

Науковий вісник
Полтавського університету
споживчої кооперації України
Серія "Гуманітарні науки" (випуск 2-й)

Листопад 2002 р., № 2(6)

"Науковий вісник" видається з березня 2000 р.
Виходить три рази на рік.
Свідцтво про державну реєстрацію серії
"Гуманітарні науки"
КВ 5552, видане 17.10.2001 р.
Державним комітетом інформаційної політики,
телебачення і радіомовлення України.

Головний редактор "Наукового вісника" —
В.О.Дорохін, кандидат технічних наук, професор.
Заступники головного редактора:
В.П.Косаріна, кандидат економічних наук, професор;
С.С.Ніколенко, доктор економічних наук, професор.
Відповідальний секретар —
Л.М.Шимановська, кандидат технічних наук, доцент.

Редакційна колегія серії "Гуманітарні науки":
О.О.Нестуля — доктор історичних наук, професор
(відповідальний редактор серії "Гуманітарні науки"),
В.М.Артемко — кандидат історичних наук, доцент;
Л.Л.Бабенко — кандидат історичних наук, доцент;
І.В.Бичко — доктор філософських наук, професор;
С.М.Варв'янський — доктор філософських наук, професор;
А.А.Герасимчук — доктор філософських наук, професор;
О.Г.Данілян — доктор філософських наук, професор;
В.М.Ковальчук — кандидат філософських наук, доцент;
В.Є.Лобурець — доктор історичних наук, професор;
О.М.Мешков — кандидат філософських наук, доцент;
В.О.Пащенко — доктор історичних наук, професор;
С.М.Петренко — кандидат історичних наук, доцент;
О.М.Пошивайло — доктор історичних наук;
В.Д.Титов — доктор філософських наук, професор;
П.А.Кравченко — доктор філософських наук, професор;
М.А.Якименко — доктор історичних наук, професор.

© Назва, концепція, зміст і дизайн "Наукового вісника" є інтелектуальною власністю Полтавського університету споживчої кооперації України і охороняється Законом України "Про авторські і суміжні права".

Матеріали друкуються мовою оригіналу.
При передруку посилання на "Науковий вісник" обов'язкове.

Випусковий редактор М.В. Філатов, О.Б. Супруненко.
Літредактор Т.Ф. Курочка. Верстка О.В. Тітков.
Коректори Т.Ф. Курочка, К.М. Мироненко.
Дизайн обкладинки М.Л. Шевченко.

Номер затверджено на засіданні Вченої ради Полтавського університету споживчої кооперації України, протокол № 10 від 20 листопада 2002 р.

Оригінал-макет виготовлено у Видавничому центрі "Археологія" Центру охорони та досліджень пам'яток археології управління культури Полтавської облдержадміністрації.

Попередня підготовка до друку і видання:
Редакційно-видавничий центр Полтавського університету споживчої кооперації України:
36014, м. Полтава, вул. Ковалів, 3.

Здано до набору 20.12.2002 р. Підписано до друку 30.01.2003 р.
Формат 64x80 1/8. Ум.-друк. арк. 10,75. Обл.-вид. арк. 15,5.
Наклад 300 прим. Зам № 71

Адреса редакції "Наукового вісника":
36014, м.Полтава, вул. Ковалів, 3.
Тел.: (05322) 2-08-18, факс: (0532) 50-02-22.
E-mail: po@pci.poltava.ua.

За точність цифр, географічних назв, власних імен, бібліографії, цитат та іншої інформації відповідають автори. Думка редакції не завжди співпадає з точкою зору авторів.

© ПОЛТАВСЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ
СПОЖИВЧОЇ КООПЕРАЦІЇ УКРАЇНИ
м. ПОЛТАВА

Науковий Вісник

ПОЛТАВСЬКОГО
УНІВЕРСИТЕТУ СПОЖИВЧОЇ
КООПЕРАЦІЇ УКРАЇНИ

ЗМІСТ

Філософія

Кравченко П.А. Соціум в Україні: відкрита соціальна система чи етатризм	3
Варв'янський С.М., Куц О.С. Взаємозв'язок екологічної культури і здоров'я нації	6
Маца К.О. Принцип самозбереження і його роль в організації матеріальних систем	9
Ковальова І.О. Специфіка сім'ї як комунікативної спільноти	13
Шенгерій Л.М. Аналітична традиція як парадигма філософії ХХ століття	16
Бичко Б.І. Ідея національної ідентичності в католицькій філософії	20
Аляев Г.Є. Володимир Соловйов: антропологія есхатологічного оптимізму	22
Шейко С.В. Слов'янофільство та західництво — основні лінії в інтерпретації свободи і необхідності в російській філософії ХІХ століття	25
Ковальчук В.М. Основні етапи розвитку і риси французької етнопсихології ("психології народів")	29
Куцгал С.В. Влада та покарання в розумінні сучасної французької філософії	33
Мовчан М.М. Філософське осмислення самотності: екзистенціальний підхід	37
Мешков В.М. Демократизм ментального простору культури Псковської республіки та його руйнування Московією на початку ХVІ ст.	41
Мешков О.М. Архетипічний аналіз ментального простору культури	44

Історія

Петренко С.М. З джерелознавчої та археографічної спадщини М.Костомарова	49
Сідоркіна О.М. Освітня діяльність православного духовенства Наддніпрянської України в другій половині ХІХ ст.	52
Супруненко О.Б. Наукові дослідження і підприємництво у діяльності І.А.Зарецького	57
Пащенко В.О. Патріарх новий, проблеми старі (продовження)	61
Войналович В.А. Обмежувальні заходи влади щодо римо-католицького духовенства в Україні: причини, механізм, наслідки (друга половина 40-х — 50-ті роки ХХ ст.)	64
Марчук В.В. Коли соціум стає етносом: історична роль релігії в українському етногенезі	72
Жванко Л.М. Політика Української держави у санаторно-курортній сфері (квітень-грудень 1918 р.)	75
Нестуля О.О. Державні органи охорони пам'яток історії та культури Радянської України (1919-1920 рр.)	79
Головатенко В.А. Діяльність Українського комітету охорони пам'яток культури (УКОПК)	82
Верезомська С.Ж. Ф.Ернст у пам'яткоохоронному русі України	88
Оніпко Т.В., Аліман М.В. Володимир Затонський як кооператор	91
Список скорочень	95
Анотації	96

тільки як відсторонена ідея" [13]. Сутність добра дається дією Божою, а енергія його вияву в людині може бути лише перетворенням приборкованої сили егоїстичної особистої волі. Так починається повернення до Бога, тобто історичний процес як вивільнення людської самосвідомості і поступове одухотворення людини завдяки внутрішньому засвоєнню і розвитку Божого начала.

ЛІТЕРАТУРА:

1. A Solovyov Anthology, arranged by S.L. Frank / Trans. from the Russian by Natalie Duddington. — London, S. C. M. Press, 1950. — 256 p.
2. Франк С. Л. Новые письма Вл. Соловьёва // Франк С.Л. Русское мировоззрение. — СПб., 1996. — С.385.
3. Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого

бытия // Франк С.Л.: Реальность и человек. — М., 1997. — С.208.

4. Франк С.Л. Новая книга о Вл. Соловьёве // Франк С.Л. Русское мировоззрение. — СПб., 1996. — С.387.

5. Франк С.Л. Духовное наследие Вл. Соловьёва // Франк С.Л. Русское мировоззрение. — СПб., 1996. — С.395.

6. Соловьёв Вл.С. Философские начала цельного знания // Соч. — В 2-х т. — 2-е изд. — Т.2. М.: Мысль, 1990. — С.222.

7. Там же. — С.241.

8. Там же. — С.225.

9. Соловьёв Вл.С. Критика отвлечённых начал // Соч. — В 2-х т. — 2-е изд. — Т.1. — М.: Мысль, 1990. — С.715-716.

10. Сковорода Г.С. Повне зібрання творів. — У 2-х т. — К.: Наук. думка, 1973. — Т.1. — С.226.

11. Соловьёв Вл.С. Чтения о Богочеловечестве // Соч. — В 2-х т. — М.: Мысль, 1989. — Т.2: Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика. — С.140.

12. Там же. — С.150.

(Закінчення у наступному випуску серії).

СЛОВ'ЯНОФІЛЬСТВО ТА ЗАХІДНИЦТВО - ОСНОВНІ ЛІНІЇ В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ СВОБОДИ І НЕОБХІДНОСТІ В РОСІЙСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ ХІХ СТОЛІТТЯ

С.В. Шейко, кандидат філософських наук

Соціально-культурні, духовно-філософські дискусії в Росії середини ХІХ ст. були певним чином реакцією на поставлені критичні запитання у "Філософічних листах" П.Я.Чаадаєва. Для багатьох російських мислителів того часу проблема осмислення національної культури стає їхньою внутрішньою особистою проблемою. Вони намагалися визначити роль та місце Росії у всесвітньому історичному процесі. Головний зміст суперечки про суть особливого російського шляху розвитку, про співвідношення свободи волі і необхідності та призначення людини висвітлювався у таких напрямках філософської думки — як слов'янофільство та західництво.

Назви цих течій — "слов'янофільство", "західництво", — за твердженнями як сучасників, так і дослідників більш пізнього періоду, — умовні, навіть випадкові, характеризують лише зовнішні ознаки, а не їхню глибинну суть. Так, наприклад, Г.Флоровський у книзі "Шляхи російського богослов'я" вказував на те, що "імена" цих напрямків неточні, "вони лише дають привід до непорозуміння та помилкових тлумачень. У будь-якому випадку це не тільки і навіть не стільки дві історико-політичні ідеології, скільки два цілісних і несумісних світоглядів" [1].

У чому ж виразилася суттєва різниця між слов'янофілами та західниками у визначенні проб-

лем пізнання, філософсько-історичної проблематики та свободи волі людини? Г.Флоровський знаходить відповідь на це питання, посилаючись на розходження між західниками та слов'янофілами щодо протилежного розуміння ними "основного принципу — культури". Західники відштовхувались від поняття культури, як "свідомої творчості людства". Яскравим прикладом такого підходу є гегелівська філософія історії та права. Слов'янофіли під "принципом культури" мали на увазі культуру народну, яка "майже несвідомо виростає у народ". Виходячи із такого пояснення філософ-богослов дає пояснення, що західники виразили "критичний", а слов'янофіли "органічний" моменти "культурно-історичного самовизначення".

Саме поняття "слов'янофіл" виникло на початку ХІХ ст. у ході полеміки про "старий" та "новий" літературний склад. У 40-і роки ХІХ ст. цим терміном стали позначати "слов'янолюбів", тобто тих людей, які вивчали і відстоювали культуру слов'янських народів, і лише пізніше воно закріпилося за філософською течією противників західницького напрямку: О.С.Хом'яковим, І.В.Киреевським, Ю.Ф.Самарінім, К.С.Аксаковим, які спочатку не приймали цього визначення.

Протилежний погляд на історію Росії та роль свободи волі особи в історичному процесі, що одержав назву західницького чи ліберально-

сцієнтичного, за висловом відомого літературного критика 40-х років XIX століття В.М.Майкова: "був погляд спокійного, безпристрасного аналізу, погляд, який спочатку справив такі ж нарікання в науці, як твори Гоголя у мистецтві" [2]. Найбільш відомі представники цієї течії — прихильники духовної творчості Західної Європи, услід за П.Я.Чадаєвим, — К.Д.Кавелін, С.М.Соловйов, Б.М.Чичерін.

К.Д.Кавелін у статті "Московські слов'янофіли сорокових років" по-своєму визначив основні завдання дослідження суті слов'янофільства та західництва. Для перших характерним було систематичне з'ясування "позитивних починань російського та слов'янського життя". Противники слов'янофілів — філософи-західники "розв'язували це завдання негативно". За твердженням Кавеліна, слов'янофіли докоряли своїм опонентам у тому, що останні при порівняльному аналізі російської дійсності із західноєвропейською не знаходили в історії Росії того, що "вони вважали бажаним та необхідним у кожному розвиненому та просвіченому суспільстві", крім того, вказували на ці "недоліки як на визначальні характерні ознаки російської дійсності" [3]. Таким чином, самотність історичного руху Росії західники оцінювали негативно. У свою чергу, слов'янофіли, визначаючи фактично різницю в укладах російського, слов'янського життя від західноєвропейського, вбачали в ній вираз самотності та самостійної творчої діяльності великих слов'янських народів, які стоять на щаблях суспільного прогресу не нижче, а набагато вище західноєвропейських народів.

Однак, існували і такі філософські проблеми, що об'єднували слов'янофілів та західників. Погляди представників цих двох течій російської філософії були схожими, оскільки вони відображали "дві сторони однієї й тієї ж російської дійсності", які подумки можна відділити, абстрагувати одну від іншої, дослідити окремо, але ці аспекти у "живій дійсності назавжди залишаються злитими в одне ціле". У той же час слов'янофіли і західники, вивчаючи різні сторони історичного розвитку слов'янських та західноєвропейських народів, не у змозі були дати цілісне рішення філософсько-історичних проблем, співвідношення свободи волі та необхідності, не змогли "по-науковому" розв'язати злободенні "питання російського життя". Кавелін констатував, що для західницької лінії "європейська програма виявилася непосильною на російському ґрунті", а слов'янофільська — "такою, яка не охоплює всіх напрямків та прагнень російського життя" [4].

Представники цих напрямків чудово розуміли, що визначальною філософською проблемою є вивчення істотних закономірностей історичного

процесу, в межах якої з'ясовується відношення свободи волі людини і необхідності, проте підходи до осмислення вихідних принципів філософії історії якісно у них розрізнялися. Так, наприклад, слов'янофіл Ю.Ф.Самарін вважав, що історична наука в Росії зародилася "не як плід народної самосвідомості, а як спроба з боку цивілізованого суспільства, що відірвалося від народного ґрунту, відтворити у собі утрачену самосвідомість, прийти до себе". Тому для західноєвропейських народів "ідея історії уявлялась як своя історія, форма та зміст зароджувались нероздільно у живій народній самосвідомості", а для російського народу спочатку виникла "суто формальна потреба історії", оскільки внутрішній її зміст не був ще досягнутим. "Перед нами, — стверджує Самарін, — лежала розроблена, роз'яснена історія інших народів", хоча результати нашого минулого розвитку зовсім не були схожими на цивілізацію народів Західної Європи, "прийняту нами за взірець" [5].

Необхідним виявився глибокий методологічний аналіз основоположних принципів російської філософсько-історичної думки. Для слов'янофілів раціоналістичний підхід до осмислення історичного розвитку, що ґрунтується на постулатах апіорності пізнання та абсолютного провіденціоналізму, який виключає свободу волі людини, був неприйнятним. На думку Самаріна: "Висновки такого роду... мають всі одну спільну властивість: вони не пояснюють предмета, що вивчається, вони лише обмежують його із-зовні, а внутрішній зміст залишається нерозкритим", вони "не вводять нас у його серцевину, не дають нам живого уявлення про нього" [6].

Негативна оцінка історичного минулого російського народу, що дається філософами-західниками, за твердженням Самаріна, прямо витікає із "характеру нашого розумового виховання", з "відокремлення нашої думки з народним середовищем", зі "звички прикладати до її явищ поняття та категорії", вироблені не нею самою, а внесеними "до неї із чужого середовища, з якого ми перенесли на віру готову розумову просвіту" [7].

Вихідним положенням самаринської концепції історичного розвитку Росії виступає "общинний початок" — загальна основа слов'янського побуту. Цей початок має певні стадії свого становлення, зародившись у формі "родового устрою", потім знаходить своє відображення у "вічах", пізніше — у "земських думках". Общинний побут слов'янських народів ґрунтується не на принципах свободи волі окремої особистості, а на принципах загальної соборності, яка з необхідністю передбачає вищий акт особистої свободи та свідомості — "самозречення". Така оригінальна думка співвідношення свободи та необхідності стала об'єктом

критики та нескінченних дискусій західницької течії із слов'янофільською.

Самарін вважав, що саме православ'я внесло "свідомість та свободу" у російський національний побут, для якого ґрунтовним принципом є "соборна згода". Що ж стосується католицизму, то особистість у ньому зникає у його церковній організації, "втрачає всі свої права і робиться ніби мертвою складовою частиною цілого" [8]. Тому, згідно з концепцією слов'янофіла, католицизм вороже до слов'янської общинності та соборності, на яких утверджується православна церква та віра.

Протестантизм — це зворотній бік католицизму, воно є крайньою протилежністю, відкиданням "латинства". Протестантська релігія, за твердженням Самаріна, виражає собою "пристрасний протест особистої свободи...", жертвуючи будь-яким об'єктивним змістом, звертається до ізольованої особистості з простою вимогою підпорядкування всіх форм співжиття договірному починанню, тобто угоді, в якій особистий інтерес слугує і пробудженням, і нормою" [9]. Виходячи з такого уявлення про протестантизм, слов'янофіл робить висновок про те, що "германська релігія" з усією її формальною ворожістю до "латинства", все ж внутрішньо виражає тісну свою з ним спорідненість.

Подібне трактування значення західноєвропейського християнства в історії виявляємо у літературно-філософській творчості Ф.М. Достоевського. Досліджуючи сутнісні протиріччя між цілями особистості та церкви, між основами церкви та держави, він сходить до слов'янофільських позицій. Першочергово християнство вособлювало ідеї єдності та свободи, але правовий характер римського світу не зміг утвердити дані положення, які визначаються моральними законами, тому Достоевський вважає, що західний світ розвивався під впливом неправдиво зрозумілого християнства, яке ґрунтується на принципі зовнішньої єдності. Так, у романі "Брати Карамазови" письменник вкладає в уста "Великого інквізитора" такі слова, звернені до Бога: "П'ятнадцять століть мучилися ми з цією свободою, але тепер це кінчено, і кінчено міцно... Але знай, що тепер і саме нині ці люди упевнені більше ніж коли-небудь, що вільні цілком, а між іншим самі ж вони принесли нам свободу свою і покірно поклали її до ніг наших. Але це зробили ми, а чи такого ти хотів, чи такої свободи?" [10].

За твердженням Ф.М. Достоевського, для людського суспільства немає нічого нестерпнішого і болісного від свободи волі. Людина безперервно шукає того, перед ким поклонитися, повернути подарований їй Богом вільний вибір. Російський письменник указував на те, що "спокій і навіть смерть людини дорожчі від вільного вибору в піз-

нанні добра та зла. Немає нічого спокусливішого для людини, як свобода її совісті, але немає нічого і боліснішого" [11]. Тому представник католицизму — "Великий інквізитор" у романі Достоевського — робить висновок, що Христос наділив та примножив свободу людини на землі, і тим самим обтяжив її навіки душевними муками. Відкидання свободи та перебільшення єдності, авторитарності — характерні риси західноєвропейського християнства. Організаційна єдність католицької церкви стала з часом примусовою, що викликало необхідність інквізиції з її судом над свободою совісті. На думку Ф.М. Достоевського, справжня свобода волі людини досягається лише у православ'ї, оскільки забезпечення особи полягає не в особистому усамітненні її зусиль, а в людській загальній цілісності, соборності.

До аналізу джерел слов'янофільства та заходництва неодноразово зверталися вітчизняні та західноєвропейські філософи. Так дослідник російської філософської думки О.Ф. Лосєв на початку ХХ ст. вказував на нерозривний зв'язок слов'янофільства із православною вірою. За його словами: "Слов'янофільство довело до свідомого, ідеологічного вираження вічну істину православного Сходу та історичний уклад руської землі, поєднавши те й інше органічно. Російська земля була для слов'янофілів, перш за все, носієм християнської істини, а християнська істина була в православній церкві. Слов'янофільство означало виявлення православного християнства, як особливого типу культури, як особливого релігійного досвіду, який відрізняється від західно-католицького і тому творить інше життя" [12].

Специфіку російського філософського мислення оригінально тлумачить представник сучасного психоаналітичного напрямку англійський філософ та історик Ісайя Берлін. Використовуючи неофрейдистську термінологію, він відзначав, що мислення російської інтелігенції рефлексується "особливими" психологічними якостями. Якщо західноєвропейська філософія, що виражається у "плюралістичному баченні світу", частіше за все є продуктом "клаустрофобії" (боязні замкнутого простору), то інтелектуальна атмосфера у Росії сприяла тому, що тут розробляються "моністичні", "детерміністичні" доктрини, які створюють почуття безпеки та "визначеності", в обстановці "агорофобії" (боязні відкритого простору), страхів, породжених самодержавним деспотизмом. Звідси російська інтелігенція володіла, за Берліном, більш "складним", ніж у західних інтелектуалів, "баченням світу", оскільки, виявлячись західними ідеями, вона була схильна до "клаустрофобії", але, будучи продуктом російського середовища, вона не могла відійти і від "агорофобії". Ця роздвоєність

між плюралізмом та монізмом, між бунтом і покорою, свободою та необхідністю, догматизмом та волюнтаризмом і складала сутність російської філософської думки XIX ст. [13].

Представники різних світоглядних напрямків, аналізуючи становлення самостійної філософії у Росії, сходяться на тому, що "перелом" російської думки починається з течії слов'янофілів. "І коли ми це говоримо, здається нас не можна запідозрити у пристрасті", — відзначав О.І.Герцен [14]. Йому вторить М.О.Бердяєв, указуючи на той факт, що слов'янофілство — це "перша спроба нашої самосвідомості, перша самостійна у нас ідеологія. Тисячоліття продовжувалося російське буття, але російська самосвідомість починається з того лише часу, коли Іван Киреевський та Олексій Хом'яков із завзяттям поставили питання про те, що таке Росія, у чому її суть, її покликання, її місце у світі" [15].

Представники слов'янофільського напрямку були першими російськими мислителями, які, пройшовши школу "європейського філософствування", так би мовити, "перехворівши" шеллінгіанством та гегельянством, спробували створити міцні основи самостійної, "власне російської філософії". О.С.Хом'яков був одним із видатних представників слов'янофільської лінії у філософії 40-50-х років XIX ст. Герцен називав його Іллею Муромцем, що разить усіх з "боку православ'я та слов'янзму". Він мав сильний розум, багату пам'ять, швидке міркування. Це був старий прихильник діалектики, надзвичайно обдарована людина. У романі "Минуле та думи" Герцен констатує той факт, що філософські суперечки з участю Хом'якова зводилися до відкидання можливості самому чистому розуму "дійти до істини" [16].

Розглядаючи питання про співвідношення особи та суспільства, Хом'яков вважає, що лише у суспільстві "людина досягає своєї моральної мети", втілення принципів свободи. Ідея філософського висвітлення історичного процесу є визначальною у творчості Хом'якова. Він створив свій оригінальний підхід до осмислення історичних закономірностей. Якщо раніше суспільне життя, як правило, пояснювалося, виходячи із суто раціональних передумов, або ж суто природних, таких, як вплив клімату, небесних світил, то у першій половині XIX ст. створюється філософське поняття "історичного закону", внутрішніх причин руху людських суспільств.

У філософських поглядах Хом'якова домінуючими є "практичні" аспекти — філософія історії, філософське осмислення релігії і культури в цілому. Саме вони і визначають гносеологічну проблематику його філософського вчення. Свобода волі людини та її антипод — необхідність — прохо-

дять з усіх боків філософської творчості мислителя. Інтерпретація свободи волі здійснюється переважно з нерационалістичних позицій. Хом'якову чужий раціоналістичний підхід до визначення вільної діяльності людини, йому набагато ближче нерационалістичне вираження, "жива свідомість", яка синтетично пов'язує людський розум та божественну віру на основі принципу соборності.

В західництві чи ліберально-сциєнтичному напрямку середини XIX ст. проблеми теоретичного обґрунтування історичного розвитку, співвідношення свободи волі окремої особистості і природної необхідності, взаємодія чуттєвого, раціонального і релігійного моментів у процесі пізнання висувалися на передній план. Але вирішення цих проблем філософами-західниками якісно відрізняється від попереднього, слов'янофільського їх тлумачення. Вихідним положенням у філософії історії Кавеліна виступає ідеал вільної і моральної особистості, тоді як в основі слов'янофільських уявлень історичного процесу знаходиться общинне, соборне начало. За твердженням мислителя — західника, община складає такий "гуртожиток, в якому панує абсолютний закон, родова норма особистості, але внаслідок свідомості вільного підпорядкування їй всіх індивідумів, що його складають. Община в цьому значенні була і є сутністю внутрішньою основою слов'янського племені" [17]. Особистість сама собою складає необхідну умову всякого духовного, вільного розвитку. Заслуга Кавеліна перед російською історичною думкою полягає в тому, що він, долаючи обмеженість слов'янофільської концепції, вперше ставить у центр історичного пізнання людську особистість, обґрунтовує закономірності її становлення.

Основними питаннями, які об'єднують ці світоглядні напрямки, виступають: пошук істинних законів історичного розвитку, залежність теоретичної, логіко-гносеологічної філософської проблематики від морально-практичної; вивчення свободи волі у всезагальному її вияві — общині, соборності, православ'ї та в індивідуальному плані — в окремо взятій особистості. Методологія осягнення суті свободи волі як такої вимагає цілісного знання — органічного зв'язку емпіричного, раціонального та інтуїтивно-релігійного пізнання. У цьому відношенні як у слов'янофілів, так і у західників простежується характерна залежність у розв'язанні питання про суть свободи та необхідності від можливості створення цілісної, синтетичної теорії пізнання, в якій визначальними моментами є нерациональні, релігійно-духовні здібності людини.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Флоровский Г. Пути русского богословия. — К., 1991. — С. 249.

2. Майков В.Н. Литературная критика. — Ленинград, 1985. — С.47.
3. Кавелин К.Д. Московские славянофилы сороковых годов // Кавелин К.Д. Наш умственный строй. — М., 1989. — С.338.
4. Там само. — С.363.
5. Про це: Кавелин К.Д. Наш умственный строй. — М., 1989. — С.338-339.
6. Самарин Ю.Ф. Несколько слов по поводу исторических трудов г. Чичерина // Кавелин К.Д. Наш умственный строй. — С.340.
7. Там само.
8. Там само. — С.342.
9. Там само.

10. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Собрание сочинений. — Л., 1991. — Т.9. — С.283.
11. Там само. — С.287.
12. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. — М., 1991. — С.223.
13. Див.: Маслин М.А. Современные буржуазные концепции истории русской философии: Критический анализ. — М., 1988. — С.63.
14. Герцен А.И. Былое и думы // Сочинения. — В 2-х т. — М.: Мысль, 1986. — Т.2. — С.246-247.
15. Бердяев Н.А., Хомяков А.С. Сочинения. — М., 1912. — С.36.
16. Герцен А.И. Былое и думы. — С.235-236.
17. Кавелин К.Д. Наш умственный строй. — М., 1989. — С.69.

ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ И ЧЕРТЫ ФРАНЦУЗСКОЙ ЭТНОПСИХОЛОГИИ ("ПСИХОЛОГИИ НАРОДОВ")

В.М. Ковальчук, кандидат философских наук

Для общества на современном этапе его исторического развития характерны резко усилившиеся миграционные и интеграционные процессы, приводящие к невиданным ранее контактам между народами во всех сферах человеческой жизни. Кажется, мир неудержимо идет к экономической, культурной и ментальной гомогенизации, которую пророчил французский философ А.Лаланд в середине XX в. В принципе, эти цивилизационные подвижки могли бы оцениваться как позитивные, если бы не участвовавшие межнациональные, межрасовые и культурные конфликты, охватившие все страны, прежде всего, постиндустриальные, что определяет высокую актуальность исследований этих процессов. Важное место среди них занимает изучение этнопсихологических аспектов вышеназванных проблем.

Настоящая статья посвящена исследованию этапов развития и особенностей французской этнопсихологической науки.

Этнопсихологические идеи во Франции, как, впрочем, и в других странах, первоначально свое развитие получают в рамках философской науки, точнее, в рамках философии истории (работы Монтескье, Вольтера, Руссо и других во Франции; Вико в Италии; Фихте, Гегеля, Гербарта и других в Германии). В отличие от немецких философов, рассматривавших "дух народа" в качестве некоей субстанциональной основы и наделявших его атрибутивными свойствами, французские мыслители

ли XVII-XVIII веков стремились материалистически объяснить сущность "духа народов"; перспективу исследования психологии народов они видели в изучении природной среды народа, в его общественном устройстве, в его истории.

Дальнейшее развитие учения о психологии народов в XIX веке осуществляется в рамках социологии (Тард, Дюркгейм, Лебон и др.). Отличительной чертой развития этнопсихологических концепций в рамках социологии является косвенное исследование психологии народов через концепции "психологии масс", "толпы" и "психологии рас". При этом Тард в объяснении коллективной психологии идет от личности к обществу, подчеркивая решающую роль в поведении человека бессознательных процессов и инстинктов. Тард и его последователи пытались раскрыть психологические механизмы поведения людей в коллективе, которые усматривались в силе внушения авторитета выдающейся личности и подражаемости масс. Главный тезис этого направления — общественная жизнь объясняется бессознательными психологическими побуждениями. Очень важным оказалось признание относительной самостоятельности социально-психологических закономерностей [1, 2].

Лебон делает значительный шаг назад, по сравнению с французскими философами XVII-XVIII веков, разработав идеалистическую концепцию "расовой души", которую он понимает как суб-