**Реферат по теме:**

**РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ 19 ВЕКА**

**Введение**

Философия есть не только продукт деятельности чистого разума не только итог изысканий узкого круга специалистов. Она представляет собой выражение духовного опыта нации, ее интеллектуального потенциала, воплощающегося в разнообразии творений культуры.

Чтобы понять особенности русской философии, нужно заглянуть в историю развития философской мысли в России.

Данная работа помогает рассмотреть главные вопросы периода развития русской философии. Она разделена на четыре раздела:

1. В первом разделе рассматривается начальный период становления философии в России в период 19 века, ее особенности и функции.
2. Второй раздел рассказывает о философских учениях западников и славянофилов и главных философов этих направлений.
3. Об отношении к философии П.Я. Чаадаева говорится в третьем разделе.
4. Мировоззрение Соловьева, его философские идеи Богочеловечества и всеединства, его философские мысли рассматриваются в последней, четвертой главе.

В конце работы рассмотрен проблемный вопрос о сущности идеи богочеловечества.

1. **Социокультурное развитие России в период 19 века**

Философия есть не только продукт деятельности чистого разума, не только итог изысканий узкого круга специалистов. Она представляет собой выражение духовного опыта нации, ее интеллектуального потенциала, воплощающегося в разнообразии творений культуры. Синтез философского и исторического знания, ставящей своей целью не описание исторических фактов и событий, а раскрытие их внутреннего смысла. Центральной идеей русской философии был поиск и обоснование особого места и роли России в общей жизни и судьбе человечества. И это важно для понимания русской философии, которая действительно обладает своими особенными чертами, как раз благодаря своеобразию исторического развития.

Чтобы понять особенности русской философии рубежа 19-20 веков, нужно заглянуть в историю развития философской мысли в России.

Начальный период становления русской философии – 11 - 12 век. С самого начала своего зарождения она характеризуется связью с мировой философией, но вместе с тем, ей присуща самобытность. Русская философия возникает в Киевской Руси и тесно связана с процессом христианизации, начало которому было положено крещением Руси в 988 году. В своем возникновении она, с одной стороны, восприняла ряд черт и образов славянского языческого мировоззрения и культуры, с другой - принятие христианства тесными узами связало Древнюю Русь с Византией, от которой она получила много образов и идей античной философии. Кроме этого, через Византийское посредничество Россия восприняла многие положения восточно-христианской философии. Таким образом, русская философия возникла не в стороне от столбовой дороги развития философской мысли, а впитала в себя идеи античной, византийской, древнеболгарской мысли, хотя и не в чистом, а христианизированном виде. При этом она с самого начала использовала свой собственный письменный язык, созданный в 9 веке Кириллом и Мефодием.

Философское знание выполняло функцию не только мировоззренческую, но и функцию мудрости, а так как именно монастыри были концентрацией духовной жизни Древней Руси, то это прежде всего и повлияло на характер философских учений. Философская и историческая мысль в общем, основывалась на принципе христианства.

В философском осмыслении судеб человечества и русского народа с самого начала присутствует патриотизм и историческая глубина. Дальнейшее развитие русской философской мысли проходило в русле развития нравственно-практических наставлений и обоснования особого предназначения православия Руси для развития мировой цивилизации. Идея об особой миссии России привела к появлению в начале 16 века доктрины ''Москва-Третий Рим'', изложенной монахом. В доктрине утверждалось, что высшим призванием советской власти является сохранение православного христианства как подлинно истинного учения.

В русской философии мысль сформировалась в русле так называемой ''Русской идеи''. Идея особой судьбы и предназначения России появилась в 16 веке и явилась первым идеологическим оформлением национального самосознания русского народа. В дальнейшем Русская идея разрабатывалась в периоде отечественной философии 19 начала 20 веков. Ее основоположниками в этот период являлись П.Я. Чаадаев, Ф.М. Достоевский, В.С. Бердяев.

Особенности русской философии рубежа 19-20 веков заключались в том, что с самого начала своего возникновения она провозглашала идею самобытности развития России, в ключе исконно русских традиций. Отличительной чертой русской философии явилось и то, что самобытность России видится так называемой «русской идеи» - провозглашение особой мессианской роли России, которая должна объединить на основе христианства, в частности православия, весь христианский мир. Другими словами – русская философия развивала идею самобытности и как условие этой самобытности, ее религиозное начало.

Русская философия воплощает в себе противоречивость культурно-исторического развития России, сложные формы взаимодействия с европейской социально-философской мыслью.

Географическое положение России на перекрестке Западной и Восточной цивилизаций обусловило формирование культуры в условиях не только благотворительного обогащения достижениями других народов, но и насильственного насаждения чуждых ценностей. Русское сознание постоянно существовало в ситуации «раскола»: между востоком и Западом, между христианством и язычеством, между «своими» и «чужими». Вместе с тем русская культура смогла создать свой особый тип мышления, который нельзя однозначно отнести ни к азиатскому, ни к европейскому вариантам. Проблема отношения к Востоку и Западу одна из неизменных проблем русской философии.

Россия всегда была многонациональным и поликультурным социальным организмом, что, возможно, определило и такую направленность философской мысли, как поиск единства, оснований целостности культуры, всеобщности.

Важной особенностью русской философии является ее религиозная направленность, связанная с особой ролью православия в истории России. Именно религиозное направление было всегда ведущим, определяющим и наиболее плодотворным.

Своеобразный утилитаризм русской философии выразился в ее социальной и этической направленности, что связано с ее развитием в условиях острых экономических, политических и идеологических процессов. Именно поэтому ей не было свойственно голое схоластическое теоретизирование, философские концепции всегда отражали конкретные социально-политические ситуации в стране.

Философская мысль в России стала кристаллизацией духовных интенций русской культуры в целом, уникальность исторического пути которой одновременно определяет особую востребованность русского философского наследия в современном дискурсе. Специфика цивилизованного развития в России связана с ее геополитическим положением, выступающим как пространство встречи Востока и Запада. Элементами восточного типа здесь являются: а) сельская община и невыраженность частного интереса; б) мощное централизованное государство, основанное не на власти закона, но на личном авторитете монарха. Запад конкретизирован в духовном приоритете христианства, акцентировавшего уникальный творческий статус человека в природе, его полномочия на радикальную трансформацию действительности.

Именно с христианством в его греко-византийском варианте связаны первые философские поиски православно-русской культуры. На протяжении практически тысячелетнего развития Руси философское знание было подчинено религиозной практике. Письменность и грамотность пришли сюда вместе с христианством, что обусловило особый, отличный от западного эталон истины и мудрости. В этот период оформляются базовые мировоззренческие установки, получившие впоследствии теоретическое выражение в системах русской философии. К ним относятся:

* онтологизм (рассмотрение мира не в его пассивной подчиненности человеку, но как сферы осуществления Божественной Премудрости, Софии);
* антропологизм и психологизм как интерес к внутреннему опыту личности, акцент на ее подвижническом статусе в мире;
* подчинение истины идеалам справедливости (истина не как факт, но как правда);
* эсхатологизм как установка не столько на мир сущего, сколько должного, обновленного светом Божественной истины и справедливости;
* мессианизм («Москва-Третий Рим», хранитель истинной веры и гарант будущего спасения человечества).

Формирование собственно русской философии относится к середине 19 в., когда, с одной стороны, происходит широкое знакомство с западной культурой и философией, а с другой – наблюдается рост национально-патриотического самосознания. Импульсом стали «Философские письма». П.Я. Чаадаева (опубл. В 1836 г.), где с прозападных позиций острой критике была подвержена российская история (вневременность, отсутствие прогресса) и реальность (внешнее заимствование западных образцов при одновременной внутренней косности и самодовольствие). Заявив о нашем «темном прошлом, бессмысленном настоящем и неясном будущем», Чаадаев спровоцировал полемику западников и славянофилов (40-60гг.) по поводу исторического своеобразия России и ее статуса в общечеловеческой культуре.

Западники (радикальное направление – В.Г. Белинский, А.И. Герцен, Н.П. Огарев, умеренное – Т.н. Грановский. П.В. Анненков, либеральное – В.П. Боткин, К.Д. Кавелин, Е. Корш) призывали к реформированию России по западному образцу с целью либерализации социальных отношений (в первую очередь, отмены крепостного права), развития наук и образования как факторов прогресса. Наследниками идеологии западничества стали русские народники и марксисты.

Славянофилы («старшие» - И.В. Киреевский, А.С. Хомяков, К.С. Аксаков, «младшие» - И.С. Аксаков, А.И. Кошелев, П. В. Киреевский и др., «поздние» - Н.Я. Данилевский, Н.Н. Страхов) критиковали Запад на узкотехническую направленность культуры, которая стала следствием забвения Бога и абсолютизации разума, что привело к разрыву органичных связей с жизнью, традицией, обществом. Идеализируя русскую, они считали, что Россия как хранительница Православия, Самодержавия и Народности (общинности, нравственности) призвана указать Европе и всему человечеству путь к спасению.

Философско-религиозные концепции славянофилов получили дальнейшее развитие в философии всеединства В.С. Соловьева, которая одновременно стала попыткой соединения Запада и Востока, православия и католицизма, разума и интуиции.

Всеединство выступает в качестве базового онтологического принципа, основанного на одновременной акцентуации как Божественно-единого, так и конкретно-множественного, посредством которого единое себя проявляет. Силой, устремляющей божественное к земному, а земное к божественному, выступает София, символизирующая Божественную Премудрость и Любовь. Возвращая мир к Богу, София «собирает Вселенную», приходя на уровне человека к интеграции сущего в мысли, сознании. Вместе с тем подлинное всеединство осуществится не в «царстве» человека, но Богочеловечества, в рамках которого произойдет тотальное преобразование мира в соответствии с высшими эталонами истины, блага и красоты. Являясь целью истории, Богочеловечество должно быть, обеспечено самими людьми, где в качестве его важнейшего условия выступает «всемирная теократия» (воссоединение церквей) как гарант соборного единения человечества.

Рубеж 19-20вв. характеризует как «золотой век» русской философии («русский философский ренессанс»). Наиболее ярким явлением этого периода стало последующее развитие философии в творчестве П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова, Н.О. Лосского, Л.П. Карсавина, С.Л. Франка, В.Ф. Эрна и др. Оригинальным течением мысли выступил русский космизм (Н.Ф. Федоров, В.И. Вернадский, К.Э. Циолковский и др.). Одновременно здесь представлены и практически все стратегии мировой философии: феноменология, экзистенциализм, персонализм, структурализм, позитивизм, неокантианств, марксизм.

Развитие русской философии было прервано событиями 1917 года. Диктатура пролетариата не нуждалась в полифонии мысли, и по решению большевистского правительства подавляющее большинство философов были высланы из страны, продолжая свою деятельность уже в эмиграции. Развитие философии в СССР по преимуществу было подчинено идеологии марксизма. Современный этап характеризуется возвратом к богатейшему наследию русской мысли, переинтерпретаций ее содержания в условиях интегративных процессов современности.

**2. Философские учения западников и славянофилов**

В 19 в. в русской философии оформилась проблема определения сущности национального самосознания, места и роли национальной культуры в мировой истории, соотношения элементов самобытности и общности культур разных народов. В решении этой проблемы выделились два течения: западники и славянофилы. Славянофильство – неотъемлемая органическая часть русской общественной мысли и культуры 19 века. Как общественно-политическое направление славянофильство вместе со своим постоянным оппонентом – западничеством – составило этап в формировании русского общественно-политического сознания, активно способствовало подготовке и проведению в жизнь реформы 1861 г. В то же время славянофильство – это не политическая партия или группа. Деятели славянофильского кружка не создали и не стремились создать ничего похожего на законченную политическую программу, а смысл их философских и социальных воззрений далеко не всегда может быть выражен понятиями политического либерализма или консерватизма

*Славянофилы* (П.В. Кириеевский, А.С. Хомяков, братья Аксаковы и др.) акцентировали свое внимание на самобытности, неповторимости культуры России. Они идеализировали социальную структуру славян в допетровский период, выступали за сохранение крестьянской общины, считали, что политическая культура Запада неприемлема для России.

Славяне сохранили духовную целостность в противовес Западу, утратившему ее из-за поклонения рационализму, единство и жизненность духа (включает в себя способность к логике, разум, чувства и волю).

Особый тип миросозерцания русского народа, особый тип национальной психологии состоит в познании жизни не столько разумом, как на Западе, сколько сердцем, душой; интуитивное знание не заключено в тиски формул и понятий; оно едино, цельно и многогранно как сама жизнь. Духовность такого рода неотделима от религиозной веры. Русская же вера имеет «чистейший» источник – византийское православие. Этому типу религии свойственна «соборность» (объединение людей на основе любви к Богу и друг к другу). Хомяков считал, что западное вероисповедание – католицизм и протестантизм утилитарны, где отношение человека к Богу и друг к другу рассматриваются, исходя из расчета пользы, а не любви.

Все это приводит их к мысли о великой и высокой миссии России, которая даст миру новую культуру, об особом цивилизованном пути русского народа.

*Западники* же (А.И. Герцен, Н.П. Огарев, Т.А. Грановский и др.), анализируя экономическое, политическое, культурное отставание России от мировой цивилизации, пытались выяснить причины, которые сдерживают ее общепрогрессивное развитие, и усмотрели их в национальных особенностях и традициях. Поэтому единственной возможностью для дальнейшего развития России является повторение пути Европы. Западники пропагандировали и защищали идею ''европеизации'' России. Считали, что страна должна ориентируясь на Западную Европу в исторически краткий срок преодолеть вековую экономическую и культурную отсталость, стать полноправным членом европейской и мировой цивилизации.

В полемиках с западниками и в спорах между собой ведущие славянофилы нередко отстаивали идеи определенно консервативные, близкие, по утверждению самого активного из них в политическом отношении Ю.Ф. Самарина, к западному консерватизму. Но, как правило, это не был узкополитический консерватизм, и такого рода идеи (монархизм, антиконституционализм) необходимо, во-первых оценивать конкретно-исторические. Совершенно очевидно, что монархизм отнюдь не чужеродный элемент в идеологии не только консерватизма, но и европейского либерализма середины прошлого века. Во-вторых, его нужно рассматривать в контексте общекультурной роли славянофилов как последовательных «самобытников» и традиционалистов, отстаивавших необходимость самостоятельного развития русской культурной и общественной жизни, ее независимость от влияния иностранных образцов. Антикоституционализм славянофилов связан, прежде всего, с их мечтой о государственном устройстве в «славянском духе» и вовсе не равнозначен антидемократизму: российские «тори» (как назвал себя и своих единомышленников Ю. Самарин) постоянно отстаивали свободу слова и печати, свободу совести, выступали против цензуры, признавали неизбежность развития в России выборных, представительных институтов.

В своем споре с русскими западниками и в критике современного им Запада крупнейшие славянофилы А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, братья К.С. и И.С. Аксаковы, Ю.Ф. Самарин опирались и на собственное глубокое знание западной духовной традиции, и на накопленный в ее же русле опыт критического осмысления путей целей развития европейской цивилизации.

В лице славянофилов послепетровская русская культура активно и страстно включилась в общеевропейский спор-диалог о смысле истории, подлинном и мнимом прогрессе, национальном и общечеловеческом в культуре. И пристально следя за любыми тенденциями в европейской философии и социологии, славянофилы вполне осознанно и целенаправленно использовали, а в случае необходимости критиковали идеи Гегеля, Шеллинга, европейского романтизма и многих других течений. Своеобразие славянофильских оценок и выводов, в конечном счете, определялось не западными, а российскими «корнями»: общей социальной ситуацией в стране, спецификой отечественной духовной традиции. В последней, славянофилы, будучи религиозными мыслителями, особую роль отводили православию, и их религиозный и богословский опыт, обращение к патристике оказали существенное воздействие на весь комплекс развиваемых ими идей. В дальнейшем религиозно-философские искания, начатые славянофилами, были продолжены, став серьезной традицией русской литературы и философии.

Ведущие представители славянофильства не были создателями законченных философских или социально-политических систем. Славянофильство имеет мало общего с философскими школами и направлениями западного образца. Кроме того, каждый из славянофилов имел собственную, самостоятельную позицию по многим философским и социальным вопросам и решительно ее отстаивал. Тем не менее славянофильство как направление мысли, безусловно, обладало внутренним единством и никоим образом не являлось внешне формальным объединением отдельных, чуждых друг другу мыслителей во имя достижения определенных политических или идеологических целей. А то, что данное единство было противоречивым, во многом обеспечило способность славянофильского кружка к существованию и развитию на протяжении нескольких десятилетий.

**3. Историософия П.Я. Чаадаева**

Российское западничество 19 в.никогда не было единым и однородным идейным течением. Среди общественных и культурных деятелей, считавших, что единственный приемлемый и возможный для России вариант развития – это путь западноевропейской цивилизации, были люди самых разных убеждений: либералы, радикалы, консерваторы. На протяжении жизни взгляды многих из них существенно менялись. Так, ведущие славянофилы И.В. Киреевский и К.С. Аксаков в молодые годы разделяли западнические идеалы. Многие идеи позднего Герцена явно не вписываются в традиционный комплекс западнических представлений. Сложной была и духовная эволюция П.Я. Чаадаева, безусловно, одного из наиболее ярких мыслителей-западников.

Петр Яковлевич Чаадаев (1794-1856) – один из наиболее ярких русских мыслителей. Им были сформулированы проблемы философии человека, социальной истории, оказавших впоследствии влияние, как на западников, так и славянофилов. Он впервые связал вопросы сознания, культуры и смысла истории в единую проблему человеческого бытия, которое имеет иерархическую структуру. На вершине этой иерархической лестницы расположен Бог. Ступенью его эманации является всеобщее сознание. Следующая ступень – индивидуальное сознание. Низшим уровнем является природа как феномен человеческого восприятия и деятельности.

Из знаменитых «Писем» и других произведений явствует, что Чаадаев хорошо знал древнюю и современную философию. В разное время на него оказали влияние идей различных европейских мыслителей. У него был в философии свой путь, весьма нелегкий, но он всегда шел по нему последовательно и бескомпромиссно.

Чаадаев, несомненно, осознавал себя христианским мыслителем и стремился к созданию именно христианской философии. «Историческая сторона христианства, - писал он, - заключает в себе всю философию христианства». В «историческом христианстве» находит выражение сама суть религии, которая «является не только нравственной системой, но важной божественной силой, действующей универсально…».

Культурно-исторический процесс имел для Чаадаева сакральный характер. Основную роль в развитии общества играет Божественное откровение. Значение развертывающейся на Земле исторической мистерии – универсально и абсолютно, потому что в ходе ее, несмотря на все трагические противоречия, происходит духовное созидание Царства Божия. Русский мыслитель отстаивал именно историческое дело христианской церкви, утверждая, что «в христианском мире все должно способствовать – и действительно способствует – установлению совершенного строя на земле – Царства Божия». Он был убежден, что в истории имеет место подлинный религиозно-нравственный прогресс, поэтому главным средством установления справедливого устройства является религиозное воспитание, руководимое Мировой Волей и Всевышним Разумом, и эта глубокая вера во многом определяла пафос его творчества. Остро чувствуя и переживая священный смысл истории, Чаадаев основывал свою историософию на концепции провиденциализма. Для него несомненно существование «божественной воли, властвующей в веках и ведущей человеческий род к его конечным целям». Для будущего «Царства Божия» свойственны равенство, свобода и демократия.

Оценивая провиденциальный характер историософии Чаадаева, необходимо учитывать, что в своих работах он постоянно подчеркивал мистический характер действия этой «божественной воли», писал о «тайне Промысла», о «таинственном единстве» христианства в истории и т.д. Чаадаевский провиденциализм зиждется отнюдь не на рационалистических предпосылках. Для него далеко не все действительное разумно. Скорее, напротив, самое главное и решающее – действие Провидения – принципиально недоступно разуму. Критически относился русский мыслитель и к «суеверной идее повседневного вмешательства Бога». И тем не менее нельзя не видеть, что рационалистический элемент присутствует в его мировоззрении и играет достаточно существенную роль. Апология исторической Церкви и промысла Божия оказывается средством, открывающим путь к признанию исключительной, едва ли не самодовлеющей, абсолютной ценности культурно-исторического опыта человечества. А точнее – западноевропейских народов.

В своем европоцентризме Чаадаев не был оригинален. Европоцентризмом, в той или иной степени, страдала практически вся европейская философская и историческая мысль его времени. Нет ничего специфического и в признании им огромного духовного значения европейской традиции. Но если для славянофилов высочайшая ценность культурного творчества народов Запада отнюдь не означала, что у прочего человечества не было и нет ничего равноценного и что будущий прогресс возможен лишь при движении по единой исторической магистрали, уже избранной европейцами, то для автора «Философских писем» дело в значительной степени обстояло именно так. Причем говорить в данном случае о каком-то наивном, поверхностном или тем более идеологизированно-несамостоятельном западничестве не приходится. У Чаадаева не было стремления к идеализации западноевропейской истории и тем паче европейской современности. Не был он склонен к прогрессизму, т.е. к тому типу мировоззрения, который в дальнейшем доминировал в западнической идеологии. Но, как и всех остальных сколько-нибудь глубоких российских западников, его, прежде всего, вдохновляла действительно величественная историческая картина многовековой эпохи культурного творчества. Западный путь при всем его несовершенстве есть исполнение сакрального смысла истории, именно западная часть Европейского континента была избрана волей Провидения для осуществления своих целей.

Таким отношением к истории определяется, в сущности, и симпатия Чаадаева к католицизму. Вероятно, подобное (не мистическое и не догматическое) восприятие католицизма сыграло свою роль в том, что Чаадаев, несмотря на все свои увлечения, веру так и не переменил.

Историософские воззрения автора «Философских писем» самым непосредственным образом связаны с его критикой России, которая, по его мнению, выпала из того исторического пути, которым шел христианский Запад. «Провидение исключило нас из своего благодетельного действия на человеческий разум… всецело предоставив нас самим себе», - утверждается в первом «Философском письме», публикация которого имела столь роковое значение в судьбе мыслителя. Основания для такого поистине глобального вывода – оторванность России от того исторического пути, которым шел христианский Запад. Оценки Чаадаевым русской истории были очень суровы: «Нам не было дела до великой мировой работы», «мы – пробел в нравственном миропорядке», «в крови русских есть нечто враждебное истинному прогрессу» и т.п.

Существует глубокая связь между историософией Чаадаева и его антропологией, имеющей также религиозный характер. Мыслитель исходил в своем понимании человека из традиционного представления о наличии в нем двух начал: природного и духовного. Задача философии состоит в постижении высшей, духовной сферы. «Когда философия, - писал Чаадаев, занимается животным человеком, то, вместо философии человека, она становится философией животных, становится главой о человеке в зоологии». Объект философского исследования - умственная деятельность – изначальна социальна. «Без общения с другими созданиями мы бы мирно щипали траву», утверждал автор «Философских писем». Причем интеллектуальная деятельность имеет общественную природу не только по своему происхождению, но и по содержанию, по самой сути: «Если не согласиться с тем, что мысль человека есть мысль рода человеческого, то нет возможности понять, что она такое».

Западник Чаадаев выступал решительным противником индивидуализма, в том числе и в сфере гносеологии. Его жестокое, можно даже сказать, тотальное неприятие всякого субъективизма подкреплялось последовательно негативной оценкой человеческой свободы. «Все силы ума, все средства познания покоятся на покорности человека»; «в человеческом духе нет никакой истины, кроме той, какую вложил в него Бог»; «все благо, какое мы совершаем, есть прямое следствие присущей нам способности подчиняться неведомой силе»; «если бы человек смог «полностью упразднить свою свободу», то в нем бы проснулось чувство мировой воли, глубокое сознание свое действительной причастности ко всему мирозданию», подобные утверждения достаточно ясно характеризуют позицию мыслителя. И надо заметить, что такой последовательный антиперсонализм для русской религиозно-философской мысли явление достаточно необычное.

У Чаадаева провинденциалистская установка приобретает явно фаталистические черты, причем как в историософии, так и в антропологии. Свобода для него неразрывно связана с индивидуализмом, неизбежно приводит именно к индивидуалистическому типу мировоззрения и соответствующему образу действий. Таким образом понятая свобода действительно оказывается «страшной силой». Чаадаев, остро чувствуя опасность самодовольного и эгоистического индивидуализма, предупреждает, что «то и дело, вовлекаясь в произвольные действия, мы всякий раз потрясаем все мироздание». «Предоставленный самому себе, человек всегда шел лишь по пути беспредельного падения», - утверждал русский мыслитель, и такая оценка человеческой деятельности может показаться крайне пессимистической, если конечно, забыть о том, что для него человек и человечество в истории отнюдь не «предоставлены самим себе».

Отрицая индивидуализм, Чаадаев отрицал и свободу, ее метафизическую оправданность, считая (в отличие от славянофилов), что иной, «третий путь» в философии невозможен. В истории философской мысли фатализм в сфере историософии и антропологии часто оказывался связанным с пантеизмом в онтологии. Такую связь можно обнаружить и в миропонимании Чаадаева. «Имеется абсолютное единство, - писал он, - во всей совокупности существ – это именно и есть то, что мы, по мере сил, пытаемся доказать. Но это единство, объективно стоящее совершенно в не ощущаемой нами действительности, бросает чрезвычайный свет на великое Все, - но оно не имеет ничего общего с тем пантеизмом, который проповедует большинство современных философов». Действительно, Чаадаев не был склонен ни к пантеизму натурфилософскому, ни тем более – к материалистическому. В большей степени своеобразие чаадаевского пантеизма связано с традицией европейского мистицизма. Отсюда берет начало постоянный для его творчества мотив высшего метафизического единства всего сущего, учение о «духовной сущности вселенной» и «высшем сознании, зародыш которого составляет и сущность человеческой природы». Соответственно в «слиянии нашего существа с существом всемирным» он видел историческую и метафизическую задачу человечества (не будем забывать о том, что сам исторический процесс имел для него сакральный характер), «последнюю грань усилий разумного существа, конечное предназначение духа в мире».

Чаадаев до конца жизни оставался убежденным западником. Идея Запада призвана создать направление и пространство перспектив для движения национального целого в России, т.е. для ее «осмысленной» истории. Запад у Чаадаева, как эталон цивилизации, не есть реально существующий конгломерат национальных государств, жизненных укладов, социальных норм, а является символом позитивного человеческого существования, никогда реально не достижимого, под который нельзя подставить никакую конкретную культуру. Этот вывод П. Чаадаева надолго остался «соблазном для западников, безумием для славянофилов». Но в его понимании русской истории, несомненно, произошли изменения. Общее понимание им истории как последовательного замысла, по сути, не изменилось. Теперь, однако, и Россия была включена в этот провиденциальный план: ей еще предстояло сыграть всемирно-историческую роль в будущем.

Таким, образом, своеобразный мистический пантеизм в мировоззрении Чаадаева самым непосредственным образом связан с провиденциализмом его историософской концепции. В русском западничестве Чаадаев представляет традицию религиозно-философской мысли. То, что было сказано им в области философии, истории и культуры, безусловно, имело существенное значение для последующей русской философии. И в дальнейшем в центре внимания отечественных мыслителей остаются проблемы метафизического смысла истории и свободы, Запада и России, назначения человека. К этим проблемам обращаются и те деятели российского западничества, которые в отличие от Чаадаева, представляли отнюдь не религиозное его направление.

**4. Философия В.С. Соловьева и ее место в русской религиозно-философской традиции**

В истории русской мысли Владимир Сергеевич Соловьев (1853-1900) – одна из самых замечательных фигур. Это замечательный мыслитель, чьи оригинальные философские идеи стали важным и неотъемлемым элементом русской и мировой интеллектуальной традиции. К тому же роль философа в отечественной культуре столь существенна, что, не имея достаточно полного представления о масштабах личности В. Соловьева и его творческом наследии, трудно рассчитывать на действительно реалистическое понимание очень и очень многого в нашем, в общем-то недавнем историческом прошлом. Вспомним хотя бы о том, что В. Соловьев, вызвавший к жизни своим философским творчеством целый ряд направлений в последующей русской философии, а как поэт, оказавший неоспоримое влияние на блестящую плеяду русских поэтов начала века, был близким другом Ф.М. Достоевского и, может быть, наиболее серьезным оппонентом Толстого-мыслителя, с которым так же поддерживал весьма близкие отношения. Впрочем, не будет преувеличением сказать, что из крупнейших деятелей русской культуры последних десятилетий 19 и первых 20 века едва ли не каждый испытал в той или иной степени влияние личности философа и его идей.

Начало творческого пути В. Соловьева характеризуется твердой уверенностью в том, что «союз» христианства и современной философии не только реально возможен, но и исторически неизбежен. Так, в одном из писем философ заявляет, что ему «ясно, как дважды два четыре, что все великое развитие западной философии и науки, по-видимому, равнодушное и часто враждебное христианству, в действительности только вырабатывало для христианства новую, достойную его форму». Интонация со временем изменилась, произошла переоценка многих первоначальных идей, но смысл собственной деятельности по-прежнему виделся в создании религиозной (христианской\_ философии, призванной «оправдать» веру наших отцов, возведя ее на новую ступень разумного сознания.

Единство всего – эта формула в религиозной онтологии Соловьева обозначает, прежде всего, связь Бога и мира, божественного и человеческого бытия. Бог есть все – тезис по мнению Соловьева, окончательно «устраняющий дуализм». Философ связывал представления христианства с определенной философской традицией построения онтологии на основе некоторого единого принципа. Такая позиция не раз давала повод для упреков в пантеизме. Сам мыслитель в статье «Понятие о боге», отрицая правомерность подобного рода упреков, говорил о влиянии, оказанном учением Спинозы о единой субстанции на формирование своего мировоззрения.

Русский философ часто и достаточно резко высказывался в адрес западноевропейской рационалистической традиции. Итог ее – систему Гегеля он характеризовал как «систему пустых отвлеченных понятий». В собственной онтологии Соловьев решал задачу преодоления «отвлеченности» рационалистической философии. Самому диалектическому методу он рассчитывал придать новый смысл, говоря о необходимости «положительной диалектики», которая должна применить «великий логический закон развития, в его отвлеченности, сформулированный Гегелем, к общечеловеческому организму во всей ее совокупности».

Соловьев не мог согласиться с абсолютизацией разума на основе этого принципа и ввел понятие «сущего» как «субъекта бытия». В соответствии с идеей «всеединства» «сущее» обозначает в системе Соловьева не тот или иной аспект метафизической реальности, а ее общую основу («абсолютно сущее»). В учении о «сущем» он и видел главное отличие собственной онтологии от гегелевской, то, что придает диалектическому методу «положительный» смысл. Мыслитель, критикуя онтологию Гегеля несомненно защищал идею Бога как высшего и независимого существа».

Постулат о трансцендентной природе «сущего» на первый взгляд противоречит принципу «всеединства», т.е. самой сути развиваемой Соловьевым онтологии. И философ стремился доказать, что это лишь кажущееся противоречие. Для чего использовал, в частности, гегелевскую критику трансцендентализма Канта. По Гегелю, сущность исчерпывает себя в явлении. Сама идея трансцендентности, хотя бы и Бога, абсурдна. Он писал, что «на вопрос, должен ли Бог являться, следует ответить утвердительно, потому что нет ничего существенного, что не являлось бы». Эта гегелевская формула в концепции русского философа значительно трансформировалась. Он настаивал лишь на наличии «определенного отношения» между трансцендентным (все-таки) «сущим» (Богом, Абсолютом) и реальностью. Соловьев был убежден, что такая позиция весьма далека от пантеизма и отвечает самой сути христианского учения.

Исключительное значение философ придавал идее развития, настаивая на совместимости последней с библейской картиной мира. Эволюция, по Соловьеву, имеет всеобщий характер и состоит из трех основных этапов: космогонического, теогонического и исторического. Первый из них представляет собой развитие физической природы и завершается возникновением человека. Теогонический процесс Соловьев определяет как период, связанный с формированием древних мифологических систем, имеющий результатом «самосознание человеческой души, как начало духовного, свободного от власти природных богов… Это освобождение человеческого самосознания и постепенное одухотворение человека через внутреннее усвоение и развитие божественного начала образует собственно исторический процесс человечества.

Соловьев не стремился связать картину мира христианской религии с имеющимися в естествознании конкретными принципами оценки эволюционного процесса. Для него идея развития важна как общий философский принцип, факт использования которого в науке есть лишь аргумент, подтверждающий значение этого принципа. Характеризуя взгляды Соловьева на природу эволюции, мы выходим за пределы созданной им онтологии. Ведь развитие в его концепции имеет всеобщий характер и связано с центральным для онтологии «всеединства» отношением - отношением между Богом и действительностью. Наряду с креационизмом своеобразную интерпретацию претерпевает и история грехопадения. Это связано с развиваемым Соловьевым учением о «душе мира».

В учении о «мировой душе» Соловьев, несомненно, более всего был близок к религиозной философии Шеллинга. И у Шеллинга, и у Соловьева грехопадение рассматривается как необходимый момент развития, поскольку последнее возможно только при наличии противоположностей. Основа («душа мира»), «отпадая от божества», дает тем самым начало развитию. Она же, «мировая душа» («идеальное человечество»), должна в итоге исторической эволюции явиться уже в образе «Богочеловечества», «Софии». Для христианского сознания главное событие мировой истории – пришествие Христа – уже произошло. Соловьев рассматривал явление Богочеловека как определяющее весь дальнейший ход истории. В воскресении Христа он видел выражение смысла мирового развития, последующие этапы которого сводятся к постепенному раскрытию и утверждению этого смысла в истории человечества.

В таком радикальном сближении сверхъестественного с рационально-эмпирической сферой природной и исторической жизни особенно отчетливо проявляются пантеистические мотивы, присутствующие в метафизике «всеединства».

Многие ведущие представители русской религиозно-философской мысли 20-го столетия видели и ценили в метафизике «всеединства» В.Соловьева отнюдь не настроения философского пантеизма, а нечто совершенно противоположное: обоснование исключительного значения человеческого творчества, способного в своих высших проявлениях к подлинному религиозному преображению мира.

Если в онтологии Соловьева различаются три вида бытия: явления, мир идей, абсолютное бытие, то в его гносеологии выделяются соответственно три основных вида познания: опытное, разумное и мистическое. В своих ранних работах философ утверждал, что мистицизм совершенно необходим для философии, ибо без «мистического знания» «она в последовательном эмпиризме и в последовательном рационализме одинаково приходит к абсурду».

Философская мысль Соловьева онтологична и остается такой даже при определении основной задачи познания, которая как утверждает мыслитель, заключается в «перемещении центра человеческого бытия из его природы в абсолютный трансцендентный мир.

Критика философом рационализма и эмпиризма уже с самого начала никоим образом не означала их безусловного отрицания. Скорее наоборот: эта критика европейской философской традиции преследовала в конечном счете цель ее «оправдания», обоснования важности достигнутых результатов и определения перспектив дальнейшего развития. Философия, по убеждению русского мыслителя, для этого развития прежде всего нуждается в вере. Без веры, по Соловьеву, познание вообще невозможно. Как ранее славянофилы, он рассматривал веру не только в ее религиозном значении, но и в качестве постоянного момента эмпирического и рационального познания: вера в реальность объекта или идеи.

В последние годы жизни Соловьев начал работу над созданием целостной гносеологической системы. Однако завершить этот труд ему так и не удалось.

Проблемы нравственности рассматриваются в самых различных произведениях Соловьева. Соловьев строил свою этическую систему, руководствуясь верой в абсолютное значение нравственных ценностей. «Нравственное начало, - говорил он, - неотъемлемая часть человеческой природы и постоянно обнаруживает себя как в жизненном опыте личности, так и в историческом опыте человечества».

Глубокая вера в абсолютную ценность нравственных идеалов, их реальное значение характерны для всего творчества Соловьева. Этицизм его философии несомненен. Вера мыслителя в единство Истины, Добра и Красоты самым существенным образом определила и характер его эстетических взглядов.

В работах о Соловьеве очень часто, можно сказать, традиционно присутствует мотив сожаления о том, что мыслитель в силу определенных причин не смог в полной мере реализовать себя именно как философ. Соловьев защищал диссертации, читал лекции, переводил философскую классику, но он никогда не «занимался» философией. Иными словами, он всегда оставался философом не по профессиональному статусу только, но по сути. При всем разнообразии и даже как бы разбросанности творческих исканий нельзя не видеть в его творчестве ту исключительную последовательность мысли, которая традиционно признается в качестве неотъемлемой черты подлинной философичности.

В. Соловьев утверждал, что философия – процесс отнюдь не безличный, она есть дело личного, субъективного творчества, дело философа. Естественно, все это никакого отношения к субъективизму не имело. Основоположник российской метафизики всеединства, очень рано определив человека как существо метафизическое (уже в «Софии»), до конца жизни будет настаивать на том, что философствование – фундаментальнейшее условие существования личности. Для него субъект, индивид, если он не устремлен к истине, в метафизическом смысле просто не существует.

Познавая за метафизикой столь универсальное значение, Соловьев и в собственном творчестве, сколь бы разнообразно оно ни было и как бы далеко от «классических» образцов философствования ни отклонялось, всегда оставался именно метафизиком, всегда стремился к метафизическому познанию. Соловьев был на редкость последовательным мыслителем. В своем раннем сочинении «София», весьма противоречивом и обрывающемся как раз на собственно любовной теме, он формулирует ряд идей, которым и в дальнейшем останется верен. Это относится в частности к утверждению, что «реальная и всемогущая любовь – это любовь половая».

С другой стороны, не менее решительно философ отвергал взгляд на половую любовь как силу исключительно посюстороннюю, лишенную метафизического смысла, естественную необходимость.

Смысл метафизики любви Соловьева часто, но, как представляется, не вполне оправданно сводят к так называемой эротической утопии. Соловьев совершенно определенно признавал, что только индивидуальными, человеческими усилиями преодолеть трагизм половой любви невозможно. Супружество и монашество остаются для него высшими историческими формами человеческого отношения к любви. Можно сказать, что своеобразие позиции Соловьева, всю жизнь стремившегося к построению христианской философии, в значительной степени связано с тем, что он не верил в то, что половая любовь не имеет отношения к вечности и был убежден в обратном.

Философские идеи Соловьева глубоко укоренены в общечеловеческой духовной традиции. Обращение к опыту мировой философской и религиозной мысли всегда рассматривалось русским мыслителем как естественное и необходимое условие подлинно свободного и плодотворного поиска истины. В истории философии он видел живой и непрерывный диалог идей, который невозможно и недопустима сводить к механической смене различных школ и направлений, тем более к идеологическому противостоянию враждебных философских «лагерей», на вершинах умозрения сохраняющих верность партийным или классовым интересам.

Такой подход к историко-философской традиции, помноженный на исключительный личный дар к синтезу, позволил Соловьеву не только отстаивать идеал «всеединства», но и непосредственно осуществлять его в собственном философском творчестве. На различных этапах духовной эволюции им были пережиты и усвоены идеи многих мыслителей. Философия «всеединства» рождалась на основе критического переосмысления и «универсального синтеза» различных тенденций мысли, историческая неполнота которых вполне осознавалась русским философом. Но вместе с тем он был убежден, что каждое не всуе произнесенное слово, каждая выстраданная в духовном и историческом опыте человечества идея не напрасны, имеют свой смысл и свое значение.

Значение Соловьева в истории русской мысли состоит в том, что своим творчеством он вызвал к жизни не сонм подражателей и комментаторов, а плеяду оригинальных, глубоких мыслителей, дал начало новому этапу в истории отечественной философии.

Надо сказать, что мироустройство, в котором человеку, по сути, отводится лишь роль «играющего животного», было совершенно неприемлемо для самых различных и даже противоположных течений русской мысли. Критика такого рода общественного «идеала» приводила к результатам далеко не равноценным. История русской мысли полна драматических противоречий и идейных конфликтов. Не только допустимо, но и совершенно необходимо стремиться понять, кто из русских мыслителей оказался ближе к истине в своих духовных исканиях. Такой неравнодушный и неформальный подход соответствует духу самой отечественной традиции.

Единство и целостность русской философской культуры утверждались в развитии, которое и возможно только как процесс живой и противоречивый. Но, никоим образом не сглаживая искусственно этих противоречий, необходимо видеть то, что определило неразрывную связь «русской идеи» на всех этапах ее исторической судьбы. Мы вправе сказать, что на протяжении своей многовековой истории отечественная философия всегда решала задачу, которая. По утверждению Соловьева, является «историческим делом» всякой подлинной философии: она стремилась «освободить личность от внешнего насилия и дать ей внутреннее содержание». И, может быть, одним из самых значительных результатов философского творчества многих поколений русских мыслителей стал столь характерный для национальной культурной традиции духовный реализм, соединивший способность к глубочайшему постижению всей трагичности человеческого бытия в мире и в истории с верой в высшее значение личности, народа, общества.

**5.** **Сущность идеи богочеловечества**

Механизм сближения Бога мира и человечества раскрывается в философском учении Соловьева через концепцию богочеловека. Реальным и совершенным воплощением богочеловечества, по Соловьеву, выступает Иисус Христос, являющийся, согласно христианскому догмату и полным Богом, и полным человеком. Его образ служит не только идеалом, к которому должен стремиться каждый индивид, но и высшей целью развития всего исторического процесса.

На этой цели базируется историяcофия Соловьева. Целью и смыслом всего исторического процесса является одухотворение человечества, соединение человека с богом, воплощение богочеловечества. Недостаточно, считает Соловьев, чтобы совпадение божественного с человеческим произошло только в лице Иисуса Христа, т.е. через посредство «божественного слова». Необходимо, чтобы соединение состоялось реально-практически, притом не в отдельных людях (в «святых»), а в масштабах всего человечества. Первичным условием на пути к богочеловечеству является христианское обращение, то есть принятие вероучения христианства. Природный человек, то есть человек не просветленный божественной истиной, противостоит людям, как чуждая и враждебная сила. Христос открыл человеку всеобщие моральные ценности, создал условия для его нравственного совершенствования. Приобщаясь к учению Христа, человек идет по пути своего одухотворения. Этот процесс занимает весь период жизни человечества. Человечество придет к торжеству мира и справедливости, правды и добродетели, когда его объединяющим началом станет воплощенный в человеке Бог, переместившийся из центра вечности в центр исторического процесса. Современное общество предполагает, с точки зрения Соловьева, единство «вселенской церкви» и монархического господства, слияние которых должно привести к образованию «свободной теократии».

Роль в различных национальных литературных традициях. Русская литература всегда сохраняла органическую связь с традицией философской мысли: русский романтизм, религиозно-философские искания позднего Гоголя, творчество Достоевского и Толстого. Именно творчество этих двух великих русских писателей получило наиболее глубокий отклик в последующей отечественной философии, в первую очередь – в русской религиозной метафизике конца 19–20 вв.

Философское значение художественных творений Ф.М. Достоевского (1821–1881) признавали многие русские мыслители. Уже младший современник и друг писателя философ В.С. Соловьев призывал видеть в Достоевском провидца и пророка, «предтечу нового религиозного искусства». В 20 столетии проблема метафизического содержания его сочинений – это особая и очень важная тема русской философской мысли. О Достоевском как гениальном художнике-метафизике писали В. Иванов, В.В. Розанов, Д.С. Мережковский, Н.А. Бердяев, Н.О. Лосский, Л. Шестов и др. Подобная традиция прочтения творчества Достоевского отнюдь не превращала его в «философа», создателя философских учений, систем и т.п. «В историю русской философии Достоевский входит не потому, что он построил философскую систему, – писал Г.В. Флоровский, – но потому, что он широко раздвинул и углубил самый метафизический опыт... И Достоевский больше показывает, чем доказывает. С исключительной силой показана вся глубина религиозной темы и проблематики во всей жизни человека». Метафизические идеи и проблемы («проклятые вопросы») наполняют жизнь героев Достоевского, становятся неотъемлемым элементом сюжетной ткани его произведений («приключение идеи»), сталкиваются в «полифоническом» диалоге позиций и мировоззрений. Эта диалектика идей («симфоническая диалектика») менее всего имела отвлеченный характер. Она, в художественно-символической форме, отразила глубоко личный, духовный, можно сказать, экзистенциальный опыт автора, для которого поиск истинных ответов на «последние», метафизические вопросы был смыслом жизни и творчества. Именно это имел ввиду Л. Шестов, когда утверждал, что «с неменьшей силою и страстью, чем Лютер и Киркегард, выразил основные идеи экзистенциальной философии Достоевский».

Испытав в молодости влияние социалистических идей, пройдя через каторгу и пережив глубокую мировоззренческую эволюцию, Достоевский как художник и мыслитель в своих романах и публицистике будет следовать тем идеям, в которых он видел суть философии христианства, христианской метафизики. Его христианское миросозерцание воспринималось далеко не однозначно: имели место как резко критические (например, со стороны К.Н. Леонтьева), так и исключительно позитивные характеристики (например, у Н.О. Лосского в книге Достоевский и его христианское миропонимание). Но одно бесспорно: изображая в своих произведениях взлеты и падения человека, «подполье» его души, безграничность человеческой свободы и ее соблазны, отстаивая абсолютное значение нравственных идеалов и онтологическую реальность красоты в мире и человеке, обличая пошлость в ее европейском и российском вариантах, противопоставляя материализму современной цивилизации и разнообразным утопическим прожектам собственную веру в путь Церкви, путь «всесветного единения во имя Христово», Достоевский искал ответы на «вечные» вопросы, выразив с огромной художественной и философской силой присущий христианской мысли антиномизм, ее несводимость к каким-либо рациональным схемам.

Религиозно-философские искания другого крупнейшего русского писателя, Льва Николаевича Толстого (1828–1910) отличались последовательным стремлением к определенности и ясности (в существенной мере – на уровне здравого смысла) при объяснении фундаментальных философских и религиозных проблем и, соответственно, своеобразным исповедально-проповедническим стилем выражения собственного «символа веры». Факт огромного влияния литературного творчества Толстого на русскую и мировую культуру бесспорен. Идеи же писателя вызывали и вызывают неоднозначные оценки. Они были восприняты как в России (в философском плане, например, Н.Н. Страховым, в религиозном – «толстовством» как религиозным течением), так и в мире (в частности, очень серьезный отклик проповедь Толстого нашла у крупнейших деятелей индийского национально-освободительного движения). В то же время достаточно широко в российской интеллектуальной традиции представлено критическое отношение к Толстому. О том, что Толстой был гениальным художником, но «плохим мыслителем», писали в разные годы Вл.С. Соловьев, Н.К. Михайловский, Г.В. Флоровский, Г.В. Плеханов, И.А. Ильин и др. Однако, сколь бы серьезными подчас ни были аргументы критиков толстовского учения, оно безусловно занимает уникальное место в истории русской мысли, отражая духовный путь великого писателя, его личный философский опыт ответа на «последние», метафизические вопросы.

Глубоким и сохранившим свое значение в последующие годы было влияние на молодого Толстого идей Ж.Ж. Руссо. Критическое отношение писателя к цивилизации, проповедь «естественности», вылившаяся у позднего Толстого в прямое отрицание значения культурного творчества, в том числе и своего собственного, во многом восходят именно к идеям французского просветителя. К более поздним влияниям следует отнести философию А.Шопенгауэра («гениальнейшего из людей», по отзыву русского писателя) и восточные (прежде всего буддистские) мотивы в шопенгауэровском учении о «воле» и «представлении». Впрочем, в 1880-е годы отношение Толстого к идеям Шопенгауэра становится критичней, что было не в последнюю очередь связано с высокой оценкой им Критики практического разума И.Канта (которого он характеризовал как «великого религиозного учителя»). Однако следует признать, что кантовские трансцендентализм, этика долга и в особенности понимание истории не играют сколько-нибудь существенной роли в религиозно-философской проповеди позднего Толстого, с ее специфическим антиисторизмом, неприятием государственных, общественных и культурных форм жизни как исключительно «внешних», олицетворяющих ложный исторический выбор человечества и уводящих от решения главной и единственной задачи – нравственного самосовершенствования. В.В. Зеньковский совершенно справедливо писал о «панморализме» Толстого. Этическая доктрина писателя носила во многом синкретический характер. Он черпал вдохновение из различных источников – трудов Руссо, Шопенгауэра, Канта, из буддизма, конфуцианства, даосизма. Но фундаментом собственного религиозно-нравственного учения этот далекий от ортодоксальности мыслитель считал христианскую мораль. Основной смысл религиозного философствования Толстого и заключался в своеобразной этизации христианства, сведения этой религии к сумме определенных этических принципов, допускающих рациональное и доступное не только философскому разуму, но и обычному здравому смыслу обоснование. Собственно, этой задаче посвящены все религиозно-философские сочинения позднего Толстого – Исповедь, Царство Божие внутри вас, О жизни и др. Избрав подобный путь, писатель прошел его до конца. Его конфликт с Церковью был неизбежен и, конечно, носил не только «внешний» характер: критика им основ христианской догматики, мистического богословия, отрицание «божественности» Христа и пр. С наиболее серьезной философской критикой религиозной этики Толстого в свое время выступали Вл.С. Соловьев (Три разговора) и И.А. Ильин (О сопротивлении злу).

**Заключение**

Из рассмотренной нами темы видно, что русская философия сравнительно молодая. Она впитала в себя лучшие философские традиции европейской и мировой философии. В своем содержании она обращается и ко всему миру, и к отдельному человеку и направлена как на изменение и совершенствование мира (что свойственно западноевропейской традиции), так и самого человека (что свойственно восточной традиции).

Вместе с тем это очень самобытная философия, включающая в себя весь драматизм исторического развития философских идей, противостояние мнений, школ и направлений. Тут соседствуют и вступают между собой в диалог западники и славянофилы, консерватизм и революционный демократизм, материализм и идеализм, религиозная философия и атеизм. Из её истории и ее целостного содержания нельзя исключать никакие фрагменты - это ведет лишь к обеднению её содержания.

Русская философия - это неотъемлемая часть мировой культуры. В этом её значение как для философского познания, так и для общекультурного развития.

В данной работе наиболее полно рассмотрены вопросы формирования русской философии в 19 веке, философские учения западников и славянофилов, философии Чаадаева, а также оригинальные философские идеи замечательного мыслителя русской философии В.С. Соловьева.

**Список литературы**

1. Бердяев Н.А. Русская идея /О России и русской философской культуре / - М.: 1990. – 238 с.

2. Горелов А.А. Философия: Учеб. пособие – Мн.: 2003. – 384 с.

3. Кулик С.П. История философии: учеб. пособие/ С.П. Кулик, Н.У. Тиханович; под общ. Ред. С.П. Кулика. – Минск: Выш. шк., 2007. – 316 с.

4. Сербиненко Вячеслав Владимирович. Русская философия: курс лекций: учеб. пособие по дисциплине «Философия» для студентов вузов, обучающихся по нефилос. специальностям и направлениям / В.В. Сербиненко. – 2-изд., стер. – Москва: Омега-Л, 2006. – 464 с.

5. Спиркин А.Г. Философия: Учебник. – 2-е изд. – М., 2002. – 736 с.