единой универсальной доктрины. Различие здесь не рассматривается как недостаток, который необходимо устранить посредством синтеза. Напротив, сохранение различий является условием содержательного философского взаимодействия. Полилог имеет смысл именно потому, что участники не совпадают друг с другом.

Диалогическая природа межкультурной философии получила развитие и в исследованиях Х. Киммерле, для которого философский диалог не является дополнительной процедурой, а составляет одно из оснований межкультурного философствования [14]. Тем самым меняется и роль исследователя: он больше не выступает внешним наблюдателем, распределяющим изучаемые традиции по заранее установленной шкале. Сам акт сопоставления начинает изменять его собственные категории и заставляет корректировать первоначальные предпосылки.

Эту тенденцию усиливает критическая линия межкультурной философии, представленная Р. Форнет-Бетанкуром. Критика европоцентризма здесь направлена не против европейской философии как таковой, а против превращения исторически определённых европейских категорий в единственную нормативную форму философского мышления [15]. Ф.М. Виммер предлагает в данном контексте модель полилога, где философское положение должно формироваться при взаимодействии максимально возможного числа культурных перспектив [16].

Таким образом, сравнительная процедура приобретает рефлексивный характер. Не только культура А интерпретируется через культуру Б, но сама культура Б и используемый исследователем понятийный аппарат подвергаются изменению в процессе сопоставления. Это позволяет говорить о переходе от однонаправленного исследования Другого к взаимной философской интерпретации.

На основе рассмотренных подходов представляется возможным предложить контекстуально-диалогическую модель межкультурной компарации. Её задача заключается в методологическом соединении сильных сторон сравнительной и межкультурной философии и одновременно в минимизации рисков, возникающих при прямом сопоставлении культурно различающихся философских концептов.

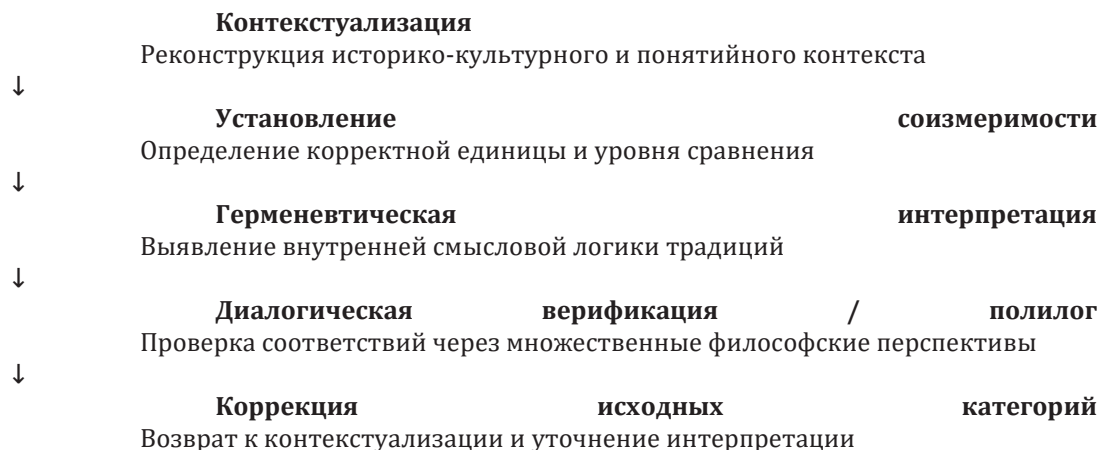


Рис. 1. Контекстуально-диалогическая модель межкультурной компарации

Первый уровень модели – контекстуализация. Его задача заключается в реконструкции исторических, языковых, религиозных, социальных и интеллектуальных условий возникновения исследуемого концепта. На этом этапе исследователь ещё не должен стремиться обнаружить аналогии в другой культуре. Главная задача состоит в том, чтобы первоначально позволить философскому понятию раскрыться внутри собственной системы координат.

Второй уровень – установление соизмеримости. Здесь определяется, что именно сопоставляется: термин, философская проблема, функция концепта, модель аргументации, мировоззренческая установка либо определённая форма философского опыта. Основным принципом становится отказ от автоматического отождествления сходства с тождеством. Соизмеримость означает возможность содержательного сравнения, но не предполагает полного совпадения объектов.

Третий уровень – герменевтическая интерпретация. На нём исследователь переходит от внешнего сопоставления к реконструкции смысловой логики изучаемых традиций. Особое значение приобретают язык, символ, метафора, религиозный и культурный контекст. Именно на данном уровне диалогическая и плюротопическая герменевтика позволяют выйти за пределы односторонней интерпретации.

Четвёртый уровень – диалогическая верификация. Полученные в результате сравнения соответствия проверяются с позиции внутренней логики самих сравниваемых культур и, по возможности, нескольких независимых философских перспектив. В данном случае принцип когнитивной скромности приобретает операциональное значение: исследователь должен допускать возможность того, что первоначально установленная аналогия окажется ограниченной либо ошибочной. Принципиальной особенностью предлагаемой модели является её циклический, а не линейный характер. Диалогическая верификация может показать недостаточность первоначального понимания контекста, вследствие чего исследователь возвращается к первому этапу и корректирует исходную интерпретацию. Компарация тем самым превращается из процедуры установления заранее предполагаемого сходства в постоянно уточняющийся процесс философского понимания.

Показательным материалом для проверки этой модели является феномен традиции. В предыдущих исследованиях традиция рассматривалась как один из факторов межкультурного и межрелигиозного диалога, в том числе через философию Р. Генона [18], а также осуществлялся сравнительный анализ понимания традиции представителями традиционалистской мысли [19]. Однако методологический вопрос заключается в том, насколько обнаруживаемые традиционалистами сходства между философиями и религиями Востока и Запада действительно свидетельствуют об их сущностном единстве.

Р. Генон видел в различных религиозно-философских традициях выражения единого метафизического начала и искал точки сближения Востока и Запада [17]. Компаративистская ценность данного подхода несомненна: европейский мыслитель обращается к индуизму, исламу, даосизму и другим системам не как к внешнему этнографическому материалу, а как к самостоятельным носителям философского и метафизического знания. Однако именно здесь проявляется граница между традиционалистским универсализмом и методологией современной межкультурной философии.

Если исходить из предположения о наличии одной примордиальной традиции, общность различных

религиозных и философских систем фактически устанавливается ещё до их сравнительного анализа. В таком случае компарация рискует приобрести подтверждающий характер: исследователь находит универсальное единство потому, что его существование задано самой исходной метафизической концепцией. Межкультурная философия требует иной последовательности: общность должна быть результатом исследования, но не его предварительной предпосылкой.

Это различие особенно важно при сопоставлении символов. Один и тот же геометрический образ, структура мифа либо форма религиозного опыта могут присутствовать в нескольких культурах. Однако подобное формальное совпадение не гарантирует идентичности их смыслов. Символ получает значение внутри конкретной космологии, религиозной практики и языка культуры. Поэтому обнаружение его аналогов является лишь началом компаративного анализа. Следующим этапом должно стать исследование того, какую функцию данный символ выполняет внутри каждой традиции.

По этой причине категория функциональной эквивалентности представляется продуктивнее категории сущностного тождества. Например, два философских концепта могут выполнять функцию преодоления ограничений дискурсивного разума, но один будет встроен в теистическую мистическую модель, другой — в недуалистическую онтологию, а третий — в философию жизненного опыта. Они функционально сопоставимы, однако не тождественны.

Подобный подход позволяет преодолеть две противоположные крайности. Первая состоит в универсализме, при котором различия между культурами рассматриваются как поверхностные формы одной и той же истины. Вторая — в радикальном релятивизме, исходящем из принципиальной непереводаемости философских культур. Межкультурная компарация занимает промежуточную позицию: перевод возможен, но он никогда не является окончательным; аналогии продуктивны, однако требуют постоянной проверки; универсальные вопросы могут существовать, но ответы на них формируются внутри различных историко-культурных миров.

В этом отношении философская компаративистика имеет значение не только для изучения уже сформировавшихся традиций, но и для переосмысления самой историографии философии. Классическая модель всемирной истории философии зачастую строилась вокруг единой линии развития, в которой западные философские системы либо занимали предварительные ступени, либо рассматривались параллельно основному европейскому процессу. Межкультурный подход предлагает отказаться как от иерархической, так и от простой параллельной схемы.

Более адекватным становится представление о множестве пересекающихся интеллектуальных траекторий. Философские культуры не развивались в полной изоляции: идеи, тексты, религиозные концепции и формы знания перемещались между регионами, переводились, переосмысливались и включались в новые контексты. Поэтому компаративистика должна исследовать не только статические сходства между уже сложившимися системами, но и исторические процессы их взаимодействия.

Особое значение такой подход имеет для изучения философского наследия Центральной Азии. Регион исторически находился внутри нескольких интеллектуальных пространств — исламского, персоязычного, тюркского, а позднее русского и европейского. Вследствие этого его философское наследие трудно адекватно интерпретировать в рамках жёсткой бинарной схемы «Восток — Запад». Центральноазиатская философская традиция должна рассматриваться не только как географический или культурный «мост» между двумя заранее сформированными мирами, но и как самостоятельный участник философского диалога.

Подобная постановка вопроса имеет методологические последствия и для современных философских исследований в Республике Узбекистан. Обращение к наследию аль-Фараби, Ибн Сины, аль-Беруни, суфийских мыслителей и философской культуре эпохи Восточного Ренессанса становится наиболее продуктивным тогда, когда оно не сводится ни к поиску доказательств превосходства собственной традиции, ни к её описанию исключительно посредством категорий европейской истории философии. Межкультурная методология предполагает одновременное сохранение историко-культурной специфики и включение данных мыслителей в содержательный философский разговор с иными традициями.

Здесь становится особенно важным принцип когнитивной скромности. Он относится не только к западному исследователю, изучающему восточную философию. Любая культурная позиция может становиться центричной по отношению к другим. Поэтому межкультурность требует взаимной рефлексии: исследователь восточной философии также не должен рассматривать собственную традицию как априори более духовную, целостную либо универсальную. Подлинная философская компарация невозможна, если итог сравнения известен ещё до его начала.

На основании проведённого анализа можно выделить шесть базовых принципов методологически корректной межкультурной компарации: контекстуальной первичности, ограниченной эквивалентности, герменевтической взаимности, сохранения различия, полилогической открытости и критической дистанции. Их соблюдение предполагает рассмотрение философского концепта в его исходной интеллектуальной среде, установление конкретного уровня сходства между сопоставляемыми категориями, взаимную корректировку исследовательских интерпретаций, сохранение содержательных различий между традициями, обращение к множественным культурным перспективам и разграничение реконструкции позиции мыслителя и её авторской оценки.

Совокупность данных принципов показывает, что современная философская компаративистика выходит за пределы простого сопоставления философских систем и движется от философии «о Другом» к

философствованию «с Другим». Межкультурная философия при этом не заменяет компаративистику, а дополняет её рефлексией над основаниями и границами самого сравнения.

Предложенная контекстуально-диалогическая модель межкультурной компарации объединяет контекстуализацию, установление соизмеримости, герменевтическую интерпретацию и диалогическую верификацию. Её применение к феномену традиции позволяет рассматривать сходства между различными философскими системами не как доказательство их априорного сущностного единства, а как многоуровневую систему соответствий, требующих отдельного обоснования.

Таким образом, значение межкультурной компарации заключается в создании философского пространства, где универсальность не сводится к унификации, а различие не рассматривается как препятствие для понимания. Напротив, именно различие становится одним из источников нового философского знания и основой содержательного диалога между культурами.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Степанянц М. Т. *Межкультурная философия: истоки, методология, проблематика, перспективы* / М. Т. Степанянц. – Москва : Наука – Восточная литература, 2020.
2. Колесников А. С. *Философская компаративистика: Восток – Запад* / А. С. Колесников. – Санкт-Петербург : Издательство Санкт-Петербургского университета, 2004.
3. Weber R. "How to Compare?" – On the Methodological State of Comparative Philosophy / R. Weber // *Philosophy Compass*. – 2013. – Vol. 8, No. 7. – P. 593–603. – DOI: [10.1111/phc3.12042](https://doi.org/10.1111/phc3.12042)
4. Chakrabarti A. *Comparative Philosophy Without Borders* / A. Chakrabarti, R. Weber. – New York : Bloomsbury, 2016. – [Bloomsbury](https://doi.org/10.1017/9781315351111)
5. Xianglong Z. Comparison Paradox, Comparative Situation and Inter-Paradigmaticity: A Methodological Reflection on Cross-Cultural Philosophical Comparison / Z. Xianglong // *Comparative Philosophy*. – 2010. – Vol. 1, No. 1. – P. 90–105. – DOI: [10.31979/2151-6014\(2010\).010108](https://doi.org/10.31979/2151-6014(2010).010108)
6. Mahdi M. What is Comparative Philosophy? / M. Mahdi // *Journal of Philosophical Theological Research*. – 2015. – Vol. 16, No. 4. – P. 25–42. – [PhilPapers](https://doi.org/10.1007/s10992-015-9342-2)
7. Wong D. Comparative Philosophy: Chinese and Western / D. Wong // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* / ed. by E. N. Zalta. – Fall 2020 Edition. – [Stanford Encyclopedia of Philosophy](https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/comparative-philosophy/)
8. Smid R. W. *Methodologies of Comparative Philosophy: The Pragmatist and Process Traditions* / R. W. Smid. – New York : State University of New York Press, 2009. – DOI: [10.2307/jj.18254052](https://doi.org/10.2307/jj.18254052)
9. Гадамер Г.-Г. *Философские основания XX века* / Г.-Г. Гадамер // *Актуальность прекрасного*. – Москва : Искусство, 1991. – С. 15–26.
10. Черепанова Е. С. Культурный топос как понятие: методологические возможности для исследования постимперской ситуации межвоенного периода / Е. С. Черепанова // *Вестник Пермского университета. Серия: История*. – 2018. – № 3 (42). – С. 104–113. – DOI: [10.17072/2219-3111-2018-3-97-106](https://doi.org/10.17072/2219-3111-2018-3-97-106)
11. Tlostanova M. On Plurotopic Hermeneutics, Trans-Modern Thinking, and Decolonial Philosophy / M. Tlostanova, W. Mignolo // *Ethics After Poststructuralism: A Critical Reader*. – Jefferson : McFarland, 2020. – P. 9–26. – [ResearchGate](https://www.researchgate.net/publication/354111111)
12. Mall R. A. The Concept of an Intercultural Philosophy / R. A. Mall // *Polylog*. – 2000. – [Polylog](https://doi.org/10.1017/S0032268900000000)
13. Степанянц М. Т. «Когнитивная скромность» Рам Адхар Малла / М. Т. Степанянц // *Вox. Философский журнал*. – 2018. – № 24. – С. 195–203. – DOI: [10.24411/2077-6608-2017-00043](https://doi.org/10.24411/2077-6608-2017-00043)
14. Kimmerle H. Dialogues as a Form of Intercultural Philosophy / H. Kimmerle // *Kimmerle's Intercultural Philosophy and Beyond* / R. Schepen. – London : Routledge, 2022. – DOI: [10.4324/9781003271246-8](https://doi.org/10.4324/9781003271246-8)
15. Fornet-Betancourt R. *Filosofía Intercultural* / R. Fornet-Betancourt. – México, 1994.
16. Wimmer F. M. *Interkulturelle Philosophie* / F. M. Wimmer. – Wien, 2004.
17. Генон Р. *Восток и Запад* / Р. Генон. – Москва : Беловодье, 2023.
18. Каримов Р. Р. Феномен традиции как фактор диалога культур: философско-религиозный аспект / Р. Р. Каримов, Р. Р. Бекбаев // *Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология*. – 2024. – Т. 40, вып. 2. – С. 320–330. – DOI: [10.21638/spbu17.2024.212](https://doi.org/10.21638/spbu17.2024.212)
19. Саифназаров И. С. Компаративный анализ феномена традиции в философии традиционализма / И. С. Саифназаров, Р. Р. Каримов, Р. Р. Бекбаев // *Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология*. – 2026. – Т. 42, вып. 1. – С. 144–157. – DOI: [10.21638/spbu17.2026.112](https://doi.org/10.21638/spbu17.2026.112)
20. Кабулнязова Г. Т. Компаративный анализ представлений Джалаладдина Руми, Анри Бергсона и Шри Ауробиндо Гхоша об интуиции и духовной любви / Г. Т. Кабулнязова // *Вопросы философии*. – 2021. – № 11. – С. 188–197. – DOI: [10.21146/0042-8744-2021-11-188-197](https://doi.org/10.21146/0042-8744-2021-11-188-197)