

Зависимость от западных влияний или абсолютная самобытность? Спор о целостном образе русской философии

И. И. Евлампиев

Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9

Для цитирования: *Евлампиев И. И.* Зависимость от западных влияний или абсолютная самобытность? Спор о целостном образе русской философии // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2018. Т. 34. Вып. 4. С. 492–500. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2018.403>

В статье рассматривается критика работ И. И. Евлампиева по истории русской философии, содержащаяся в статье А. Ф. Замалева «“Мистики” и “юродивые” в русской философии». Показано, что автор статьи неправомерно противопоставляет русскую философию западной. Отрицая влияние немецкой мистической традиции на русскую философию, А. Ф. Замалеев ошибочно приписывает немецким философам строгий монизм, а в качестве важного преимущества русской философии признает строгий дуализм ее метафизических концепций. На самом деле все философы XIX — начала XX в. считали необходимым сочетать монизм с дуализмом; С. Л. Франк даже придумал специальный термин для такого сочетания: «антиномистический монодуализм». Продемонстрирована существенная зависимость русской философии от немецкой философии XIX в., особенно в отношении представлений о человеке. Обосновывается модель понимания истории европейской философии, согласно которой в истории противостояли две тенденции — эмпиризм и мистицизм, причем мистицизм является гораздо более правильной и глубокой традицией, предполагающей, что в мире и человеке есть бесконечная глубина, недоступная для рационального познания. Наиболее полно эта традиция была раскрыта в немецком идеализме начала XIX в. и неклассической философии конца века (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, А. Бергсон), русская философия конца XIX — начала XX в. также тяготела к этой традиции. Доказывается, что термин «религиозный ренессанс», который часто используют для характеристики русской философии начала XX в., является контрпродуктивным, уводит от правильного понимания главного в русской мысли.

Ключевые слова: взаимосвязь русской и западной философии, немецкая и русская мистические традиции, монизм и дуализм в метафизике.

Последние двадцать лет отмечены значительными успехами в исследовании истории русской философии. Однако подавляющее большинство новейших работ являются однобокими, они концентрируются на отдельных, очень конкретных темах и проблемах и почти не затрагивают задачу осмысления нашей национальной

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, грант № 17-18-01168 «Модификации социально-политического учения Библии в истории и религиозные основания политико-правовой мысли Российской империи».

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2018

традиции в ее целостности. Теперь мы многое знаем о второстепенных представителях русской философской традиции, детально освоили историографию и библиографию русской мысли, подробно проанализировали отдельные проблемы, занимавшие русских мыслителей, но при этом удивительным образом остаемся без ясного представления об общей логике развития философии на протяжении двух с половиной столетий русской истории. Конкретизация и детализация исследований оборотной стороной имеет утрату целостности видения. В итоге история русской философии излагается почти исключительно в форме энциклопедий или хаотических по своей сути компендиумов в популярном ныне жанре «истории идей».

Автор этих строк в течение многих лет остается решительным сторонником цельного и системного исследования истории русской философии. Мое видение истории было выражено в ряде капитальных работ и продолжает уточняться и конкретизироваться в многочисленных статьях. Казалось бы, нужно попытаться понять эту концепцию, оценить достоверность ее исходных принципов и аргументированно критиковать, помогая исправлять ее недостатки. Но вместо вдумчивой критики часто приходится иметь дело с прямолинейным отрицанием, имеющим в своем основании весьма шаткие аргументы. Наглядный пример такого отрицания дает статья А. Ф. Замалева «“Мистики” и “юродивые” в русской философии».

Хотя А. Ф. Замалеев претендует на то, что он оценивает всю мою концепцию истории русской философии в целом, на деле он подвергает критическому рассмотрению только одну небольшую статью, где речь идет об истоках нашей национальной традиции и обосновывается ее понимание как разновидности общей «мистической парадигмы» философствования, развивавшейся на протяжении всей европейской истории. Уже то, что А. Ф. Замалеев вообще не упоминает главных моих трудов, посвященных истории русской философии и во многом разъясняющих смысл понятия «мистическая парадигма», делает его критику не очень обоснованной, однако даже если иметь в виду только критикуемую работу, нужно признать, что мой оппонент не очень внимательно прочитал ее, в результате он опровергает не высказанные в ней тезисы, а некоторую систему идей, которая выстроена им самим на основании материала прочитанной статьи.

В статье я утверждаю, что историю европейской философии наиболее правильно оценивать через противостояние двух форм отношения человека к окружающему миру и к себе самому, которые можно условно назвать *эмпиризмом* и *мистицизмом*. В «эмпиризме», понимаемом в расширительном смысле, как общая тенденция философской мысли, «признается, что в своем непосредственном, обыденном отношении к действительности, т. е. в чувственном, эмпирическом опыте, доступном каждому, человек схватывает все самое главное в этой действительности; усложнение и систематизация этого опыта составляют единственное важное дело человека, которое в конце концов приведет к полному познанию всего сущего». В рамках противоположной тенденции, наоборот, утверждается, что все самое важное в мире глубоко спрятано от непосредственного опыта и требует развития особых форм постижения, не поддающихся той строгой рационализации и систематизации, какой обладает эмпирическое отношение к действительности; путь к обретению указанных форм постижения настолько сложен и труден, что доступен только очень немногим «избранным», хотя, в принципе, видимо, является неотъемлемым сущностным свойством человека» [1, с. 134].

Как видно из этого фрагмента, используемое в моей статье противопоставление «эмпиризма» и «мистицизма» исходит из различия *способов постижения* реальности человеком — поверхностного, основанного на чувственном восприятии в первом случае и глубинного, осуществляемого с помощью интуиции — во втором. В этом смысле очевидным искажением моей позиции (как мы ниже увидим, далеко не единственным) является утверждение А. Ф. Замалеева о том, что я свожу содержание всякой мистики исключительно к постижению *бесконечного и абсолютного основания* бытия человека и мира [2, с. 169–170]. На деле главным отличием мистицизма как *философской* тенденции является именно иной, чем у науки и эмпиристской философии, способ познания реальности, и только как следствие — более полное постижение реальности, в том числе в ее абсолютных основаниях. Такое противопоставление двух тенденций в философии не является моим изобретением, оно повторяет и обобщает достаточно известные идеи великих мыслителей прошлого; прежде всего здесь я имею в виду понимание философии у немецких философов XIX в. (Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра) и достаточно стройную концепцию А. Бергсона, в которой соответствующее противопоставление получило детальное обоснование. Философия Бергсона вообще является наиболее точным и адекватным примером той содержательной и глубокой философской традиции, которую я называю мистицизмом и к которой причисляю всю русскую философию, — недавно французский мыслитель был так популярен в России в начале XX в.

Сформулированные идеи достаточно ясно и определенно высказаны в моей статье, однако любой, кто прочитает критику ее содержания в работе А. Ф. Замалеева, увидит, что он имеет в виду совсем не их, а некую выстроенную им самим концепцию, которую совсем не трудно опровергнуть в силу ее очевидной искусственности. А. Ф. Замалеев приписывает мне убеждение, что русская философия конца XIX — начала XX в. (которую он вслед за Н. Бердяевым называет «философским ренессансом в России») сложилась «под непосредственным влиянием немецкой еретически-христианской мистики, пронизывающей культуру Германии на протяжении нескольких последних столетий» [2, с. 167]. В наиболее явной форме подмена смыслов, осуществляемая А. Ф. Замалеевым, проступает в следующем утверждении, которое он выдает за точное изложение моих взглядов: «...германская мистика не исчезла окончательно: она получает “очень оригинальное и яркое развитие” в русской “национальной философской традиции”, благодаря чему отечественное любознательное выходит “на передний край... в общеевропейском движении к новым формам содержательной философии”» [2, с. 167]. В конце этого суждения поставлена ссылка на мою статью, которую якобы цитирует А. Ф. Замалеев (фразы в кавычках в приведенном утверждении действительно взяты из моей статьи). Однако совсем не трудно показать, что сформулированный тезис отсутствует в моей статье и ничего общего не имеет с моей подлинной позицией, вот как выглядит соответствующая цитата из моей работы без «редакторской правки» А. Ф. Замалеева: «В конце XIX — начале XX в. только в нашей национальной философской традиции парадигма мистической философии сохранила свое господствующее положение и получила очень оригинальное и яркое развитие. На протяжении всего XIX в. русская философия “училась” у западной, воспринимала все богатство ее идей и концепций, выстраивала правильную иерархию ценностей, осознавала глубокую ложность эмпирически-рационалистической модели мира и человека и на основе всего воспринятого

пыталась создать что-то свое, оригинальное. К концу XIX в. произошел решительный сдвиг: появилась великолепная плеяда мыслителей, которые наконец-то смогли на основе усвоенных богатств западной мысли создать очень сложные и глубокие концепции. Русская философия вышла на передний край общеевропейского развития; учитывая же продолжающееся наступление эмпиризма в западной философии, можно сказать, что она стала лидирующей традицией в общеевропейском движении к новым формам содержательной философии» [1, с. 138].

Нетрудно убедиться, что никакой «германской мистики» здесь нет и в помине. В то время как в моей статье речь идет о том, что русская философия является развитием мистической парадигмы в философии, понятой в указанном выше *широком* смысле и включающей известнейших мыслителей европейской философии вплоть до Бергсона, А. Ф. Замалеев «редуцирует» мои представления до идеи о том, что русская философия является «развитием» «позднесредневековой германской мистики» (или даже «подражанием» ей, как сказано в аннотации работы), причем под последней А. Ф. Замалеев понимает главным образом философию Я. Бёме (никаких других имен в этом контексте он не упоминает, хотя применительно к этому мыслителю XVI–XVII вв. определение «позднесредневековый» выглядит странно). Я могу согласиться с уважаемым оппонентом: выводить всю русскую философскую традицию из такого весьма ограниченного источника есть верх нелепости, но должен повторить, что эта нелепая концепция возникает только в результате очень произвольной интерпретации А. Ф. Замалеева, в моих работах ее невозможно найти, хотя при помощи компиляции фрагментов из моей статьи А. Ф. Замалеев и пытается доказать, что я придерживаюсь этих взглядов.

На этом, строго говоря, можно было бы и закончить мой ответ критику, поскольку вся последующая борьба А. Ф. Замалеева с таким пониманием истории русской философии ничуть не касается моего видения этой истории. Но здесь нужно вспомнить, что сверхзадачей, которая подвигла моего оппонента написать свою работу, а меня заставляет отвечать ему, является желание правильно понять развитие русской мысли; имея в виду эту общую нам цель, я должен отметить некоторые мотивы в рассуждениях А. Ф. Замалеева, которые очень характерны для современных исследователей в этой области.

Обратим внимание на то, что А. Ф. Замалеев с удивительной настойчивостью называет русскую философию рубежа XIX–XX вв. «ренессансной» (всего я насчитал пять таких определений в тексте, занимающем четыре страницы). У читателя может создаться впечатление, что и в моей статье этот термин используется и является принципиальным. На самом деле я никогда не использовал и не использую этот термин, более того считаю его совершенно неверным, искажающим наше видение истории. Он был введен в одной работе Н. Бердяева, который считал, что в самом начале XX в. после долгого периода господства позитивистской и марксистской философии религиозная мысль начала возрождаться в России — его собственными усилиями и усилиями деятелей «нового религиозного сознания». Я могу еще раз повторить, что считаю это мнение Бердяева ошибочным и контрпродуктивным. Оно понятно в контексте личной биографии Бердяева, который особенности собственного интеллектуального развития перенес на всю русскую философию. Каждое поколение в лице своих наиболее ярких представителей склонно считать свою деятельность началом какого-то нового, невиданного ранее периода развития,

однако по прошествии многих лет, здраво оценивая произошедшее, историки чаще всего не соглашались с радикальными оценками событий, сделанными их участниками на основании своих горячих увлечений.

Зная во всех деталях русскую философию XIX в., трудно увидеть какой-то существенный упадок религиозной традиции во второй половине века, соответственно нет причин говорить о ее «ренессансе» в конце XIX — начале XX в. То, что реально происходит в начале XX в., — это превращение философов религиозной ориентации из «кабинетных» ученых в активных общественно-политических деятелей, в «трибунов», «пророков», что было связано с либерально-революционными тенденциями в общественной жизни. Это сделало религиозную мысль более популярной и обсуждаемой, но это совсем не то же самое, что подразумевается в слове «ренессанс». Скорее наоборот, в этом процессе можно увидеть и отрицательные черты: чрезмерная популярность вела к упрощению философских идей, а активная общественно-политическая позиция философа чаще всего сказывалась на глубине его мысли. Это наглядно проявилось и в творчестве Бердяева, его трудно назвать глубоким мыслителем и тем более проницательным исследователем истории философии, хотя он и является автором нескольких ярких характеристик русской философии, подобных терминам «религиозный ренессанс» и «новое религиозное сознание». Эти афористичные характеристики важны для понимания тенденций развития философской мысли и отношений между ее разными представителями в ту эпоху, но можно ли на них основывать современное понимание истории, претендующее на объективность и универсальность? Мне кажется, что ни в коем случае нельзя. Но А. Ф. Замалеев строит свое понимание истории именно на такого рода «афоризмах». В итоге создается яркая, но поверхностная и весьма субъективная картина развития русской философии.

А. Ф. Замалеев в своей работе вообще очень часто цитирует Бердяева, он прибегает к его помощи (а также к точке зрения П. Флоренского), в частности, для разъяснения смысла критикуемых философских тенденций — «германской мистики», пантеизма и немецкой классической философии (философии Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля). По этому поводу можно заметить, что субъективизм и определенная поверхностность представлений Бердяева об истории западной философии достаточно известны, в связи с чем серьезному исследователю не стоило бы основываться на этих представлениях при оценках русской философии в ее отношении к западным традициям (еще менее объективны суждения Флоренского на этот счет). Здесь очень легко совершить грубые ошибки, заметные любому специалисту в области истории философии. Рассуждения А. Ф. Замалеева, посвященные отношению «германской мистики» и русской философии, к сожалению, не лишены такого рода ошибок.

На основании нескольких высказываний Бердяева и весьма своеобразной интерпретации концепции «двух Абсолютов» В. С. Соловьева А. Ф. Замалеев утверждает, что «германская мистика» является *строго* монистической, а русская философия (даже в ее мистической традиции) придерживается *строгого* дуализма (имеются в виду отношения Бога, Абсолюта и мира). Эти утверждения совершенно не соответствуют действительности. Во всех содержательных философских системах XIX — начала XX в. (я не имею в виду эмпиристские версии философии) присутствует ясное понимание невозможности занять крайние

метафизические позиции, обозначаемые терминами «монизм» и «дуализм» (то же самое можно сказать по поводу противоположности материализма (реализма) и идеализма). Новейшие философы осознали, что монизм и дуализм в их «чистоте» представляют собой бесперспективные позиции, которые необходимо избегать; и западные, и русские мыслители рассматриваемой эпохи пришли к однозначному пониманию необходимости описывать реальность в ее *диалектической цельности*, как одновременно и целостную, и множественную (дуальную). Ни в западной, ни в русской философии XIX — начала XX в. мы не найдем ни одного содержательного примера «строгого» дуализма или монизма, за исключением поверхностных концепций, имеющих целью подчинить философию дуалистическому мировоззрению христианской церкви (пример чего дает концепция Флоренского). Попытка А. Ф. Замалева доказать, что вся русская философия склоняется к этой поверхностной дуалистической парадигме заведомо обречена на неудачу, русские мыслители достаточно много писали по этому поводу, и их рассуждения явно опровергают такое мнение.

Поскольку А. Ф. Замалеев особенно ценит мнение Бердяева, стоит напомнить его известное суждение на этот счет: «Меня обвинят в противоречивом совмещении крайнего религиозного дуализма с крайним религиозным монизмом. Предвосхищаю эти нападения. Я исповедую почти манихейский дуализм. Пусть так. “Мир” есть зло, он безбожен и не Богом сотворен. Из “мира” нужно уйти, преодолеть его до конца, “мир” должен сгореть, он аримановой природы <...>. И я же исповедую почти пантеистический монизм. Мир божественен по своей природе. Мировой процесс есть самооткровение Божества, он совершается внутри Божества. Бог имманентен миру и человеку. Мир и человек имманентны Богу <...>. Эта антиномия дуализма и монизма у меня до конца сознательна, и я принимаю ее как непреодолимую в сознании и неизбежную в религиозной жизни» [3, с. 257–258].

Бердяев считал антиномию дуализма и монизма «непреодолимой», однако другие, более вдумчивые русские философы все-таки искали формы диалектического единства этих подходов, и в результате они даже в этой антиномии отдавали предпочтение *монизму*, а не дуализму. Самый наглядный пример этого дает метафизика С. Франка, особенно в том ее варианте, который развивается в книгах «Предмет знания» и «Непостижимое». Называя свою окончательную метафизическую позицию «антиномистическим монодуализмом», Франк недвусмысленно отвергает крайности монизма и дуализма: «...всяческий монизм, как и всяческий дуализм, есть ложная, упрощающая и искажающая отвлеченность, которая не в силах выразить конкретную полноту и конкретную структуру реальности» [4, с. 315]. Называя Франка «последовательным дуалистом» [2, с. 168], А. Ф. Замалеев очевидно искажает взгляды одного из самых глубоких русских мыслителей XX в.

Интересно, что, разъясняя свою позицию в отношении метафизического монизма и дуализма, Франк непосредственно перед процитированным нами высказыванием приводит в позитивном смысле суждение Якоба Бёме: «В том и состоит великое чудо, что Бог из одного сделал два, а эти два все же остаются одним» [4, с. 315]. Совершенно очевидно, что Франк видит идентичность позиции Бёме и собственной метафизики, и это означает, что он, вопреки утверждениям А. Ф. Замалева, вовсе не считает Бёме, а с ним и всю «германскую мистику» принадлежащими к монистической тенденции.

Стремление понять «германскую мистику» исключительно через призму суждений Бердяева и Флоренского ведет А. Ф. Замалева к выводам, которые удивят любого историка западной философии. Используя мнение Бердяева, А. Ф. Замалеев утверждает, что источником классических философских систем Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля был не «германский еретический мистицизм», а немецкий протестантизм [2, с. 168], который якобы заставлял этих философов подменять человеческую личность божественным разумом, божественным духом и т. п. (это утверждение содержится в цитате из работы Бердяева, приводимой А. Ф. Замалеевым). Правда, затем А. Ф. Замалеев делает вывод, противоположный утверждению Бердяева, о том, что «германская еретическая мистика» «превозносит внутреннее бытие личности, растворяя в ней бытие Бога» [2, с. 170]. Но неважно — личность растворяется в Боге или Бог растворяется в личности, итог один: это ведет указанных немецких философов к пренебрежению реальным миром, природой и историей. Здесь А. Ф. Замалеев и видит преимущество русской философии, которая благодаря своему «строгую дуализму» позволяет человеку войти в историю и обрести смысл своего существования в созидании и творчестве.

На деле, если обратиться к немецкой философии в оригинале, а не оценивать ее через фрагментарные суждения Николая Бердяева, то нетрудно убедиться, что все сказанное им имеет мало общего с реальностью: великие немецкие мыслители прекрасно видели историческое предназначение человека и в своих философских построениях пытались обосновать его созидание и творчество в реальном мире. В качестве примера можно взять позднее учение Фихте, изложенное в работах «Основные черты современной эпохи» и «Наставление к блаженной жизни», оказавших огромное и еще не вполне оцененное влияние на русскую философию. Фихте решительно отрицает связь своего учения с учением Лютера и протестантизмом, при этом он четко указывает на реальный источник своей философии — истинное христианство, которое он возводит к Евангелию от Иоанна и противопоставляет ложному ортодоксальному христианству церкви. Истинное христианство существовало в истории только в виде ереси, однако не могло быть окончательно уничтожено — «и, хотя бывало по большей части непонятно и гонимо господствующей церковью, развивалось, однако же, там и тут сокровенно и тайно» [5, с. 23].

Основываясь на идее тождества Бога и человека, Фихте, вопреки Бердяеву и А. Ф. Замалееву, в своем позднем учении приходит не к умалению человеческой личности и ее «созидания и творчества», а наоборот, к провозглашению их абсолютного значения. Согласно Фихте, наше единство-тождество с Богом ведет к тому, что Бог никоим образом не может требовать от нас, чтобы мы перестали быть собой и стали чем-то другим; напротив, только в единстве с Богом человек способен стать тем, чем он *может* и чем он искренне и глубоко *хочет* быть в *земной жизни*. «Стремление же даже только хотеть быть чем-то иным, нежели тем, к чему мы предназначены, как бы велико и возвышенно ни казалось это другое, есть верх аморальности, и все то принуждение, которое мы чиним себе при этом, и все неприятности, которые мы от этого претерпеваем, сами суть возмущения против предупреждающего нас божественного порядка и противления нашей воле воле Божией» [5, с. 128]. Высшим предназначением человека, реализуемым только тогда, когда он сумеет выявить в себе свое тождество с Богом, является культурное творчество, в этом смысле великие личности, выдающиеся деятели искусства, филосо-

фии, науки — это и есть те, кто наиболее полно «выявил» в себе Бога, стал «земным явлением» Бога. Именно жизнь человека, посвятившего себя «созиданию и творчеству», для Фихте есть блаженная, подлинно религиозная жизнь. «Наслаждение одного-единственного часа, счастливо прожитого в искусстве или в науке, намного превосходит целую жизнь, полную чувственных наслаждений; и перед одним образом этого блаженства чувственный человек — если бы только можно было передать ему этот образ — умер бы от зависти и от тоски» [5, с. 123–124].

Именно под влиянием религиозно-философского учения Фихте и учений других немецких мыслителей русские философы формулировали те возвышенные идеи о человеке и его предназначении, которые так высоко оценивает А. Ф. Замалева, и с этой оценкой я совершенно согласен. Нужно признать, что многие из тех, кто занимается историей русской философии, пренебрегают необходимостью изучения европейской философии в целом и в результате плохо знают ее историю, черпая информацию о ней из неадекватных источников. Это ведет к преувеличенному представлению о каком-то особом характере русского философствования, якобы не имевшем никаких аналогов на Западе. Такая точка зрения обуславливает построение фантастических концепций, слабо связанных с действительностью и уводящих от правильного понимания истории русской философской традиции.

Литература

1. *Евлампиев И. И.* Историческое значение русской философии // Вече. Журнал русской философии и культуры. Вып. 27, ч. I. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2015. С. 131–142.
2. *Замалева А. Ф.* «Мистики» и «юродивые» в русской философии (полемиические заметки) // Вестник СПбГУ. Сер. Философия и конфликтология. 2017. Т. 33, вып. 2. С. 164–171.
3. *Бердяев Н. А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 252–580.
4. *Франк С. Л.* Непостижимое // Франк С. Л. Соч. М.: Правда, 1990. С. 181–559.
5. *Фихте И. Г.* Наставление к блаженной жизни. М.: Канон, 1997. 400 с.

Статья поступила в редакцию 13 апреля 2018 г.;
рекомендована в печать 26 июня 2018 г.

Контактная информация:

Евлампиев Игорь Иванович — д-р филос. наук, проф.; yevlampiev@mail.ru

Dependence on Western influence or absolute originality? Dispute on the integral image of Russian philosophy*

I. I. Evlampiev

St. Petersburg State University,
7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

For citation: Evlampiev I. I. Dependence on Western influence or absolute originality? Dispute on the integral image of Russian philosophy. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2018, vol. 34, issue 4, pp. 492–500. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2018.403> (In Russian)

* The research has been performed within the grant of Russian Science Foundation № 17-18-01168 “Historical modifications of the biblical socio-political doctrine and religious fundamentals of the political and legal thinking in Russian Empire”.

The article deals with the criticism of I. I. Evlampiev's works on the history of Russian philosophy contained in A. F. Zamaleev's article "‘Mystics’ and ‘God's fools’ in Russian philosophy (polemical notes)". It is shown that the author of the article incorrectly opposes the Russian philosophy of Western philosophy. Denying the influence of the German mystical tradition on Russian philosophy A. F. Zamaleev mistakenly attributes to German philosophers a strict monism and as an important advantage of Russian philosophy recognizes the strict dualism of metaphysical conceptions. In fact, all philosophers of the 19th — early 20th century considered it necessary to combine monism with dualism; S. L. Frank even came up with a special term for such a combination of "antinomistic monodualism". It demonstrates the essential dependence of Russian philosophy on 19th century German philosophy, especially with regard to ideas about man. The model of understanding the history of European philosophy is grounded according to which two trends — empiricism and mysticism — resisted in history, and mysticism is a much more correct and deep tradition, suggesting that in the world and man there is an infinite depth inaccessible to rational knowledge. This tradition was most fully revealed in German idealism of the beginning of the 19th century and the nonclassical philosophy of the end of the century (A. Schopenhauer, F. Nietzsche, A. Bergson), Russian philosophy of the late 19th — early 20th century also tended to this tradition. It is proved that the term "religious renaissance", which is often used to characterize Russian philosophy of the early twentieth century, is counterproductive, leads away from a correct understanding of the main thing in Russian thought.

Keywords: interrelation of Russian and Western philosophy, German and Russian mystical tradition, monism and dualism in metaphysics.

References

1. Evlampiev, I. I. (2015), "Historical Value of Russian Philosophy", *Veche. Zhurnal russkoi filosofii i kul'tury* [Veche. The journal of Russian philosophy and culture], is. 27, pt. 1, pp. 131–143.
2. Zamaleev, A. F. (2017), "‘Mystics’ and ‘God's fools’ in Russian philosophy (polemical notes)", *Vestnik SPbGU. Ser. Philosophy and Conflict Studies*, vol. 33, is. 2, pp. 164–171.
3. Berdiaev, N. A. (1989), "Meaning of creativity. Experience of human justification", in Berdiaev, N. A. *Filosofia svobody. Smysl tvorchestva* [Philosophy of freedom. Meaning of creativity], Pravda Publ., Moscow, Russia, pp. 252–580.
4. Frank, S. L. (1990), "Unfathomable", in Frank S. L. *Sochineniia* [Works], Pravda Publ., Moscow, Russia, pp. 181–559.
5. Fihte, I. G. (1997), *Nastavlenie k blazhennoj zhizni* [The teaching to the blessed life]. Kanon, Moscow Publ., Russia, 400 p.

Received: April 13, 2018

Accepted: June 26, 2018

Author's information:

Igor I. Evlampiev — Dr. Sci. in Philosophy, Professor; yevlampiev@mail.ru