

Запорізький державний університет
Творче об'єднання "Нова парадигма"



НОВА

ПАРАДИГМА

Альманах наукових праць

- **Філософія**
- **Соціологія**
- **Політологія**

ВИПУСК 19

Запоріжжя
"Тандем – У"
2001

Нова парадигма

Альманах наукових праць

Журнал засновано 1996 року

Засновники: Володимир Бех
Роман Додонов

Свідectво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації серія 33 № 315 від 25 грудня 1998 р.

Головний редактор: доктор філософських наук Бех В.П.

Відповідальний секретар: доктор філософських наук Додонов Р.О.

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

Бех В.П. – доктор філософських наук, доцент;
Воловик В.І. – доктор філософських наук, професор;
Воронкова В.Г. – доктор філософських наук, професор;
Головатий М.Ф. – доктор політичних наук, професор;
Горбатенко В.П. – доктор політичних наук, професор;
Додонов Р.О. – доктор філософських наук;
Катаєв С.Л. – доктор соціологічних наук, професор;
Мартинюк І.А. – доктор соціологічних наук, пров. наук. співр.;
Онїщенко Н.О. – доктор політичних наук, професор;
Ручка А.О. – доктор філософських наук, професор;
Сіднев Л.М. – доктор філософських наук, доцент;
Сурмін Ю.П. – доктор соціологічних наук, професор;
Тронь В.П. – доктор державного управління;
Шкляр Л.Є. – доктор політичних наук, ст. наук. співр.;
Яковенко Ю.І. – доктор соціологічних наук, професор.

Технічний редактор:Кудінов І.О.

Комп'ютерне макетування:Мофа С.О.

Коректура:Ващенко Л.І.

Адреса редакції: 69063, м. Запоріжжя, вул. Жуковського, 66,
корпус 4, к. 302. Телефон: (0612) 64-44-71

ЗМІСТ

<i>Андрущенко В.П.</i> Філософський вимір освітянського процесу	6
<i>Сидоренко О.Л.</i> Проблеми гуманізації та гуманітаризації в освітній реформі в Україні	13

ФІЛОСОФІЯ

<i>Гольченко В.Н.</i> Фанатизм – антипод терпимости, понимания и согласия	21
<i>Древаль Ю.Д.</i> Парламентські ідеї часів Української Держави гетьмана П. Скоропадського	32
<i>Корнієнко В.О.</i> Про національні особливості гуманістичного ідеалу	36
<i>Лепский М.А.</i> Основные подходы в исследовании состава структуры социальной перспективы	45
<i>Лісіцин В.В.</i> До питання про зміст поняття “свободи”	52
<i>Мофа С.О.</i> Національна самосвідомість: у пошуках визначення	62
<i>Супрун С.В.</i> Циклічно-хвильова динаміка соціальної системи: фаза кризи	70
<i>Шейко С.В.</i> Особливості розуміння необхідності та свободи волі людини у філософсько-історичних пошуках П.Я. Чаадаєва	79

ПОЛІТОЛОГІЯ

<i>Белоусов С.А.</i> Особенности модели политического поведения граждан в условиях трансформирующегося общества	102
<i>Бех Ю.В.</i> Алгоритмы поведения политических систем в условиях кризисного социума	108
<i>Мирошниченко Г.А.</i> Проблема социальной справедливости в современной политической науке	119
<i>Сімченко Г.В.</i> Функція метафори в політичному тексті	126
<i>Чигрин В.О., Пеклушенко А.Н.</i> О проблеме ресурса избирательных технологий	134

СОЦІОЛОГІЯ

<i>Воронін М.В.</i> Тюремна реформа: шлях до побудови правової держави в Україні	143
<i>Денисенко И.Д.</i> Философско-психологические основы формирования современной теории социального конфликта	148
<i>Додонов Р.О.</i> Археологія когнітивної сфери: структуралістський аспект аналізу	155

6. *Осипов Ю.М.* Опыт философии хозяйства. – М.: Изд-во МГУ, 1986.
7. *Пантин В.И.* Ритмы общественного развития и переход к модерну // Вопросы философии. – 1998. – №7. – С. 3-13.
8. *Шлезингер А.М.* Циклы американской истории. – М.: 1992. – 326 с.
9. *Яковец Ю.В.* Циклы, кризисы, прогнозы. – М.: Наука, 1999. – 448 с.

С.В. Шейко

ОСОБЛИВОСТІ РОЗУМІННЯ НЕОБХІДНОСТІ ТА СВОБОДИ ВОЛІ ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНИХ ПОШУКАХ П.Я. ЧААДАЄВА

Особливістю духовного розвитку Росії XVIII–XIX століть було те, що він здійснювався на двоякій, дуальній соціокультурній основі. З одного боку, це власна національна культурна традиція, яка бере свій початок у народній, язичницькій мудрості, підкріплена у XI–XIII століттях візантійською освіченістю, що знайшла потім у XIX столітті своє втілення у філософії слов'янофілів, а з іншого боку, на духовний розвиток інтелігенції Росії великий вплив мала західноєвропейська культура, яка втілювалася у так званому “сциентистсько-західницькому” напрямку у філософії.

Однак формування духовності, науково-філософських концепцій, культури в цілому в російському суспільстві XVIII–XIX століть мали свої особливості та відмінності від західноєвропейської культури. Як відомо, епоха класичного капіталізму у Західній Європі охоплює історичний період із XVII по XIX століття. Відповідна цьому періоду класична західноєвропейська філософія має довгу та багату історію, глибокі соціально-економічні та культурні корені. Раціоналізм та індивідуалізм, як специфічні характеристики західної філософії XVII–XVIII століть, стали вираженням соціально-економічного становища нових класів та соціальних верств в епоху буржуазних революцій та становлення ринкових соціально-економічних відносин. Умови формування російської суспільно-політичної та філософської думки якісно відрізнялись від західноєвропейських. Відсутність глибоких соціально-економічних та культурних засад для прискорення західноєвропейських філософських традицій визначала особливості розвитку російської філософії. Філософські системи європейських мислителів перетворюва-

лись, якісно змінювались у процесі їх застосування до аналізу самобутності соціально-політичного розвитку Росії, де домінуючим постає общинне, універсальне, по відношенню до індивідуального, особистісного початків. Отже, російська філософія XIX століття розвивалася не в руслі чистого інтерпретаторства або запозичення тих чи інших ідей західноєвропейської філософської думки, а перш за все як її конструктивна критика. Більше того, у цей час створювались самобутні оригінальні філософські концепції, які в подальшому з великою силою вплинули на всю світову філософію XX століття.

Визначаючи специфічні характерні риси російської філософії XIX – початку XX століття слід погодитися із авторитетною думкою А.Ф. Лосева про те, що вся російська філософія “являє собою дологічну, досистематичну картину філософських течій і напрямів” [6, 209]. Виходячи із цього, російській філософії на відміну від західноєвропейської, перш за все німецької філософії, було чуже прагнення до абстрактного теоретизування, суто логічної системи поглядів. Російська філософія являє собою переважно внутрішнє, інтуїтивне пізнання сутнісного, їй чужий абстрактний раціоналізм, зведення філософської мудрості винятково до логічних понять. Вона нерозривно пов’язана із реальним суспільним життям, тому філософські погляди нерідко одержували своє вираження у публіцистичних та художніх творах. У працях Пушкіна і Гоголя, Достоевського і Толстого часто ставляться та розробляються основні філософські проблеми “у їх специфічно російській, винятково практичній, орієнтованій на життя формі” [6, 214].

Сучасні дослідження суті, специфіки розвитку російської філософії XIX початку XX століття, на наш погляд, повинні подолати попередню фрагментарність у її вивченні, протиставлення мислителів, штучний поділ філософських концепцій на конструктивні та суто негативні, повинен переважати їхній глибокий об’єктивно-критичний аналіз. Світоглядні та соціокультурні завдання російської філософії та суспільно-політичної думки XIX століття можна в цілому охарактеризувати як формування російської національної самосвідомості. У зв’язку із цим центральною проблемою філософії стало всебічне осмислення місця та ролі Росії в історії людства, визначення шляхів подальшого поступального її розвитку. Як пише із цього приводу відомий філософ-західник К.Д. Кавелін: “Нам не слід, як робили до цього часу, брати з Європи готові результати її мислення, а слід створити у себе таке ж ставлення до знань, до науки, яке існує там. У Європі наука служила і служить підготовкою та супутницею творчої діяльності людини у нав-

колишньому середовищі і над самим собою. Ту ж роль повинні думки, наука грати і в нас... Такий шлях буде європейським" [4, 317].

Рішення актуальних методологічних та практичних завдань у процесі формування самосвідомості російського народу висуває на перший план у філософії початку XIX століття необхідність переосмислення всього комплексу філософських, духовно-теоретичних проблем. Онтологічні, гносеологічні аспекти філософії одержують суттєвий імпульс до подальшого розвитку, коли у наукових дослідженнях на перше місце виходить аналіз історичного шляху розвитку Росії, причому поступово здійснюється перехід від суто описового, фактологічного вивчення історії країни до виявлення загальних та специфічних закономірностей її становлення. Отже, уже в першій половині XIX століття історія набуває змістовної філософської форми викладу у творах П.Я. Чаадаєва, А.С. Хом'якова, І.В. Кириєвського, К.Д. Кавеліна. Теорія пізнання тісно переплітається з практичною філософією: філософією історії, філософією релігії, філософією моралі.

У російській філософії цього періоду на весь зріст постає осмислення проблеми свободи, як цілісної, сутнісної характеристики духовно-практичної діяльності людини. Співвідношення необхідності та свободи волі у філософії набуває якісно нового розуміння, відмінного як від філософії європейського Просвітництва XVII-XVIII століть, так і від раціоналістичного її тлумачення у німецькому класичному ідеалізмі. У російській філософії XIX століття проблема свободи трактується як всезагальна основа Божого творіння та діяльності Людини, яка виявляється у її творчій здатності перетворювати буття на основі знання і віри, оцінки конкретної соціальної ситуації та вибору реальних можливостей, які дозволяли б забезпечити панування над зовнішньою природою та соціально-духовним життям, і на цій основі створити умови для істинного самоствердження високоморальних якостей особистості.

Російській філософській думці вдалося усвідомити і певним чином перебороти однобічності західноєвропейської філософії – вульгарно-матеріалістичний антропологізм та абстрактно-раціоналістичний індивідуалізм. Кращі її представники передбачили, що наступним етапом історичного розвитку людства повинне стати не соціальне відокремлення, а возз'єднання в якісно новій вищій соціальній єдності. Ця світоглядна направленість російської філософії XIX століття характерна як для матеріалістичного, так і для релігійно-ідеалістичного напрямків і є соціально-історичним змістом прагнень соціально-політичної та філософської думки Росії цього часу. Такий методо-

логічний підхід відкрив шлях до формування загальнонаціонального російського ідеалу. Соціальний ідеал у російській філософії – це ідеал духовного єднання людей, у якому знята індивідуалістична відокремленість особистості, а соціальна єдність стає умовою та підставою універсального розвитку її духовних потенцій. Досягнення соціального ідеалу мислиться філософами на шляхах поступового духовно-морального удосконалення людства, при цьому повною мірою не враховувалась дійсна суперечність соціально-економічного розвитку країни.

Джерела критичного аналізу історичних можливостей розвитку Росії, переосмислення духовно-філософської і, перш за все, теоретико-пізнавальної проблематики, співвідношення необхідності та свободи волі людини у всій її повноті ми виявляємо у філософії скептицизму П.Я. Чаадаєва (1794-1856 pp.).

П.Я. Чаадаєв, на думку більшості дослідників його творчості, першим у ХІХ столітті перетворив наболілі рани соціального розвитку Росії у “філософічну тему”. Широка палітра його філософського аналізу – від самознищувального критицизму до конструктивного творення, таємних надій та оспівування майбутнього Росії. Чаадаєв – складний, суперечливий мислитель. Уявлення про зміст його філософської творчості не дається прямолинійно, однозначно. У той же час – це воістину самотня фігура, чие багатство філософського світогляду постійно породжує можливість різноманітної оцінки його творчості. Акцентуючи увагу на тій чи іншій частині його світоспоглядання, можна зробити різні, часом навіть діаметрально протилежні висновки. Сучасники та дослідники більш пізнього періоду, які намагалися побачити істинний сенс його філософії, відкривають ніби “свого”, унікального мислителя. Одним із перших сучасників, хто змістовно та різнобічно оцінив історичне значення оригінальної філософії Чаадаєва, був О.С. Пушкін. Про творчість П.Я. Чаадаєва пізніше писали демократи і слов’янофіли, представники “ліберально-сциентистського” та релігійного напрямків. Так, наприклад, О.І. Герцен говорив про нього як про родоначальника західництва, прихильника революційних перетворень у Росії, не звертаючи належної уваги на його релігійність. Г.В. Плеханов відзначав той факт, що Чаадаєв одним своїм “Філософічним листом” зробив для розвитку російської думки набагато більше, ніж “зробить цілими кубічними сажнями своїх творів інший працелюбний дослідник Росії... Ось чому знаменитий лист до цього часу заслуговує найсерйознішої уваги з боку усіх тих, кому цікава доля російської громадської думки” [1, 750].

повинне залишитися чужим для нас" [16, 377]. Пізніше у статті "Апологія з'їхавшого із глузду" мислитель пише про те, що великі народи не завжди можна пояснити законами розуму, їх суть і призначення визначає таємнича "верховна логіка Провидіння". Саме такий російський народ.

Конструктивна сторона філософського вчення Чаадаєва присвячена питанням онтології, гносеології, філософії історії, моральності. Тому навряд чи можна погодитися із визначенням послідовності філософско-скептика щодо творчості російського мислителя, даного родоначальником сучасного екзистенціалізму С. К'єркергором про те, що скептик, "як спущена дзига може деякий час крутитися на вістрі, але стверджуватися на місті він не в змозі" [5, 31]. Навпаки, скепсис і критицизм Чаадаєва дають змогу утверджуватися його позитивному конструктивізму. Важливе місце у світогляді автора "Філософічних листів" займає як теоретико-пізнавальна, так і "практична", соціально-історична проблематика, що знаходяться у стані опосередкування між собою. Крім того, Чаадаєв утверджує історичний характер розвитку людини і суспільства в цілому, де центральне місце посідає питання про свободу волі та необхідності.

У "Філософічних листах" він ставить перед собою завдання розробити якісно нову філософію історії, відмінну від попередньої, оскільки остання не здатна дати адекватну картину соціальної дійсності, оскільки вона погрузла в історичній емпірії. "Велика помилка думати, ніби велика кількість фактів забезпечує в історії достовірність, пізнання історії пов'язується зовсім не з незнанням фактів, а недостатніми роздумами та помилками у судженнях". Так, якби у цій "галузі науки іти до достовірності лише з допомогою фактів, їх ніколи не буде достатньо" [22, 116]. Необхідно довірити логіці історичної науки. Стара історична наука забезпечила нас достатньою кількістю фактів, подальший їх збір безглуздий, оскільки вони нічого нового не дають для розуміння закономірностей історичного процесу. Як вважав Чаадаєв, емпірична теорія установлює у кращому випадку деякі явища "нашої природи", але про всю "сукупність явищ вона не дає ніякого розуміння". Факти самі по собі ніколи не зможуть створити істинну логічну достовірність, яку може дати "лише спосіб їх групування, розуміння та розподілу" [22, 70]. Крім того, попередня історія була розповідною, описовою та психологічною, у значенні суб'єктивного прагнення пояснити все, що відбувається, з допомогою окремої особистості, і тому ігнорувала

“вищий християнський закон”. Тепер, на думку російського філософа, історії залишилося “лише одне: розмірковувати”.

Тому потрібна нова філософія історії, яка б відрізнялася від попередньої тим, що вона буде займатися не стільки накопиченням фактичного матеріалу, скільки його осмисленням, виділятиме не які-небудь одиничні характеристики, а всезагальні, суттєві принципи її розвитку. Розум століття вимагає зовсім нової філософії історії, відмінної від попередньої як, наприклад, сучасні астрономічні вчення від “гномонічних спостережень Гіппарха” та інших давньогрецьких астрономів. Самих же історичних подій, фактів було цілком достатньо “з часів Мойсея і Геродота”, щоб багато передчути та визначити загальний закон розвитку. “Так само, – пише Чаадаєв, – досвід століть, що розкрив Кеплеру закони руху планет, був недостатній для того, щоб виявити для нього загальний закон природи” [22, 91].

Підсумовуючи вивчення особливостей попередньої філософії історії, мислитель заявляє, що все ж, не дивлячись на “філософський дух”, яким прониклася історія, не дивлячись на цінні критичні праці та на “надане їй останнім часом сприяння природничих наук, астрономії, геології і навіть фізики, вона не змогла ще дійти ні до єдності, ні до вищої моральної оцінки (вид. – С.Ш.), яка б витікала із чіткого розуміння всезагального закону, що управляє рухом століть” [22, 90]. Чаадаєв чітко уявляє, що поява нової філософії історії вимагає цілісного підходу до її вивчення, утвердження вищої християнської моральності як оцінки минулого і сучасного існування як окремої людини, так і людства в цілому. Він стверджував, що попередні філософські системи, в основі яких був або ж абстрактний споглядовий матеріалізм, або ж односторонній раціоналізм, не дають можливостей для цього. Природничі науки також навряд чи зможуть стати надійною опорою у формуванні єдності історичного знання. Де ж шукати появу основоположних принципів історичного руху людства? Вони містяться, на думку філософа, у християнстві, у його історичному бутті.

Лише із виникненням християнського суспільства починається істинний шлях історії. Виходячи із християнських позицій (у його інтерпретації), як основ нової філософії історії, Чаадаєв критично аналізує історію дохристиянського світу. Стародавній світ, на його думку, зник тому, що основний принцип життя, який він ніс із собою, що давав можливість його існування, був вичерпаний. Зміст “принципу життя” в античності переважно зводився до задоволення матеріального інтересу, а як тільки цей інтерес наситився, людство перестало іти впе-

ред, зупинилося, а потім наступила епоха застою. Тому лише християнство дійсно кероване “інтересами розуму та душі” сприяє історичному прогресу. Духовність ніколи не загине, і не зупиниться її розвиток, вона “повинна підкорити собі світ”. Середні віки мислитель характеризує, як час з’ясування релігійної істини, напруженого духовного життя, визначальною рисою яких була об’єктивність. Суб’єктивною та довільною була антична культура. Відродження – це епоха повернення до матеріального, язичницького початку, переваги тіла над духом. Сучасна Чаадаєву епоха повинна установити істинні принципи християнства: духовність, моральність, цілісний характер особистості, свободу волі людини. До своєї завершеності прагне історичне пізнання. Тому такий напрямок у сучасній науці є “надзвичайно сприятливий”, на думку мислителя. Він ставить перед собою завдання створити філософію історії, як вчення про філософські основи історичної думки, яке б давало можливість із якісно нових позицій проаналізувати сам хід історії людства.

Нова філософія історії повинна виявити “всезагальний вищий закон”, що управляє історією. Вищий закон устанавлюється не людиною і не людством, це не в їхніх силах, а несе у собі божественну суть. У зв’язку із цим філософ стверджує: “...закон тільки тому і закон, що не від нас він виходить; істина тому й істина, що вона не придумана нами” [22, 54]. Людина у змозі виявити його, підпорядкуватися та слідувати йому. Чаадаєвська філософія історії повинна відрізнати істинне від неістинного, нескінчене від кінцевого, всезагальне від одиничного. Для осмислення цієї проблеми він висуває на перший план категорії необхідності та свободи, як головну ланку у його практичній філософії. Необхідність – це основна категорія філософії історії. Вона ототожнюється мислителем із вищим божественним законом і тому пронизує усі сфери буття: природну, соціальну та духовну. Свобода здійснюється лише у соціальному світі, оскільки вона пов’язана із існуванням людини і виступає суттєвим атрибутом людської діяльності. Буття свободи для Чаадаєва настільки ж очевидне, як й існування необхідності. Тут він є цілком послідовним діалектиком у постановці та вирішенні цієї проблеми. Йому вдається пропливти між “Сциллою фаталізму” і “Харибдою волюнтаристичного індивідуалізму”.

Необхідність і свобода це та призма, через яку філософ розглядає проблеми пізнання, історію та моральність. Так, наприклад, одиничне – це те, що, маючи свободу, відокремилось від єдиного і спробувало існувати самотійно. Таке буття кінцеве і неістинне, занурившись у природну стихію, воно породило хибні ідеали, які і стали основою те-

перішнього людського існування. Чим довше людина перебуває у такому світі, тим більше вона відчуває на собі вплив цього кінцевого неістинного буття. Окремій людині властива свобода, вона заперечує будь-яку залежність, а цього достатньо, щоб окремий індивідуум “вважав себе цілком вільним”. У цьому полягає, на думку Чаадаєва, одна із великих помилок людського розуму. Це свобода “дикого вислючка”. Вона ніби являє повну незалежність від всевишньої об’єктивної необхідності, але насправді таке уявлення про свободу є помилковою, ілюзією, яка веде до тяжких негативних наслідків, до повної загибелі особистості та цілих суспільств. “Із ідеєю про мою свободу, – пише філософ, – пов’язана інша жажлива ідея, безжалісний її наслідок – зловживання моєю свободою” [22, 71].

Відпавши від істинного світу і випробувавши пагубність хибних думок, окрема людська істота прагне знову об’єднатися з єдиним, істинним, безмежним буттям. Об’єднання Божого і людського, за оптимістичним твердженням Чаадаєва, повинне відбутися у земному світі, тобто Бог зійде і врятує людство, яке відпало від нього. Нова філософія історії повинна розкрити логіку історичного розвитку людства, визначити можливості зближення суспільства з Богом, і показати місце і роль російського народу у всезагальному історичному процесі. До цього веде не окремо представлена людська свобода, а божественне провидіння.

Вищий принцип усього сутнісного в онтологічних побудовах Чаадаєва – це “велике ВСЕ” – ідеальний початок, незалежний від людини, який необхідно і об’єктивно об’єднує різні рівні буття, всю “сукупність істот”. Ця єдність об’єктивна, вона стоїть поза дійсністю, яку ми відчуваємо”. “Велике ВСЕ” створює “логіку причин і наслідків”, його вихідні принципи нічого спільного не мають із хибними, на його думку, пантеїстичними філософськими напрямками. Чаадаєв противник змішування фактів “духовного порядку” з фактами “порядку матеріального”, змішування результатів творіння із самим Творцем. Тобто філософ не сприймає принцип тотожності мислення і буття як вихідного положення раціоналізму. На його думку, будь-яка філософія, що дотримується принципу тотожності суб’єктивного і об’єктивного, ніби “з необхідністю заключається у фатальному крузі без виходу... Вона спочатку складає сама собі закон, а потім починає йому підпорядковуватися, невідомо, ні як, ні чому, в області метафізики вона завжди попередньо установлює якийсь початок, із якого потім із її волі витікає цілий світ речей, нею ж створених”. Пантеїстичні філософські системи являють собою вічний доказ тези посередництвом протилежного, іще не доведе-

ного положення, вимагаючого свого доказу, при цьому це коло вад неминуче, “інакше, - як вдало помітив Чаадаєв, - вся участь розуму в цій справі звелась би, напевно, до нуля” [22, 75].

Ілюстрацією такого положення в історії філософії служать попередні західноєвропейські філософські доктрини. Так, на його думку, пантеїстичні, емпіричні та раціоналістичні філософські побудови підлягають критичному переосмисленню, тому що заплутуються у своїх основах, висновках, наслідках. Наприклад, пантеїст, називаючи світ “Все”, знаходить у ньому причину і початок всього. “Це Все вічне, нескінченне, розумне, містить у собі всі часи і весь простір.., знаходячи у всьому розум, дає душу всьому, і весь всесвіт стає великою розумною душею” [18, 164]. У пантеїзмі все змішується, як початки божественні, так і природні, людські. У цьому питанні Чаадаєв посилається на авторитет Декарта, який “не міг терпіти”, коли визначали межі всемогутності Божої.

Філософи-емпірики, ґрунтуючись на тому ж законі тотожності “поводяться із розумом” ніби із зовнішніми предметами, установлюють логічну сутність речей на основі споглядання фізичного світу. У філософії емпіризму Чаадаєв помічає присутню їй односторонність – натуралізм і споглядовість, у якій на основі “факту фізичного” виводиться “факт духовний”, а в психології діють так, як у фізиці [22, 76]. Протилежна емпіричній – раціоналістична філософія страждає іще більшою споглядальністю. Це стосується перш за все німецької філософії другої половини XVIII – початку XIX століття. Ця філософія починає свій виклад “із установлення факту, що зняряддям пізнання є наш розум, а тому необхідно... навчитися його пізнавати”, але вказане пізнання здійснюється з допомогою цього ж розуму, з яким вона ще не навчилася справлятися. Тому виникає питання: “як може вона (раціоналістична філософія – С.Ш.) прийти до шуканого пізнання? Цього, - на думку Чаадаєва, - зрозуміти не можна” [22, 75]. Тут ми знову маємо відому замкнутість по колу, тобто тавтологію при визначенні суті розуму та його можливостей.

Початок процесу звеличення людського мислення, “свого Я”, був покладений Кантом і знайшов завершення в “Науковченні” Фіхте, що в результаті призвело до відмови розуму розраховувати “на одні лише свої сили”. Фіхте найбільш послідовно абсолютизує значення діяльності абсолютного “Я”, що пізнає мислення, яке за його задумом “логічно поглинає в себе будь-яку іншу діяльність”, включаючи навіть “діяльність Бога” [22, 189]. Гегель, відзначає Чаадаєв, надзвичайно рушив

уперед синтез людського розуму, але він не “цілком допрацював свою думку”. У філософії Гегеля розум осягає мистецтво аналізу, але ще не навчився визначальному синтезу. Творець “Науки логіки” відокремив душу від тіла, “і це було добре, оскільки Бог є дух, а природа – не що інше, як матерія, але, зробивши це, він забув магічне слово, яке повинне було поєднати те й інше” [22, 212]. Відповідно до поглядів Чаадаєва, обмеженістю гегелівської філософії є те, що вона заключається лише у двох основних логічних поняттях: буття і духу. Це вичерпне її положення, тому що для раціоналіста більше нічого не існує в абстрактному світі думки і свободи волі людини, “крім дії і того, що вона виробляє”. У німецькому ідеалізмі суб’єкт і об’єкт виводяться виключно із сфери невизначеної абстракції і всі зусилля направлені на можливе узгодження стосунків об’єктивного та суб’єктивного, Я і не-я, необхідності і свободи. Лише у філософській системі Шеллінга здійснюється вирішення проблеми тотожності. Тут ми маємо повну тотожність, цілковите злиття суб’єкта і об’єкта. На відміну від попередніх філософських уявлень “справжня тотожність, – пише російський філософ, – існує не між нашим розумом і природою, але між нашим розумом та **іншим розумом** (вид. С.Ш.). Ось як слід розуміти теорію абсолютної тотожності” [22, 189].

Чаадаєву за духом близька філософія Шеллінга. Він називає її “родом тонкого платонізму”, наповненого “піднесеною вдумливою поезією”. Філософія трансцендентального ідеалізму, відповідно до його оцінки, приголомшила “старі” основи попередніх філософських заобонів. Шеллінг – цей глибокий мислитель прийшов до великої думки про злиття філософії з релігією. “Із першої хвилини, – пише Чаадаєв, – як я почав філософствувати, ця думка постала переді мною, як світоч і мета моєї розумової роботи” [19, 450]. Хоча, зізнається російський мислитель у листі до Ф.В.Й. Шеллінга від 1832 року, йому часто доводилося приходити зрештою не туди, куди приходив сам Шеллінг. Цей факт доводить наявність у Чаадаєва критичного ставлення до німецького філософа, неповну згоду з його висновками, оскільки останній, “намагаючись перебороти пануючий до цього часу” філософський раціоналізм, але при цьому, впадає у “сентиментальність, мрійливість, або рід містики, котру відкидав розум” [15, 450]. Чаадаєв прагне ствердити всезагальні, об’єктивні принципи філософствування і тому хоче ліквідувати суб’єктивні, індивідуальні, миттєві характеристики німецького ідеалізму, що заважали йому знайти істинне вирішення питання про співвідношення ідеального та фізичного, свободи та необхідності.

“Велике Все”, “абсолютна єдність” – це різні іпостасі буття Бога – творця та засновника всього існуючого. “Все” складається із трьох основних рівнів: природного, соціального та духовного світів. Кожен із них специфічний, підпорядкований своїм внутрішнім законам, та в той же час вони єдині і підпорядковані всезагальним, об’єктивним, божественним законам. Поєднання “первісних частин” та ефіру утворює всю багатоманітність матеріального світу. Їхній, геометричний рух привноситься ззовні – ідеальним початком, тобто Богом. У цьому положенні існує певний схематизм. Мислитель не в змозі розв’язати питання зв’язку предметного буття із рухом, що визначалося низьким рівнем розвитку науки та соціальної практики першої половини XIX століття у Росії.

Подібну ситуацію у німецькій філософії початку XIX століття критично проаналізував молодий К. Маркс у своєму листі до батька у Трір. Невміння діалектично осмислити сутність процесу розвитку, відношення руху до буття, Маркс називає “математичним догматизмом”, застосуванням “геометричного методу” у філософії, відповідно до якого “суб’єкт ходить навколо речі, розмірковує і так і сяк, а сама річ не формується у дещо різнобічне, таке, що розгортається, живе”, тому, стверджує Маркс, “потрібно уважно вдивлятися у сам об’єкт у його розвитку, і ніякі довільні підрозділи не повинні бути привнесені, розум самої речі повинен тут розгортатися як дещо у собі суперечливе і знаходити у собі свою єдність” [8, 8].

Подальший розгляд онтологічної конструкції у Чаадаєва пов’язаний із розкриттям змісту соціального та духовного світів. Носієм та втіленням соціального світу є людина, яка володіє свідомістю та свободою волі. Та все ж і цей світ залежний, підпорядкований духовному, який у свою чергу передує попереднім світам. Більше того, духовний світ виступає основою та причиною їхнього буття, він ототожнюється філософом із “вищим законом”, Богом, що і дозволяє прийняти його за основу єдності світу.

У гносеологічному аспекті духовний світ, виходячи із “божественного закону” визначає напрямок, можливості та мету пізнання. Осягнення людиною світу є не більше, ніж беззастережне підпорядкування його розуму “всезагальній об’єктивності”. Цей процес являє собою деяке самозречення, оскільки, як стверджує Чаадаєв, “...немає іншого розуму підпорядкованого, а всі сили розуму, всі його засоби пізнання ґрунтуються лише на його покірності” [22, 52]. Спочатку пізнання фізичного світу здійснюється з допомогою спостереження,

чуттєвості і досвіду, і хоча “цей круг пізнань охоплює далеко не всю природу і не підноситься до значення загальної основи всіх речей, він заключає у собі цілком позитивні пізнання” [22, 43-44]. Це “царство досвіду” повідомляє певну достовірність логічним поняттям, дякуючи чому пізнання переходить у сферу міркування та розуму. Людський розум активний, має “власний почин”, тобто діяльний початок, незалежний від фізичного світу. Але людське знання обмежене щодо знання божественного, оскільки християнин повинен визнати “всі порухи людського духу” за “відображення безперервної дії Бога на світ” [22, 46]. Пізнання людини тимчасове, кінцеве, вона здатна сама по собі розрізняти лише світ кількостей та чисел, а не сутностей та всезагальності. Розуму людини доступний аналіз кількісних величин, тобто “предметів обмежених”, які становлять основний зміст позитивних, природничих наук. У математиці, фізиці, натурфілософії та у філософії розум керується і підпорядковується логічній визначеності, формальним силогізмам. На думку Чаадаєва, цього не досить для істинного пізнання сущого, оскільки перебільшення логічної залежності розуму ніби сковує його, підводить “під всесвітнє ярмо повинності” і робить вищу свідому людську здатність “такою ж сліпою і підвладною, як та природа”, яку він вивчає [22, 52].

Розкриваючи зміст таких способів пізнання як аналіз та синтез, автор “Філософічних листів” вважає, що перший прийом переважно властивий людському розуму, оскільки до найбільш діяльних виявів думки належать саме “процеси підпорядкування і аналізу”, а інший прийом пізнання – синтез – властивий вільній діяльності божественного розуму. “Що таке логічний аналіз, – пише Чаадаєв, – як не насилля розуму над самим собою? Дайте розуму волю, і він буде діяти одним синтезом. Аналітичним шляхом ми можемо іти лише з допомогою надзвичайних зусиль над самим собою: ми постійно збиваємося на природний шлях, синтетичний” [22, 53]. Синтетичний метод у пізнанні є визначальним. Із нього починає свою діяльність розум. Синтетична єдність це деяка нерозчленована вища мудрість – нерациональний початок. Для підтвердження цього положення Чаадаєв наводить вдалий приклад із філософії давнього світу, про те, що слово “істина”, наповнене логічним змістом, “ледве зустрічається” у античних мислителів, які “уміли говорити лише про мудрість” [17, 279]. Синкретизм, нерациональна цілісність, нерозчленована єдність, нарешті, мудрість – характерні риси вищого Божого розуму – основоположної здатності пізнання і одночасно творення існуючого світу.

Виходячи із цих міркувань про значимість логічного аналізу та вищої синтетичної мудрості у філософії Чаадаєва, стає зрозуміло, чому людський розум не в змозі досягти “позитивних своїх знань суто внутрішньою своєю силою”, а повинен із необхідністю “прямувати тільки із зовні”. Людський розум сам по собі зовсім безсильний щодо “вищого закону” – справжньої основи “нашої розумової могутності”, логіка мислення, у свою чергу, безсила щодо синтетичної, нераціональної божественної мудрості. Тому парадоксальність чаадаєвських положень про значення та роль людського розуму набуває відоме значення: він повинен прийти до “логічного самозречення, однорідного із самозреченням моральним – такого, що витікає із того ж закону” [22, 53].

Важливими здатностями пізнавальної діяльності людини, які розкривають його нераціональні можливості, є інтуїція та гіпотетичне допущення. Їх основне призначення, за твердженням російського філософа, зблизити, поєднати пізнання людини з початками божественного освоєння світу. Чаадаєв вважає, що неможливо “зробити відкриття, не передбачаючи його раніше; потім воно доводиться і підтверджується спостереженням, досвідом або міркуваннями, але завжди необхідне припущення”. Окремі відкриття можуть бути випадковими, вони не є заслугою людського розуму, їх виробляють навіть тварини, люди ж повинні задовольнятися здатністю припущення, передчуття, оскільки воно є вираженням “божественної пророчої здібності людини” [17, 281].

Іншою, не менш важливою нераціоналістичною характеристикою людського пізнання у “Філософічних листах”, виступає інтуїція – “одне із найдіяльніших знарядь” розуму. До визначення інтуїції не можна підходити з допомогою попередніх оцінок пізнавальних здатностей людини, оскільки у ній чітко виявляються властивості “вищого розуму”. “Справа в тім, – відзначає Чаадаєв, – що ми нею (інтуїцією – С.Ш.) володіємо не у тому чистому та простому вигляді, як іншими здібностями, у ній є дещо, що належить вищому розуму, їй дано лише відображати цей вищий розум у нашому... Тому ми зобов’язані інтуїції найближчими нашими відкриттями” [22, 53].

Підводячи певний підсумок вивчення пізнавальних здібностей людини, викладених у філософських працях Чаадаєва, можна констатувати той факт, що для мислителя визначальними є нераціональні способи дослідження: синтез як вища властивість Божого розуму, мудрість як суттєва протилежність логічному поняттю, припущення як втілення пророчої здатності людини і, нарешті, інтуїція – приналежність вищого

розуму. Тому гідним результатом розвитку людського розуму повинне стати підпорядкування, самозречення, стан покори “верховному правилу будь-якої діяльності”. Свобода окремої людини повинна злитися із волею Бога, тому що розум, “приймаючи свободу, як дану реальність”, визнає божественну залежність “справжньою реальністю духовного порядку”. Філософ стверджує, що всі сили розуму, всі його засоби пізнання “ґрунтуються лише на його покорі. Чим більше він себе підпорядковує, тим він сильніший” [22, 52].

Така ґносеологічна спрямованість виявляється у дослідженні сутності історичних, моральних наук. Для попередньої філософії діяльність людини та людства в цілому здійснюється лише в “силу вільних актів волі”, не пов’язаних і не підпорядкованих між собою, “крім своєї прихми”. В цьому відношенні людина абсолютно безпорадна, втрачаючи божественну мудрість, вона негайно впадає у “хибні міркування” та в “хибну волю”, тому всі її дії зводяться до волюнтаристського “бажання та свободи”. Для визначення істинного пізнання історичного необхідний вищий об’єктивний принцип, Божий розум, а вся попередня активність людського розуму повинна призвести нас до “порядку залежності”. У цьому якраз і заключається призначення, на думку Чаадаєва, “справжньої філософії”, яка, по-перше, стверджує положення про визначальну роль синтетичного розуму щодо людського, а по-друге, показує, звідки виходить це саяво, яке “повинне нами керувати у житті”.

У духовному світі панує закон, який відображає собою вищу силу розуму – силу Бога. Він є виявом необхідності, владарюючої над світом. Історичний світ утворився, як зазначалося раніше, внаслідок відокремлення вільної людини від світу духовного. Подальша його доля визначається невпинними спробами возз’єднання із всевишнім – це істинний шлях до царства Божого. Таке розуміння історичної необхідності якоюсь мірою зближує позицію Чаадаєва із позицією Гегеля у питанні співвідношення свободи та необхідності, але в той же час між ними існує істотна різниця. У гегелівській філософії визначальним виступає розум сам по собі та його “фаталістична логіка, яка майже знищує свободу волі... вбачає скрізь невмолиму необхідність” [20, 145]. У чаадаєвських теоретичних побудовах свобода волі людини певною мірою існує самостійно, у нього немає жорсткого провидинціалізму, проте, у кінцевому результаті, істинна свобода повинна прагнути до досягнення і возз’єднання з вічною Божою свободою. У філософії російського мислителя домінує нерационалістичний підхід у розумінні суті свободи волі

людини. Справжня свобода, за його переконанням, повинна вести до гармонійного удосконалення людини, вона полягає в усвідомленні необхідності історичного розвитку суспільства.

Так, у четвертому “Філософічному листі” іде мова про те, що “велике питання про свободу волі” полягає у “природі істот, наділених розумом...”, оскільки розумна істота усвідомлює, що вона не втрачає нічого із своєї природи, яким би шляхом свідомість у неї не вливалась. Процес усвідомлення ототожнюється Чаадаєвим із діяльністю, а в свою чергу постійна дія, підпорядкована чомусь, що набагато сильніше від людини. Дія людини виходить “дійсно від неї лише у тому випадку, коли вона відповідає закону. Кожного разу, як ми від нього відступаємо, наші дії визначаються не нами, а тим, що нас оточує” [22, 69-70]. Тут, по правді, ми маємо справу із діалектичним вирішенням питання про співвідношення необхідності та свободи волі людини. Свобода, на думку Чаадаєва, органічно пов’язана з пізнанням необхідності розвитку не лише природних явищ, але й соціальних, духовних, крім того, свобода уявляється як діяльність, що співпадає з нерациональною творчою Божою діяльністю.

Визнаючи свободу волі окремої людини, російський філософ виявляє у подальшому її розвитку “схожість або навіть тотожність із волею Верховного”, яка має “таку ж силу свободи” [18, 155-156]. Свобода волі людини – це Божий дар, “Його подоба”. Для підтвердження цієї думки Чаадаєв запитує: “Чи можна повірити, що, подарувавши нам що дивну силу, яка ніби іде врозріз із світовим порядком, Він не забажав дати їй належний напрям, не забажав просвітити нас, як ми повинні нею користуватися? Ні,” – оптимістично відповідає філософ [22, 71]. Оцінюючи значення чаадаєвського вирішення проблеми свободи волі людини та її необхідності, слід відзначити, що вперше у російській філософії дається всеохоплююче, цілісне її тлумачення, переборюється як споглядово-емпіричне, так і абстрактно-раціоналістичне уявлення про неї. Переважаючою є спроба нерационалістичної інтерпретації свободи волі, як втілення людської і водночас божественної властивості. Високо оцінював постановку питання про свободу волі у філософії Чаадаєва відомий російський поет початку ХХ століття О. Мандельштам. Так, у статті “Петро Чаадаєв” Мандельштам пише: “Він, у повному розумінні слова, відкрив свій Захід. Воістину в ці нетрі культури ще не ступала нога людини. Туди, де все – необхідність... Чаадаєв приніс моральну волю, дар російської землі, кращу квітку, нею вирощену. Ця свобода

коштує величі, застиглої в архітектурних формах, вона рівноцінна всьому, що створив Захід в області матеріальної культури” [7, 56].

Здійснення Божого помислу передбачає возз'єднання людини із Всевишнім – досягненням абсолютної свободи. Це означає повне підпорядкування людського розуму Божому. Наслідком цього процесу стане цілковита втрата особистістю своєї свободи волі, досягнення “вищого ступеня людської досконалості”, на якій повинен зникнути теперішній стан відчуження людини від її істинної божественної суті, наступить кінець громадянської історії. В уявленні філософа, історичний процес – це шлях людства до вічного царства. Які ж форми її здійснення?

Історія, на думку Чаадаєва, можлива лише у просторі і часі. Творцем цих форм існування історії є сама людина “Час і простір – ось межі людського життя... Звідки вичерпав я саму ідею часу?” – запитує автор “Філософічних листів”. І тут же знаходить відповідь: “Із пам'яті про події, що минули. Але що ж оця пам'ять? Не що інше, як дія волі... Всі часи ми створюємо собі самі, у цьому немає сумніву; Бог часу не створив; Він дозволив його створити людині” [22, 56]. Створивши час, людина сама віддалилася від Бога, від вічності, від безмежності, тобто істинного втілення часу. Між людиною і Богом утворився простір, миттєво заповнений різними фізичними об'єктами. Простір – це форма, у якій “нам уявляється наш зовнішній світ.” Тому простір ще менше ніж час може закрити шлях у “нове буття”, що має наповнюватися Божою благодаттю.

Віддаленість людини від світу Божого в обмежений матеріальний світ вселила у її душу тривогу, неспокій і страх. В історичному своєму бутті людина відчуває самотність, але це не її істинна “власна природа,” а є лише наслідок її насильного відчуження від “природи всезагальної.” Вільний вибір людиною кінцевого історичного світу віддалив її від Бога, але в той же час сама можливість постійного вільного вибору, дана людині Всевишнім, може знову привести її у світ Божий. Людина, вважає Чаадаєв, створивши самотійно час і простір – форми історичного існування, – стала рабом свого творіння, оскільки вони для неї є тим тягарем, від якого “душа людська прагне позбавитися”. Часовий потік захопив за собою людину, тобто сама її свідомість намагається поглинути самого Творця. Однак, на думку мислителя, людина ще береже у собі образ Божого світу як втілення вічної мудрості, безмежності, не підвласного руйнівному історичному часу. Цей образ спонукає людську свідомість звільнитися від “пут”, ним самим викуваних, від “задуш-

ливих об'ємів часу". Як же це можливо? Потрібно людству вільно дотримуватися Божого помислу, який веде у царство Боже, добровільного поєднання із Ним. Цей історичний рух спрямовує "народи до їх призначення", до їх возз'єднання. Виразом останнього є Церква – це початок історичного розвитку людства. Дійсна історія європейських народів розпочинається із середньовіччя, із втілених у ньому християнських принципів – справжніх духовних цінностей, направлених на досягнення свободи волі людини.

За оцінкою Чаадаєва, те життя, до якого прагне кожна людина, – це життя повної досконалості, безмежного пізнання, "цілковитої підпорядкованості". Це Небо: "й іншого неба, крім цього, немає". Здійснення духовного прогресу лише і можливе на шляху злиття людської суті зі справжньою суттю "всього світу", оскільки саме так "може наш дух вознестись у досконалість всього, а це і є справжнє вираження Вищого Розуму" [22, 57].

Визначальною сферою зближення людства із Богом у філософії Чаадаєва є моральність, оскільки, щоб розмірковувати та судити про фізичну та духовну суть, необхідно мати поняття про добро і зло. Якщо ж гіпотетично допустити, що у людини забрали "це поняття", то вона не в змозі буде розмірковувати, вона не буде розумною істотою. Без цього поняття Бог "не міг залишити нас жити хоча б на мить, він нас і створив із ним". Над суспільством підноситься вищий "моральний закон," він менше явний, аніж закон фізичний, але у той же час він безподільно панує над людьми, "визначає кожную нашу дію, кожен порух нашого розуму" [22, 59-60]. На полі моральності поєднуються людські вчинки із Божими помислами, досягаючи в результаті **абсолютної свободи**. В основі великого морального дійства, вказує автор "Філософічних листів", лежить "почуття обов'язку, а тим самим – і підпорядкування. Якби людина могла довести свою підпорядкованість до цілковитого позбавлення від своєї свободи, це було б вищим ступенем людської досконалості". Усі зусилля повинні бути спрямовані на це, на "можливе та необхідне переродження нашого єства" [22, 55]. Моральні принципи складають основний зміст духовно-практичної філософії Чаадаєва. Це альфа і омега його філософії історії.

Проблеми всестороннього розвитку духовності, досягнення особистістю абсолютної свободи волі цілковито визначають теорію пізнання чаадаєвської філософії. Нераціональний синтез, первісний духовний синкретизм, вища Божя мудрість визначають і одночасово підпорядковують собою логіку понять – раціоналістичну абстрактність.

Так, у листі до Ф. д'Екштейна російський мислитель доводить обумовленість моральністю гносеологічних істин. “Я вважаю, що добро, як і вічність... є кінцевою метою пізнання, а ідея часу, у яку дух людський добровільно себе ув'язнив, – одним із найбільш гнітючих забобонів нашої логіки”, – констатує Чаадаєв [21, 104]. В ідеальному майбутньому суспільстві людина, яка керується ідеєю добра, набуває істинної свободи – її попередня обмежена воля зіллється із безмежною божественною свободою. Неодмінне досягнення цієї мети “цілком залежить від нас і не вимагає виходу із світу, який нас оточує” [22, 56]. Необхідним засобом, що здійснить царство Боже на землі, повинна стати “безмежна освіта”.

Головним завданням нової філософії, за ствердженням Чаадаєва, має стати взаємозумовленість теоретичної її проблематики з практичною, з вільною діяльністю людини. Критично розглядаючи німецьку філософію, перш за все гегелівську, він відзначає, що вона щільно підійшла до вирішення основного питання теоретичної філософії – об'єднання суб'єкта із об'єктом, але у Гегеля цей процес відбувається абстрактно, здійснюється винятково у сфері мислення. Автор “Науки логіки” надто піддався схоластиці і у “своїй теорії всезагального примирення” не залишив місця для вивчення внутрішнього духовного світу окремої особи. Гегель “приписав діалектиці занадто велику роль, він, напевно, не зрозумів свого віку, поглинутого ідеєю практичною” [18, 210-212]. За Чаадаєвим, ідея цілісного поєднання теорії із життям у майбутній філософії стане визначальною, зумовить вирішення проблеми свободи волі людини і необхідності в його філософії історії.

Підсумовуючи аналіз філософсько-історичних поглядів П.Я. Чаадаєва, в яких центральне місце посідає питання про співвідношення свободи волі та необхідності, можна констатувати, що мислитель зміг по-новому поставити та вирішити дану проблему із позицій нерационалістичного її тлумачення. Головною ідеєю “Філософічних листів” є принцип нескінченного розвитку та досконалості, що виходить із божественного духовного світу. Найбільш повне своє втілення цей принцип знаходить у таких сферах людського існування, як історія, моральність та релігія. Тому так звана практична частина філософії стає визначальною щодо гносеологічної її сфери, людський розум знаходиться у підпорядкованому стані вищому синкретичному розуму – Божій мудрості. Саме Бог наділяє людину свободою, можливістю самовизначення своїх дій, однак людина в той же час може використовувати свій вільний вибір двоюко, – перебільшивши значення своїх обмежених творчих здібностей, вона віддаляється від Бога, творить зло, – другий

напрямок діяльності особистості – це добровільне зближення її із всевишнім Творцем, досягнення на цьому шляху абсолютної свободи.

Чаадаєву вперше у російській філософії вдається самотійно розв'язати питання про співвідношення необхідності та свободи, перевірити однобічні спроби вирішення цієї проблеми в емпіричній та раціоналістичній філософії XVIII – початку XIX століття. Це стало можливим завдяки глибині філософських пошуків та вмілому застосуванню діалектики вияснення цього питання. Йому стає очевидним, що свобода волі людини повинна бути зумовлена пізнавальними можливостями та духовно-практичною діяльністю, що зближають її з “вищим законом”, синкретизмом Божої мудрості. Розум людини обмежений, знаходиться у стані покори щодо абсолютного розуму, тому сутність основного питання філософії повинна заключатися не в абстрактному аналізі суб'єктивно-об'єктивних відносин, а в дослідженні взаємодії “нашого розуму” з “іншим розумом”, наділеним властивостями безмежності та вічності. Такі пізнавальні властивості людини, як гіпотетичне допущення та інтуїція являють собою нераціональне втілення мудрості Всевишнього.

На думку філософа, справжню сутність свободи може досягти не лише окрема особистість, але й ціла нація. Тоді вона стане здатною рухатися по прямому шляху до свого постійного вдосконалення, керуючись при цьому “об'єктивною визначеністю”. Інші ж народи, які не досягнули істинної свободи, можуть впасти у хибне її уявлення, ігноруючи необхідність вічного, і тоді їх розвиток буде спрямований по ілюзорному шляху. Якщо ж російський народ зможе усвідомити своє унікальне становище в історії світу, то він йтиме вперед швидше від інших, бо має “весь досвід і труд віків, які передували”. Чаадаєв щиро вірить, що “прийде день, коли ми станемо розумовим осередком Європи. Таким буде логічний результат нашої довгої самотності, з цього дня наша велика місія розпочалась” [14, 98-99].

У його філософії в найскладнішому поєднанні переплелися ідеї криптицизму та скептицизму, суперечливі висловлювання із визнанням вічних істин та цінностей свободи. Основні положення творчості мислителя дали могутній поштовх до подальшого розвитку російської філософії XIX-XX століть. Причому вплив П.Я. Чаадаєва яскраво проявляється навіть у протилежних за змістом напрямках, наприклад, у слов'янофільстві та західництві XIX століття. Підтвердженням цього факту служить висловлювання філософа-демократа О.І. Герцена, який до кінця свого життя ставився із великим співчуттям до Чаадаєва, про

те, що саме від його вчення “ідуть два ряди, що розходяться, в розумінні Росії” [1, 225] – прозахідницьке та слов’янофільське. Г.В. Плеханов писав, що Чаадаєв “із формальної сторони, тобто у значенні прийомів свого філософсько-історичного мислення (вид. – С.Ш.) – дуже зближався із тими самими слов’янофілами, вчення яких він так не любив і боротьба з якими наповнила останній період його життя” [11, 763]. Тому впевнено можна констатувати, що найбільший вплив Чаадаєва проявляється в постановці та вирішенні проблеми свободи волі людини і необхідності у філософсько-історичних вченнях слов’янофілів та західників XIX століття.

Література

1. Герцен А.И. Былое и думы. Гл. XXX. Не наши // Соч. – Т.2. – М.: Мысль, 1986.
2. Гершензон М.О. П.Я. Чаадаев. Жизнь и мышление. – СПб., 1908.
3. Зеньковский В.В. История русской философии. – Л., 1991.
4. Кавелин К.Д. Наш умственный строй. – М.: Мысль, 1989.
5. Кьеркегор С. Наслаждение и долг. – Киев, 1994.
6. Лосев А.Ф. Русская философия. // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991.
7. Мандельштам О. Петр Чаадаев // Соч. – Т. 2. – М., 1990.
8. Маркс К. Письмо к отцу в Трир // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. – М., 1956.
9. Маркс К., Энгельс Ф. Готфрид Кинкель и его соратники // Об искусстве. – Т. 2. – М.: Искусство. – 1957.
10. Мережковский Д.С. Революция и религия // Полн. собр. соч. – Т.Х. – СПб., 1911.
11. Плеханов Г.В. [Рецензии.] П.Я. Чаадаев. М. Гершензон, П.Я. Чаадаев. Жизнь и мышление. СПб., 1908 // Избр. философ. произвед. – Т. IV. – М., 1958.
12. Пушкин А.С. (1836) 19 октября // Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. – Т.2. – М., 1991.
13. Флоровский Г. Пути русского богословия. – Киев, 1991.
14. Чаадаев П.Я. А.И. Тургеневу (октябрь-ноябрь) 1835 // Полн. собр. соч. и избр. письма. – Т. 2. – М., 1991.
15. Чаадаев П.Я. Ф.В.Й. Шеллинг. 21 сентября 1833. Чаадаеву // Полн. собр. соч. и избр. письма. – Т. 2. – М., 1991.
16. Чаадаев П.Я. Записка графу Бенкендорфу // Статьи и письма. – М., 1989.

17. Чаадаев П.Я. Из надписей на книгах // Соч. – М., 1989.
18. Чаадаев П.Я. Отрывки и афоризмы // Соч. – М., 1989.
19. Чаадаев П.Я. Ф.В.Й. Шеллингу. 1832 // Полн. собр. соч. и избр. письма. – Т. 2. – М., 1991.
20. Чаадаев П.Я. Ф.В.Й. Шеллингу. 20 мая 1842 // Полн. собр. соч. и избр. письма. – Т. 2. – М., 1991.
21. Чаадаев П.Я. Ф. д'Экштейну. 15 апреля 1836 // Полн. собр. соч. и избр. письма. – Т. 2. – М., 1991.
22. Чаадаев П.Я. Философические письма // Соч. – М., 1989.
23. Шейко С.В. Проблемы познания и свободы воли человека в русской классической философии XIX начала XX веков. – М., 1993.