План

|  |  |
| --- | --- |
| 1.Философские идеи П. Чаадаева …………………………………………………………. | 3 |
| 2.Славянофильство и западничество о путях развития России …………........................ | 8 |
| 3. «Философия всеединства» В. Соловьёва ………………………………………………. | 14 |
| Список литературы ………………………………………………………………………… | 19 |

1. ***Философские идеи П.Чаадаева***

*Петр Яковлевич Чаадаев* (1794-1856) принадлежал к родовой знати России. Получив превосходное домашнее образование (в качестве учителей приглашались даже профессора университета), Чаадаев в 1808 г. поступил в Московский университет, где подружился с А. С. Грибоедовым и будущим декабристом И. Д. Якушкиным. Во время Отечественной войны 1812 г. - в действующей армии. Он участник Бородинского сражения, сражения под Кульмом. Еще до войны, интересуясь философскими проблемами, Чаадаев, блестящий гусарский офицер, был занят поисками истинного миропонимания. Он вступает в масонскую ложу «Соединенных друзей», становится даже «мастером», но разочаровывается в масонстве и в 1821 г. покидает это тайное общество. В том же году Чаадаев дает согласие И. Д. Якушкину вступить в другое тайной общество - декабристское общество «Союз благоденствия».

Среди будущих декабристов у Чаадаева не только много хороших знакомых, но и немало друзей. С П. И. Пестелем он был знаком, еще будучи «мастером» масонской ложи, встречался с идейными руководителями Северного общества Н. И. Тургеневым и Н. М. Муравьевым, дружил с М. И. Муравьевым-Апостолом, знаком также был с его братом, казненным после декабрьского восстания на Сенатской площади, С. И. Муравьевым-Апостолом. Но декабристом Чаадаев не стал при всем сочувствии к их идеям и взглядам (антикрепостничество, вера в просвещение, необходимость конституции); он был противником политического насилия, тем более кровавого. Во время кульминации декабристского движения Чаадаев был за границей (1823-1826), куда он выехал после неожиданной отставки накануне предполагаемой блестящей карьеры в качестве флигель-адъютанта царя Александра I. Тем не менее, возвращаясь в Россию, Чаадаев был подвергнут допросу, его бумаги, книги были изъяты и тщательно просмотрены, из чего был сделан вывод, что «он имел самый непозволительный образ мыслей и был в тесной связи с действовавшими членами злоумышленников». Однако, поскольку в ходе следствия над декабристами выяснилось, что Чаадаев не принимал участия в деятельности тайных обществ, не причастен к политическим акциям декабристов и расходился с ними в оценке их намерений, он был «допущен» на родину и освобожден от дальнейших следствий по этому делу.

Отношение Чаадаева к движению декабристов в определенной мере подобно пушкинскому, так как поэт также близко знал многих декабристов, разделял их просветительские идеи, но далеко не всегда солидаризировался с их программой и действиями. Это сходство не было случайным. С юности и до конца своих дней Пушкин был близким другом Чаадаева, который оказал большое воздействие на становление поэта как мыслителя.

При всей изменчивости конкретно-исторических оценок Чаадаева даже по такому вопросу, как предназначение его родины, в его философских воззрениях был неизменный идейный стержень. В разгар гонений и обвинений мыслителя в том, что он втаптывает в грязь свою родину и оскорбляет ее верования, сожалея о публикации «Письма», содержащего во многом уже преодоленные представления, Чаадаев писал графу С. Г. Строганову - попечителю Московского учебного округа и председателю московского цензурного комитета: «Я далек от того, чтобы отрекаться от всех мыслей, изложенных в означенном сочинении; в нем есть такие, которые я готов подписать кровью».

Что представляют собой основные философские идеи Чаадаева, которые он был готов подписать кровью? Будучи одним из самых философски образованных людей России, Чаадаев ценил воззрения античных мыслителей, особенно Платона и Эпикура, однако первостепенное значение для него всегда имела христианская философия. Он хорошо знал труды Декарта и Спинозы, Канта и Фихте, был знаком лично с Шеллингом, встречался с ним и обменивался письмами и безусловно имел основательные представления о его системе взглядов. В отличие от русских шеллингианцев, которые исходили из раннего Шеллинга, его натурфилософии и «философии тождества», Чаадаев отмечает близость своих взглядов с миропониманием позднего Шеллинга, перешедшего к «философии откровения», «стремясь, - как сам Шеллинг пишет в письме к высоко чтимому им Чаадаеву, - преодолеть господствовавший до сих пор рационализм (не богословия, а самой философии)», т. е. соединить философию и религию. К Гегелю, которым начала увлекаться русская образованная молодежь 30-40-е гг., Чаадаев сначала отнесся настороженно и критически как к антиподу Шеллинга, но затем оценил высоко как создателя синтетической философии, соединившей субъект и объект. Гегель, синтезировавший учение Фихте и Шеллинга, по словам Чаадаева, - «последняя глава современной философии».

Философия самого Чаадаева основывается на христианском религиозном учении. «Хвала земным мудрецам, - пишет он во втором «Философическом письме», - но слава одному только Богу!». В противоположность деизму, признающему Бога только в качестве создателя мира и его перводвигателя, Чаадаев подчеркивает непрерывность действия Бога на мир и человека, ибо он «никогда не переставал и не перестанет поучать и вести его до скончания века». «Наша свобода» - это «образ Божий, его подобие» (там же). Однако без идей, нисшедших с неба на землю, «человечество давно бы запуталось в своей свободе», которую человек часто понимает, «как дикий осленок», и, злоупотребляя своей свободой, творит зло.

В пятом «Философическом письме» мыслитель следующим образом формулирует «символ веры (credo) всякой здравой философии»: «Имеется абсолютное единство во всей совокупности существ», «это единство объективное, стоящее совершенно вне ощущаемой нами действительности». «Великое ВСЕ» «создает логику причин и следствий», - утверждает философ, но при этом он отвергает пантеизм, который факты «духовного порядка» отождествляет «с фактами порядка материального». Физический мир вполне познаваем естественными науками, однако существуют «истины откровения»; истины нравственности «не были выдуманы человеческим разумом, но были ему внушены свыше» и постигаются разумом, «проникнутым откровением».

На этих основаниях создается его оригинальная философия истории, историософия. Ставя перед собой задачу «построить философию истории», «размышляя о философских основах исторической мысли», Чаадаев рассматривает проблему соотношения фактов и достоверности. С одной стороны, полагает он, «никогда не будет достаточно фактов для того, чтобы все доказать», с другой - «самые факты, сколько бы их ни собирать, еще никогда не создадут достоверности». Особое внимание философ уделяет проблеме соотношения личности и общества в процессе исторического развития. Для него «единственной основой нравственной философии» и «основой понятия истории» является замена отдельного существования Я «совершенно социальным, или безличным». В философии истории Чаадаева важное место занимает его трактовка вопроса о взаимоотношении между различными народами в процессе их исторического развития.

Чаадаев стремится определить всеобщий закон существования и развития человечества, придающий смысл историческим фактам и обусловливающий объективную необходимость исторических событий и нравственный прогресс в обществе. Таким законом для него является действие Бога, Провидения. Притом «способность к усовершенствованию» народов и «тайна их цивилизации» состоит в «христианском обществе», ибо только оно «действительно руководимо интересами мысли и души». Дохристианские общества в Греции и Риме, в Индии и Китае, в Японии и Мексике, по мнению Чаадаева, даже в своей поэзии, философии, искусстве служили «одной лишь телесной природе человека» и поэтому оцениваются им невысоко. Провидение, «мировой разум» проявляется как «разум христианский». «Для меня, - отмечает он, - к этому сводится вся моя философия, вся моя мораль, вся моя религия». Это для него выступает и как критерий оценок различных периодов истории, отдельных личностей, стран и народов. Так он, вопреки просветительской традиции, отрицательно относится к культуре Древней Греции, к Гомеру, Сократу. Эпоха Возрождения, понимаемая им как возврат к язычеству, оценивается «как преступное опьянение, самую память о котором надо стараться всеми силами стереть в мировом сознании».

Парадоксальность философии Чаадаева, которую замечали еще его современники и исследователи, проявляется в некоторой произвольности исторических оценок мыслителя. Деятельность Моисея и царя Давида, хотя они принадлежат к дохристианской эпохе, характеризуется им весьма положительно: так как первый «открыл людям истинного Бога», а второй «был совершенным образцом самого святого героизма». Но вот имя Аристотеля, заявляет «Басманный философ», «станут произносить с некоторым отвращением». В то же время совершенно неожиданно реабилитируется «от порочащего его предвзятого мнения» язычник Эпикур, несмотря на то, что он материалист. Положительно также оценивается основатель ислама Магомет, поскольку Чаадаев считает, что исламизм происходит от христианства и является одним из разветвлений «религии откровения». Но вот протестантизм, несомненно, христианская конфессия - характеризуется отрицательно, против чего протестовал Пушкин в последнем неотправленном письме к своему другу.

Чаадаев как личность и его философские воззрения оказали большое воздействие на развитие русской общественной мысли. Он стоит у истоков размежевания русских мыслителей в 30-40-х гг. ХГХ в. на так называемых западников и славянофилов. В первом «Философическом письме» он выступил во многом как западник. А. И. Герцен называл это «письмо» «выстрелом, раздавшимся в темную ночь», «безжалостным криком боли и упрека петровской России». По свидетельству Герцена, он сблизился с Чаадаевым, и они были «в самых лучших отношениях».

Но в очень близких отношениях Чаадаев был и со славянофилами - И. В. Киреевским, А. С. Хомяковым, К. С. Аксаковым, Ю. Ф. Самариным, а также С. П. Шевыревым. Он внимательно слушал голоса споривших между собою западников, считавших, что Россия должна идти по пути Западной Европы, и славянофилов, настаивавших на исключительной самобытности России, и сам активно участвовал в этих дискуссиях в московских салонах, соглашаясь по отдельным вопросам то с теми, то с другими, но, не присоединяясь ни к одной из спорящих сторон.

Западников Чаадаев не случайно называл своими «учениками». Он посещал в 1843—1845 гг. публичные лекции историка-западника Т.Н. Грановского, но в эти годы его взгляды на судьбу России были ближе к славянофильским воззрениям. Однако уже в «Апологии сумасшедшего» представителей еще только складывающегося славянофильского направления он именует «наши фанатические славяне». Взгляды славянофилов характеризуются им как «странные фантазии», «ретроспективные утопии», «мечты о невозможном будущем, которые волнуют теперь наши патриотические умы». В 1851 г. в письме к В. А. Жуковскому он называет славянофилов «ревностными служителями возвратного движения».

Полагая, что народы, как и отдельные личности, не могут не иметь своей индивидуальности, Чаадаев выступал против философии «своей колокольни». Эта философия, по его словам, «занята разграничиванием народов на основании френологических и филологических признаков, только питает национальную вражду, создает новые рогатки между странами, она стремится совсем к другому, нежели к созданию из рода человеческого одного народа братьев». Отвергая чисто расовый подход к народам, русский философ не принимает идеи ни панславизма, ни пантюркизма («пан-татаризма», как он пишет. В последние годы своей жизни Чаадаев, особенно под впечатлением от неудач России в Крымской войне 1853-1856 гг., усиливает свою критику славянофильских идей; он полагает, что Россия в своем развитии не должна обособляться от европейских народов.

Взгляды Чаадаева в ранний период и в последние годы его жизнемыслия порой квалифицировались и современниками философа, и в наши дни несправедливо как антипатриотизм, русофобия и т. п. По этому поводу он писал: «Я предпочитаю бичевать свою родину, предпочитаю огорчать ее, предпочитаю унижать ее, только бы ее не обманывать». В «Апологии сумасшедшего» он обосновал необходимость единения любви к Отечеству и любви к истине, ибо только такой подход способен, в отличие от «патриотизма лени», который «умудряется все видеть в розовом свете и носиться со своими иллюзиями», принести родине реальную пользу. В 1846 г. он писал Ю. Ф. Самарину: «Я любил мою страну по-своему, вот и все, и прослыть за ненавистника России было мне тяжелее, нежели я могу вам выразить!». Изменения во взглядах Чаадаева на историческую судьбу России представляли собой переход в свою противоположность, но в итоге он сам осознал необходимость диалектического сочетания «мировых идей с идеями местными».

1. ***Славянофильство и западничество о путях развития России***

В XIX столетие Россия вошла с твердым намерением продолжить социальные, политические и культурные преобразования. Философские течения, наметившиеся в предшествующем веке, получают развитие и облекаются в более зрелые и отчетливые формы. Остановить движение философского мышления было невозможно. Во многом это связано с Отечественной войной 1812 г. Живое знакомство русских людей, в том числе привилегированных слоев народа, с Западной Европой повлекло за собой не только всплеск интереса к иноземной культуре, но вновь возродило тему русской самобытности. В значительной мере углублению отечественной философской культуры способствовало распространение немецкого идеализма, увлечение идеями Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Философская жизнь в эту эпоху связана с деятельностью, как духовных школ, так и светских учебных заведений. В Московском университете начинают преподавать философию первые русские профессора. Философия возбуждала надежды, нередко выходящие за ее объективные возможности.

В 40-е годы осуществилось «расщепление» русского духа. В философской мысли России наметились две линии: славянофильство и западничество. Уже в 30-е годы ослабевает увлечение Шеллингом: философскую мысль все более начинает привлекать идеалистическая система Гегеля. Крепнет и сама русская философия. На смену неясным метафизическим представлениям приходит осмысленная постановка вопросов конкретного познавательно-практического характера. Общественное мнение тяготеет к достоверному знанию о судьбах отечества, движущих силах его истории, о миссии, выпавшей на долю России.

Мнения разделились. Одни полагали, что Россия просто отстала от передовых стран Европы, и что она обречена на продолжение пути, пройденного Западом, и который ей неизбежно предстоит повторить. Другие, напротив, считали, что вследствие петровских реформ Россия утратила собственный образ, потеряла национальные корни, и что ей предопределено возродить древнерусские, православные начала быта и культуры, дабы сказать миру свое, новое слово. Сторонники первого мнения образовали как бы лагерь западников, приверженцы второго - славянофилов.

Славянофилы не отрекались от западной культуры. Более того, основоположники этого направления были людьми европейски образованными, глубоко знавшими мировую и европейскую философию. Показательно, что И.В. Киреевский, стоявший у истоков славянофильства, журнал, основанный им, называет «Европеец». Лишь самые наивные из них стремились как бы к механическому возврату в допетровский быт. Главная же цель славянофилов состояла в том, чтобы вернуть Россию к началам православной жизни и, взяв у Запада все положительное, развивать эти начала. Сами славянофилы были живыми носителями православной культуры.

Славянофильская линия в отечественной философии представлена творчеством А.С. Хомякова (1804-1860), И.В. Киреевского (1806-1856), К.С. Аксакова (1817-1860), Ю.Ф. Самарина (1819-1876). Славянофильские убеждения разделяли также А.И. Кошелев и М.П. Погодин. К так называемым «поздним славянофилам» принадлежат Н.Я. Данилевский (1822-1885) и К.Н. Леонтьев (1831-1891), Ф.И. Тютчев (1803-1873).

Особое место занимает учение о целостности в человеке, более глубоко развитое И.В. Киреевским. Целостность выражает иерархическую структуру души, крайне неустойчивую вследствие противоборства центральных и периферических сил. И здесь важен нередко проявляемый человеком уход от свободы - своеобразный парадокс. Будучи призван к свободе, человек вольно ищет строя жизни и мысли, где господствует необходимость. В этом проявляется трагизм человеческой жизни.

В области гносеологии Хомяков находится под обаянием трансцендентализма, хотя и критикует, подчас придирчиво, гегелевскую философию. Основу теории познания составляет онтологизм. Хомяков приходит к учению о «живом знании». Смысл этого учения в том, что познание истины и овладение ею не является функцией индивидуального сознания, но вверено опять же Церкви. Только церковный разум выступает органом познания всецелой истины, что в итоге неизбежно ведет к противопоставлению рассудочного знания вере. Поэтому можно говорить об отождествлении Хомяковым западного христианства со всей системой рационализма. Хомяков осуждает латинство, которое требует от индивидуального сознания покорности и послушания Церкви, но вместе с тем он отвергает и индивидуализм, к которому склоняется протестантство.

Для достижения истинного знания необходимо «соборование многих», нужна общая согреваемая и освещаемая любовью работа. Налицо должно быть «общение любви», свидетельствующее о соучастии в познавательном процессе моральных сил души. Для Хомякова важна не психологическая целостность, а целостность объективная, проистекающая из моральных требований. Первая ступень познания - вера, после овладения, которой приходит очередь рассудка. Итогом такого подхода к познанию выступает утверждение соборной идеи познания. Соборность - это свободное единство основ Церкви в деле совместного понимания правды и совместного отыскания пути к спасению, это единство, основанное на единодушной любви к Христу и божественной праведности.

Основной принцип Церкви заключается не в повиновении внешней власти, а в соборности. Таким образом, соборность означает, что ни Патриарх с его верховной властью, ни даже Вселенский собор не являются абсолютными обладателями истины, но только Церковь в целом.

Другим основоположником славянофильства был Иван Васильевич Киреевский - наиболее значительный выразитель идеологии этого течения. В 1831 г. он совершил путешествие в Берлин, где некоторое время слушал лекции Гегеля и Шлейермахера, а в Мюнхене сошелся с Шеллингом, которого почитал всю жизнь. Философские взгляды Киреевского изложены, по сути, в трех статьях: «Девятнадцатый век» (опубликована в журнале «Европеец» по возвращении из Германии), «О характере европейского просвещения в его отношении к просвещению в России» (напечатана в 1852 г. в «Московском сборнике») и, наконец, «О возможности и необходимости, новых начал в философии» (в 1856 г. опубликована в журнале «Русская беседа»). Киреевский исходил из того, что XIX веку предназначено открыть эпоху духовного возрождения. России при этом суждено сыграть главенствующую роль. Свою философию он строит на глубоко религиозных, православных основаниях. Незыблемым истоком его философии, как и философии Хомякова, служат писания Св.Отцов Церкви. В них он нашел истинное благочестие, дух смирения, духовную трезвость, которых не хватало, по его разумению, чересчур горделивым и самонадеянным умам Запада.

Славянофильство, в основном, было представлено религиозно-национальным движением и в своей социально-политической ориентации отстаивало патриархально-монархические идеалы. В противоположность ему западничество исходило из необходимости развития России в направлении, указанном западноевропейской цивилизацией. Оно носило ярко выраженный секулярный и космополитический характер, хотя и не чуждалось внецерковного христианства и патриотизма.

Термин «западники» впервые употребил Н.В. Гоголь в «Выбранных местах из переписки с друзьями». Сторонники западничества предпочитали говорить о себе как о противниках славянофилов. Западничество - течение неоднородное, претерпевшее в своем развитии существенную эволюцию. Так, позднейшие его представители отличались воинствующим секуляризмом и склонностью к примитивному материализму.

История западничества - пример своего рода вырождения идеи свободы. Сторонники этого направления полагали, что России необходимо учиться у Запада, а это возможно лишь в том случае, если пройти тот же путь общественно политического развития. Преодолению культурной отсталости должно способствовать усвоение европейской науки. Западники мало интересовались религией, почти всех их объединяла идея секуляризации в различных сферах общественной жизни. Больше всего они ценили политическую свободу и выступали пропагандистами социализма.

В самостоятельную социально-философскую концепцию западничество оформилось в 40-х гг. XIX в. Впервые оно заявило о себе в апреле 1841 г., когда в журнале «Отечественные записки» были опубликованы две статьи В.Г. Белинского (1811-1848), ныне известные под общим названием «Россия до Петра Великого». Белинский же и стал признанным вождем западников. Все движение объединялось вокруг руководимых им журналов «Отечественные записки» и «Современник».

Характерные черты мировоззрения западников - эстетический гуманизм и социально-политический радикализм. Они настаивали на отделении религиозной сферы от философии и идеологии. Их привлекала идея воскрешения и углубления «теургического беспокойства». Западникам было присуще чувство ответственности за историю, выливавшееся в поиск путей активного вмешательства в ход исторических событий. Именно западничество сформировало среду, породившую в итоге русскую интеллигенцию как социально-культурное явление.

В западничестве можно выделить два направления. К первому примыкали В.Г. Белинский, А.И. Герцен (1812-1870), Н.П. Огарев (1813-1877), В.П. Боткин (1812-1869) и другие. Это течение выражало радикально-демократические настроения, диапазон которых был также весьма разнообразен. Это подтверждается, к примеру, различием позиций двух лидеров западничества - Белинского и Герцена. Первый решение «социального вопроса» тесно увязывал с европеизацией России, в то время как Герцен отдавал предпочтение социалистическим идеалам. Тем не менее, нацеленность на социальные преобразования снискала этому направлению репутацию левого крыла.

Правое крыло западников было, хотя и многочисленным, но зато и более умеренным, либеральным. Возглавлял движение профессор истории Т. Н. Грановский (1813-1855). Вокруг него объединялись К.Д. Кавелин (1818-1885), В.П. Боткин, П.В. Анненков (1813-1887) и другие. Боткин к ним примкнул с середины 40-х годов. В этом кружке последовательно критиковался якобинский террор и отстаивались идеалы Жиронды.

Философской основой западничества стало левое гегельянство. Западники категорично отрицали объективизм и панлогизм Гегеля. В центр мироздания они ставили индивидуальность, живое человеческое Я. История для них была синонимом прогресса, конечной целью которого было создание общества, способного обеспечить личности условия полной свободы, благосостояния и гармоничного развития. Движущей силой истории являются не народные массы, а рационально мыслящие индивиды. Общественный прогресс будет наступать по мере гуманизации индивидуального сознания и всей системы общественных отношений. Для философии западников весьма характерен налет просветительства. Так, славянофильскому идеалу соборности западники противопоставляли веру в творческие возможности просвещенного разума, способного обуздать силы природы и истории.

В русле полемики славянофильства и западничества обозначился интерес к истории как предмету философского и научного знания. Начало этому движению мысли положил один из главных оппонентов славянофильства - Александр Иванович Герцен (1812-1870). Западничество Герцена, его критическое переосмысление в духе позитивизма философии Фихте, Шеллинга, особенно философии истории Гегеля и, главное, опыт приложения их философских идей к объяснению современной ему европейской и российской действительности способствовали выработке им оригинальной философии истории, в рамках которой история предстала как высшее проявление саморазвития природы. Одним из центральных теоретических пунктов герценовских построений стала критика телеологизма в любых его проявлениях. Не удовлетворяясь архаическим провиденциализмом славянофилов, Герцен порывает и с концепцией общественного прогресса, приносящей в жертву будущему настоящее. В отличие от славянофилов и западников-прогрессистов, Герцен ориентирован на настоящее, на повседневное бытие человека и категорически возражает против принесения его в жертву во имя каких бы то ни было священных или прогрессивных целей.

Новые идеи развития России привел Петр Яковлевич Чаадаев (1794-1856), историософская модель которого об исторических судьбах России определила направленность развития отечественной философии истории на много лет вперед. Чаадаев в эпатирующей форме поставил проблему о несоответствии величия России ничтожеству ее повседневного существования. Запад в его философических построениях выступил как бы идеальной моделью, а Россия - страной, о судьбе которой Провидение было мало озабочено, и потому она просто «заблудилась на земле». Расположенная между Европой и Азией, она принадлежит скорее географии, нежели истории, утверждал Чаадаев. Она вообще не заслужила бы упоминания во всеобщей истории, если бы не протянулась от Германии до Берингова пролива, и если бы полчища монголов не прошли по ней, угрожая Европе.

Причины духовной нищеты народа и экономической отсталости страны Чаадаев видел в «выпадении» ее из всеобщей истории, сопровождавшемся религиозным и национально-культурным партикуляризмом. Эта проблема стала предметом философско-религиозной рефлексии в его «Философических письмах». Ее решение мыслитель попытался найти в провиденциализме, позже названном М.О. Гершензоном «социальным мистицизмом». Смысл истории, согласно его концептуальной схеме, определяется «божественной волей», властвующей в веках и ведущей человеческий род к его конечной цели. Провидение, однако, не лишает человека свободы выбора целей и средств, ставя его тем самым в ситуацию ответственности. И чем явственнее обозначается провиденциальный смысл истории, тем выше ответственность человека за ее исход.

Таким образом, хотя в основе исторического бытия мира, согласно Чаадаеву, лежит Провидение, субъектом истории выступает все человечество или отдельный народ, как его персонифицированная часть. В этом смысле нет народов исторических и неисторических, но есть народы, уразумевшие и неуразумевшие. Чаадаев, как бы возвращаясь к идее Одоевского о преимуществах «свежего народа», сформулировал ее как идею о преимуществах отставших народов, к которым относил Россию.

Таким образом, Чаадаеву русская историософия обязана постановкой проблем, ставших сквозными в последующие десятилетия ее развития. «И многое из того, что передумали, перечувствовали, что создали, что высказали благороднейшие умы эпохи, - Белинский, Грановский, Герцен, Аксаков, Киреевский, Хомяков, потом Самарин и др., - писал Д.Н. Овсянико-Куликовский, - было как бы «ответом» на вопрос, поднятый Чаадаевым. Словно в опровержение пессимизма Чаадаева явилось поколение замечательных деятелей, умственная и моральная жизнь которых положила начало дальнейшему развитию».

В целом славянофилов и западников объединяло чувство недовольства утвердившимися в России политическими и социальными условиями. Их объединяло стремление в поиске путей, которые могли бы исправить неверное, на их взгляд, положение вещей.

1. ***«Философия всеединства» В. Соловьёва***

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.

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.

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.

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».

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».

[mk:@MSITStore:C:\Documents%20and%20Settings\Vladimir\Local%20Settings\Temp\История%20русской%20философии\_под%20ред.%20Маслина%20М.А\_2008%20-640с.chm::/B2368Part84-339.html - B2368Part84p341s5cr#B2368Part84p341s5cr](mk:@MSITStore:C:\Documents%20and%20Settings\Vladimir\Local%20Settings\Temp\История%20русской%20философии_под%20ред.%20Маслина%20М.А_2008%20-640с.chm::/B2368Part84-339.html#B2368Part84p341s5cr#B2368Part84p341s5cr)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.

***Список литературы***

1. Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1. Л., 1991.
2. [История философии / Под ред. В.В. Васильева, А.А. Кротова, Д.В. Бугая – М.: Мысль, 2007.](http://www.alleng.ru/d/phil/phil074.htm)
3. История философии: Учеб. для вузов / В.П. Кохановский (ред.), В.П. Яковлев (ред.). — Ростов-на-Дону: Феникс, 1999.
4. Лосский Николай Онуфриевич. История русской философии. — М. : Академический Проект, 2007.
5. Соловьев В. и философия Серебряного века / Под ред. П.П. Гайденко. - М.: Прогресс-Традиция, 2007.
6. Соловьев В. Чтение о Богочеловечестве (лук и стрела). – СПб.: Художественная литература, 2006..
7. Философия / Под ред. В.Д. Губина, Т.Ю. Сидориной, В.П. Филатова. – М.: ТОН – Острожье, 2008.