

*С.Г. Гугова*

## **Синкретизм в философии всеединства Владимира Соловьева и Плотина**

*Гугова Светлана Георгиевна* – кандидат философских наук, доцент. Нижневартковский государственный университет. Российская Федерация, 628605, г. Нижневартовск, ул. Ленина, д. 56; e-mail: [svetguts.07@mail.ru](mailto:svetguts.07@mail.ru)

В статье проводится сравнительный анализ философских идей Плотина и Вл. С. Соловьева. Центром интереса являются основные методологические принципы построения теории «всеединства». В работе утверждается, что идея всеединства присутствует во всей истории философского знания – от его истоков до настоящего времени. Краткий обзор философской разработки идеи всеединства показывает его тесную связь с философским мистицизмом, поскольку именно здесь господствует синкретическая форма построения концептуальных систем. Обосновывается, что проблема построения сложных синкретических систем состоит в необходимости методологического синтеза рационального и мистического (интуитивного) путей познания. Для раскрытия специфики основ синкретических учений используются методы историко-философской реконструкции и компаративного анализа. В работе осуществляется анализ ключевых понятий философии Плотина и Вл. Соловьева. Выявляется логическая связь теоретических изысканий Соловьева и неоплатонических построений в области гносеологии, онтологии и антропологии. Отмечается, что существует преемственность между идеями Блага и Единого в философии Плотина и Соловьева. Делается вывод о том, что философские взгляды Вл. Соловьева вырастают из уже сложившейся мистической традиции, дополняют ее христианскую ветвь и направлены на ее осмысление и завершение в духе времени.

**Ключевые слова:** мистицизм, рационализм, неоплатонизм, методологический синкретизм, философия всеединства, богочеловечество, цельное знание, Единое, эманация

### **Введение**

Центральной идеей данного исследования предполагается анализ и сопоставление философских систем, казалось бы, таких удаленных один от другого творцов, как Владимир Сергеевич Соловьев и Плотин. Но при всей пространственной и временной разделенности и самих мыслителей, и культурно-исторических образований, к которым они принадлежали, есть несколько существенных и неординарных моментов, могущих служить основанием для их сопоставления и даже сближения. Пожалуй, эти моменты не того порядка, который позволил бы разместить их творчество в одном разделе учебника философии, поскольку их вряд ли можно отнести к таким формальным определениям, как «субъективный идеализм», «вульгарный материализм» и т. п. С другой стороны, есть ряд моментов, дающих возможность увидеть чисто внешнее, поверхностное сходство – скажем, постоянно отмечаемый эксцен-

тризм, даже чудачество обоих философов, визионерство, склонность к образному выражению своих мыслей или явный интерес к «египетским мистериям», «восточной мудрости» и т. д.

Но существуют и более глубокие основания, лежащие в самой системе мировоззрения и в основных стимулах, интенциях философской мысли и того, и другого. Именно они, собственно, позволяют не просто аналитически сопоставить двух оригинальных мыслителей, но и, возможно, говорить о том, что в их мышлении проявляется одно и то же ведущее начало, подчиняющее себе все остальные частные, конкретные аспекты философского постижения мира. Основание это обнаруживается за тем названием, которое прочно закрепилось за философией Плотина и его последователей, но с гораздо большими оговорками прилагается к философии Соловьева, а именно – философский мистицизм.

### **Мистицизм как основа синкретической методологии в учении Вл. Соловьева и Плотина**

Философский мистицизм в своей основе тяготеет к синкретическим формам<sup>1</sup> построения концептуальных систем, поскольку сталкивается с необходимостью применения методологического синтеза рационального и мистического (интуитивного) в самом познавательном процессе и в результате поиска наиболее адекватного способа изложения основных теоретических положений учения. Мистицизм не в чистом виде, а как элемент философского учения представляет собой довольно распространенное явление в историко-философской как восточной, так и западной традиции. Концепция всеединства, представленная в различных историко-философских вариантах, изначально устремлена на поиск методологического основания, которое позволило бы воссоздать универсальную картину мира, преодолевая односторонность монистических и дуалистических учений. Синкретизм в области методологии, объединяющий мистицизм и рационализм, дает возможность добиться необходимого результата.

Присутствие в творчестве Владимира Соловьева рациональных и мистических элементов позволяет трактовать его философское наследие довольно неоднозначно. Поэтому есть смысл обратиться к различным аргументам, позволяющим отнести философию Владимира Соловьева к разряду мистической мысли. Действительно, в работах, посвященных этому вопросу, часто проскальзывает сомнение относительно мистического характера соловьевского учения. Так, по мнению А.И. Введенского, рассматривающего идеи Соловьева через призму кантианской гносеологии, «мистицизм Соловьева остался недосказанным и причем был недосказан в самом важном пункте» [Введенский, 1985, с. 33]. С другой стороны, не менее характерно воззрение Н.А. Бердяева на тот же предмет<sup>2</sup>: «Неприятно поражает в мистике рационалистическая манера писать, какая-то приглаженность, притупленность противоречий, отсутствие остроты и парадоксальности» [Бердяев, 1911, с. 104]. Более всего Бердяева не устраивает постоянное стремление Соловьева «иррациональную тайну выразить рациональным способом» [там же, с. 105]. Даже если отнести слова «неприятно поражает» на счет бескомпромиссности неопита, каковым тогда был Бердяев в ре-

<sup>1</sup> Синкретизм в метафизике – это способ преодоления монизма, одна из возможностей человеческого разума обнаружить и описать всеобщие, универсальные принципы бытия. Синкретизм сам по себе лишен всякой содержательности, интенциональности, представляя собой лишь метод, посредством которого возможно метафизическое конструирование. Данный метод, в свою очередь, может проявляться на любом этапе становления человеческого знания.

<sup>2</sup> Такая позиция в целом была характерна для многих отечественных представителей мистицизма. Надо заметить, что в принадлежности самого Бердяева к мистической ветви русской религиозной философии мало кто из историков философии и критиков сомневается. Так, Ф.А. Степун заметил, что Бердяева, тяготевшего к мистике, больше всего привлекало «учение Вл. Соловьева о Мировой Душе и ее ангеле-хранителе, Святой Софии. Эти идеи Соловьева Н. Бердяев сочетает с темной и глубокой мистикой Якоба Бёме» [Степун, 2012, с. 30].

лигиозно-философских кругах, то все же и значительно позднее он фиксировал эту двойственность соловьевской мысли: «Есть Владимир Соловьев дневной и ночной. И противоречия Соловьева ночного лишь по внешности примирялись в сознании Соловьева дневного. Про Владимира Соловьева с полным правом можно сказать, что он был мистик и рационалист, православный и католик, церковный человек и свободный гностик, консерватор и либерал. Противоположные направления считают его своим» [Бердяев, 1991, с. 44].

Эти воззрения двух представителей противоположных течений русского идеализма (сциентистского рационализма и мистического персонализма) как раз помогают понять одну из наиболее существенных особенностей философского мышления Соловьева. Особенность эту можно охарактеризовать как «мистический рационализм»; именно этот своеобразный основополагающий принцип мышления выделяет Соловьева из ряда традиционно понимаемых «чистых» мистиков. Этим же обусловлено и противоречивое отношение к самой философии Соловьева как со стороны его критиков, так и со стороны духовных наследников<sup>3</sup>.

Истоки этого своеобразия лежат, по-видимому, в самом стремлении Соловьева построить универсальную философскую систему на основе синтеза основных мотивов философского процесса XIX в., «создать философскую систему, которая, учитывая достижения как эмпирической науки, так и философского умозрения нового времени, служила бы при этом теоретическим выражением истины христианской церкви – такую задачу ставил перед собой В.С. Соловьев» [Гайденко, 1988, с. 49]. Создание такой универсальной философской системы, по замыслу Соловьева, должно служить установлению в универсальном же масштабе христианской истины, которая, как правило, не выражается на языке рационализма.

Для Владимира Соловьева важно, чтобы эта истина понималась как объективная, а не как абстрактная истина спекулятивного идеализма. Наряду с универсальностью истина и истинное знание должны иметь характер сокровенно интимного переживания, мистического по своей сути, переживания, совершающегося в самих глубинах личностной жизни и личностного сознания. Ни чувственно-эмпирическое познание реальности, ни рационально-логическое исследование, познавшее свои вершины во всеохватности гегелевской системы, сами по себе не способны обеспечить такое нераздельное слияние абстрактно-надмирной истины с конкретно-индивидуальным переживанием. Древняя и постоянно возобновляющаяся традиция мистической гносеологии основывается на возможности достижения такого уровня сознания, когда в самих глубинах индивидуальности осознается и вмещается некая предельная сверхреальность, на самом деле принимаемая как подлинная реальность мира, его предельное основание.

Традиция философской мистики всегда придавала самое существенное значение возможности, с одной стороны, схватить вещь в ее индивидуальном своеобразии, а с другой стороны, представить и понять в объединяющей все вещи этого мира системе сущностей, данных как безличная объективность. Именно в силу синкретического характера основных философских устремлений Соловьева мистическая гносеология становится подлинным центром его концепции познания мира, которая фундирует многие ведущие мотивы его философского мышления как целого.

Однако само по себе обращение к мистике еще никоим образом не объясняет своеобразия философской системы русского мыслителя, ведь блестящих примеров собственно мистической мысли в западноевропейской и в русской религиозной мысли вполне достаточно. Для того чтобы уяснить незаурядность философии Соловьева в этом довольно просторном списке имен и учений, следует обратиться к его гносеологии, т. е. к концепции «цельного знания».

<sup>3</sup> Характерно в этом ключе высказывание Е.Н. Трубецкого: «Соловьев мыслит всю нашу действительность, весь естественный порядок слишком мистическим, но потому самому... он мыслит слишком натуралистически и рационалистически божественную идею» [Трубецкой, 1995, с. 294].

### Концепция цельного знания как основа синкретической теории познания философии всеединства

Само понятие цельного знания и проект построения его как целостной и внутренней органичной системы вполне логично вырастают из замысла универсальной христианской философии, которая как бы подводит итог основным направлениям философского процесса Нового времени и вместе с тем задает новые направления религиозной мысли. Понимая, что ни один взятый в отдельности способ познания не обеспечивает искомой полноты и цельности знания, Соловьев конструирует систему, воплощающую его замысел. В рамках этой системы каждому аспекту сущего (т. е. реальности) соответствует определенный способ познания; сферы применения этих способов в идеале не пересекаются, и достоинства каждого восполняют неполноту и недостатки других. В этом плане все основные способы (уровни) познания равноправны, поскольку адекватны лишь в пределах определенной сферы, собственного среза сущего. За исключением одного – мистического знания. Ему принадлежит совершенно особая роль в многогранной системе философских воззрений Соловьева – и отнюдь не только в области гносеологии: «Мистицизм как глубинная черта характера Соловьева – ключ к пониманию самих произведений философа и его жизни» [Радлов, 1913, с. 47].

Поэтому, собственно, анализ философской мысли Владимира Сергеевича исключительно с точки зрения ее систематики, которая демонстрирует очевидную способность к схематизации, логической последовательности, ясности, раздельности и рациональности выражения, оставляет возможность одностороннего восприятия его как чистого последователя Гегеля и Шеллинга, равно как и всего классического рационализма немецкой философии XIX в. В то же время восприятие Соловьева как адепта традиционной мистики будет столь же односторонним и неполноценным. Именно в единстве противоречивых по своей сути оснований философской системы можно понять истинное значение и внутренний смысл всех построений философа.

Но гораздо более продуктивным и нетривиальным оказывается сопоставление философской концепции Соловьева с иной системой воззрений, принадлежащей к совершенно другой культуре и, по видимости, соответствующей иным стимулам и потребностям. Имеется в виду система мистической философии позднеантичного неоплатонизма в лице одного из его основоположников – Плотина. При наличии определенных причин такого сопоставления (некоторые из них заявлены выше) следует сделать и одну существенную оговорку. Дело заключается в том, что отношение самого Соловьева к античному неоплатонизму далеко не является восторженным или просто непредвзятым. Примечательно, что он довольно часто упоминает такие учения, относящиеся к мистической традиции, как учение Я. Бёме, кабалистику, и при этом признает их влияние на свою собственную мысль. То же можно сказать и о мистических тенденциях в христианской патристике. Но его отношение к античному платонизму и неоплатонизму принципиально иное: здесь он занимает обычную позицию правоверного христианина по отношению к язычникам.

Столь жесткое разделение культурного процесса на христианство и язычество, как представляется, не позволяет ему реально соотнести некоторые мотивы собственного философского творчества с системами античного мистицизма. Тем более парадоксальным кажется этот факт, если учесть то значительное влияние, которое оказали идеи платоновско-неоплатонического круга на ту же патристику (Августин, Ориген, каппадокийские отцы, Ареопагитики), равно как и на более поздние системы христианской мысли (Эриугена, Экхарт, Бёме и др.). Интересно отметить, что уже следующее поколение русских религиозных философов понимает насущную задачу христианской философии как синтез «одностороннего христианского спиритуалистического аскетизма с полнотой и цельностью античной мысли, что позволит преодолеть и ложный субъективизм христианства, и ложную объективность языческой эпохи» [Бердяев, 1989, с. 163].

Проблематичность соотнесения идей Вл. Соловьева с различными течениями античной мысли отмечается и рядом современных исследователей. Так, Ю.Б. Тихеев в своем исследовании данного вопроса констатирует: «...обращение Соловьева к античному наследию не было прямым. На “платонические” или “гностические» учения, ссылки на которые можно обнаружить в его ранних работах, русский философ смотрел сквозь призму результатов интенсивной историко-философской работы, проделанной к тому времени в европейской науке. При этом Соловьев оставался сторонником так называемого “вселенского учения”, в создание которого, по его убеждению, свой вклад внесли в равной степени античные и современные мыслители, а это в значительной мере нивелировало историческое своеобразие их мысли» [Тихеев, 2014, с. 139]. Таким образом, обращение Соловьева к идеям (а также терминологии) платонизма, неоплатонизма и гностицизма происходило преимущественно через усвоение и переработку учения Шеллинга [там же, с. 136–137].

А. Каменских, в свою очередь, акцентирует внимание на соотношении идей Соловьева с учением Оригена, которое, как известно, создавалось при заметном влиянии неоплатонических учений. Однако, как резюмирует исследователь, Соловьев не был ни последователем Оригена (в тексте «Оригенист»), ни «русским Оригеном», как его называли в свое время Г.В. Флоровский и В.В. Зеньковский в известных историко-философских трактатах [см.: Kamenskikh, 2014, p. 450–453].

Мысль примерно того же рода выражена в работе М.В. и Л.М. Максимовых, в которой рассматриваются различные аспекты связи соловьевской системы всеединства с платонической традицией в целом: «Идея божества как безусловной личности – вот что противостоит у Соловьева идеальному космосу Платона. Божество, понимаемое только как идеальный космос, может быть, по Соловьеву, лишь объектом созерцания» [Максимов, Максимова, 2015, с. 61]. Авторы подчеркивают, что русский мыслитель отчетливо противопоставлял умозерцаемое абстрактное Благо (как высший принцип платонизма в целом) конкретной и «энергичной» Любви (как духовному идеалу христианства). В этом он видит противоположность не только эллинского и христианского мировоззрения, но и коренное различие религиозных традиций [там же, с. 61–62]. Таким образом, вновь отмечается характерное для классической истории философии противопоставление «статического» видения бытия в античной культуре и «динамического» его понимания в новоевропейской.

С другой стороны, А.Ф. Лосев – не только признанный историк античной философии, но и автор почти исчерпывающего философско-биографического трактата «Владимир Соловьев и его время» (1990) – в своей фундаментальной работе «История античной эстетики» доказывает, что именно понимание всеединства в динамическом смысле отличает учение Плотина от платонизма в его предшествующих версиях: «...плотиновское единое становится, движется, изливается энергично, осмысливается и эманурует» [Лосев, 1992, т. 1, с. 498]. Тем не менее Лосев вполне солидарен с теми историками русской философии первой половины – середины XX в. (Г.В. Флоровский, В.В. Зеньковский, Н.О. Лосский, Н.П. Полторацкий), которые отчетливо противопоставляли «отвлеченность» античной философии «персонализму» религиозной философии христианства, в том числе – и учению Вл. Соловьева о Богочеловечестве.

Возможно, только некоторая временная удаленность, новый культурный опыт и несвязанность конфессиональными узами позволяют представить действительное отношение концепции Соловьева и идей позднеантичного неоплатонизма, поскольку так приобретает возможность рассматривать конкретную систему не только с точки зрения ее собственного смысла, но и более отчетливо представлять ее действительные следствия. Тем более что речь не идет о прямом заимствовании идей или следовании какой-либо конкретной концепции; речь идет об общности исходных мотивов и результатов философского осмысления.

Исходный пункт мистических построений неоплатонизма – уверенность в возможности получения истинного знания посредством мистического опыта, что, впрочем, является неотъемлемым свойством всех мистических учений. Конкретная практика приобретения такого опыта может быть различной, но ее конечная цель всегда одна – трансцендирование человеческого существа к некоторому абсолютному началу, что представляется достижением собственной подлинности; потому такое трансцендирование совершается не внешними усилиями, а в глубине самого человеческого сознания. Одно из последствий этого – приобретение цельного и непосредственного знания<sup>4</sup>. Так, согласно Плотину: «Чтобы узреть первоединого, нужно войти в самую глубь собственной души, как бы во внутреннее святилище храма, и отрешившись от всего, вознесшись превыше всего в полнейшем покое молчаливо ожидать, пока не предстанут созерцанию сперва образы как бы внешние или отраженные (т. е. душа и ум), а за ними и образ внутреннейший, первичный, первосветящий (т. е. единый, абсолютно первый)» [Плотин, 1994, т. 1, с. 17)].

Характерно, что и Плотин, и Соловьев в самом понимании мистического опыта, мистического познания следуют философскому учению Платона. К примеру, у Соловьева собственно мистика выступает в двух аспектах: в теоретическом – как основополагающий элемент его философии цельного знания; и в дотеоретическом – как врожденное непосредственное чувство. Платон, считая философию «повивальной бабкой мудрости», как раз и говорит об основной задаче философа как о раскрытии этого чувства<sup>5</sup>. Соловьев же идет дальше: ему важно, чтобы проявление мистического чувства еще не было воплощено в мысли, в слове, ибо он уверен, что все действительное не всегда воплощается в некую конкретную, субстанциальную форму. Совершенно такую же уверенность можно найти и у Плотина.

### Понятие Единого в философии Плотина и Вл. Соловьева

Есть еще одна важная идея (скорее даже комплекс идей), восходящая к платоновской традиции в философии, которая лежит в самом основании неоплатонических систем, как и философии Соловьева. Это – идея Единого, тесно связанная с платоновским учением о благе. Из всех видных представителей неоплатонизма – Плотина, Ямвлиха, Порфирия, Прокла и др. – специфические и своеобразные мистические теории Единого разработали, пожалуй, лишь Плотин и Ямвлих. Но если для последнего большой интерес в этом отношении представляли элементы практической мистики (т. е., собственно, методы достижения экстатических состояний для слияния с Единым), то Плотин прежде всего ориентируется на построение цельной теории и возможность систематически изложить существо мистических идей. Таким образом, между философскими построениями неоплатоников – прежде всего Плотина – и собственными идеями Вл. Соловьева существует определенная связь. И связь эта, как уже отмечалось, не выражается в понятии заимствования или прямого влияния, но скорее указывает на общность мыслительных интенций, обусловленных стремлением решить некоторые принципиально сходные задачи и проблемы. В этом случае достаточно очевидно, что определенное сходство исходных идей в мистической философии обусловлено общим источником, направляющим мысль обоих философов, – учением Платона<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Непосредственного в том смысле, что знание это приобретает помимо рационально-логической стадии познания.

<sup>5</sup> Речь идет о знаменитом учении об анамнезисе (греч. *anamnesis* – припоминание) Платона.

<sup>6</sup> А.Ф. Лосев в работе «Очерки античного символизма и мифологии» очень точно подметил: «Когда я читал изложения Платона, ставившие его в ряд христианских богословов или романтических идеалистов XIX в., меня всегда коробила беззастенчивость таких излагателей и отсутствие в них достаточно исторического или историко-филологического чутья. Это и заставляло меня особенно ценить Вл. Соловьева» [Лосев, 1993, с. 695].

Понятно, что коль скоро исходным пунктом развития мистической доктрины является учение о достижении достоверного, истинного, цельного знания, то и само содержание мистических концепций в наиболее развернутом виде представлено в сфере гносеологии. Но оно этим отнюдь не исчерпывается. Следует учитывать, что решение гносеологических вопросов мистической традиции всегда связано с вопросом о бытии, ибо само достижение адептом мистической школы практики экстатического состояния понимается и как достижение подлинного бытия, отличного от посюсторонней, иллюзорной реальности.

Исходное понятие соловьевской онтологии – это понятие сущего или Абсолюта. Иначе его можно представить как совершенное Первоначало или Божество. Это и есть истинная реальность, все остальное – производно от него и вторично. Само бытие существует как предикат истинно-сущего; таким образом, всякое бытие относительно, безусловно только сущее. В таком понимании Первоначала Соловьев также близок Плотину, у которого Единое (оно же и Первое) тоже выступает условием всякого бытия: «Итак, от этого единого Первоначала, вследствие его преобильной полноты происходит все сущее, и так как это все участвует в его единстве, то оно есть единое всецелое – универсум» [Плотин, 1994, т. 1, с. 53] (пер. Г.В. Малеванский). Соловьев определяет абсолютное первоначало как обладающее положительной силой бытия, как то, что само свободно от всякого бытия и поэтому выступает по отношению к бытию как творческое начало. Русский философ раскрывает принцип всеединства следующим образом: «Великая мысль, лежащая в корне всякой истины, состоит в признании, что в сущности все, что есть, есть единое и что это единое не есть какое-нибудь существование или бытие, но что оно глубже и выше всякого бытия, так что вообще все бытие есть только поверхность, под которою скрывается истинно-сущее как абсолютное единство, и что это единство составляет и нашу собственную внутреннюю суть, так что, возвышаясь надо всяким бытием и существованием, мы чувствуем непосредственно эту абсолютную субстанцию, потому что становимся тогда ею. Эта абсолютная единичность есть первое положительное определение абсолютного первоначала» [Соловьев, 1988, Т. 2, с. 222]. Единое Плотина – это момент причастности, поскольку рождает своеиное не по нужде, а от избытка, совершая тем самым творческий акт, становясь демиургом, творцом.

Другая характеристика Абсолюта у Соловьева выглядит так: «Абсолютное есть ничто и все: ничто – поскольку оно не есть что-нибудь, и все – поскольку оно не может быть лишено чего-нибудь» [там же, с. 234]. Здесь он делает попытку определить Абсолют путем последовательного применения к нему отрицательных и положительных характеристик. Сама эта традиция апофатического и катафатического определения мистического первоначала вполне очевидно возводится к неоплатонической мистике Единого, двойственную природу определенности которого досконально обсуждал Плотин<sup>7</sup>. Стоит заметить также, что стремление того и другого постигнуть сущность Абсолютного не только отрицанием всяческих определений (т. е. ограничений), но и путем последовательного приложения к нему всех возможных атрибутов, в принципе является введением некоторых элементов рационализма в мистические построения, поскольку традиционная мистика предпочитает именно апофатическое понимание Начала<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Характерно в этом контексте описание русским философом путей постижения Единого у Плотина: «Божество понимается Плотинином не только как сверхчувственное, но и как сверхмыслимое, неопределяемое для разума и невыразимое для слова, неизреченное. Откуда же мы о нем знаем? Плотин указывает два пути: отрицательный и положительный. Ища подлинно-божественного смутным сначала стремлением души, мы перебираем всякие предметы, понятия и определения и находим, что все это не то, чего мы ищем; отсюда логическое заключение, что искомое находится выше или по ту сторону всякого определения мысли и бытия. Оно есть сверхсущее, и мы логически истинно познаем его, когда отрицаем от него всякое понятие» [Соловьев, 1997, с. 392].

<sup>8</sup> Примером этого могут служить “Ungrund” Я. Бёме или «Божественный колодец Ничто» Экхарта.

В данных, рассмотренных выше, отношениях мистическая онтология Соловьева и концепция Единого Плотина сходятся в общих своих определениях. Но в своем развертывании их пути расходятся. Вся философская онтология Плотина строится на взаимодействии трех начальных ипостасей – Единого, Ума и Души, из которых и выявляется все положительное содержание вселенной. Здесь Плотин устанавливает строгую иерархическую зависимость: если Единое – это абсолютный свет, то все последующие нисходящие ступени знаменуют постепенное угасание этого света, вплоть до уровня материального бытия, где вообще царит тьма. Соловьев же, принадлежа к христианской культуре, конструирует свою мировую иерархию, опираясь на детально разработанную диалектику христианской Троицы<sup>9</sup>.

Развертывание ипостасей Абсолюта у Соловьева предстает как воплощение лиц Троицы – Отца, Сына и Духа Святого. Отец или Эн-Соф (Не-нечто – термин кабалистики), вторая ипостась – Сын, Слово или Логос, Дух Святой соответствует Мировой Душе. Эти три категории общи всему сущему; затем следует сложная иерархия сущего как существующего, сущности как идеи, бытия как проявления модусов бытия или природы и т. д. Важно же здесь то, что все они суть выражение Абсолюта через Логос: «Абсолютное не может действительно существовать иначе как осуществленное в своем другом. Другое же это точно так же не может действительно существовать само по себе в отдельности от абсолютного первоначала, ибо в этой отдельности оно есть чистое ничто (так как в абсолютном – всё), а чистое ничто существовать не может» [Соловьев, 1988, т. 2, с. 240].

Выражение Логоса в идее есть Ум, потенциально содержащийся в Эн-Соф и порождаемый им как вечное его проявление. Душа (Св. Дух) в логическом смысле есть идея и тоже проявление Абсолюта посредством Логоса. Следовательно, Абсолютное присутствует во всех проявлениях, оставаясь при этом трансцендентной, сверхсущей реальностью, несводимой ни к множественности, ни к вещной единичности. Само Сверхсущее суть объединяющее начало. Все сущее является сущим в силу единства, и это справедливо относительно того, что прежде всего и основным образом обозначается у Соловьева как сущее<sup>10</sup>. Комментируя этот сложный вопрос, Дж. М. Рист<sup>11</sup> именно здесь замечает оригинальность мысли Плотина: «Единое должно быть причиной всех конечных сущих; именно благодаря Единому такие сущие существуют. Эти сущие – не просто более ограниченные примеры единства; они отличны от Единого по виду, поскольку Единое действительно является их творцом. Это положение должно быть подчеркнуто, ибо именно лишь в свете бесконечности Единого его роль как творца всего иного может быть должным образом понята, и может быть увидено колоссальное различие между Платином и Платоном» [Рист, 2006, с. 37].

Нельзя не отметить сходство мистической диалектики сущего и ипостасей с эманационным процессом, когда сами ипостаси истекают одна из другой, имея при этом общий источник – Абсолютно-сущее. А эманация, учение о которой подробно разработано Платином, предполагает всеобщую связь, зависимость идей и явлений (все идеи должны быть воплощены). Это и есть предельное выражение всеединства, приверженность к которому также общая для Плотина и Соловьева.

<sup>9</sup> В этом смысле ему было куда легче, чем Плотину, который самостоятельно выстраивал символы в должную иерархическую последовательность, тогда как Соловьев имел своими предшественниками Иоахима Флорского, иоаннитов, Бёме, Сведенборга.

<sup>10</sup> По Соловьеву: «Сверхсущее начало как такое (или собственно абсолютное) есть безусловно внутреннее единство, следовательно, Идея, как проявленное абсолютное, есть осуществленное единство, то есть единство во всем или в множественности; это все, эта множественность уже заключается потенциально в абсолютном, которое есть единое и все» [см.: Соловьев, 1998, с. 262].

<sup>11</sup> «По мысли Платона, одна из основных аксиом заключается в том, что для того, чтобы нечто существовало, оно должно быть вечным. Вещи, которые “суть” в мире рождения и гибели, часто именуется становящимися, а не сущими. Это не означает, что они не существуют, но лишь означает, что они не суть полностью сущие, так как сущее должно быть вечным. Несмотря на это, единичное все же существует, и что более важно, идеи также существуют. Сущее (*ta ontá*) не тождественно существованию, но сущие (*Beings*), то есть идеи (*Forms*), более определенно существуют». См.: [Рист, 2006, с. 32].



Плотин намеренно задается вопросом о том, чем бы было сущее, если бы оно не было единым. Нельзя говорить о войске, рассуждает он, если не предвидеть его единства, нельзя говорить о хоре и о стаде, если они не образуют единого. Но также не может быть речи и о море, и о корабле, без единства они перестанут быть тем, что они есть: теряя свое единство, если их разрубят на части, утрачивая тем самым свою прежнюю сущность, но становясь другими, они снова представляют собою некоторое единство [см.: Плотин, 1994, т. 2, с. 127]. Плотин идет далее, рисуя впечатляющую картину мира: «Кто удостоится присутствовать в этом хоре, тот может узреть здесь источник жизни, источник ума, начало всякого бытия, причину всякого блага, корень души. Все это производит Первоединый, нисколько оттого не умаляясь, так как он есть бестелесный. Не будь он таковым, тогда все, происшедшее от него, было бы тленным, между тем как (все названные сейчас) сущности вечны, вечны потому, что Он – виновник их пребывает в себе неизменно и не делится в них, но остается целостным, – вот почему и они пребывают вечно подобно тому, как пребывает свет, пока пребывает солнце» [там же, с. 138] (пер. Г.В. Малеванский)]. Данная картина мироздания есть представление о нем как о единстве существующего, пребывающего в нем, при котором сохраняется индивидуальность каждой отдельной вещи или существа. Созвучность данного представления Плотина о всеединстве с построениями Соловьева очевидна.

Отличие же главным образом заключается в том, что Плотин не видел нужды выражать его в чистом, логическом виде. Да и само логическое конструирование мира необходимо Плотину лишь как вспомогательное средство, ибо создаваемый мир для него – выше всякой логики, будучи живым и цельным организмом. Соловьев же явно демонстрирует зависимость от рационалистической традиции спекулятивного идеализма в своем разлагании единства на логически последовательные воплощения ипостасей. Но, с другой стороны, их выраженность через логос, который есть не только идея, но и конкретная личность, позволяет ему сохранить момент живой динамики, развития самой жизни. Добавим, что Единое Плотина, будучи трансцендентным, недостижимо даже для Ума и, будучи выше всякого существования, не дается ни в разуме, ни в чувстве. Соловьев явно поддерживает эту идею античного мыслителя, отмечая, что Абсолютно-сущее не раскрывает свою полноту ни рациональному, ни чувственно-эмпирическому познанию в отдельности. Также совершенно идентично выстраиваются взаимоотношения Абсолюта и его ипостасей, которое у Плотина представлено в виде образа источника, не имеющего никаких истоков, но отдающего себя всем прочим потокам, не исчерпываясь и пребывая в вечном покое. Понятийное выражение этой метафоры звучит как «все должно быть во всем»<sup>12</sup>. Это и есть принцип верховного первоначала, вся природа которого исчерпывается моментом абсолютного единства. Из этого принципа следует, что всякая вещь несводима к множеству своих признаков, будучи их носителем, что совершенно совпадает с убежденностью Соловьева в реальности Абсолютно-сущего, лишь признав которое можно понять несводимость мира к его явлениям.

Самое важное в этой основной онтологической концепции Соловьева, принципиально сходной с онтологией Плотина, – это то, что сама по себе онтология служит обоснованием концепции цельного знания. Ипостасная иерархия онтологических сущностей обеспечивает представление о том, что во всякой вещи существует, присутствует не только материальное и идеальное начало, но и начало мистическое, определяющее ее цельность как внутри себя самой, так и во всеединстве мира.

Однако есть и существенные отличия в теоретических построениях на эту тему у Соловьева и Плотина. Различия эти вытекают из неодинаковых установок по отношению к самим функциям философского синтеза. Соловьев, задумывавший свою

<sup>12</sup> Этот принцип часто дает право критикам философии всеединства говорить о пантеизме, рассматривая его в данном ключе (особенно если речь идет о религиозной критике) как негативное проявление в теории.

систему как прямое выражение исторического идеала христианства, т. е. как активно ориентированную, настаивает еще на одном аспекте уникальности вещей и существ этого мира, когда их уникальность подтверждается через их приобщение к Богу в Едином. Всеединство у русского философа может пониматься и как взаимное стремление материального и идеального, тогда как Плотин акцентирует внимание на противоположном процессе исхождения из Единого, т. е. на пассивности бытия. Динамика категориальных выкладок Соловьева получает дальнейшее развитие в гносеологии, этике, эстетике, историософии и, наконец, в его учении о Богочеловечестве. В учении русского философа присутствует двойственная трактовка положения Абсолюта, которая включает в себя элемент его нисхождения и одновременно обратную логику восхождения, которое осуществляется через становление человека, его включенность в богочеловеческий процесс.

Философский синкретизм всеединства предлагает в качестве идеала особого рода коллективное духовное бытие, где человек, проходя несколько стадий преобразования, возвращается к своей первоначальной целостности, иначе говоря, обретает вновь свою божественную сущность. Таким образом, истинное содержание человеческой жизни непосредственно имеет отношение к абсолютно сущему или божеству. Но содержание абсолютно сущего есть не что иное, как его воплощение или материя, оно переходит в свое иное и реализуется на уровне символа. Следовательно, человечество в процессе своего развития не выходит полностью за пределы материально-телесного существования в сферу чистой духовности, а только лишь стремится восполнить недостаток нашего телесного бытия, обрести полноту и подлинное совершенство<sup>13</sup>.

Плотин же ищет в онтологической концепции всеединства торжество Единого, и ему чужд мотив возвышения материального до божественного, по крайней мере, в том всечеловеческом значении, которое ему придавал Владимир Соловьев. Как указывает исследователь неоплатонизма Д. О'Мира, «для Плотина... самосознание достигает полного самопостижения в том знании, что душа обретает в себе как интеллект, как часть умопостигаемого мира Вечных Истин. Душа, достигшая самопостижения, также постигает свои функции в управлении телесным существованием, но и ограниченность этих функций, включая телесную смерть, внутренне присущую этим функциям» [О'Мира, 2015, р. 290]. Тем не менее параллелизм мышления Соловьева и Плотина не ограничивается их близостью в онтологических построениях. Если принять во внимание, что по большому счету эти утонченные выкладки по поводу природы Единого и всеединства, развертывание иерархии предельных категорий мира и сознания, наделенных субстанциальностью, необходимы Соловьеву прежде всего для обоснования системы цельного знания, то становится очевидной ее важность для всей системы его воззрений.

### **Значение мистического опыта для обоснования синкретической методологии в философии Плотина и Соловьева**

Наличие во всякой вещи мистического начала как Первоединства – в этом русский философ принципиально схож с Плотиним – должно подтвердить значимость мистического опыта и мистического знания для достижения полного и объектив-

<sup>13</sup> Дело в том, что в рамках подобной схемы нисхождение от Единого, Бога, Первоначала к многообразию материального бытия всегда предопределяет восприятие последнего как неполноценного, несубстанциального, неупорядоченного и т. п. Это, в частности, предельно отчетливо выражено Плотиним в его иерархии уровней бытия, построенной по принципу «свет – тьма». Если Единое здесь – абсолютный свет и единственный источник света, «светило двух миров», то эманулирующие из него сущности распределяются по степени убывания света, угасания исходного (предвечного и присносущего) сияния. Материальность характеризуется полным отсутствием всякого света. Погруженность индивида в это беспросветное телесное существование фактически лишает его возможности «обратного» просветления души и ума посредством мистического восхождения к Единому [см.: Гутова, 2009, с. 79].

ного знания о реальности<sup>14</sup>. Соловьев разделяет понятие философии на два уровня: первый из них – чисто теоретическая философия, имеющая преимущественно отвлеченный характер; вторая же «есть дело самой жизни» и находится в теснейшем соприкосновении со сферами творчества, практики, нравственности, эстетики, хотя и существенно отлична от них. Такая философия, по мнению Соловьева, призвана осуществить собственно человеческое в человеке, служить примирению двух начал, а именно материального и божественного в нем, что, в свою очередь, оказывается возможным только через всю полноту реализации им свободной воли.

Философия не есть чистая теория, и именно она призвана совершить внутреннее, личное единение человека с миром, предоставить ему возможность получить полноту знания о мире и о себе самом. Разделяя знание на фактическое, предметом коего является факт, формальное, предмет которого – идея, и абсолютное, направленное на познание Абсолютно-сущего, Соловьев утверждает первенство последнего по отношению к прочим. Этому роду познания соответствует теология, целью которой является единение человека с Абсолютом, и это *свободная* теология. Однако, по собственному определению В.С. Соловьева, свободное соединение теолога и философа и является сущностью философской мистики.

Таким образом, философия не вольна достичь собственных целей вне мистического знания, которое единственно может указать путь за пределами мира сего, путь к Благу, всегда находящемуся за пределами наличного существования. Так становится понятным выдающееся место мистики в философской системе Соловьева, но он не говорит или почти не говорит исключительно о мистике, осмысляя ее значимость лишь в сопоставлении с иными способами познания. На мистическом опыте, приносящем непосредственное знание, должна базироваться уверенность философа в истинности своих суждений, но и останавливаться лишь на этом нельзя.

Мистика предстает у него как верховное начало не только познания, но и самой жизни человечества. В сфере знания ей соответствует теология, в сфере практики – церковь или духовное общество. Собственное вместилище мистики – это сфера творчества, но и здесь она занимает главенствующее, но не исключительное положение. В этом аспекте Соловьев сближает мистику с самим творчеством. И первое основание их сближения – это возможность достижения человеком экстатического состояния в творческой деятельности, которая также есть проявление трансцендирующего усилия человека. Правда, философско-мистическая интуиция превосходит творческую (эстетическую), поскольку значительно ближе подходит к абсолютно сущему в его всеобщности.

Такое сопоставление мистики как основы подлинной философии и творчества характерно и для Плотина. Он также исходит из того, что познание истины, поскольку оно есть мистическое познание, невозможно без экстатического вдохновения сродни вдохновению художника: «Так как в момент лицезрения Бога исчезает всякая двойственность, так как созерцающий дух до такой степени отождествляется с созерцаемым, что, собственно говоря, не созерцает его, а сливается с ним воедино, то понятно, что лишь тот, кто сможет сохранить целым воспоминания о том, каким он был во время лицезрения Божия, тот может сохранить в себе образ Бога... в этом экзальтированном состоянии никак душевная деятельность не проявляет себя: ни гневом, ни пожеланием, ни рассудком, ни даже мышлением... а кто рассчитывает как-либо иначе узреть Бога, тот едва ли достигнет общения с ним» [Плотин, 1994, т. 2, с. 141] (пер. Г.В. Малеванский).

Совпадение концепции мистического и творческого экстаза у Плотина и Соловьева отчасти объясняется тем, что оба основываются на «Федре» Платона – на это указывает и эротический элемент общения с Абсолютом, и идея восхождения

<sup>14</sup> Так, В.П. Лега в своем исследовании творчества Плотина неоднократно подчеркивает, что «исходным пунктом платиновской философии является внутренний опыт человека – как обыденный, нормальный, так и необычный опыт, состояние мистического экстаза». См. [Лега, 2002, с. 7].

к знанию, в результате которого происходит внезапный прорыв. Это такое состояние, которое, по словам М. Мамардашвили, **требует от человека особого, «трансцендирующего усилия, состоящего в способности поставить самого себя на предел, за которым в лицо глядит облик смерти, на предел, который символизирует для человека его способность или готовность расстаться с самим собой, каким он был к моменту события, расстаться со слепившейся с ним скорлупой»** [Мамардашвили, 1991, с. 11].

Таким образом, мистический опыт, непосредственно представленный в сверхинтеллектуальной интуиции и творческом акте, обнаруживает то, каким образом может быть осуществлен методологический синтез, заданный самой идеей всеединства в ее приложении к познанию. Очевидно, что данный синтез реализуется не только в гносеологических конструкциях Соловьева и Плотина, но и в учениях других представителей философии всеединства. В результате сравнительного анализа синкретических учений можно сделать вывод о том, что методологический синкретизм присутствует в системных построениях двояко: первоначально как интуитивное слияние различных способов восприятия и описания действительности, а затем – как вполне осознанное использование часто противоположных по смыслу категорий и даже самостоятельных схем, воссоздающих онтологическую реальность. В отличие от эклектики синкретизм всеединства вырастает из органической диалектики, способной примирить многие, даже исключаящие друг друга идеи в новом виде синтеза, отражающего сущность бесконечно многообразного мира.

### Заключение

В результате сопоставления основных положений всеединства в философских учениях Плотина и Соловьева становится понятным, для чего им было необходимо проделывать столь сложный путь синтеза мистического и рационального в области метафизических построений, обращенный в итоге к антропологической проблематике, к смыслу человеческого бытия. Из проведенного сравнительного анализа можно сделать вывод о том, что основной задачей синкретических теорий Плотина и Соловьева является стремление объяснить природу человека исходя из его причастности к божественному началу<sup>15</sup>.

Сосредоточившись на метафизических конструкциях неоплатонизма, многие современные исследователи неоднозначно воспринимают утверждение В.П. Лега о том, что «основная проблема, которая волновала Плотина на протяжении всей его жизни, – это чувство несчастного положения человека в этом мире» [Лега, 1991, с. 11]. Однако еще более живой отклик находит высказывание одного из классиков плотиноведения П. Адо: «Современный человек внутренне еще больше расколот, чем во времена Плотина. Но все же он может услышать его призыв. Не для того, чтобы в двадцатом веке рабски следовать духовному пути, который указывают “Эннеады”. Это было бы невозможно или иллюзорно. Но чтобы принять с тем же мужеством, как Плотин, все стороны человеческого опыта и все, что есть в нем мистического, неизреченного и трансцендентного» [Адо, 1991, с. 129].

В творчестве Соловьева и Плотина главным утверждением, итогом их творческих исканий представляется то, что, по их мнению, именно в человеческом бытии обнаруживается истинный синтез идеального и материального, божественного и земного, мистического и рационального. В результате соотнесения человека с Абсолютом в рассмотренных синкретических теориях выявляются некоторые ключевые

<sup>15</sup> Ф.А. Степун, отмечая особую заслугу В. Соловьева и его истинное призвание (выход за предел), в работе «Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма» написал: «На самом же деле, хотя он и умер в 1900 г., Соловьев был одним из первых людей XX в., сменивших корни на крылья. К ним принадлежали также Бердяев и Белый». См.: [Степун, 2012, с. 55].

аспекты, характеризующие общую картину мироздания, познавательный процесс и историческую перспективу становления человечества. В качестве основных понятий синкретической теории всеединства выступают такие понятия, как София, Единое (Абсолют), основанное на мистическом опыте и сверхинтеллектуальной интуиции Цельное знание (непосредственное знание). В учениях Плотина и Вл. Соловьева обязательным элементом, выступающим как основание конструирования метафизики всеединства, является мистицизм.

В результате аналитического сопоставления онтологических конструкций Соловьева и традиционных неоплатоновских схем выявляется их существенная близость в предельных логических построениях, носящих характер рационально-рефлексивного отображения и системно-теоретического выражения первичных интуиций всеединства непосредственно мистического содержания. Таким образом, анализ основополагающих положений философии всеединства Вл. Соловьева и ключевых идей неоплатонизма позволяет говорить о принципиальной синкретичности их учений. Однако важнейшим отличием предложенного синтеза мистического и рационального является следующее: у Плотина – это прежде всего возможность высказать то, что превосходит всякий рассудок (постигаемое только мистическим опытом), а для Соловьева – это стремление, в первую очередь, обосновать глубинные связи между человеком и божественным миром через идею богочеловечества, т. е. переход в состояние «положительного всеединства».

Подводя итог, важно еще раз подчеркнуть, что в наиболее важных своих размышлениях о сущности мироздания Владимир Соловьев опирается на древнюю мистическую традицию, создавая подлинный философский синтез. Однако его размышления представлены уже в новой культурной традиции, объединяющей в себе рациональную логику и мистическую диалектику становления. Философия Соловьева – это важный шаг в эволюции учения всеединства, выдающийся образец синкретического мышления в истории философской мысли. Собственно, философские построения Соловьева и Плотина представляют собой один из вариантов трансцендирующего усилия, или, иначе говоря, попытки обосновать особое предназначение человека, поскольку только с него начинается возвращение к подлинному всеединству.

### Список литературы

- Адо, 1991 – *Адо П.* Плотин, или Простота взгляда. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991. 142 с.
- Бердяев, 1991 – *Бердяев Н.А.* Основная идея Владимира Соловьева // Н.А. Бердяев о русской философии: в 2 т. Т. 2. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. 240 с.
- Бердяев, 1911 – *Бердяев Н.А.* Проблема Востока и Запада в религиозном сознании В.С. Соловьева // О Владимире Соловьеве. Сб. 1. М.: Путь, 1911.
- Бердяев, 1989 – *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 608 с.
- Введенский, 1989 – *Введенский А.И.* О мистицизме и критицизме в теории познания В.С. Соловьева // *Вопр. философии.* 1989. № 6. С. 59–75.
- Гайденко, 1988 – *Гайденко П.П.* «Мистический рационализм» и проблема сверхразумного начала // *Критика немарксистских концепций диалектики XX в.* М.: МГУ, 1989. С. 49–110.
- Гугова, 2009 – *Гугова С.Г.* Владимир Соловьев: синкретизм философии всеединства. Монография. – Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. гуманит. ун-та, 2009. 166 с.
- Лега, 2002 – *Лега В.П.* Философия Плотина и патристика: взгляд с точки зрения современной православной апологетики. М.: Изд-во ПСТБИ, 2002. 124 с.
- Лосев, 1990 – *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев и его время. М.: Молодая гвардия, 1990. 640 с.
- Лосев, 1992 – *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Т. 1. М.: Искусство, 1992. 656 с.
- Лосев, 1993 – *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. 962 с.

Максимов, 2015 – *Максимов М.В., Максимова Л.М.* Метафизические искания В.С. Соловьева (конец 70-х – начало 80-х гг. XIX в.) // Соловьевские исследования. 2015. № 2(46). С. 51–65.

Мамардашвили, 1991 – *Мамардашвили М.К.* Проблема человека в философии // О человеке в человеке. М.: Политиздат, 1991. С. 8–21.

Плотин, 1994 – *Плотин.* Избр. трактаты: в 2 т. М.: РМ, 1994.

Радлов, 1913 – *Радлов Э.Л.* Владимир Соловьев. СПб.: Образование, 1913. 273 с.

Рист, 2005 – *Рист Дж.М.* Плотин: путь к реальности. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005. 320 с.

Соловьев, 1988 – *Соловьев В.С.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. 822 с.

Соловьев, 1997 – *Соловьев В.С.* Плотин // Философский словарь Владимира Соловьева. Ростов н/Д: Феникс, 1997. С. 391–395.

Степун, 2012 – *Степун Ф.* Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма. СПб.: Владимир Даль, 2012. 479 с.

Тихеев, 2014 – *Тихеев Ю.Б.* К вопросу об «античных» влияниях в ранней философии В.С. Соловьева // История философии. 2014. № 19. С. 133–141.

Трубецкой, 1995 – *Трубецкой Е.Н.* Миросозерцание Вл. Соловьева. Т. 1. М.: Медиум, 1995. 604 с.

Kamenskikh, 2014 – *Kamenskikh A.* Origen In Russian Philosophy: from Gregory Skovoroda to Nikolai Berdyaev // СХОЛН. 2014. Vol. 8. 2. P. 446–459.

O'Meara, 2015 – *O'Meara D.* Consciousness of Self, of Time and of Death in Greek philosophy: Some Reflections // СХОЛН. 2015. Vol. 9. 2. P. 283–291.

## Syncretism in the Philosophy of the Pan-Unity of Vladimir Solovyov and Plotinus

*Svetlana G. Gutova*

Nizhnevartovsk State University. 56, Lenina Street, Nizhnevartovsk, 628605, Russian Federation; e-mail: svetguts.07@mail.ru

This article gives the comparative analysis of philosophical ideas of Plotinus and V.S. Solovyov. The center of interest is the basic principles in their construction of the “pan-unity” theory. It is asserted that the idea of pan-unity is presented in the entire history of philosophical knowledge – from its sources up to now. The brief survey of the philosophical development of this idea shows its close connection with the philosophical mysticism, since the syncretic form of the construction of conceptual systems dominates in this field. It is found, that the problem of the construction of complex syncretism systems consists of the need for the methodological synthesis of the rational and mystical (or intuitive) ways of knowledge. To disclose the specific character of cross-cultural synthesis the methods of historic-philosophical reconstruction and comparative analysis were used. The main concepts of Plotinus and Solovyov philosophy were analyzed in this key. The logical connection in the theoretical constructs of Solovyov and Neo-Platonism in the region of epistemology, ontology and anthropology is revealed. It is accented that there is succession between the ideas of Goodness and Unity from Plotinus to Solovyov. In addition, the conclusion that Solovyov’s philosophical views rise from established mystical tradition is done. However, they were directed toward its development, comprehension and completion in the spirit of age.

**Keywords:** mysticism, rationalism, Neo-Platonism, methodological syncretism, philosophy of pan-unity, Godmanhood, holistic knowledge, “the One”, emanation

## References

Berdjaev N. *Filosofija svobody. Smysl tvorchestva* [Philosophy of Freedom. The Meaning of Creativity]. Moscow: Pravda Publ., 1989. 608 p. (In Russian)

Berdjaev N. Problema Vostoka i Zapada v religioznom soznanii V.S. Solov'eva [The Problem of East and West in the V.S. Solovyov’s Religious Consciousness]. In: *O Vladimire Solov'eva* [About Vladimir Solovyov]. Sb. 1. Moscow: Put’ Publ., 1911. (In Russian)

Berdyaev N. Osnovnaja ideja Vladimira Solov'eva [The Main Idea of Vladimir Solovyov]. In: Berdjaev N. *O ruskoj filozofiji* [About Russian Philosophy], 2 vols. Sverdlovsk: Izdatelstvo of UrGU Publ., 1991. 240 p. (In Russian)

Gajdenko P.P. "Misticheskij racionalizm" i problema sverhrazumnogo nachala ["Mystical rationalism" and the Problem of a Supramental Principle]. In: *Kritika nemarksisticheskikh koncepcij dialektiki XX veka* [Criticism is non-Marxist Concept of Dialectics of the Twentieth Century]. Moscow: Izdatelstvo of MGU Publ., 1988, pp. 49–110. (In Russian)

Gutova S.G. *Vladimir Solov'ev: sinkretizm filozofii vseedinstva*. [Vladimir Solovyov: Syncretism Philosophy of Pun Unity]. Nizhnevartovsk: Izd-vo Nizhnevart. gumanit. un-ta Publ., 2009. 166 p. (In Russian)

Hadot P. *Plotin, ili prostota vzgljada* [Plotinus or the Simplicity of Vision], trans. by E. Shtoff. Moscow: Greko-latinskij kabinet Ju. A. Shichalina Publ., 1991. 142 p. (In Russian)

Kamenskikh A. Origen In Russian philosophy: from Gregory Skovoroda to Nikolai Berdyaev, *ΣΧΟΛΗ*, vol. 8. 2 (2014), pp. 446–459.

Lega V. *Filozofija Plotina i patristika: vzgljad s točki zrenija sovremennoj pravoslavnoj apologetiki* [The Philosophy of Plotinus and Patristics: a View from the Viewpoint of Modern of the Orthodox Apologetics]. Moscow: Izd-vo PSTBI Publ., 2002, 124 p. (In Russian)

Losev A.F. *Istoriya antichnoj ehstetiki. Itogi tysyacheletnego razvitiya*. [The History of Ancient Aesthetics. Results of Millennial Development], vol. 1. Moscow: Iskusstvo Publ., 1992. 656 p. (In Russian)

Losev A.F. *Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii* [Essays on Ancient Symbolism and Mythology]. Moscow: Mysl' Publ., 1993. 960 p. (In Russian)

Losev A.F. *Vladimir Solov'evi ego vremena* [Vladimir Soloviev and His Time]. Moscow: Mysl' Publ., 1990. 720 p. (In Russian)

Maksimov M.V., Maksimova L.M. Metafizicheskie iskanija V.S. Solov'eva (konec 70-h – nachalo 80-h gg. XIX v.) [Metaphysical Search of V.S. Solovyov (late 70's – early 80's of the 19<sup>th</sup> Century)], *Solov'evskie issledovaniya*, 2015, no. 2 (46), pp. 51–65. (In Russian)

Mamardashvili M. *Problema cheloveka v filozofii. O chelovecheskom v cheloveke* [The Problem of Man in Philosophy. On the Human in Man]. Moscow: Politizdat Publ., 1991, pp. 8–21. (In Russian)

O'Meara D. Consciousness of Self, of Time and of Death in Greek Philosophy: Some Reflections, *ΣΧΟΛΗ*, vol. 9. 2 (2015), pp. 283–291.

Plotin. *Izbrannye traktaty* [Selected Treatises], 2 vols. Moscow: izdatel'stvo "PM" Publ., 1994. (In Russian)

Radlov Je. L. *Vladimir Solov'ev* [Vladimir Solovyov]. St.-Petersburg: Education Publ., 1913. 273 p. (In Russian)

Rist Dzh. *Plotin: put' k real'nost* [Plotinus: the Path to Reality.]. St.-Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko Publ., 2005. 320 p. (In Russian)

Solov'ev V. Plotin [Plotinus]. In: *Filozofskij slovar' Vladimira Solov'eva* [Philosophical Dictionary of Vladimir Solovyov]. Rostov-on-Don: Feniks Publ., 1997, pp. 391–395. (In Russian)

Solov'ev V. *Sochinenija* [Writings], 2 vols, ed. and introd. by A. Losev and A. Guliga. Moscow: Mysl' Publ., 1988. 822 p. (In Russian)

Stepun F. *Misticheskoe mirovidenie. Pjat' obrazov russkogo simvolizma* [The Mystical Vision of the World. Five Images of Russian Symbolism]. St.-Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2012. 479 p. (In Russian)

Tiheev U.B. K voprosu ob "antichnyh" vliyaniyah v rannej filozofii V.S. Solov'eva [To the Question of "Ancient" Influences in the Early Philosophy of V.S. Solovyov], *Istoriya filozofii*, 2014, no. 19, pp. 133–141. (In Russian)

Trubeckoj E. *Mirosozercanie V.S. Solov'eva* [V.S. Solovyov's Worldview]. Moscow: Medium Publ., 1995. 604 p. (In Russian)

Vvedenskij A.O. misticizme i kriticizme v teorii poznaniya V.S. Solov'eva [About Mysticism and Criticism in the Theory of Knowledge of V.S. Solovyov], *Voprossy filozofii* [Problems of Philosophy], 1989, no. 6, pp. 59–75. (In Russian)