**Главные вехи жизни и творчества В.С. Соловьева. Его основные идеи**

**1) Введение**

Для того, чтобы понять его философские построения Вл. Соловьева, нам необходимо обратиться к изучению личности Соловьева, к его так сказать, внутренней биографии. В данной курсовой работе мы будем говорить о нескольких периодах в жизни Соловьева; его биограф кн. Е. Трубецкой насчитывает три периода в жизни Соловьева (1-й-подготовительный, 2-й-утопический, 3-й связан с крушением идеи теократии) .

Это различение разных периодов в жизни Вл. Соловьева очень важно, так как в разные периоды его суждения по целому ряду вопросов оказываются разными.

При исследовании творчества Вл. Соловьева мы должны быть очень осторожными в своих характеристиках его учения, -то есть не связывать воедино идеи Соловьева из разных периодов, не различая того, к какому периоду они относятся. Правда, наиболее существенные изменения во взглядах Соловьева произошли лишь в области историософии и оценок церковной действительности: так, в первый период Соловьев был очень близок к славянофилам, во второй он резко и остро порвал с ними.

Однако, отходя от славянофилов в оценке церковной жизни, Соловьев испытал сильное влияние Тютчева в историософских взглядах, что и определило коренное изменение в идеях Соловьева относительно католичества.

Здесь можно установить некоторую непрерывность в развитии взглядов Соловьева: внешние оценки действительно изменились, но в основных идеях шла непрерывная переработка их, т. е. подлинная эволюция, а не резкая перемена.

«Поразительна последовательность духовного развития Соловьева, однотемность его философии»,-пишет исследователь его творчества Мочульский. Философское творчество Соловьева вообще росло не из одного, а из нескольких корней, но вместе с тем его уму с чрезвычайной силой преподносилась всегда задача органического синтеза. Способность к философским конструкциям была присуща Соловьеву в очень высокой степени, чему чрезвычайно способствовал его вкус к схемам. Надо прибавить к этому и огромный литературный дар: Соловьев писал всегда с поразительной ясностью, четкостью и выразительностью. Ему была чужда всякая расплывчатость, - и в этом своем свойстве Соловьев чрезвычайно близок к французскому философскому стилю. Можно сказать, что в самой манере мыслить у Соловьева была склонность к рационализму, к логическим конструкциям, к диалектическому связыванию разнородных идей. Все это создавало внешние особенности творчества Соловьева, нередко делало его пленником самой манеры мыслить и писать, - но, конечно, у него были исходные и определяющие идеи, в которых и надо искать ключ к его философии. Единство надо искать именно в этих исходных идеях, в их изначальной внутренней связи.

**2) Вехи жизни и творчества В.С. Соловьева**

Владимир Сергеевич Соловьев (1853-1900) родился в семье знаменитого историка, профессора Московского Университета С. М. Соловьева. По отцу В. С. Соловьев принадлежал к духовному званию (его дед был священником в Москве), по матери происходил из старинного украинского рода. Семья Соловьевых была многочисленна - в ней было девять детей. Семья жила дружной жизнью, но в ней царила «суровая и набожная атмосфера»,-и в ней будущий философ долго оставался погруженным в детские мечты и грезы.

«Странным ребенком был я тогда, Странные сны я видал» -писал впоследствии о себе Вл. Соловьев. Эти «странные сны» никогда не теряли власти над его душой, в духовном складе Вл. Соловьева «царство мистических грез», действительно, всегда занимало не малое место. Во всяком случае, сам Соловьев относит первое видение «Софии» - уже к девятому году жизни.

11-ти лет Вл. Соловьев поступает в гимназию, которую он окончил 18-ти лет. Гимназические годы Соловьева имели решающее значение в формировании его личности: за это время он от детской религиозности перешел к атеизму, очень страстному и бурному. Уже в 13 лет у него начался период сомнений; по словам самого Соловьева, он «в возрасте от 14 до 18 лет прошел через различные фазы теоретического отрицания»: «совестно вспомнить даже, - писал ян через несколько лет, - какие глупые кощунства я тогда говорил и делал» .

Близкий друг (с юности) В. С. Соловьева, известный философ Л. М. Лопатин пишет о нем: «была пора в его жизни, начиная с 15 лет, когда он был совершенным материалистом... Я никогда потом не встречал материалиста, столь страстно убежденного. Это был типический нигилист 60-х годов».

Но в эти юные годы начинается и отрезвление и возвращение к вере. По свидетельству того же Лопатина, в 16 лет Соловьев знакомится со Спинозой, который стал «первой философской любовью» В. Соловьева и имел, несомненно, глубокое влияние на него именно своей религиозной стороной, о чем так хорошо свидетельствует сам Соловьев в статье о Спинозе (т. IX). Справедливо также и то, что от Спинозы Соловьев взял не только живое чувство реальности Бога, но и яркое «переживание духовного всеединства мира», от Спинозы же идет и гносеологическая трихотомия у Соловьева (три вида познания - эмпирическое, рациональное и мистическое).

Духовный перелом, раз начавшись, стал развиваться очень быстро и решительно. Он приходится как раз на студенческие годы Соловьева (1869-1874), из которых первые три года Соловьев провел на естественном факультете, который бросил, не окончив. Перейдя на историко-филологический факультет, Соловьев в течение одного года подготовляется к государственному экзамену, каковой и сдает в 1873 г. Следующий учебный год (с осени 1873 г. по лето 1874) Соловьев проводит в Московской Духовной Академии. В течение этих пяти лет Соловьев очень много занимается философией, а также специальным изучением религиозно-философской литературы, - и в это время сложились первые основы его будущей системы. Кандидатское сочинение Соловьева в переработанном виде было напечатано в журнале «Православное Обозрение» за 1873 г. под названием «Мифологиччский процесс в древнем язычестве».

Уже к этому времени Соловьев стал страстным и пламенным последователем христианского учения (что не помешало ему испытать очень сильное влияние Шопенгауэра); у Соловьева начинают уже в это время формироваться грандиозные планы. В 1874 г. он публикует магистерскую свою диссертацию под заглавием «Кризис западной философии. Против позитивистов»; защита ее состоялась в Петербургском Университете. Молодому ученому было всего 21 год, но его солидная эрудиция, глубокая вера в свои идеи и замыслы, вдохновенная, почти пророческая речь на диспуте, - все это сразу снискало ему славу.

Любопытно, что известный историк Бестужев-Рюмин заявил после диспута: «Россию можно поздравить с гениальным человеком». Уже в начале следующего года Соловьев стал читать лекции в Московском Университете и на Высших Женских Курсах, - а летом он испросил себе командировку для научных занятий в Англию, куда и уехал летом 1875 г.

В эти годы умственные интересы Соловьева сосредоточивались не на философии в точном смысле слова, а на мистической литературе, которую он пристально изучал и раньше, а в Лондоне всецело отдался ее изучению. Но уже через несколько месяцев он неожиданно покидает Лондон и едет в Египет. Официальным поводом для этой поездки, остающейся и ныне достаточно загадочной, была необходимость изучить некоторые материалы в Египте. Конечно, это так же мало правдоподобно, как и сообщение Соловьева одному приятелю, что на спиритическом сеансе (Соловьев в эти годы очень интересовался спиритизмом) духи сообщили ему о существовании в Египте тайного Каббалистического Общества (в Лондоне Соловьев, между прочим, усиленно занимался изучением Каббалы).

Сам Соловьев в известном стихотворении «Три свидания» объясняет свою внезапную поездку в Египет «таинственным зовом Софии». Так или иначе, Соловьев в разгаре занятий в Британском Музее неожиданно бросает Лондон, едет в Каир на «таинственное свидание» (которое, судя по рассказу Соловьева, состоялось.

Через несколько месяцев Соловьев возвращается в Европу и летом 1876 г. был уже в Москве. Осенью 1876 г. он возобновил преподавание в Университете, но весной 1877 г. он из-за раздоров в профессорской среде бросил Университет, переехал в Петербург, где получил службу в Ученом Комитете Министерства Народного Просвещения. Весной 1880 г. он с большим успехом защитил в Петербурге докторскую диссертацию «Критика отвлеченных начал», но кафедры и здесь не получил, а читал лекции, как доцент, в Университете и на Женских Курсах. Надо отметить, что еще в 1877 г. появилась в печати (незаконченная) работа Соловьева «Философские начала цельного знания».

Работа эта, представляющая первый очерк философской системы Соловьева, чрезвычайно ярко вскрывает то направление, по которому движется творческая мысль Соловьева, оставшегося, по существу, верным до конца жизни идеям, высказанным в указанной работе. Несколько позже (в начале 1878 г.) он выступил с публичными лекциями на общую тему «Чтения о Богочеловечестве», в которых мы находим уже все (почти вся) метафизические идеи Соловьева. «Чтения о Богочеловечестве» собирали многочисленную аудиторию и положили начало всему тому большому, доныне еще не сказавшему своего последнего слова религиозно-философскому движению, которое связано с именем Соловьева.

В 1881 г., после убийства Александра II (1 марта), Соловьев в публичной лекции, посвященной вопросу о критике Просвещенства, закончил свою речь осуждением революционных действий, а затем воскликнул: «царь должен простить преступников». Этот призыв Соловьева к необходимости отказаться от смертной казни привел его к вынужденной отставке от преподавания в Университете; ему было предложено воздержаться от публичных выступлений. Соловьев навсегда отошел от Университета, целиком ушел в писание книг и статей, а публично выступил лишь один раз за год до смерти. Отныне Соловьев уходит в церковно-общественную работу, - и это справедливо считают поворотным пунктом в жизни Соловьева.

Новый период в жизни и творчестве (его можно считать утопическим), не отрывая его от философии, все же отмечен чрезмерным вниманием к проблемам конкретной жизни. Вслед за многими русскими мыслителями Соловьев отдает очень много своего вдохновения публицистике, пишет целый ряд статей по наиболее жгучим вопросам современности. Но, конечно, не эта, по преимуществу, журнальная работа придает утопический характер его творчеству в этот период, а теократическая утопия, которая овладевает его сознанием с начала восьмидесятых годов.

В 1884 г. он работает над задуманным им трудом «История и будущность теократии» (задумано в трех томах). Первый том не мог появиться (вследствие цензурных условий) в России и вышел (на русском языке) в Загребе только в 1887 году. Некоторые главы этой книги печатались в России в журнале «Православное Обозрение» (в 1885 и 1886 гг.), но книга в целом, в виду католических симпатий Соловьева, выраженных в книге, не была допущена к печатанию.

Надо иметь в виду, что еще в 1883 г. Соловьев выступил с большими статьями под общим заглавием «Великий спор и христианская политика», в которых он с большим подъемом, с разнообразной аргументацией высказывается в защиту примата Рима. Эта позиция Соловьева вновь еще более окрепла вследствие сближения его с известным католическим епископом Штроссмайером, встреча с которым имела бесспорное влияние на Соловьева в его стремлении к соединению Церквей .

Вл. Соловьев в своей защите католической Церкви порвал со всеми славянофильскими кругами, с которыми он был связан, -но он не отходил от Православия. Однако, когда Соловьев приехал в 1887 г. в Париж и в салоне одной русской княгини прочитал доклад о России, то в этом докладе он так резко восстает против русской Церкви, что его обличения идут дальше даже, чем шел Чаадаев... Доклад этот в дальнейшей переработке составил содержание небольшой книги под заглавием «L'idee russe» (Paris 1888),-по-русски перевод этой книги («Русская идея») увидел свет лишь в 1909 г. Несколько позже вышла по-французски книга «La Russie et l'Eglise Universelle» (1889),-по-русски опубликованная лишь в 1913 г. Это была вершина католических увлечений Соловьева, после чего начинается постепенное угасание теократической утопии у Соловьева, - Соловьев уже отходит от непосредственного ожидания сдвигов в исторической Церкви и даже пишет (в 1892 г.): «я так же далек от ограниченности латинской, как и от ограниченности византийской. Исповедуемая мною религия Св. Духа шире и вместе содержательнее всех отдельных религий» ".

Утопические элементы никогда окончательно не исчезали у Соловьева, но основная идея его теократической утопии, мечта о соединении власти Римского папы с властью русского Царя, как основе для осуществления на земле Царства Божьего, окончательно рассеивается в 90-х годах ,и мироощущение Соловьева приобретает пессимистический характер. В его философских взглядах происходят серьезные сдвиги, первые проявления которых мы находим в большой его книге «Оправдание Добра» (1897 г.), еще сильнее в его неоконченных статьях по «теоретической философии» (1897-1899). К этому же времени относятся эсхатологический этюд Соловьева «Три разговора» и связанная с ним «Повесть об Антихристе» (1900).

В июле 1900 г. Соловьев, вообще отличавшийся хрупким здоровьем, неожиданно заболевает в имении кн. С. Трубецкого, где очень скоро и скончался (31 июля 1900 г.), исповедавшись и причастившись Св. Тайн перед смертью.

**3) Влияние философских школ на эволюционное развитии В.С. Соловьева**

Мы должны остановиться на вопросе о влияниях, которые испытал Соловьев. Он очень напоминает в этом отношении Лейбница с его гениальной способностью впитывать в себя построения самых различных мыслителей, приводя все это к единству в новой подлинной системе. И Соловьев впитал в себя влияние очень многих, притом различных мыслителей, и у него это не помешало созданию подлинной системы. Правда, довольно трудно понять с первого взгляда, как, например, мог Соловьев соединить в своих построениях Спинозу и О. Конта, Канта и Каббалу, но, помимо большого дара философской архитектоники, Соловьев, действительно, сумел, положив в основание системы «цельного знания» идею Богочеловечества, диалектически связать очень разные идеи.

Первым по времени, как свидетельствует друг его юности Л. М. Лопатин, было влияние Спинозы. «16-ти лет,-пишет Лопатин,-Соловьев познакомился с сочинениями Спинозы, начинает внимательно читать и изучать его, страшно им увлекаться, сначала толкует его в духе материализма, но потом приходит к сознанию совершенной несостоятельности его... Благодаря Спинозе, Бог, хотя еще в очень абстрактном и натуралистическом образе, впервые возвращается в миросозерцание Соловьева». Сам Соловьев свидетельствует о том, что Спиноза был его «первою любовью в области философии». К влиянию Спинозы надо отнести несомненное тяготение Соловьева к пантеизму, столь заметное в его построениях, -вообще идею «всеединства», то постоянное памятование о космосе, о божественной стороне космоса, которое вошло позже в учение о Софии.

Следующим по значению и глубине было влияние Канта, а также Шопенгауэра. Об этом категорически свидетельствует Лопатин, близко знавший Соловьева в юные годы; он же говорит, что после Шопенгауэра Соловьев изучал Фихте, а затем Гартмана, которого особенно ценил Соловьев, имевший даже в виду при поездке за границу познакомиться лично с ним. Конечно, наиболее значительным из всех указанных влияний было влияние Шеллинга: это касается даже богословия у Соловьева, а тем более его метафизики и эстетики. Кстати, надо присоединить сюда и близость Соловьева к построениям Баадера, с которыми, однако, Соловьев, по свидетельству Лопатина, познакомился поздно. От Гегеля Соловьев взял и формальный диалектический метод, и его рационализм, а от Шопенгауэра он очень зависим в первых его работах по этике, равно как и в общей эсхатологической установке. Чрезвычайно и многообразно было влияние на Соловьева мистической литературы, которую Соловьев тщательно изучал, - и прежде всего Каббалы, идеи которой пронизывают метафизику и антропологию Соловьева. Идея Софии у Соловьева тоже в основании и первоначальной форме восходит к мистической литературе, - здесь Соловьев собственно внес мало оригинального (если не считать его «видений»), но ему принадлежит настойчивая попытка связать эту идею с различными течениями в русском религиозном сознании. Во всяком случае, Соловьев очень внимательно изучал всех мистиков.

О влиянии русской философии на воззрения Соловьева надо сказать отдельно. Особенно сильно было влияние славянофилов, в частности Хомякова и Киреевского; о влиянии Тютчева на формирование теократической утопии Соловьева мы уже говорили. С Чаадаевым у Соловьева были общие точки соприкосновения, - особенно в ожидании того, что Царство Божие должно осуществиться в истории, много сходного было и в оценке католичества (когда Соловьев «заболел» своей утопией), но о влиянии Чаадаева говорить не приходится.

Упомянем, наконец, о бесспорном влиянии на Соловьева философов и богословов Духовной Академии, у которых он учился, -Д. П. Юркевича и В. Д. Кудрявцева.

**4) Основные идеи творчества В.С. Соловьева**

О. С. Булгаков видел в системе Соловьева одну центральную идею - идею «положительного всеединства», которая «составляет основное начало всей философии Соловьева, ее альфу и омегу» .

Попробуем определить те центральные исходные идеи, которые без труда мы можем найти у Соловьева. Прежде всего, мы должны решительно подчеркнуть, что к таким центральным идеям не принадлежала идея (или интуиция) Софии. В известный период (перед поездкой за границу) Соловьев начинает увлекаться идеей Софии на почве изучения мистических учений (Беме и др.).

Флоренский в письме к Лукьянову пишет: «мне представляется, что Соловьев поступил в Духовную Академию просто для занятий богословием и историей Церкви, но потом, набредя тут на предустановленную в его душе идею Софии, бросил Академию и занялся специально Софией».

Сам Соловьев постоянно носился с идеей Софии, но не из нее черпал свое философское вдохновение, и, наоборот, последователи Соловьева (особенно Флоренский, отчасти Булгаков, почти все поэты, находившиеся под влиянием Соловьева) действительно вдохновляясь Соловьевской мифологемой о Софии.

Когда мы говорим о нескольких корнях философского творчества у Соловьева, то имеем в виду те действительно философские мотивы, которые определяли его творчество. Мы можем выделить следующие отдельные моменты.

1) Прежде всего надо признать общее влияние эпохи 60-х годов на духовный склад Соловьева. По словам его друга Л. М. Лопатина, Соловьев «в годы юности был очень последовательным и убежденным социалистом». Конечно, было бы преувеличением признавать, что весь творческий путь Соловьева может быть понят именно из искания социальной правды ,-но надо признать, что в духовных исканиях Соловьева момент социальный никогда не отступал на задний план. Это, конечно, все та же «вера в прогресс», которой вдохновлялся весь XIX в.

2) Второе место должны мы отвести очень раннему замыслу «ввести вечное содержание христианства в новую соответствующую ему, т. е. разумную безусловную форму» . Христианство, к которому вернулся Соловьев после юношеского отрицания, было для него безусловной истиной, но форма, в которой оно исторически раскрылось, всегда казалась Соловьеву неадекватной. Это все тот же знакомый нам уже в истории русской мысли мотив - о необходимости «исправить» историческое христианство», «оправдать» его с помощью современного знания и философии. Флоровский не совсем неправ, когда говорит, что Соловьев «пытался строить церковный синтез из нецерковного опыта». В одном письме Соловьева (1873 г.) читаем: «теперь мне ясно, как дважды два четыре, что все великое развитие западной философии и науки, по-видимому, равнодушное и часто враждебное к христианству, в действительности только вырабатывало для христианства новую, достойную его форму». Соловьев никогда не мог вполне освободиться от этого подхода к христианству. Здесь корни и богословского рационализма у Соловьева и его стремления к «новой форме» христианского сознания. Нет никакого сомнения  что навязчивая идея «нового религиозного сознания», которая определяла искания Мережковского и особенно Бердяева, ведет свое начало от Вл. Соловьева.

3) От славянофильства, в частности от Киреевского, залегла в душе Соловьева идея «цельного знания», которую он пытался впервые выразить в неоконченном, но замечательном отрывке «Философские начала цельного знания» (1877). Отрывок этот есть, по существу, настоящий опыт системы философии, - и его надо считать основным и главным в этом отношении. Но сейчас мы имеем в виду другое - то искание всеединства, синтеза религии, философии и науки, - веры, мысли и опыта, которое должно ответить на вопрос-какая цель человеческого существования вообще, - для чего, наконец, существует человечество? Дело идет именно о человечестве, как едином существе: субъектом исторического развития является все человечество, как действительный, хотя и собирательный организм . Окончательный фазис исторического развития выражается в образовании всецелой жизненной организации, в цельной жизни, отвечающей на запросы чувства, мысли и воли. Мы имеем перед собой определенную утопическую установку, которой Соловьев остается верен всю жизнь и которая и определяет весь замысел философии у него. Идея «всеединства» становится постепенно центральной идеей и руководящим принципом философии у Соловьева.

4) Следующим, самостоятельным источником философского творчества Соловьева является необычайно острое ощущение истории. Недаром Вл. Соловьев был сын историка; потому-то и чувствуется постоянно Гегель в философских построениях Соловьева, что для него «историчность» была главной формой бытия, его цветением. Не космоцентризм, даже не антропоцентризм, но историоцентризм определяет подход Соловьева ко всем вопросам - не в том смысле, что он превращает проблемы в исторический обзор их решений, а в том, что для него все «лики» бытия раскрываются в истории, в развитии человечества. Это относится столько же к этике (где Соловьев строит «оправдание» добра в истории), сколько и к теории познания (где овладение «смыслом» бытия осуществимо лишь благодаря раскрытию человеческого духа в историческом действовании), и к метафизике (как это с исключительной силой проявилось уже в «Чтениях о Богочеловечестве»). Соловьев считал «субъектом» истории человечество в его целом, в его единстве (живых и отошедших и имеющих придти в мир людей). Идея «единосущия» человечества, с таким блеском развитая им в речи об О. Конте, не вытекала из его софиологии, но имела собственные корни в душе Соловьева. К этому надо добавить и исключительный дар исторического синтеза у Соловьева, - правда, обычно в формах гегельянской диалектики .

5) Особо надо отметить основное значение в построениях Соловьева понятия «Богочеловечество». С того времени, когда это понятие овладело его сознанием и вошло в систему «всеединства», оно стало источником философского вдохновения и определяющей силой его диалектических построений. Вне идеи Богочеловечества эти построения кажутся «мозаичными» и не связанными друг с другом; идея Богочеловечества не просто центр кристаллизации его мыслей, или узловой пункт их встречи и взаимосочетания, но живая и творческая дорога, можно сказать,- эвристический принцип.

6) Таким же источником философского вдохновения стала позднее примыкающая сюда идея Софии, но мы уже упоминали о том, что ей должно отводить «вторичное» место при установлении «корней» философии Соловьева. Основные учения Соловьева могут быть вообще излагаемы без его софиологии.

Выделяя, таким образом разные, корни философского творчества Соловьева, напомним формулу Булгакова, что «философия Соловьева есть самый «полнозвучный аккорд», - система Соловьева есть действительно опыт органического синтеза разнородных его идей.

Первая студенческая работа Соловьева заканчивается указанием на необходимость «универсального синтеза науки, философии и религии», что приведет к «восстановлению совершенного внутреннего единства умственного мира. Эти слова Соловьева получают свой полный смысл уже в его ранней работе под названием «Философские начала цельного знания» (1877 г.). Здесь Соловьев окончательно отходит от принципа автономии философии и делает попытку подняться над секулярным мировоззрением. Философия может и должна обладать относительной самостоятельностью, но только для того, чтобы вместе с наукой «обратить все свои средства на достижение общей верховной цели познания, определяемой теологией».

В последних словах совершенно определенно указывается, что философия является функцией религиозной сферы, которую она обслуживает, ибо оттуда философия получает свое задание. Смысл ее «относительной самостоятельности» еще не ясен, но важно то, что своего собственного задания философия не имеет. Тут же Соловьев развивает мысль, что синтез философии и науки с богословием создает возможность «цельного знания», а цельное знание вместе с «цельным творчеством» образует в «цельном обществе» «цельную жизнь». Это понятие «цельной жизни» является верховным понятием, - в нем и надо бы искать ключа и к тому, каковы отныне должны быть пути философии.

«Цельная жизнь» не есть чисто субъективная целостность, т. е. не есть простое внутреннее единство интеллектуальных, эмоциональных и творческих движений, но есть живое и подлинное общение с Абсолютом.

Мы должны были бы признать, что в целом Соловьев пытается религиозно осмыслить и религиозно осветить путь философии, подчиняя понятие философии понятию «цельного знания», каковое, в свою очередь, подчинено понятию цельной жизни. В этом контексте надо признать все же, что на первом месте для Соловьева стоит тесное связывание познания и этической сферы- только ведь через это преодолевается прежний «отвлеченный» характер философии.

Соловьев противопоставляет то понимание философии, которое опирается исключительно на познавательную способность человека, другому, которое он называет «философией жизни» и которое стремится сделать философию образующей и управляющей силой жизни.

Надо указать, что в статье «Философские начала» Соловьев, под явным влиянием Шеллинга (в его учении об intellektuelle Anschauung), признает реальность и доступность всем «идеальной интуиции», как непосредственного «умосозерцания идеи», - «точнее говоря, непосредственного созерцания Абсолюта в его сущности.

Само по себе «нейтральное» учение о наличности в человеческом духе «идеальной интуиции», связанной с «мистическим опытом», не устраняет религиозной сферы, но вместе с тем оно расширяет сферу философии, как самостоятельной дисциплины, ибо вхождение в трансцендентный мир, столь необходимое, по Соловьеву, для всякого познания, оказывается открытым человеческому духу и вне религиозной сферы. Нечего поэтому удивляться, что Соловьев постоянно стремится показать тождество или близость того, что открывается религиозной вере через Откровение, с тем, к чему приходит наш ум, опирающийся на идеальную интуицию.

В «Критике отвлеченных начал» читаем еще более существенные мысли Соловьева в том же направлении: здесь оказывается, что святоотеческое богословие не достигает «полного понятия истины», так как «исключает свободное отношение разума к религиозному содержанию» - поэтому задача заключается в том, чтобы «ввести религиозную истину в форму свободно-разумного мышления».

Из всего этого становится ясным, что подчинение философии религиозной теме жизни вовсе не ослабляло у Соловьева того самого «свободно разумного мышления», которое составляет основу секуляризма, поскольку он опирается именно на высшую инстанцию разума. Мы приходим к установлению бесспорной внутренней двойственности у Соловьева-«разума» и «веры».

**5) Краткое изложение системы Соловьева**

Изложение системы Соловьева надо начинать с его метафизики. Не хотим этим отвергать возможности начинать изложение с анализа гносеологических взглядов Соловьева , но творческим центром в работе мысли была его метафизика (и этика), но не гносеология, это видно из того, между прочим, что в основе его гносеологических построений лежали определенные метафизические идеи, в свете которых впервые становятся до конца ясными гносеологические взгляды Соловьева.

Бергсон когда-то высказал взгляд, что в основе всякой подлинной философской системы лежит одна основная интуиция. Была ли такая исходная интуиция у Соловьева? Несмотря на утверждение некоторых биографов и близких друзей о наличности некоей основной и единой интуиции у Соловьева, мы настаиваем на том, что философские построения его росли из многих корней.

В частности, в метафизике Соловьева особенно ясно ощущается двойной ряд идей: с одной стороны над всеми построениями в метафизике у него доминирует учение об Абсолюте, как «всеединстве», о порождении Абсолютом своего «другого», - и здесь Соловьев вдохновляется покорившими его с юности учениями Спинозы и Шеллинга. С другой стороны, очень рано центральным понятием его системы становится доктрина Богочеловечества, т. е. чисто христианское учение (в своеобразной его редакции). Встреча этих разных концепций впервые получает выражение в «чтениях о Богочеловечестве», оставаясь уже до конца решающей установкой у Соловьева. Эта коренная двойственность в метафизике Соловьева остается непримиренной.

Абсолютное, по Соловьеву, преподносится нам во всем: «безусловно сущее... есть то, что познается во всяком познании»,- говорит Соловьев (в «Критике отвлеченных начал»); «всякое познание держится непознаваемым... всякая действительность сводится к безусловной действительности». В этом, чисто платоновском определении пути к Абсолютному Соловьев видит в Абсолютном последнюю основу всякого бытия -Абсолютное здесь не отделено от космоса, оно усматривается нами «сквозь» мир, - оно есть Единое и в то же время в нем заключено «все». Абсолют есть таким образом, «Всеединое» - и в этой метафизической рамке. Абсолют и космос соотносительны друг другу, т. е. «единосущны». Поэтому всюду и везде, читаем мы в «Философских началах...»-«глубже всякого определенного чувства, представления и воли лежит в нас непосредственное ощущение абсолютной действительности».

Абсолютное, непосредственно ощущаемое «сквозь» мир, было, конечно, для Соловьева тождественно с понятием Бога-вопроса же о том, насколько можно сближать, а тем более отождествлять «абсолютную действительность», находимую в глубине данной нам реальности, с религиозным восприятием Божества, Соловьев себе не ставил.

Метафизика Соловьева есть метафизика "всеединства", несомненно, сказывается влияние Спинозы и Шеллинга - Абсолютное не мыслится отдельным от мира. Неудивительно поэтому, что нигде в его системе мы не встречаем ясной идеи творения мира, как исконной библейско-христианской идеи о взаимоотношении Абсолюта и мира. Наоборот: как невозможно, по Соловяеву, существование мира без его Абсолютной основы, так и обратно: невозможно мыслить Абсолютное вне мира.

Абсолютного не может быть выведена «из разума», но, утвердивши его действительность, Соловьев сейчас же переходит (в раскрытии самого содержания Абсолютного) на путь рациональной дедукции. Это сказывается особенно резко в построении понятия «второго Абсолютного» или «становящегося Абсолютного».

По своему общему плану «Чтения...» дают философию религиозного процесса в человечестве; «религиозное развитие есть... реальное взаимодействие Бога и человека - процесс богочеловеческий». С другой стороны (совсем в духе Гегеля), Соловьев исходит из того, что «исторический и логический порядок в содержании своем, т. е. по внутренней связи, очевидно , совпадают». Но нас интересует сейчас лишь «логический порядок», чтобы войти в анализ метафизики Соловьева.

Абсолютное первоначало, Бог открывается нам в Своем Триединстве; эта идея, по Соловьеву, является «столько же истиной умозрительного разума, как и откровением», и Соловьев (к этому он часто возвращался) пытается путем «разума» раскрыть истину Триединства Божества. Так или иначе, надо отказаться от чистого монизма в учении об Абсолютном, и в установлении Триединства в Абсолюте. Соловьев, по существу, исходит из того, что Абсолютное нуждается в «идеальной действительности», в «другом», чтобы иметь возможность проявить себя в нем, - только на этом пути Абсолютное из Единого становится «Всеединым». Эта дедукция, таким образом, выводит нас за пределы Абсолютного; вот почему в развитии этой дедукции Соловьев говорит, что «всякое определенное бытие может быть первоначально только актом самоопределения Абсолютного существования.

Беспредельность, присущая в возможности Божеству, в отдельных существах получает значение коренной стихии их бытия, является центром и основой всей тварной жизни. Мировая душа, хотя и обладает всем, но удовлетворена не безусловно и не окончательно - так как она имеет «все» не от себя, а от божественного начала... поэтому, обладая всем, мировая душа может хотеть обладать им иначе, а именно обладать от себя, а не от Бога. В силу этого мировая душа может... утверждает себя вне Бога. Но отделенная от Бога мировая душа, имея в себе лишь неопределенное стремление к всеединству, становится «натурой»-и лишь в соединении с божественным началом душа мира становится вселенским организмом, воплощением божественной идеи, т. е. Софией. И именно в человеке мировая душа внутренне соединяется с божественным Логосом всезнании, как чистой форме всеединства. Человек является естественным посредником между Богом и материальным бытием. Это постепенное одухотворение человека через внутреннее усвоение и развитие божественного начала образует собственно исторический процесс человечества .

Если вдуматься во всю эту концепцию, которой нельзя отказать ни в значительности, ни в несомненном (хотя и частичном только) синтезе тем метафизической, космологической, антропологической и историософской, то основное недоумение относительно этого метафизического всеединства не может быть ничем рассеяно. В истолковании Соловьева - не забудем этого - между Богом и миром нет различия «по существу», иначе говоря, «сущность» в Боге и мире одна и та же.

Последующие изложения метафизики у Соловьева еще более заостряют дуализм. Но этот чисто онтологический дуализм в то же время связан с тем, что в мире царит рознь, взаимная борьба, - и эта греховность природного бытия прямым образом определяется условиями его возникновения. Но в таком случае, источник зла лежит в самом Абсолюте, в неотвратимой его потребности иметь рядом с собой свое другое, как реальный мир. Можно было бы поэтому сказать, что возникновение мира связано с какой-то «трещиной» в Абсолюте.

Если бы мир был иноприроден Божеству, т. е. был бы подлинно «тварным» бытием, то его несовершенство объяснялось бы его тварностью. которая может преображаться через Боговоплощение. Но для Соловьева, как и вообще для метафизики всеединства, мир единосущен Богу.

Понятие «Богочеловечества» у Соловьева не совпадает с христианской доктриной; в метафизике Соловьева есть ступени возврата мира к Богу, - тогда как в христианской доктрине человек таит в себе ключ и к тому, откуда зло в мире, и к тому, как оно может быть побеждено. Метафизика Соловьева пантеистична - и в этом причина того внутреннего искривления христианского учения о Богочеловеке, которое мы находим у него. Философские симпатии влекли Соловьева в одну сторону, а религиозное сознание-в другую...

Все это гораздо острее и резче выступает у Соловьева в книге «Россия...».

Остановимся на учении Соловьева об «идеях».

Учение это есть, конечно, прямая рецепция платоновской доктрины: для Соловьева поэтому важно установить, что в основе видимой природы лежит царство идей. Идеальный космос является сущностью видимого мира, его метафизической базой. Но дальше Соловьев довольно неожиданно сближает понятия «атома», «монады» и «идеи» . В основе (уже в смысле реальной, не идеальной основы) явлений надо видеть совокупность элементарных сущностей или причин вечных и неизменных ... Эти сущности называются атомами. Но далее эти атомы трактуются уже как силы-даже больше: это суть существа, и их вслед за Лейбницем следует называть «монадами». Вот еще характерное место: «основные существа, составляющие содержание безусловного начала, не суть только неделимые единицы или атомы; они не суть только живые действующие силы или монады, - они суть определенные безусловным качеством существа или идеи».

Сближение «атомов» с «монадами» может быть еще оправдано чисто формальным понятием «атома», как последней единицы бытия; впрочем, здесь берется не то понятие атома, какое употребляется в физике и химии. Но зачем Соловьеву понадобилось отождествлять монады - существа живые и развивающиеся, т. е. реальные-с идеями, которые, как мы уже достаточно видели, не принадлежат миру реальному, - этого ни объяснить, ни оправдать невозможно. Вкус к чисто словесным сближениям у Соловьева и здесь проявился с полной силой.

На этом мы можем закончить изложение общей метафизики Соловьева и перейти к ее специальной части - к космологии.

В космологии Соловьев, несомненно, был более самостоятелен, не раз перерабатывал свои построения, и именно с космологией более всего связано влияние Соловьева в последующих исканиях русской мысли. Учение о душе мира, о Софии у Соловьева по своему существу космологично (это, конечно, не отодвигает на второй план антропологический аспект его учения о Софии, а только подчиняет его космологической концепции). Вместе с тем, с космологией связана у Соловьева проблема зла и хаоса; эта проблема мучила его всю жизнь, приняв в последние годы жизни особо острый характер.

Для изучения космологии Соловьева важны его две книги-«Чтения о Богочеловечестве» (т. 3) и «Россия и Вселенская Церковь» (часть 111-я).

Мы будем опираться именно на эти две книги.

Природа, по учению Соловьева, одновременно множественна и едина. С одной стороны в ней царит начало разобщенности - пространство и время отделяют точки бытия друг от друга. Многообразие в природе есть, в сущности, повторение изначального многообразия в сфере идей, и в этом смысле природа в сущности своей не отлична от Абсолюта. Но не даром она есть его «другое»; пусть в природе те же элементы, что и в Первоначале, но они находятся в ней «в недолжном соотношении»: взаимное вытеснение, вражда и борьба, «внутренняя рознь» выявляют темную основу в природе, то хаотическое начало, которое характерно для «внебожественного бытия». Вместе с тем, буйствующие в природе силы не разрушают ее; природа сохраняет свое единство, хаос постоянно укрощается самой природой, являющейся в целом подлинным космосом. Перед нами возникают, таким образом, две задачи: понять самое возникновение реальной множественности, «вывести условное из безусловного» , а с другой стороны - понять, в чем условие единства в природе.

Реальная множественность, как видим, обязана своим бытием самому Первоначалу, внутренняя диалектика которого ведет к возникновению разделенности, а потому и разобщенности в реальном бытии. «Каждое существо, - пишет Соловьев, - теряет свое непосредственное единство с Божеством... получает (действие) божественной воли для себя ив нем приобретает живую действительность. Это уже не идеальные существа (идеи), а живые существа, имеющие собственную действительность». Начало самообособления, уходящее своими корнями в сферу Божественную, оказывается поэтому беспредельным: «то беспредельное,-пишет Соловьев, - что является в Божестве только потенцией, получает значение коренной стихии в частных существах, есть центр и основа всей тварной жизни» .

Но реальная множественность не исключает единства природы-это единство реализуется «мировой душой». Это понятие «мировой души», созданное впервые Платоном, не вошло сначала в христианскую метафизику, но уже в средневековой философии оно постепенно завоевывает свое прежнее место в космологии, а со времени Возрождения находит немало горячих защитников, хотя резко расходится с механическим пониманием природы, как оно стало крепнуть с XIV в.

«Душа мира, - пишет Соловьев, - есть и единое и все- она занимает посредствующее место между множественностью живых существ и безусловным единством Божества». К этому формальному определению понятия «души мира» присоединяются еще черты, характеризующие функции мировой души. Прежде всего, «душа мира есть живое средоточие всех тварей-сущий субъект тварного бытия»; именно это понятие мировой души от Соловьева перешло к ряду русских мыслителей (кн. С. и Е. Трубецкие, Флоренский, Булгаков, отчасти Лосский). Вместе с тем понятие мировой души уже в «Чтениях...» используется Соловьевым для объяснения коренного дуализма в бытии. Объединяя мир и охраняя его в единстве, душа мира сама противостоит Абсолюту и противоставляет ему мир. «Душа мира,-пишет Соловьев-есть существо двойственное: она заключает в себе и божественное начало и тварное бытие, но, не определяясь ни тем, ни другим, пребывает свободной». Этот момент свободы вводится Соловьевым для раскрытия того, как раздвоение в Абсолюте (при создании своего «другого») превращается в дуалистическое проти-воставление мира Абсолюту. «Обладая «всем», мировая душа может хотеть обладать им иначе, чем обладает, может хотеть обладать им от себя, т. е. как Бог». Это предзаложено в свободе, присущей мировой душе; «возможность» стала затем фактически реальностью - и «этим мировая душа отделила свой относительный центр бытия от Абсолюта, утвердила себя вне Бога. Но этим она потеряла свою свободу в отношении творения, потеряла власть над ним (ибо уже целиком погружена в него). Единство мироздания распадается, всемирный организм превращается в механическую совокупность атомов; вся тварь подвергается суете и рабству тления... по воле мировой души, как единого свободного начала природной жизни... Свободным актом мировой души объединяемый ею мир отпал от Божества и распался на множество враждующих элементов».

Не будем следить сейчас за ступенями космологического процесса, в котором постепенно, хотя и с усилиями, преодолевается внутренняя рознь в бытии. Важно то, что, когда появляется на земле человек, в истории мира наступает глубокая и существенная перемена - мировая душа раскрывается в новом своем действии и значении именно в человеке - притом не в отдельном человеке, а в человечестве, как целом.

Душа мира раскрывается, как «идеальное человечество», и потому над космическим процессом, шедшим в мире до этого, возвышается ныне исторический процесс, движимый все той же мировой душой (ныне уже именуемой Софией). Мировая душа, по природе своей причастная Божеству, ищущая через космогонический процесс преодоления дуализма (в котором она сама виновна), воссоединяется с Божеством, -точнее говоря, с Логосом. Это воссоединение осуществляется в сознании и достигает своего завершения во Христе - «центральном и совершенном личном проявлении Софии».

Очень ярко все то, что Соловьев писал в позднейших вещах о «первобытном хаосе», который он называет «темным корнем бытия»; «хаос, то есть отрицательная беспредельность, зияющая бездна всякого безумия и безобразия, демонические порывы, восстающие против всего положительного и должного, - вот глубочайшая сущность мировой души и основа всего мироздания» .

Метафизические построения Соловьева в основе имеют учение о том, что космос есть «другое» в Боге, т. е. тоже абсолютное бытие, но только «абсолютное становящееся». Это есть поистине коренная концепция Соловьева, которую он сблизил с христианской доктриной о Богочеловечестве.

**Список литературы**

1. С. М. Лукьянов: О Вл. Соловьеве в его молодые годы, т. 1-III, Петроград, 1918-1921.

2. В. Л. Величко: Вл. Соловьев. Жизнь и творения, 1904.

3 .К. В. Мочульский: В. С. Соловьев (Париж, 1936).

4. Э. Л. Радлов: В. С. Соловьев. Жизнь и учение. Петербург, 1913.

5. Флоровский: Новые книги о В. Соловьеве, Известия Одес. Библ. Общ. 1912.

6. Флоровский: Молодые годы В. Со­ловьева, Путь № 9 (1928 г.).

7. Сборник «Влад. Соловьев», издание «Пути», Москва, 1911 г.

8. Л. М. Лопатин: Филос. миросоз. В. Соловьева (в книге «Философ­ские характеристики и речи»).

9. Александр Введенский: О мистицизме и критицизме в теории познания Вл. Соловьева (в книге Философские очерки, 1924).

10. Флоровский: Тютчев и Соловьев, «Путь», № 41.

11. Л. М. Лопатин: Философское мировоззрение В. С. Соловьева (Фи­лософские характеристики и речи), 1911.

12. Кн. Е. Трубецкой: Миросозерцание Вл. Соловьева, т, 1, стр. 87.

13. Л. М. Лопатин. Философские характеристики и речи. 1911 (статья :филос. миросозерцание В. Соловьева»), стр. 124.

14. Булгаков: «Что дает современному сознанию философия Вл. Со­ловьева» (В сборнике «От марксизма к идеализму»), М. 1987., стр. 195.

15. Тареев: Религиозный синтез в философии Соловьева. Христ. Чтение, 1908, г., ч. 1, стр. 47.

16. Флоровский: Пути рус. богословия, М., 1992. стр. 316.

17. Иванова Н.И. Главные вехи жизни и творчества В.С. Соловьева. Его основные идеи