

Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України  
Полтавський національний педагогічний університет імені В. Г. Короленка

# ФІЛОСОФСЬКІ ОБРІЇ

*Науково-теоретичний журнал*

**Випуск 41**

*Заснований у липні 1999 року*

*Виходить два рази на рік*

Полтава  
2019

# ЗМІСТ

## ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

|                                                                                                                                             |    |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Савонова Г.І.</i> Моральні обрії людини<br>в позитивній екзистенціальній філософії Н. Аббаньяно .....                                    | 8  |
| <i>Шейко С.В., Колодій О.С.</i> Становлення концепції свободи волі<br>людини у філософії історії П. Чаадаєва .....                          | 19 |
| <i>Ваховський Л.Ц.</i> Філософська традиція раннього середньовіччя<br>в спадщині Ісидора Севільського: ретроспективний аспект .....         | 34 |
| <i>Діптан І.І.</i> Українська державна ідея за гетьманування Івана Виговського:<br>візія Михайла Грушевського ( <i>стаття друга</i> ) ..... | 42 |

## СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

|                                                                                                                                                                             |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Кривда Н.Ю.</i> Колективна пам'ять<br>як чинник формування групової ідентичності .....                                                                                   | 60  |
| <i>Зайчківська І.П.</i> Теоретичні передумови та особливості<br>процесу тематизації модерної української ідентичності .....                                                 | 77  |
| <i>Кравченко А.П., Коваленко М.В.</i> Теоретико-методологічний<br>потенціал етнофункціонального підходу у формуванні<br>ціннісно-смыслових засад сучасної комунікації ..... | 95  |
| <i>Кравченко П.А., Безруков С.І.</i> Проблема обмеження свободи вибору<br>в лібертаріанському патеріалізмі .....                                                            | 108 |
| <i>Костенко М.Т.</i> Гідність у сучасному українському соціумі .....                                                                                                        | 121 |

## ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

|                                                                                                                                        |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Мулярчук Є.І.</i> «Досвід невидимого»: переживання буття,<br>чуття і розуміння у суб'єктивному існуванні людини .....               | 131 |
| <i>Шоповал В.М.</i> Деякі дискусійні питання<br>з приводу подальшої еволюції людини .....                                              | 143 |
| <i>Харченко Л.М.</i> Космічний потенціал духовного буття людини .....                                                                  | 154 |
| <i>Юхименко Н.Ф.</i> Factors for the formation of the individual<br>in the socio-cultural space: the meaning and purpose of life ..... | 166 |

## ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

|                                                                                                                        |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Крутіснюк А.В.</i> Непістемічна генеративна естетика .....                                                          | 175 |
| <i>Цебрій І.В.</i> Уявлення про гармонію людського життя<br>і космологічні виміри в творчості Антоніо Феррабоско ..... | 185 |
| <i>Кобзева І.О.</i> Moda як фактор трансформації людського тіла .....                                                  | 193 |
| <i>Прокопович Л.В.</i> Соціально-філософська «драматургія» показів мод .....                                           | 199 |
| Перелік закладів обов'язкового розсилання журналу<br>«Філософські обрії» .....                                         | 212 |
| Вимоги до оформлення та подання статей .....                                                                           | 214 |

УДК 159. 947. 2 : 94 (470+571)  
<http://doi.org/ 10.33989/2075-1443.2019.41.172916>  
[orcid.org/ 0000-0002-4635-4643](http://orcid.org/ 0000-0002-4635-4643)  
[orcid.org/ 0000-0002-4314-8676](http://orcid.org/ 0000-0002-4314-8676)

**Сергій Шейко, Олена Колодій**

**ШЕЙКО Сергій Володимирович** – кандидат філософських наук, доцент, професор кафедри гуманітарних і соціальних дисциплін Полтавської державної аграрної академії. Сфера наукових інтересів – історія української та російської філософії, філософія науки та освіти.

**КОЛОДІЙ Олена Сергіївна** – кандидат педагогічних наук, доцент кафедри гуманітарних і соціальних дисциплін Полтавської державної аграрної академії. Сфера наукових інтересів – історія української педагогічної думки, теорія та методика виховання.

## **СТАНОВЛЕННЯ КОНЦЕПЦІЇ СВОБОДИ ВОЛІ ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ П. ЧААДАЄВА**

У статті проаналізовані особливості становлення концепції свободи волі людини у філософії історії російського мислителя початку XIX ст. П. Чаадаєва. Формування духовності та загальних світоглядно-філософських принципів у російській філософії початку XIX ст. мали свої особливості та відмінності від західноєвропейської філософії. Раціоналізм та індивідуалізм, як специфічні характеристики західної філософії не задовольняли представників філософської думки в Росії. Домінуючими принципами в російській філософській культурі постають община, соборність, всезагальність, що відображають самобутній характер соціально-політичного розвитку Росії.

Представники російської філософії передбачали, що наступним етапом історичного розвитку людства повинні стати не соціальне відокремлення, а возз'єднання в якісно новій соціальній єдності. П. Чаадаєв першим на початку XIX ст. провів складний філософський аналіз специфіки світогляду та історичного розвитку російського народу, сформувавши загальні основи філософії історії. Проблеми історичного розвитку, моральності та релігії визначають пізнавальний процес і синтетичну взаємозалежність свободи волі людини та необхідності. Свобода волі зумовлена пізнавальними можливостями та духовно-практичною діяльністю, що зближають її із «вищим законом», синкретизмом Божої мудрості.

© С. В. Шейко, О. С. Колодій, 2019

*Ключові слова:* свобода волі, необхідність, західництво, філософія історії, синкретизм, божественна мудрість, духовно-практична діяльність.

**Актуальність теми.** Духовний розвиток Росії першої половини XIX ст. формувався на дуальній соціокультурній основі. З одного боку, великий вплив мала власна національно-культурна традиція, що започатковується у народній мудрості, підкріплена в XI–XIII ст. грецькою та візантійською освіченістю, що знаходить пізніше у середині XIX ст. своє втілення у філософській концепції слов'янофілів, а з іншого боку, на духовний розвиток народів Російської імперії великий вплив справляла західноєвропейська культура, що втілювалася у «сциентистсько-західницькому» напрямку у філософії.

Проте, становлення духовності, теоретико-філософських концепцій, культури в російському суспільстві вказаного періоду мали свої особливості та відмінності від західноєвропейської культури. Історична епоха класичного капіталізму, розвитку економічних ринкових відносин у Західній Європі охоплює період із XVII по XIX ст. Відповідно цьому історичному часу західноєвропейська філософія має тривалу та багату історію, глибокі соціально-економічні та духовно-культурні корені. Рационалізм та індивідуалізм становлять специфічні характеристики західної філософії XVII–XVIII ст., відображають при цьому соціально-економічне становище нових класів у епоху здійснення буржуазних промислових революцій.

Умови формування російської суспільно-політичної та філософської думки якісно відрізнялись від західноєвропейських. Філософія в Росії визначалась самотутністю соціально-політичного розвитку, в якому переважаючим постає общинне, соборне, універсальне, по відношенню до індивідуального, приватного, особистісного початків. Російська філософія на початку XIX ст. формувалась не в межах простого інтерпретаторства, або запозичення тих чи інших ідей західноєвропейської філософської думки, а насамперед, як її конструктивна критика. У цей час створювались самотутні оригінальні філософські концепції, які в подальшому розвитку з великою силою вплинули на всю світову філософію XIX–XX ст.

**Мета статті** полягає у розкритті особливостей становлення російської філософії початку XIX ст., в подоланні фрагментарності у вивченні основних проблем на основі глибокого об'єктивно-критичного аналізу. Світоглядні та соціокультурні підвалини суспільно-політичної та філософської думки XIX ст. можна охарактеризувати як певний спосіб формування національної російської самосвідомості. У зв'язку з цим центральною проблемою філософії стало всебічне осмислення

місця та ролі Росії в світовій історії та визначення шляхів подальшого поступального її розвитку.

**Виклад основного матеріалу.** Вирішення актуальних світоглядно-методологічних та практичних завдань у процесі становлення самосвідомості народу висуває на передній план у філософії необхідність переосмислення всього комплексу філософських та духовно-теоретичних проблем. Онтологічні, гносеологічні аспекти філософії одержують суттєвий імпульс до подальшого їх розвитку, коли у наукових дослідженнях на перше місце виходить аналіз історичного шляху розвитку Росії, здійснюється важливий перехід від суто описового, фактологічного вивчення історії до виявлення загальних та специфічних закономірностей її становлення. Теорія пізнання тісно переплітається із 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 отримує якісно нового розуміння, відмінного як від філософії європейського Просвітництва XVII–XVIII ст., так і від абстрактного її тлумаченні у німецькому ідеалізмі кінця XVIII початку XIX ст. У російській філософії середини XIX ст. проблема свободи трактується як всезагальна основа Божого творіння та діяльності Людини, яка виявляється у її креативній здатності перетворювати буття на основі віри і знання, оцінка 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 та певним чином перебороти однобічності західноєвропейської філософії – раціоналістичний індивідуалізм та вульгарно-матеріалістичний антропологізм. Її представники передбачали, що наступним етапом історичного розвитку людства має стати не соціальне відокремлення, а возз'єднання в якісно новій, вищій соціальній єдності. Такий методологічний підхід відкривав шлях до становлення загальнонаціонального ідеалу. Соціальний ідеал – це духовна соборність людей, у якій знята індивідуалістична відокремленість особистості, а соціальна єдність стає загальною умовою для універсального розвитку її духовних потенцій.

Визначаючи специфічні характерні риси російської філософії XIX століття важливо погодитися із авторитетною думкою А. Лосева про те, що вся російська філософія являє «собою дологічну, досистематичну картину філософських течій і напрямів» (Лосев, 1991, с. 214). Вихо-

дячи із цього, російській філософії на відміну від німецької, було чуже прагнення до абстрактного теоретизування та суто логічного викладу системи поглядів. Російська філософія являла собою переважно внутрішнє, інтуїтивне пізнання сутнісного, їй не властивий абстрактний раціоналізм, зведення філософської мудрості винятково до логічних понять. Вона нерозривно пов'язана із реальним суспільним життям, тому філософські погляди нерідко отримували своє вираження у публіцистичних та художніх творах.

У першій половині XIX ст. вивчення історичного процесу набуває змістовної філософської форми викладу у творах П. Чаадаєва, К. Кавеліна. Філософ-західник К. Кавелін доводив, що «нам не слід брати з Європи готові результати її мислення, а слід створити у себе таке ж ставлення до знань, до науки, яке існує там... Такий шлях буде європейським» (Кавелін, 1989, с. 317). Критичний аналіз історичних можливостей розвитку Росії, переосмислення духовно-філософської та теоретико-пізнавальної проблематики, співвідношення необхідності та свободи волі людини у всій її повноті виявляється у філософії скептицизму П. Чаадаєва. На думку дослідників його творчості, він першим у XIX ст. перетворив «наболілі рани» соціального розвитку Росії у «філософічну тему». Це воістину самобутня фігура, чие багатство філософського світогляду постійно породжує можливість різноманітної оцінки його творчості, акцентуючи увагу на тій чи іншій частині його світосприйняття. Одним із перших сучасників, хто змістовно та різнобічно оцінив історичне значення оригінальної філософії П. Чаадаєва був О. Пушкін. Пізніше філософська творчість мислителя досліджувалась демократами і слов'янофілами, представниками ліберально-сцієнтистського та релігійного напрямків. О. Герцен писав про нього як про засновника західництва, прихильника революційних перетворень у Росії, не звертаючи належної уваги на його релігійність. Г. Плеханов відзначав той факт, що П. Чаадаєв своїм «Філософічним листом» зробив для розвитку російської думки набагато більше, аніж зробить «цілими кубічними сажнями своїх творів інших працелюбний дослідник Росії... Ось чому знаменитий лист до цього часу заслуговує найсерйознішої уваги з боку усіх тих, кому цікава доля російської громадської думки» (Плеханов, 1958, с. 750).

У Західній Європі становлення «філософії історії» відбувалося у другій половині XVIII – на початку XIX ст., а в Росії П. Чаадаєву належить перший досвід критичної історіософії, йому довелося першому сформулювати її фундаментальні положення. При визначенні основоположних принципів як теоретичної, так і практичної філософії він піддавав рішучій критиці попередні філософсько-історичні побудови, що

існували у Західній Європі та Росії. Він першим ознайомив російську громадськість із невимовною силою скепсису – «цієї невтомно-працюючої філософської гільйотини» (Маркс, & Енгельс, 1957, с. 201).

У першому «Філософському листі» П. Чаадаєв стверджує, що єдиної, цілісної історії Росії не існувало, тому її минуле – хаос та антиісторія. «Ми, – пише автор, – живемо лише у самому обмеженому сьогоденні, без минулого і майбутнього. Серед плоского застою». Такий стан, на його думку, нагадує деяке «хаотичне бродіння предметів морального світу, подібне тим переворотам в історії землі, які передували творенню нашої планети у її теперішньому вигляді» (Чаадаєв, 1989а, с. 20).

На його думку, у сучасній йому Росії досвід поколінь безповоротно зникає, не пов'язується із сучасним, а це є необхідний наслідок культури – цілком «запозиченої та наслідувальної». Самостійного, внутрішнього прогресу «у нас немає... Ми відтворюємо ідеї лише у готовому вигляді». Далі філософ нарікає: «усім нам не вистачає якоїсь стійкості, якоїсь послідовності в розумі, якоїсь логіки» (Чаадаєв, 1989а, с. 21). Історичною помилкою російського народу, за П. Чаадаєвим, було звернення за християнським вченням до «згубної Візантії», яка стала «предметом глибокого презирства» інших європейських народів. Це складає джерела ніби аномального історичного шляху розвитку Росії та інших слов'янських народів. Цікаво, що ця думка викликала переважно неприйняття та осуд у суспільстві.

Так, засновник російської класичної літератури О. Пушкін заперечував із цього приводу. Він писав: «Ви кажете, що джерело, звідки ми черпали християнство, було нечистим, що Візантія була достойна зневаги та її зневажали. У греків ми взяли Євангеліє і легенду, але не дух дитячої дріб'язковості та словесної суперечності. Мораль Візантії ніколи не була мораллю Києва. Наше духовенство, до Феофана, було гідним поваги, воно ніколи не заплямало себе низькістю папізму». Далі О. Пушкін категорично не погоджується із П. Чаадаєвим про ніби історичну нікчемність Росії і відзначає, що у «нас було своє особливе призначення» (Пушкін, 1991, с. 460). Критицизм та скептицизм П. Чаадаєва, пронизаний крайнім суб'єктивізмом – це визначальні положення його філософської концепції, але не можна зводити суть його поглядів лише до цих принципів. Конструктивна сторона філософського вчення П. Чаадаєва присвячена питанням онтології, гносеології, філософії історії, моральності. Тому навряд чи можна погодитися із визначенням послідовності філософа-скептика щодо творчості російського мислителя, даного засновником сучасного екзистенціалізму С. К'єркегором про те, що скептик, «як спущена дзига може деякий час крутитися на вістрі, але стверджуватися на місті він не в змозі» (К'єркегор, 1994,

с. 31). Навпаки, скепсис і критицизм П. Чаадаєва дає змогу розвивати його позитивний конструктивізм. Важливе місце у світогляді автора «Філософічних листів» займає як теоретико-пізнавальна, так і практична, соціально-історична проблематика, що знаходиться у стані опосередкування між собою. Він доводив 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, бо вона погрузла в історичній емпірії. «Велика помилка думати, ніби велика кількість фактів забезпечує в історії достовірність, пізнання історії пов'язується зовсім не із 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» (Чаадаєв, 1989а, с. 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. Факти самі по собі ніколи не зможуть створити істинну логічну достовірність, яку може дати «лише спосіб їх групування, розуміння та розподілу». Крім того, попередня історія була розповідною, описовою та психологічною, ігнорувала «вищий християнський закон». 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.

Підсумовуючи вивчення особливостей попередньої філософії історії, мислитель заявляє, що 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, яка б витікала із чіткого розуміння всезагального закону, що управляє рухом століть» (Чаадаєв, 1989б, с. 90). П. Чаадаєв чітко уявляє, що поява нової філософії історії вимагає цілісного підходу до її вивчення, утвердженню вищої християнської моральності в якості оцінки минулого і сучасного існування як окремої людини, так і людства в цілому. Він стверджує, що попередні філософські системи, в основі яких був, або ж споглядовий матеріалізм, або ж односторонній раціоналізм, не дають можливостей для цього.

Природничі науки також навряд чи зможуть стати надійною опорою у формування 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, як основ нової філософії історії, П. 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 йти вперед, 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 епоха повинна установити істинні принципи християнства: духовність, моральність, цілісний характер особистості, свободу волі людини. До своєї завершеності прагне історичне пізнання. Він ставить перед собою завдання створити філософію історії, як вчення про філософські основи історичної думки, яке б дозволяло із якісно нових позицій проаналізувати хід історії людства.

Нова філософія історії повинна виявити «всезагальний вищий закон», що керує історією. Вищий закон установлюється не людиною і не людством. Це не в їхніх силах, а несе у собі божественну суть. Людина у змозі виявити його, підпорядкуватися та слідувати йому. Філософія історії повинна відрізнити істинне від неістинного, нескінченне від кінцевого, всезагальне від одиничного. Для осмислення цієї проблеми він ставить на перший план дослідження категорій необхідності та свободи, як головну ланку у його практичній філософії. Необхідність — це основна категорія філософії історії. Вона ототожнюється мислителем із вищим божественним законом і пронизує всі сфери буття: природну, соціальну та духовну. Свобода здійснюється лише у соціальному світі, оскільки вона пов'язана з існуванням людини та виступає суттєвим атрибутом людської діяльності. Існування свободи для П. Чаадаєва настільки ж очевидне, як і існування необхідності. Він є цілком послідовним діалектиком у постановці та вирішенні цієї проблеми, йому вдається пропливти між «Сциллою фаталізму» і «Харибдою волюнтаристичного індивідуалізму».

Взаємовідношення необхідності і свободи є тією основою, через яку філософ розглядає проблеми пізнання, історію та моральність. Одиночне – це те, що, маючи свободу, відокремилось від єдиного та спробувало існувати самотійно. Подібне індивідуальне буття кінечне та неістинне, занурившись у природну стихію, воно породжує хибні ідеали, що стали основою теперішнього людського існування. Чим довше людина перебуває у такому світі, тим більше вона відчуває на собі впливи цього кінечного неістинного буття. Окремій людині властива свобода, вона при цьому заперечує будь яку залежність, а цього достатньо, щоб окремий індивідум вважав себе «цілком вільним». У цьому полягає, на думку П. Чаадаєва, одна із великих помилок людського розуму. Це свобода «дикого віслючка». Вона ніби має повну незалежність від об'єктивної необхідності, але насправді подібне уявлення про свободу є помилкою, ілюзією, котра веде до тяжких негативних наслідків, до повної загибелі особистості та цілих суспільств. Відпавши від істинного світу та випробувавши пагубність хибних думок, окрема людська істота прагне знову об'єднатися з єдиним, істинним, безмежним буттям. Боголюдський процес, за оптимістичним твердженням П. Чаадаєва, повинен відбутися у земному світі, Бог зійде та врятує людство, яке відпало від нього. Нова філософія історії повинна розкрити логічну послідовність історичного розвитку людства, визначити можливості зближення суспільства з Богом, і показати місце та роль слов'янських народів у всезагальному історичному процесі. До цього веде не окремо представлена індивідуальна свобода людини, а божественне провидіння.

Вищий принцип усього сутісного в онтологічних побудовах П. Чаадаєва – це «велике ВСЕ» – ідеальний початок, незалежний від людини, який з необхідністю 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 пантеїстичними філософськими системами. Мислитель противник еkleктичного змішування фактів «духовного порядку» із фактами «порядку матеріального». Таким чином, філософ не сприймає принцип тотожності мислення і буття в якості вихідного положення раціоналізму. На його думку, будь-яка філософія, що дотримується принципу тотожності суб'єктивного та об'єктивного з необхідністю «полягає у фатальному колі без виходу... Вона спочатку складає сама собі закон, а потім починає йому підпорядковуватися, не відомо, ні як, ні чому, в області метафізики вона завжди попередньо встановлює якийсь початок, із якого потім за її волею витікає цілий світ речей, нею ж створених» (Чаадаєв, 1989а, с. 75). Ілюстрацією такого положення в історії філософії слу-

гують попередні західноєвропейські філософські доктрини. Пантеїстичні, емпіричні та раціоналістичні філософські побудови підлягають критичному переосмисленню, тому що заплутуються у своїх основах, висновках і наслідках. Пантеїст, називаючи світ «ВСЕ», знаходить у ньому причину і початок всього. У ньому все змішується, як початки божественні, так і природні, людські. Філософи-емпірики, ґрунтуючись на законі тотожності «поводяться із розумом» ніби із зовнішніми предметами, установлюють логічну сутність речей на основі споглядання фізичного світу. У філософії емпіризму П. Чаадаєв помічає її одиобічність – натуралізм і споглядовість, у якій на основі фізичного факту виводиться безпосередньо факт духовний.

Раціоналістична філософія також страждає споглядовістю. Німецька філософія розпочинає свій виклад із установленого факту, що «знаряддям пізнання є розум, а тому необхідно навчитися його пізнавати», але процес пізнання здійснюється за допомогою цього ж розуму, з яким вона ще не навчилася справлятися. Тому виникає питання: «як може раціоналістична філософія прийти до шуканого пізнання? Цього зрозуміти не можна» (Чаадаєв, 1989а, с. 75). Тут ми маємо знову замкнутість кола, тобто тавтологію при визначенні суті розуму та його можливостей. Початок процесу звеличення людського мислення, абсолютного «Я», був покладений І. Кантом і знайшов завершення в «Науковченні» І. Фіхте. І. Фіхте найбільш послідовно абсолютизує значення діяльності абсолютного «Я», яке за його задумом «логічно поглинає в себе будь яку іншу діяльність», включаючи навіть діяльність Бога. Г. Гегель прискорив синтез людського розуму, в його філософії розум досягає мистецтва аналізу, але ще не навчився визначальному синтезу. Тому обмеженість гегелівської філософії полягає в тому, що вона заключається лише у двох основних логічних поняттях – буття і духу. Для раціоналіста більше нічого не існує в абстрактному світі мислення, 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 суб'єктивного та об'єктивного, необхідності та свободи. Лише у філософській системі Ф. Шеллінга, на думку П. Чаадаєва, відбувається вирішення проблеми тотожності. Тут ми маємо справу з повною тотожністю, цілковитим злиттям суб'єкта і об'єкта. На відміну від попередніх філософських уявлень «справжня тотожність, – пише російський філософ, – існує не між нашим розумом і природою, а між нашим розумом та іншим розумом. Ось як слід зрозуміти теорію абсолютної тотожності» (Чаадаєв, 1989а, с. 198).

П. Чаадаєв прагне ствердити всезагальні, об'єктивні принципи філософіювання 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. Важливе місце в онтологічній конструкції у П. Чаадаєва займає розкриття змісту соціального та духовного світів. Носієм та втіленням соціального світу є людина, яка володіє свідомістю та свободою волі. Духовний світ виступає основою та причиною буття, він ототожнюється філософом із «вищим законом», Богом, становить основу єдності світу.

У гносеологічному аспекті духовний світ, виходячи із божественного закону, визначає напрямки, можливості та мету пізнання. Осягнення людиною світу підпорядковується «всезагальній об'єктивності». Цей процес являє собою самозречення, оскільки за ствердженням П. Чаадаєва, «всі сили розуму, всі його засоби пізнання ґрунтуються лише на його покірності» (Чаадаєв, 1989а, с. 52). Початок пізнання фізичного світу здійснюється на основі спостереження, чуттєвості та досвіду, і хоча «це коло пізнання охоплює далеко не всю природу та не підноситься до значення загальної основи всіх речей, воно заключає у собі цілком позитивні пізнання» (Чаадаєв, 1989а, с. 43–44). Царство досвіду повідомляє достовірність логічним поняттям, дякуючи чому процес пізнання переходить у сферу міркування та розуму. Людський розум активний, має діяльний початок, не залежний від фізичного світу. Пізнання людини тимчасове, кінцеве, здатне розрізняти лише світ кількостей та чисел, а не сутностей та всезагального. Розум у людини доступний аналіз кількісних величин, тобто «предметів обмежених, що становлять основний зміст природничих наук». У математиці, фізиці, натурфілософії розум керується та підпорядковується логічній визначеності, формальним силогізмом. На думку П. Чаадаєва, цього не досить для істинного пізнання суцього, оскільки перебільшення логічної залежності розуму скоує його, підводить під «всесвітнє ярмо повинності» та формує свідомість людини такою ж «сліпою та підвладною, як і природа» (Чаадаєв, 1989а, с. 52). ❖

Розкриваючи зміст таких способів пізнання як аналіз та синтез, автор «Філософічних листів» вважає, що перший прийом властивий людському розуму, оскільки до найбільш діяльних виявів думки належать «процеси підпорядкування та аналізу», а інший прийом – синтез характерний для вільної діяльності божественного розуму. 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 мислитель наводить вдалий приклад із філософії давнього світу. Слово істина, наповнене логічним змістом, «ледве зустрічається» у античних

філософів, які «уміли говорити лише про мудрість» (Чаадаєв, 1989b, с. 279). Синкретизм, нераціональна цілісність, нерозчленована єдність, нарешті, мудрість — характерні риси вищого Божого розуму — основоположної здатності пізнання та одночасно творення існуючого світу. Виходячи із цих міркувань про значення логічного аналізу та вищої синтетичної мудрості, стає зрозуміло, чому людський розум не в змозі досягти позитивних знань «суто внутрішньою своєю силою», а повинен із необхідністю «прямувати тільки із зовні». Людський розум сам по собі безсильний щодо «вищого закону» — справжньої основи нашої розумової «могутності», логіка мислення, у свою чергу, безсила щодо синтетичної, нераціональної божественної мудрості.

Важливими засобами пізнавальної діяльності людини, які розкривають її ірраціональні можливості, є інтуїція та гіпотетичне допущення. Їх призначення полягає у зближенні, поєднанні пізнання людини із початками божественного освоєння світу. П. Чаадаєв вважає, що неможливо зробити відкриття, не передбачаючи його раніше, потім воно доводиться і підтверджується спостереженням, досвідом або ж міркуванням, але ж завжди необхідне гіпотетичне допущення.

Іншою нераціоналістичною характеристикою людського пізнання виступає інтуїція — «одне із найдіяльніших знарядь» розуму. До визначення інтуїції не можна підходити за допомогою попередніх оцінок пізнавальних здібностей людини, оскільки у ній чітко проявляється властивість вищого розуму. «Справа в тім. — пише П. Чаадаєв. — що ми нею 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 найблискучішими нашими відкриттями» (Чаадаєв, 1989а, с. 53).

Підводячи підсумок вивчення пізнавальних здібностей людини, викладених у філософських працях П. Чаадаєва, можна констатувати той факт, що для мислителя визначальними є нераціональні засоби дослідження: синтез як вища властивість Божого розуму, мудрість як суттєва протилежність логічному поняттю, припущення як втілення пророчої здібності людини і, нарешті, інтуїція — приналежність вищого розуму. Тому гідним результатом розвитку людського розуму повинне стати підпорядкування, самозречення «верховному правилу» будь якої діяльності. Свобода окремої людини повинна злитися із волею Бога, тому що розум, «сприймаючи 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» (Чаадаєв, 1989а, с. 52).

Така гносеологічна спрямованість виявляється у дослідженні сутності історичних, моральних наук. Для попередньої філософії діяльність людини відбувається лише в «силу вільних актів волі», непов'язаних і непідпорядкованих між собою. У такому відношенні людина абсолютно безпорадна, втрачаючи божественну мудрість, вона негайно впадає у «хибні міркування» та у «хибну волю», тому всі її дії зводяться до волонтаристського «бажання та свободи». Для визначення істинного пізнання історичного необхідний вищий принцип, Божий розум, а вся попередня активність людського розуму повинна призвести нас до «порядку залежності». У цьому полягає призначення, на думку П. 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 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 П. Чаадаєва із позицією Г. 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 невимому необхідність» (Чаадаєв, 1989с, с. 422). У чаадаєвських теоретичних побудовах свобода волі людини певною мірою існує самостійно, у нього немає жорсткого провіденціалізму, проте, у кінцевому результаті, істинна свобода повинна прагнути до досягнення та возз'єднання із вічною Божою свободою. У філософії російського мислителя домінує нераціоналістичний підхід щодо розуміння суті свободи волі людини. Справжня свобода, за його переконанням, повинна вести до гармонійного удосконалення людини та в усвідомлення необхідності історичного розвитку суспільства.

У четвертому «Філософічному листі» іде мові про те, що «велике питання про свободу волі» полягає у «природі істот, наділених розумом», оскільки розумна істота наділена самосвідомістю. Процес усвідомлення ототожнюється П. Чаадаєвим із діяльністю, яка підпорядкована чомусь, що набагато сильніше від людини. Дія людини виходить від неї «лише у тому випадку, коли вона відповідає закону». Ми маємо справу із спробами діалектичного вирішення співвідношення необхідності та свободи волі людини. Свобода, на думку П. Чаадаєва, органічно пов'язана із пізнанням необхідності розвитку не лише природних

явищ, але й соціальних, духовних, крім того, свобода визначається як творча діяльність, що співпадає з нераціональною креативною Божою діяльністю. Визначаючи свободу волі окремої людини, російський філософ, виявляє в ній «схожість або навіть тотожність із волею Верховного», яка має таку ж силу свободи. Свобода волі людини це Божий дар, «його подоба».

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 нераціоналістичної інтерпретації свободи волі як втілення людської і водночас божественної властивості. Дійсна історія європейських народів розпочинається із середньовіччя із втілення християнських принципів – справжніх духовних цінностей, направлених на досягнення свободи волі людини. Визначальною сферою зближення людства із богом у філософії П. Чаадаєва є моральність, поняття про добро і зло. На полі моральності поєднуються людські вчинки із Божими помислами, досягаючи в результаті абсолютної свободи. Моральні принципи складають основний зміст духовно-практичної філософії П. Чаадаєва. Це альфа і омега його філософії історії.

**Висновки.** Підсумовуючи аналіз філософсько-історичних поглядів П. 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 нераціоналістичного 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. Практична філософія стає визначальною щодо гносеології, розум людини знаходиться у підпорядкованому стані до вищого синкретичного розуму – Божої мудрості. Саме Бог наділяє людину свободою, можливістю самовизначення своїх дій, однак, людина в той же час може використовувати свій вільний вибір дво-яко, – 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.

П. Чаадаєву вперше вдається самостійно розв'язати питання про співвідношення необхідності та свободи, заперечуючи однобічні спроби вирішення цієї проблеми у емпіричній та раціоналістичній філософії XVIII – початку XIX ст. Йому стає очевидним, що свобода волі

людини повинна бути зумовлена пізнавальними можливостями та духовно-практичної діяльністю, що зближають її з «вищим законом», синкретизмом Божої мудрості. Сутність основного питання філософії повинно полягати 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.

Основні положення філософії Чаадаєва дали могутній поштовх до подальшого розвитку російської філософії XIX – XX ст. Його вплив яскраво проявляється, навіть, у протилежних за змістом напрямках – у слов'янофільстві та західництві. Тому впевнено можна констатувати, що найбільший вплив філософії П. Чаадаєва проявляється в постановці та вирішенні проблеми свободи волі людини та необхідності в наступних філософсько-історичних вченнях слов'янофілів та західників XIX ст.

#### Список використаних джерел

- Кавелин К. Д. Наш умственный строй : Статьи по философии русской истории и культуры. Москва : Правда, 1989. 654 с.
- Кьеркегор С. Наслаждение и долг. Киев, 1994. 495 с.
- Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. Москва : Политиздат, 1991. 525 с.
- Маркс К., Энгельс Ф. Готфрид Кинкель и его соратники. *Маркс К., Энгельс Ф. Об искусстве* : в 2 т. Москва : Искусство. 1957. Т. 2. С. 201–213.
- Плеханов Г. В. П. Я. Чаадаев. *Плеханов Г. В. Избранные философские произведения* : в 5 т. Москва : Гос. изд-во полит. лит., 1958. Т. IV. С. 742–758.
- Пушкин А. С. 1836, 19 октября. *Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма* : в 2 т. Москва : Наука, 1991. Т. 2. С. 460.
- Чаадаев П. Я. Из надписей на книгах. *Чаадаев П. Я. Сочинения*. Москва : Правда, 1989. С. 278–285.
- Чаадаев П. Я. Философические письма. *Чаадаев П. Я. Сочинения*. Москва : Правда, 1989. С. 13–138.
- Чаадаев П. Я. Ф. В. Й. Шеллингу. 20 мая 1842. *Чаадаев П. Я. Сочинения*. Москва : Правда, 1989. С. 422–424.

#### References

- Chaadaev P. Ia. (1989a). *Filosoficheskie pisma* [Philosophical letters]. In *Chaadaev P. Ia. Sochineniia* [Chaadaev P. Ya. Works] (pp. 13–138). Moskva: Pravda [in Russian]
- Chaadaev P. Ia. (1989b). *Iz nadpisei na knigakh* [From the inscriptions on the books]. In *Chaadaev P. Ia. Sochineniia* [Chaadaev P. Ya. Works] (pp. 278–285). Moskva: Pravda [in Russian]
- Chaadaev P. Ia. (1989c). *F. V. I. Shellingu. 20 maia 1842* [F. V. Y. Schelling. May 20, 1842]. In *Chaadaev P. Ia. Sochineniia* [Chaadaev P. Ya. Works] (pp. 422–424). Moskva: Pravda [in Russian]