

А. Ф. Замалеев

«МИСТИКИ» И «ЮРОДИВЫЕ» В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ (полемиические заметки)

Статья содержит полемиический обзор новейших истолкований специфики и перспектив развития русской философии. Прежде всего выделяются три основных варианта: во-первых, игнорирование самобытности отечественного любомудрия и поворот в сторону подражания «западным образцам» (В. И. Красиков), в частности позднесредневековой германской мистике (И. И. Евлампиев); во-вторых, выдвижение на первый план принципа «сердечности», в противовес логике, рациональности (В. В. Варава, В. П. Фетисов), причем особо рекомендуется опора на «платоно-филаретовскую школу» философствования, исполненного «юродства» и «косноязычия» (П. В. Калитин). По мнению указанных авторов русская философия не только достигнет таким образом совершенства, но и возвестит «новое слово» Западу. Однако, как показано в статье, все это свидетельствуют лишь о глубоком кризисе новейшей историографии отечественной мысли, ее отступлении от тех рубежей, которые были достигнуты предшествующими поколениями исследователей. Библиогр. 15 назв.

Ключевые слова: русская философия, специфика отечественной мысли, историография, перспективы развития русской философии.

A. F. Zamaleev

“MYSTICS” AND “GOD’S FOOLS” IN RUSSIAN PHILOSOPHY (polemical notes)

The article provides a polemical review of the latest approaches to understanding the specific features and perspectives of the development of Russian philosophy. First of all, the three main variants are stressed: 1) neglecting the originality of Russian philosophy and insisting on the necessity to follow “the Western models” (V. I. Krasikov), in particular, the late medieval mysticism (I. I. Yevlampiev); 2) taking into consideration the principle of “heartiness” rather than logic or rationality (V. V. Varava, V. P. Fetisov), demanding to rely upon the “Platonic-Philaretian philosophical school” implying “God’s foolery” and “tongue-tie” (P. V. Kalitin). According to these authors, it is the way that Russian philosophy should develop to achieve perfection and say “a new word” to the West. However, as it is proved in the article, the mentioned positions demonstrate the serious crisis of the latest historiography of Russian thought, its degradation as compared with the works of the previous researchers. Refs 15.

Keywords: Russian philosophy, specific features of Russian philosophy, historiography, perspectives of the development of Russian philosophy.

Нынешнее состояние историографии побуждает нас обратиться к критическому разбору суждений некоторых современных авторов о русской философии. Разумеется, мы не будем останавливаться на очевидных нелепостях вроде утверждения А. М. Пятигорского, что «никакой русской философии нет», или капризного тезиса некоего Д. Е. Гальковского, полагающего русскую философию «вообще неинтересной». Все это просто смешно, а потому и не заслуживает внимания. Однако в последнее время появилось немало других толкователей отечественного любомудрия, бесцеремонно навязывающих свою точку зрения неподготовленному читателю. О них и пойдет речь в нижеследующих заметках.

Замалеев Александр Фазлаевич — доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9; rusphil@mail.ru

Zamaleev Alexander F. — Doctor of Philosophy, Professor, St Petersburg State University, 7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; rusphil@mail.ru

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2017

Вот, к примеру, увесистая книга московского профессора В. И. Красикова под претенциозным названием «Русская философия today». В ней автор объявляет русскую философию преимущественно «религиозной и социальной». Но это вовсе не потому, уверяет он, что «русские как-то особо от природы религиозный народ или народ, более других озабоченный социальными вопросами». Нет, дело совсем в другом! В религиозности русской философии, оказывается, находят «адекватное выражение» такие черты русского характера, как «нетерпимость и максимализм», а в социальности — «русская лень и хандра» [1, с. 39]. Вследствие этого она исключительно «национальна», и оттого «топчется на одном месте». Как же исправить положение? Очень просто: надо создавать новую философию, в соответствии с «совершенно определенными стандартами» западного мышления. Нечего сидеть «в националистическом чуланчике», подгоняет В. И. Красиков, пора заняться «переписыванием всего словаря» русской философии. В противном случае, пугает автор, нас ожидают «консервирование стиля “а-ля рюсс” в духе местечковой этнографической “русской православной философии”», прозябание в вечной «региональности» [1, с. 51].

Но неистощимы «кладези мудрости российских философов»! Вот уже предлагается и «якорь спасения» русской философии. Здесь сразу всплывает имя воронежского профессора В. П. Фетисова, который также не прочь порассуждать о «философичности русского народа», обосновывая это тем, что он принадлежит «двум разным мирам» — посюстороннему и потустороннему. Этим, по его мнению, обуславливается «наличие особых черт у русской философии», прежде всего таких, как рациональность и сверхрациональность. Только вот беда: за это ее «не любят ученые, недооценивают богословы». Первые считают, что она недостаточно «оторвана от действительности», вторые, напротив, — излишне «предана ей» [2, с. 7]. Не менее печально и то, что русская философия, находясь в межеумочном состоянии, теряет свой «национальный характер» и все более подчиняется влиянию «чужих людей и чужих идей». Спасти ее может только присущая ей «сердечность», которой нет ни у какой другой философии. Ведь «мозг, нервная система физиологичны», поучает В. П. Фетисов. А вот «сердце выше физиологии, это не анатомический орган, оно сверхчувственно. Оно улавливает невидимые оттенки и подсказывает разуму. Оно отличает правду от лжи вопреки фактам, логике, корыстному интересу» [2, с. 9]. Ну что тут поделаешь: нравится автору «безмозглое сердце»! Хотя, справедливости ради, он мог бы еще вспомнить и своего предшественника — Памфила Юркевича...

Однако это всего лишь цветочки. Нам прямо внушают и то, каким должно быть будущее русской философии. Особенно настойчив в этом отношении московский профессор П. В. Калитин, автор двух весьма своеобразных книг: «Уравнение русской идеи» и «Россия — не для “нормальных”». Главная его забота — это воз-

рождение «юродивой манеры философствования», которая, на его взгляд, «берет свое начало, во-первых, от феномена святого юродства на Руси и, во-вторых, от учено-монашеской школы Московского митрополита Платона (Левшина) и святого Филарета Московского» [3, с. 115]. Читателю, конечно, хорошо известен тип русского юродивого — как по историческим фильмам, так и по историческим романам: в Средние века это «протестующий одиночка, характерный для консервативного, медленно меняющегося общества», а со времени переориентации России на Запад — «человек партии, примкнувший к консервативному течению» [4, с. 345]. Академик А. М. Панченко пишет: «Они бродили по российским градам и весям и позже — их описывали Тургенев, Лев Толстой, Бунин. Встречаются они и в наше время» [4, с. 354]. Что правда, то правда!

Так вот, для П. В. Калитина «святое юродство» явилось «самой успешной реализацией того, что мы можем назвать интеллигентным проектом». Он даже изобретает особый юродивый стиль, на котором, судя по всему, должна отныне говорить русская философия. Приведем небольшой образчик этого стиля: «Именно они (юродивые. — А. З.) наи-бол(ь)-ее не-а-суще выполняли позорищную! — миссию воспитателей и — не-просветителей русского народа...» [3, с. 119]. И кто же эти «юроды в философии, литературе, искусстве, науке, политике и, наконец, в учено-монашеском и собственно свято-юродственном православии», которые «определяют нашу подлинную — секулярно-крестную! — оригинальность»? А вот они — Иван Грозный, Петр I, Григорий Сковорода, Суворов, «поздний Гоголь», Лобачевский, Циолковский, «в чем-то Лев Толстой и Федор Достоевский, в чем-то Владимир Соловьев и Николай Федоров». Этот список, уверяет автор, «можно продолжить вплоть до Николая Рубцова, Венечки Ерофеева, Анатолия Зверева и Александра Башлачева» [8, с. 119]. Ну и, конечно же, в эту компанию «святых юродов» П. В. Калитин помещает и себя, юродственно заявляя, что «за моим костно-язычием мерцает не-а-сущее! — оригинальная русскость с ее рациональной и одновременно стихийной! — дисциплиной: непредсказуемостью — с ее всеохватной святостью и — похабством» [3, с. 120].

Но довольно с нас этого тощего остроумия. Рассмотрим лучше, в чем состоит сущность «платоно-святофиларетовской философии». Она в принципе сводится к проповеди «Христа Распята», который, по словам митрополита Филарета, «лжееретикам соблазн и лже-философам безумие» [5, с. 94]. Истинное любомудрие, на его взгляд, состоит только в одном: «Не идти вперед, но и не отстать очень далеко» [5, с. 64]. Для этого, как он пишет в своем «Православном катехизисе», необходимо, «во-первых, познание истинного Бога и правая вера в Него»; во-вторых, «жизнь по вере и добрые дела» [6, с. 5]. Видимо, эта консервативная позиция и представляется П. В. Калитину верхом «святого юродства», которым он мечтает облагодетельствовать русскую философию.

4

И ведь не остался же московский профессор в одиночестве: нашлись и подражатели. Так, сочинитель сомнительного опуса «Псалтырь русского философа» В. В. Варавва восторженно заявляет, что русская философия «как Дух Святой, дышит где хочет и как хочет» [7, с. 240]. Она даже вообще «бесприютна», ибо не

детерминирована ни временем, ни пространством. Но зато она «религиозна до всякой религии и нравственна до всякой этики», и это потому, что она — «просто философия, философия как таковая» [7, с. 259]. Поэтому у нее «нет никаких правил, никаких принципов, никаких законов, вообще нет никаких философских вопросов и тем», нет даже «своего предмета и сюжета» [7, с. 243]. Философское рассуждение, по мнению В. В. Варавы, имеет дело исключительно с человеком, причем таким, который во всех отношениях «неотмирнен», а следовательно, и «непостижим». А раз так, то «нам нужна не рациональная выучка, а трезвость любящего взора» [7, с. 251]. В нем-то, в этом любящем взоре, умиляется автор, заключено то «тихое слово мудрости», та «правда о мире», которую «скажет... философия сегодня из России» [7, с. 264]. Ну чем же это не «святое юродство», да еще с примесью препрокисшего славянофильства!

5

В русле этой псевдославянофильской апологии движется и мысль петербургского профессора И. И. Евлампиева. Его также волнует «историческое значение русской философии, главным образом «ренессансного» периода, который он считает ее высшим достижением.

Ход его рассуждений сводится к следующему. Философский ренессанс в России, возникший в конце XIX — начале XX в., сложился под непосредственным влиянием немецкой еретически-христианской мистики, пронизывавшей культуру Германии на протяжении нескольких последних столетий. На почве этой мистики в начале XVIII в. родилась классическая философия Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля. Однако уже во второй половине того же века «мистическая парадигма» немецкого идеализма начинает постепенно спадать, уступая место эмпиризму, выступившему «под самыми разными личинами — позитивизма, прагматизма, эмпириокритицизма и т. д.», что завершилось «окончательной катастрофой европейской цивилизации». Но германская мистика не исчезла окончательно: она получает «очень оригинальное и яркое развитие» в русской «национальной философской традиции», благодаря чему отечественное любомудрие выходит «на передний край... в общеевропейском движении к новым формам содержательной философии» [8, с. 138].

Так, без особых затруднений сливаются воедино две противоположные линии русской философии — западническая и славянофильская, на том основании, что якобы немецкая еретическая и русская «ренессансная» мистика совершенно схожи между собой как по своей идейной направленности, так и по содержанию.

Однако более внимательный анализ проблемы показывает, что это были принципиально разные типы мистического сознания.

Отличительным признаком германской мистики служит прежде всего религиозный пантеизм. В ней Бог и мир сливаются в одно целое, образуя абсолютное тождество [9, с. 22–25]. Так, разъясняя смысл формулы «Все во всем», Якоб Беме пишет: «Разумей здесь всецелого Бога» [10, с. 34]. «Подобно как дух человека, — сказано у него в другом месте, — господствует в целом теле, во всех жилах, и наполняет всего человека, так и Дух Святой наполняет всю природу, и есть сердце природы и господствует в добром качестве во всех вещах» [10, с. 33]. Применительно к человеку этот духовный пантеизм приобретает значение богоравенства: человек, как

и Бог, может сделать все что захочет. Тем самым Беме укореняет Бога в сущностном бытии человека, провозглашая его существом, который «поистине знаменует всемогущество Божие» [10, с. 35].

Таким образом, можно с полной уверенностью утверждать, что немецкая мистика, сведя богопознание на уровень индивидуально-личностного переживания, приходит в конечном счете к богословской антропологии, остающейся совершенно чуждой всякого философского интереса. Для возникновения философии необходим строгий дуализм божественного и природного, разума и веры, дуализм, который сложился только в немецком протестантизме. Поэтому не германский еретический мистицизм, а именно протестантское богословие, учения Лютера и Меланхтона стали, вопреки мнению нашего автора, источником зарождения классических философских систем Канта и Фихте, Шеллинга и Гегеля¹.

Совсем иной характер носит русская «ренессансная» мистика. В отличие от германской мистики переживаний, пронизанной субъективизмом, она характеризуется прежде всего объективизмом, который органично вытекает из присущего ей дуалистического разграничения сферы божественного и сферы природного.

Это отчетливо прослеживается в «новом религиозном сознании» В. С. Соловьева, проводившего резкую грань между Абсолютно-сущим и «вторым абсолютным», или, иначе, Душой мира, служащей причиной и источником всякого природного бытия, в том числе и человека. Абсолютно-сущее есть одновременно «ничто и все — ничто, поскольку оно не есть что-нибудь, и все, поскольку оно не может быть лишено чего-нибудь» [12, с. 704]. Вот почему мы познаем Абсолютно-сущее во всем, что познаем, заранее сознавая, что «все это не есть его предикат, его бытие, его явление». Ведь будь все доступное познанию тождественно Абсолютно-сущему, «тогда все слилось бы в пустое безразличие, превратилось бы в чистое бытие, равное ничто» [12, с. 702]. Критикуя «пантеистическую философию», В. С. Соловьев решительно обособляет «второе абсолютное» от безусловного первоначала, ставя его вне «божественного акта», как нечто «частное и случайное» [12, с. 713]. В рамках этой дуалистической концепции и строится вся система его философии всеединства.

Не менее последовательным дуалистом выступает С. Л. Франк. Для него также важно принципиальное расторжение сущностной связи между Божеством и миром. С этой целью он резко разграничивает понятия реальности и объективной действительности. Реальность — это то, что противостоит объективной действительности, которая никак не исчерпывает собой бытие. Всякой объективной действительности, всему, что мы включаем в состав мирового бытия, необходимо противопоставить более широкое понятие реальности, вбирающей в себя, помимо объективной действительности, еще сверхвременное, идеальное бытие. Это идеальное бытие и есть реальность, которая лежит за пределами мира объектов, составляющих объективную действительность. Она раскрывается нам в форме

¹ Вот что пишет по этому поводу Бердяев, отвечая на вопрос о том, «что общего между Фихте, Гегелем и Лютером?»: «Лютер все приписал благодати, действию Бога, ничего человеку, человеческой свободе. У него нет взаимодействия двух природ — божественной и человеческой. В немецком идеализме продолжается эта монистическая тенденция. Лютеровская благодать, как единственный источник всяких благ, была секуляризована и применена к познанию. Трансцендентальное сознание, мировой разум, мировой дух и есть эта секуляризованная благодать, и она источник познания, а не человек. У Гегеля совершенно ясно, что познает сам Бог, божественный разум, божественный дух, а не человек» [11, с. 244–245].

«живого знания», т. е. интуитивно, будучи непостижима логически, в соответствующих понятиях и категориях. Поскольку содержание реальности сверхприродно, то ясно, что им может быть только Бог, которого «нельзя найти, нельзя даже искать — на путях познания объективной действительности — на путях внешнего опыта и основанной на нем рациональной мысли» [13, с. 175]. Устраняя таким образом пантеистическое отождествление Бога и мира, С. Л. Франк со всей определенностью заявляет: «Поскольку объективная действительность совпадает с тем, что называется миром, Бог мыслится сущим вне ее, не в составе мира, а именно как некое “сверхмирное”, трансцендентное миру существо. Именно поэтому пантеизм — по крайней мере поскольку в господствующем представлении о нем под ним разумеется безусловное логическое отождествление Бога и мира — воспринимается всегда как “атеизм”, т. е. как отрицание существования Бога» [13, с. 170]. Едва ли можно сомневаться, что это суждение С. Л. Франка является прямым выпадом против германской мистики.

Мистическим дуализмом пронизана и религиозная философия П. А. Флоренского. Свою критику пантеизма он основывает на отрицании истинности логического закона тождества. На его взгляд, этот закон, «претендующий на абсолютную всеобщность, оказывается не имеющим места решительно нигде». В нем преломляется просто «дух смерти, пустоты и ничтожества» [14, с. 27]. Ведь прежнее А не равно теперешнему А, и будущее будет разниться с настоящим. Так что не тождество, а противоречие лежит в основе всякого познания, и это противоречие принципиально антиномично, разделяя познание на две самостоятельные формы: омиусианское, т. е. рациональное, касающееся мира, и омоусианское, т. е. духовное, совершающееся «через пресуществление человека», его «обожение» [14, с. 74]. Таким образом, к специфике омоусианства относится деантропологизация богопознания, «выхождение» человека из себя и «вхождение в Бога». Тогда уже человек оперирует не понятиями, а образами, которые ничего не доказывают, а только показывают, приводя человека к вере. Отсюда П. А. Флоренский приходит к выводу, что если философия Западной Европы охвачена «стремлением к чистому омиусианству как к своему пределу», то, напротив, «тяготение к чистому омоусианству делает своеобразную природу русской и вообще православной философии» [14, с. 80].

Оттого вовсе не удивительно, что Н. А. Бердяев решительно противопоставляет русскую мистику германской, называя последнюю «очень дурной мистикой» [15, с. 221]. На его взгляд, русская мистика не личностна, а соборна, т. е. несет в себе «начало объективно-космическое». Она восходит к славянской языческой религиозности и получает свое концептуальное выражение в учениях Чаадаева, славянофилов, Достоевского, Соловьева. «Наш национальный мистицизм, — пишет он, — ... тем и ценен, что в нем так остро ставится проблема религиозного смысла истории, проблема Востока и Запада, проблема национального мессианизма, т. е. в пределе своем проблема апокалиптическая». «Этой великой традиции, — резюмирует Н. А. Бердяев свои соображения, — и мы должны держаться, как бы далеко ни ушли от своих предшественников» [15, с. 231].

Если приведенные факты свидетельствуют о существенном различии германской и русской мистики, то что же подтолкнуло И. И. Евлампиева к их отождествлению? Причина, как нам кажется, в том, что он содержание всякой мистики сводит исключительно к «постижению бесконечного и абсолютного основания бытия

человека и мира» [8, с. 138]. Но это общий признак религиозности вообще, в том числе, разумеется, и мистической. Однако для мистики существенно другое, а именно вопрос о связи Бога и мира, о предназначении человека в мировом и историческом процессе.

Германская еретическая мистика всегда была озабочена прежде всего уяснением возможности перехода к иному миру и иной жизни, беря за образец подражание подвигу Христа, его земному аскетизму. Мир реальный, природа, история попросту выпадают из сферы ее вероисповедных принципов. Она превозносит внутреннее бытие личности, растворяя в ней бытие Бога.

В русской «ренессансной» мистике все выглядит совершенно иначе: здесь на первом плане принцип дуалистической неслиянности Творца и твари, сопряженный с признанием необходимости «упорядочения» объективной действительности, ее расширения и обновления. Тем самым человек входит в историю, обретает смысл своего существования в созидании и творчестве.

Все эти нюансы германской и русской религиозной мистики крайне важны, и смешивать их в историко-философском исследовании едва ли целесообразно.

В общем же итоге мы должны признать, что новейшая историография отстает от тех рубежей, которые были достигнуты прежними поколениями исследователей русской философии.

Литература

1. Красиков В. И. Русская философия today. М.: Водолей Publishers, 2008. 312 с.
2. Фетисов В. П. О философичности русского человека и сердечности русской философии // Русская философия сегодня (идеи и направления). Воронеж: Изд-во ВГУ, 2009. С. 4–9.
3. Калитин П. В. Юродивая философия // Русская философия сегодня (идеи и направления). Воронеж: Изд-во ВГУ, 2009. С. 115–121.
4. Панченко А. М. Юродивые на Руси // Панченко А. М. О русской истории и культуре. СПб.: Азбука, 2000. С. 337–354.
5. Иоанн (Снычев), митрополит. Жизнь и деятельность Филарета, митрополита Московского. Тула: Русский лексикон, 1995. 415 с.
6. Филарет, митрополит Московский. Православный катехизис. СПб.: Православная Русь, 1995. 136 с.
7. Варава В. В. Просто философия // Русская философия сегодня (идеи и направления). Воронеж: Изд-во ВГУ, 2009. С. 240–264.
8. Евлампиев И. И. Историческое значение русской философии // Вече. Журнал русской философии и культуры. Вып. 27, ч. 1. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2015. С. 131–143.
9. Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельным и науками: в 2 т. 2-е изд. СПб., 1908. Т. 1: От Возрождения до Канта. 476 с.
10. Беме Якоб. Аврора, или Утренняя звезда в восхождении. М.: Политиздат, 1990. 415 с.
11. Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 230–316.
12. Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В. С. Соч.: в 2 т. 2-е изд. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 581–756.
13. Франк С. Л. Реальность и человек. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. 448 с.
14. Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. М., 1914. 492 с.
15. Бердяев Н. А. Философия свободы // Бердяев Н. А. Судьба России. М.: Эксмо-Пресс; Харьков: Фолио, 1998. С. 29–264.

Для цитирования: Замалеев А. Ф. «Мистики» и «юродивые» в русской философии (полемические заметки) // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2017. Т. 33. Вып. 2. С. 164–171.
DOI: 10.21638/11701/spbu17.2017.203

References

1. Krasikov V.I. *Russkaia filosofiia today [Russian Philosophy Today]*. Moscow, Vodolei Publ., 2008. 312 p. (In Russian)
2. Fetisov V.P. O filosofichnosti russkogo cheloveka i serdechnosti russkoi filosofii [On the Philosophical Essence of Russian People and On the Cordiality of Russian Philosophy]. *Russkaia filosofiia segodnia (idei i napravleniia) [Russian Philosophy Today (Ideas and Tendencies)]*. Voronezh, VGU Publ., 2009, pp. 4–9. (In Russian)
3. Kalitin P.V. Iurodivaia filosofiia [God's fools' Philosophy]. *Russkaia filosofiia segodnia (idei i napravleniia) [Russian Philosophy Today (Ideas and Tendencies)]*. Voronezh, VGU Publ., 2009, pp. 115–121. (In Russian)
4. Panchenko A.M. Iurodivye na Rusi [God's fools in Russia]. *Panchenko A.M. O russkoi istorii i kul'ture [On Russian History and Culture]*. St. Petersburg, Azbuka Publ., 2000, pp. 337–354. (In Russian)
5. Ioann (Snychev), metropolitan. *Zhizn' i deiatel'nost' Filareta, mitropolita Moskovskogo [The Life and Activities of Philaret, the Moscow Metropolitan]*. Tula, Russkii leksikon Publ., 1995. 415 p. (In Russian)
6. Philaret, the Moscow Metropolitan. *Pravoslavnyi katekhizis [The Orthodox Catechism]*. St. Petersburg, Pravoslavnaia Rus' Publ., 1995. 136 p. (In Russian)
7. Varava V.V. Prosto filosofiia [Simply Philosophy]. *Russkaia filosofiia segodnia (idei i napravleniia) [Russian Philosophy Today (Ideas and Tendencies)]*. Voronezh, VGU Publ., 2009, pp. 240–264. (In Russian)
8. Evlampiev I.I. Istoricheskoe znachenie russkoi filosofii [Historical Value of Russian Philosophy]. *Veche. Zhurnal russkoi filosofii i kul'tury [Veche. The journal of Russian philosophy and culture]*, no. 27, pt. 1. St. Petersburg, St. Petersburg University Press, 2015, pp. 131–143. (In Russian)
9. Windelband W. *Istoriia novoi filosofii v ee sviazi s obshchei kul'turoi i ot del'nym i naukami [A History of Philosophy of New Time, In Its Connection With the General Culture and Particular Sciences]*. 2nd ed. In 2 vols. Vol. 1: From the Renaissance to Kant. St. Petersburg, 1908. 476 p. (In Russian)
10. Böhme J. *Avrora, ili Utrenniaia zvezda v voskhozhdenii [Aurora: The rising of Dawn]*. Moscow, Politizdat, 1990. 415 p. (In Russian)
11. Berdiaev N.A. Ia i mir obektov. Opyt filosofii odinochestva i obshcheniia [I and the World of Objects. A Philosophy of Solitude and Communication]. *Berdiaev N.A. Filosofiia svobodnogo dukha [Philosophy of the Free Spirit]*. Moscow, Respublika Publ., 1994, pp. 230–316. (In Russian)
12. Solov'ev V.S. Kritika otvlechenykh nachal [Critique of Abstract Principles]. *Solov'ev V.S. Collected Works*. 2nd ed. In 2 vols, vol. 1. Moscow, Mysl Publ., 1990, pp. 581–756. (In Russian)
13. Frank S.L. *Real'nost' i chelovek [Reality and Man]*. St. Petersburg, RHGI Publ., 1997. 448 p. (In Russian)
14. Florenskii P.A. *Stolp i utverzhenie Istiny [The Pillar and Ground of the Truth: An Essay in Orthodox Theodicy in Twelve Letters]*. Moscow, 1914. 492 p. (In Russian)
15. Berdiaev N.A. Filosofiia svobody [Philosophy of freedom]. *Berdiaev N.A. Sud'ba Rossii [The fate of Russia]*. Moscow, Eksmo-Press, Khar'kov, Folio Publ., 1998, pp. 29–264. (In Russian)

For citation: Zamaleev A.F. “Mystics” and “God’s fools” in Russian philosophy (polemical notes). *Vestnik SPbSU. Philosophy and Conflict Studies*, 2017, vol. 33, issue 2, pp. 164–171.

DOI: 10.21638/11701/spbu17.2017.203

Статья поступила в редакцию 27 октября 2016 г.

Статья принята в печать 15 декабря 2016 г.