**Реферат**

**Философия всеединства В.С. Соловьева**

**Оглавление**

Введение

1 Жизненный путь и философское становление

2 Идея всеединства

Заключение

Список использованной литературы

**Введение**

Владимир Сергеевич Соловьев (1853-1900) - выдающийся русский мыслитель. Он очень глубоко изучал каждую философскую проблему и органически объединял философию, религию и науку. Он хотел сформировать систему «цельного знания». К этой идее стремились ранние славянофилы.

Соловьев изучает проблемы метафизики, натурфилософии, историософии, антропологии и гносеологии, этики и эстетики, и все эти проблемы он объединил для того, чтобы создать религиозную философии всеединства, которая могла бы дать ответ на многие волнующие вопросы не только теории, но и жизни. «Цельное знание», как считал Соловьев, должно направлять человека в жизни, а не оставаться лишь отвлеченным знанием.

Актуальность. Творчество В. Соловьева оказало очень большое воздействие на развитие русской религиозной философии конца XIX – начала ХХ вв., так как он был не только выдающимся философом, который обладал широким кругом знаний, но и был очень хорошим литератором и умел очень аргументировано излагать свои мысли.

Цель работы – изучить философию «всеединства» В. Соловьева.

Задачи:

1. Проанализировать жизненный путь и философское становление.

2. Изучить идею всеединства.

Теоретическая основа: Васильев В.В., Кротов А.А., Бугай Д.В., Волкова А.Н., Горнев В.С., Данильченко Р.Н. и других.

Методы: теоретические методы.

# 1 Жизненный путь и философское становление

В.С. Соловьев родился в Москве в семье известного историка, профессора Московского университета Сергея Михайловича Соловьева, отец которого был духовного звания. По матери он происходил из старинного украинского рода, к которому принадлежал «украинский Сократ» - Григорий Саввич Сковорода: он был двоюродным дедом (или прадедом) матери Соловьева.

По окончании гимназии в 1869 г. будущий философ поступил на естественный факультет Московского университета, но через три года перешел на историко-филологический, который окончил в 1873 г., а затем в течение года учился в Московской духовной академии. Еще в гимназии он пережил религиозный кризис и, как и многие его сверстники, стал материалистом и атеистом. Однако более углубленное изучение философии, прежде всего чтение сочинений Спинозы, который, по признанию Соловьева, стал его «первой философской любовью», а затем Шопенгауэра, Э. Гартмана, Шеллинга и Гегеля, помогло ему преодолеть юношеский нигилизм и уже сознательно вернуться к «вере отцов».

В 1874 г. Соловьев защитил в Петербурге магистерскую диссертацию «Кризис западной философии. Против позитивистов» и был избран доцентом Московского университета по кафедре философии. Летом 1875 г. он уехал для научных занятий в Лондон, где изучал главным образом мистическую и гностическую литературу - Я. Бёме, Парацельса, Э. Сведенборга, каббалу, интересовался оккультизмом и спиритизмом. Именно в этот период у него выходит на первый план тема софиологии, которой суждено было стать одной из ключевых в его творчестве. Неожиданно философ покидает Лондон и отправляется в Египет, где проводит несколько месяцев. Позднее он объяснял свою поездку «таинственным зовом Софии». Натуре поэтической, впечатлительной, Соловьеву казалось, что он обладает медиумическими способностями. О своих видениях Софии, или Вечной Женственности, он рассказывает в поэме «Три свидания», написанной в 1898 г. незадолго до смерти.

Возвратившись в 1876 г. в Россию, Соловьев снова читает лекции в Московском университете. Но в 1877 г. из-за раздоров в профессорской среде он покидает университет и поступает в Петербурге на службу в Ученый комитет Министерства народного просвещения, читая в то же время лекции в Петербургском университете и на Высших женских курсах. В 1877 г. философ опубликовал свою первую систематическую работу «Философские начала цельного знания» (правда, незаконченную), а в 1878 г. выступил с циклом публичных лекций «Чтения о Богочеловечестве», которые собирали много слушателей и имели общественный резонанс. К этому времени у него уже вполне сложилась философско-религиозная концепция, в центре которой - идея «положительного всеединства», тесно связанная с софиологической темой.[[1]](#footnote-1)

28 марта 1881 г. после убийства народовольцами Александра II (1 марта) Соловьев прочел публичную лекцию о смертной казни, о несовместимости ее с христианской нравственностью. Осудив цареубийц, он в то же время призвал царя не допустить смертной казни преступников. Тем самым отношения Соловьева с властью были испорчены. Он ушел в отставку из Министерства народного просвещения; ему рекомендовалось воздержаться от преподавания и от публичных выступлений.

Начался период публицистической деятельности Соловьева. В центре его внимания в 80-е - начале 90-х гг. - общественно-политическая и церковно-религиозная жизнь. Среди наиболее важных произведений этого периода – «Духовные основы жизни» (1882-1884), «Великий спор и христианская политика» (1883), «История и будущность теократии» (1886, Загреб), «Три речи в память Достоевского» (1881-1883), «La Russie et l'Eglise universelle» (Paris, 1889; русский перевод «Россия и Вселенская церковь» увидел свет лишь в 1911 г.). Он пишет также ряд статей по национальному вопросу, связанных с проблемами славянофильства и западничества, объединенных затем в работу «Национальный вопрос в России» (в первый выпуск ее вошли статьи 1883-1888, а во второй - 1888-1891 гг.). Основной идеей, пронизывающей творчество Соловьева этого периода, является его теократическая утопия, убеждение в возможности объединения православной и католической церквей под эгидой Рима и политического объединения христианских народов (даже всех народов земли, ибо теократия мыслится как вселенская) под властью русского царя. Католические симпатии философа усилились после сближения его с католическим епископом Штросмайером в Загребе, куда Соловьев ездил в 1886 г.

По прекращении академической деятельности литературная работа давала Соловьеву средства к существованию. Своим возвращением к собственно философской проблематике в 90-е гг. он в немалой степени был обязан приглашению возглавить в 1891 г. отдел философии в Большом Энциклопедическом Словаре Брокгауза и Эфрона. Это дало ему материальную поддержку и избавило от необходимости жить литературным трудом. Он написал в Словарь более 130 статей, посвященных как основным философским понятиям, так и историко-философским темам. В 90-е гг. Соловьев пишет статью «Смысл любви» (1892-1894), подытоживающую его размышления над софиологической темой; трактат по этике – «Оправдание добра» (1894-1895); предлагает новое осмысление теории познания в статьях, объединенных под названием «Теоретическая философия» (1897-1899); наконец, в последней своей значительной работе - эсхатологическом этюде «Три разговора» (1899-1900) пытается разрешить проблему зла, расставаясь при этом с дорогой ему мечтой о будущей вселенской теократии.[[2]](#footnote-2)

Напряженная работа и житейская неустроенность рано подорвали и без того слабое здоровье Соловьева. Не будучи женат и не имея постоянного жилья, он всегда находился в разъездах, останавливаясь то в гостиницах, то у своих друзей. В июле 1900 г. он приехал в Москву, но внезапно заболел и 31 июля скончался в подмосковном имении своих друзей - князей Трубецких.[[3]](#footnote-3)

В своем духовном развитии Соловьев испытал много влияний, которые определили направление и характер его мышления. В ранней юности он воспринял социалистические идеи, свойственное русской мысли искание социальной правды, а также веру в прогресс, столь характерную для XIX в. Идея прогрессивного развития человечества, общая для немецкого идеализма и позитивизма, особенно для О. Конта, чье учение произвело на молодого русского философа сильное впечатление, разделялась и отечественными мыслителями разных направлений - не только западниками, но и славянофилами: И. В. Киреевским, А. С. Хомяковым, Ф. И. Тютчевым и др. От ранних славянофилов Соловьев воспринял вдохновлявшую его на протяжении всей жизни идею «цельного знания», которое должно дать ответ на вопрос о смысле человеческого существования, о последней цели космического и исторического процесса. Субъектом этого процесса, по Соловьеву, является человечество как единый организм - понятие, заимствованное философом у Конта. В основе такого подхода лежит убеждение Соловьева в реальности всеобщего, сформировавшееся у него под воздействием Спинозы и Гегеля, вообще немецких идеалистов, которые, начиная с Фихте, строили монистические системы, исходя из единого первопринципа, - метод, не чуждый и Соловьеву, мастеру диалектического выведения категорий. У Спинозы таким первопринципом является субстанция, у Фихте - абсолютное Я, у Гегеля - абсолютный субъект-объект. Соловьев как раз и воспринял общую для спинозизма и немецкого идеализма пантеистическую посылку, во многом определившую его учение о всеединстве.

Оказали влияние на русского философа и мыслители, придававшие метафизическое значение понятию воли: Кант, Шопенгауэр, Э. Гартман и особенно Шеллинг. Если диалектическим методом Соловьев больше всего обязан Гегелю, то его богословие, метафизика и эстетика несут на себе печать волюнтативной метафизики Шопенгауэра и Шеллинга. От Шопенгауэра воспринял Соловьев одну из главных своих интуиции - об иллюзорности, неподлинности эмпирически-предметного мира, «мира представления», который являет собой «грубую кору вещества», мешающую прозревать подлинную, духовную основу мира. Впоследствии, отойдя от Шопенгауэра и обретя христианскую веру, Соловьев тем не менее сохранил это свое ощущение иллюзорности физического мира.

После Шопенгауэра Соловьев изучает системы Фихте, Гегеля и Шеллинга - последний оказывает на него наибольшее влияние. С Шеллингом Соловьева сближает романтически-эстетический подход к проблемам религии, своеобразный эротический мистицизм, вылившийся у русского философа в культ Вечной Женственности - души мира. С помощью Шеллинга, а также Бёме, Парацельса, Сведенборга, Дж. Пордеджа, каббалы и гностиков, которых он высоко ценил, Соловьев пытался осмыслить собственный мистический опыт - свои видения Софии.

Значительную роль в формировании воззрений философа сыграл христианский платонизм его учителя, профессора кафедры философии Московского университета П. Д. Юркевича, особенно учение о сердце как средоточии духовной жизни человека. Юркевич видел в воле и душевных аффектах определяющее начало человеческого существа, по своему значению превосходящее теоретическое начало духа, т. е. ум.

Все эти многообразные влияния философ органически претворил в своем учении, создав новое систематическое построение, правда не лишенное ряда трудностей и противоречий. Стремясь от них освободиться, Соловьев не раз перерабатывал свое учение. При этом в его сочинениях мы находим и трезвую оценку, и глубокую конструктивную критику тех философских концепций, которые в свое время формировали его миросозерцание: Спинозы, Канта, Гегеля, Шеллинга, Шопенгауэра, Конта и др.

## 2 Идея всеединства

Итак, исходное понятие теософии Соловьева - божественное сущее. Оно открывается нам непосредственно, с помощью чувства. Поэтому не требуется никаких доказательств бытия Бога: действительность Его не может быть логически выведена из чистого разума, а дается лишь актом веры. Установив, таким образом, с помощью веры, или «религиозного ощущения», существование Бога, философ приступает к рациональному выведению содержания божественного сущего - не без известного противоречия с собственным утверждением, что содержание это дается только опытом. Он характеризует божественное начало как «вечное всеединое» или как «единое и всё». А это значит, что всё сущее мира содержится в Боге, ибо всеединство есть единство во множественности. Согласно Соловьеву, единое свободно от всего («абсолют» буквально означает «отрешенное», «освобожденное») и, следовательно, определяется отрицательно по отношению к другому. В то же время оно не может иметь ничего вне себя и тем самым определяется по отношению к другому положительно. В нем, стало быть, совпадают противоположности, от века присутствуют два полюса, или центра: первый - свобода от всяких форм, от всякого проявления; второй - производящая бытие сила, т. е. множественность форм. Теперь первый полюс получает название единого, а второй - потенции бытия, или первой материи, которая, таким образом, входит в Абсолют как «его другое», как первый субстрат, или «основа» Бога. «...Если высший, или свободный, полюс есть самоутверждение абсолютного первоначала, как такого, то для этого самоутверждения ему логически необходимо иметь в себе или при себе свое другое, свой второй полюс, то есть первую материю, которая поэтому, с одной стороны, должна пониматься как принадлежащая первому началу... а с другой стороны, как необходимое условие его существования: она первее его, оно от нее зависит». Понятие первой материи осмысляется философом в шеллингиански-шопенгауэровских определениях - как сила, влечение, стремление, - восходящих к гностицизму и учению Я. Бёме о «темной природе» в Боге, о бессознательной глубине Божества, из которой проистекает начало зла. Неразрывность двух полюсов сущего означает, что Абсолют не может представать иначе, как осуществленным в материи, а материя в свою очередь - не иначе, как идея, как осуществленный образ единого. Оба полюса «вечно и неразрывно между собою связаны... каждый есть и порождающее и порождение другого». Пантеистическая подоплека такого построения очевидна.[[4]](#footnote-4)

В «Критике отвлеченных начал» Соловьев характеризует второй полюс всеединства, т. е. первую материю (она же идея, или природа), как становящееся всеединое, в отличие от первого полюса как сущего всеединого. Главный тезис состоит в том, что абсолютное не может существовать иначе как осуществленное в своем другом. Такое понимание отношения между Богом и миром существенно отличается от христианской идеи творения мира. Становящееся всеединое - это душа мира, которая, будучи основанием всего мирового процесса, лишь в «человеке впервые получает собственную, внутреннюю действительность, находит себя, сознает себя». Божественный элемент мировой души, т. е. всеединство, в дочеловеческом, природном мире существует лишь потенциально и только в человеке получает актуальность, хотя и предстает вначале только идеально, в сознании, как цель и норма человеческой деятельности. Осуществление этой цели реально составляет задачу мировой истории как богочеловеческого процесса.

В «Чтениях о Богочеловечестве» философ пытается перевести описанный им процесс самораздвоения Абсолюта на язык христианского богословия, давая свое толкование догмата о Троице. Он отличает Бога как абсолютно-сущего от его содержания (сущности, или идеи), которое предстает в лице Бога-Сына, или Логоса; воплощение же этого содержания, или идеи, осуществляется в мировой душе, Софии, представляющей, стало быть, третье лицо божественной Троицы - Дух Святой. «...Как сущий, различаясь от своей идеи, вместе с тем есть одно с нею, так же и Логос, различаясь от Софии, внутренне соединен с нею. София есть тело Божие, материя Божества, проникнутая началом божественного единства. Осуществляющий в себе или носящий это единство Христос, как цельный божественный организм - универсальный и индивидуальный вместе, - есть и Логос и София».

Теперь, как видим, картина несколько меняется: философ различает в Боге двоякое единство - действующее единство божественного творческого Слова (Логоса) и единство произведенное, осуществленное. Деятельное единство - это мировая душа в Боге, а произведенное - Его органическое тело. В Христе предстают оба эти единства: первое, или производящее, есть в нем Бог, действующая сила, или Логос, а второе, «произведенное единство, которому мы дали мистическое имя Софии, есть начало человечества, есть идеальный или нормальный человек». Совершенное человечество - это не природный человек как явление, не единичное эмпирическое существо и не человечество, как оно реально существует на земле, а «всечеловеческий организм», человечество как вечная идея. Именно эта вечная идея человечества есть, по Соловьеву, София - Вечная Женственность, вечно заключающаяся в божественном существе.

Таким образом, идея Богочеловечества тесно связана у Соловьева с софиологией. Нельзя не заметить, однако, что здесь у философа происходит слияние двух разных реальностей: идея человека в божественном уме как-то незаметно сливается с человеком как творением Бога; граница между вечным и временным, трансцендентным и имманентным, Творцом и творением становится настолько прозрачной, что едва ли не исчезает совсем.[[5]](#footnote-5)

В результате слияния вечного и временного вся посюсторонняя действительность как бы утрачивает свою реальность, превращаясь в обманчивый, призрачный мир, в иллюзию, скрывающую под собой подлинную реальность. Но в таком случае вся деятельность человека и человеческая история в этом иллюзорном мире должны рассматриваться либо как необходимый процесс развертывания того, что уже от века заложено в божественной идее человека, либо как бессмысленная и бесцельная суета, которая ничего не меняет в божественном замысле о человеке и не вносит в него ничего нового.

При отсутствии четкой грани между вечным Творцом и его творением христианский теизм подменяется пантеизмом; Бог уже не по свободе творит мир и человека, ибо эмпирический человек есть лишь необходимое явление во времени вечного человека как божественной идеи. И соответственно сам человек тоже лишается своей свободы, он перестает быть реальным источником своих действий. Ведь во временном мире человек - лишь явление, а явление бытийной самостоятельности не имеет.

Идея вечного Богочеловечества вызвана к жизни стремлением Соловьева философски осмыслить христианский догмат воплощения: Христос - это воплощенный, вочеловеченный Логос, второе Лицо Троицы; тайна воплощения божественного начала, если попытаться дать ей рациональное толкование, вполне естественно приводит философа к мысли об изначальном существовании идеального человечества в самом Божестве.

Символический иллюзионизм, воспринятый Соловьевым от романтической традиции, особенно от Шопенгауэра, привел его к мысли, что только при условии «совечности» человека Богу можно говорить о его человеческом бессмертии и свободе. «...Представляя себе человека лишь созданным из ничего во времени и, следовательно, для Бога как бы случайным, так как предполагается, что Бог может существовать и без человека, и действительно существовал до сотворения человека, - представляя себе... человека как безусловно определенного божественным произволом и потому по отношению к Богу безусловно страдательным, мы решительно не оставляем никакого места для его свободы».[[6]](#footnote-6)

Как видим, Соловьев сознательно отвергает христианский догмат о творении, который, вообще говоря, отнюдь не лишает человека ни бессмертия, ни свободы: уже библейский рассказ о грехопадении свидетельствует о том, что человек сотворен свободным и может употребить свою свободу и в добро, и во зло. Глубинные мотивы соловьевского учения о том, что человек «совечен» Богу, что Бог не может существовать без человека, диктуются его убеждением в отсутствии онтологического (в плане бытия) различия между человеком и Богом, убеждением, почерпнутым как из немецкого идеализма, особенно Гегеля и Шеллинга, так и из мистических и гностических учений, имеющих многовековую традицию.

Неудивительно, что в рамках принятых предпосылок у Соловьева возникает трудность с проблемой бессмертия индивидуальной человеческой души. Бытие, которое начинается с физического рождения, должно и прекратиться с физической смертью: «...бесконечное существование после смерти никак не вяжется логически с ничтожеством до рождения». Бессмертен не человек как индивидуальное существо, а его вечная умопостигаемая сущность. Она, как мы уже знаем, понимается Соловьевым не как творение Божие. Вечный человек, или идеальное человечество, есть особого рода универсальная индивидуальность, или, как писал Соловьев в последний период, "всемирная форма соединения материальной природы с божеством", «Богочеловечество и Богоматерия». Существующий мир, где люди предстают как индивиды, - это, по Соловьеву, «тяжелый и мучительный сон отдельного эгоистического существования», иллюзорный и неподлинный.

Причина существования этого неподлинного мира у Соловьева, как и у Шопенгауэра, - принцип индивидуации, коренящейся в самоутверждении, эгоизме каждого существа, противопоставляющего себя всем другим, во взаимоотталкивании. Эгоизм есть коренное зло не только человеческой, но и всей природы, всего живущего. Зло, т. е. «грех индивидуации», как раз и порождает, по Соловьеву, внешнее, вещественное бытие, где все существует в разрозненности и вражде. Зло и страдание суть состояния индивидуального существа. Но если индивидуальность - это источник зла и страдания, то о каком индивидуальном бессмертии может идти речь? Спасение можно найти только в освобождении от индивидуального существования, а не в вечном его продолжении. Поразительным образом религиозная философия Соловьева тяготеет, как видим, к имперсонализму. И не случайно по этому вопросу возникла полемика между Соловьевым и его другом Л.М. Лопатиным, убежденным в субстанциальности человеческого Я и, таким образом, в бессмертии индивидуальной души.

Существование Бога, по Соловьеву, «может утверждаться только актом веры. Хотя лучшие умы человечества занимались так называемыми доказательствами бытия Божия, но безуспешно; ибо все эти доказательства, основываясь по необходимости на известных предположениях, имеют характер гипотетический и, следовательно, не могут дать безусловной достоверности... Что Бог есть, мы верим, а что Он есть, мы испытываем и узнаем».

В одной из поздних своих работ, в докладе, прочитанном по поводу столетнего юбилея Огюста Конта (1898), В.С. Соловьев подчеркивает ирреальность единичного человека. Он ссылается на Конта, убежденного в том, что «единичный человек сам по себе, или в отдельности взятый, есть лишь абстракция, что такого человека в действительности не бывает и быть не может». Не человек, а только человечество в целом есть действительная реальность - в этом убежден Соловьев точно так же, как и Конт; у обоих человечество выступает не как общее родовое понятие и не как простая совокупность всех живущих на земле людей, а как единое живое существо. При этом у Соловьева речь идет о едином живом существе как Богочеловечестве.[[7]](#footnote-7)

# 

# Заключение

Философская система Соловьева строится по исторической схеме, столь свойственной мысли XIX в., - как история развития мирового духа, как теокосмоисторический процесс. Он хотел бы отказаться от того духа секуляризма (отделения от религии), которым была проникнута европейская философия нового времени, и вслед за ранними славянофилами стремился к обретению цельного знания, предполагающего единство теории и жизненно-практического действия, т. е. хотел создать философию жизни, а не философию школы.

Однако в своем стремлении преодолеть секулярный дух философии нового времени Соловьев не хотел возвращения к «историческому христианству», т. е. к церковной традиции, богословию и преданию, как оно существовало в православной или в католической церквах. Его целью было «ввести вечное содержание христианства в новую соответствующую ему, т. е. разумную безусловно, форму», т. е. оправдать его с помощью теософии.

В подлинном смысле реальностью обладают, по Соловьеву, только духи и души, носители силы и воли; они-то и суть сущие; эмпирический же мир, данный в пространстве и времени, он вслед за Кантом и Шопенгауэром считает только явлением и характеризует его как бытие, в отличие от сущего. Исходя из кантовского различения явления и вещи в себе, Соловьев, как и Шопенгауэр, усматривает сущность вещи в себе (названной им «сущее») в воле.

Первое и верховное сущее - Бог - определяется им в духе неоплатонизма и каббалы как положительное ничто. «Это положительное ничто, или энсофкаббалистов, есть прямая противоположность Гегелеву отрицательному ничто - чистому бытию, происходящему через простое отвлечение или лишение всех положительных определений».

# Список использованной литературы

1. История философии / Под ред. В.В. Васильева, А.А. Кротова, Д.В. Бугая – М.: Мысль, 2007.
2. История философии / Под ред. А.Н. Волковой, В.С. Горнева, Р.Н. Данильченко и др. – СПб: Питер, 2008.
3. Соловьев В. и философия Серебряного века / Под ред. П.П. Гайденко. - М.: Прогресс-Традиция, 2007.
4. Соловьев Вл. Чтение о Богочеловечестве (лук и стрела). – СПб.: Художественная литература, 2006..
5. Суханов К.Н., Чупров А.С. Знаменитые философы XIX–ХХ веков: Очерки идей и биографий. – Челябинск: Околица, 2008.
6. Философия / Под ред. В.Д. Губина, Т.Ю. Сидориной, В.П. Филатова. – М.: ТОН – Острожье, 2008.

# Философия науки / Под ред. С.А. Лебедева. - М.: Академический проект, Альма Матер, 2007.

1. Философия / Под ред. В.Д. Губина, Т.Ю. Сидориной, В.П. Филатова. – М.: ТОН – Острожье, 2008.-С.257. [↑](#footnote-ref-1)
2. Суханов К.Н., Чупров А.С. Знаменитые философы XIX–ХХ веков: Очерки идей и биографий. – Челябинск: Околица, 2008. –С.315. [↑](#footnote-ref-2)
3. # Философия науки /  Под ред. С.А. Лебедева. - М.: Академический проект, Альма Матер, 2007.-С.139.

   [↑](#footnote-ref-3)
4. История философии / Под ред. В.В. Васильева, А.А. Кротова, Д.В. Бугая – М.: Мысль, 2007. –С.103. [↑](#footnote-ref-4)
5. Соловьев Вл. Чтение о Богочеловечестве (лук и стрела). – СПб.: Художественная литература, 2006..-С.94. [↑](#footnote-ref-5)
6. История философии / Под ред. А.Н. Волковой, В.С. Горнева, Р.Н. Данильченко и др. – СПб: Питер, 2008.-С.278. [↑](#footnote-ref-6)
7. Соловьев В. и философия Серебряного века / Под ред. П.П. Гайденко. - М.: Прогресс-Традиция, 2007.-С.217. [↑](#footnote-ref-7)