

Науковий вісник
Полтавського університету
споживчої кооперації України

Серія "Гуманітарні науки"

Листопад 2003 р., № 3(10)

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

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

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

© Назва, концепція, зміст і дизайн *Наукового вісника* є інтелектуальною власністю Полтавського університету споживчої кооперації України і охороняється законом про авторські і суміжні права.

Матеріали друкуються мовою оригіналу.
При передруці посилання на *Науковий вісник* обов'язкове.

Випусковий редактор М.В. Філатов. Літредактор Т.О. Лещенко. Коретор Л.Г. Карасевич. Верстка та дизайн обкладинки М.Л. Шевченко.

Номер затверджено на засіданні Вченої ради Полтавського університету споживчої кооперації України, протокол № 8 від 17 вересня 2003 р.

Оригінал-макет виготовлено в редакційно-видавничому центрі Полтавського університету споживчої кооперації України. Здано до набору 14.10.2003 р. Підписано до друку 21.11.2003 р. Формат 64x80 1/8. Ум.-друк. арк. — 8,4. Обл.-вид. арк. — 11,5. Наклад: 300 екз. Зам № 2275.

Підготовлено до друку і видано редакційно-видавничим центром Полтавського університету споживчої кооперації України: 36014, м. Полтава, вул. Ковалів, 3, к. 115.

Адреса редакції *Наукового вісника*:
36014, м. Полтава, вул. Ковалів, 3, к. 438.
Тел. (0532) 56-37-03,
факс: (0532) 50-02-22. E-mail: no@pci.poltava.ua.

За точністю цифр, географічних назв, власних імен, бібліографії, цитат та іншої інформації відповідає автор.
Думка редакції не завжди співпадає з точкою зору авторів.

© ПОЛТАВСЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ
СПОЖИВЧОЇ КООПЕРАЦІЇ УКРАЇНИ
м. ПОЛТАВА

Науковий Вісник

ПОЛТАВСЬКОГО
УНІВЕРСИТЕТУ СПОЖИВЧОЇ
КООПЕРАЦІЇ УКРАЇНИ

ЗМІСТ

ФІЛОСОФІЯ

І.В. Бичко. Екзистенційні мотиви у творчості Т. Шевченка	3
С.М. Варв'янський. Оптимізація взаємовідносин суспільства з природою	13
П.А. Кравченко. Культура та державність: соціальне поле взаємодії	16
С.В. Шейко. Концептуальні проблеми свободи та пізнання в російському слов'янофільстві XIX століття	20
К.А. Маца. Кругообороти як універсальна форма руху матерії. Роль кругооборотів в трансформації систем земної природи	26
В.М. Мешков, О.М. Мешков. Два шляхи спасіння в християнстві і культура	30
В.М. Ковальчук. Влияние немецкой классической философии на развитие этнопсихологии в Германии	34
І.О. Ковальова. Специфіка сім'ї як комунікативної спільноти (Закінчення. Початок у попередньому випуску серії)	38
Л.В. Ярош, І.П. Дедаєва. На захист ліберальної ідеї в Україні	42
М.М. Мовчан. Проблема самотності: соціально-філософський аспект	46

ІСТОРІЯ

В.О. Пашенко. Патріарх новий, проблеми старі (Закінчення. Початок у попередніх випусках серії)	50
М.А. Якименко. Про ступінь відповідальності місцевих органів КП(б)У за трагедію 1932–1933 років на Полтавщині	53
В.В. Марчук. Коли соціум стає етносом: історична роль релігії в українському етногенезі (Продовження. Початок у попередньому випуску серії)	55
О.Б. Супруненко. Наукові дослідження і підприємництво у діяльності І.А. Зарецького (Продовження. Початок у попередньому випуску серії)	58
Г.В. Лаврик. Формування кримінально-правових засад стимулювання оновлення в Україні 20-х років XX ст.	61
С.М. Петренко. "Руська трійця" в історії українського національного відродження	67
М.В. Аліман. Зародження і розвиток кредитної кооперації на Полтавщині (1869–2004)	73
І.А. Артеменко. Сторінки новітньої історії: споживча кооперація України у 1990–2002 роках	80
С.О. Гладкий. Право і релігія в Україні: погляд з відстані століття	85

ЛІТЕРАТУРА:

1. Мойсей І. Національна еліта, її культура й політична роль // Розбудова держави. – К., 1996. – № 6.
2. Бытие человека в культуре (Опыт онтологического подхода). – К., 1994.
3. Філософія // Бичко І.В., Табачковський В.Г. та ін. – К., 1994.
4. Бом Д. Наука и духовность: необходимость изменений в культуре // Человек. – 1993. – № 1.
5. Шинкарук В.І. Поняття культури. Філософські аспекти // Феномен української культури: Методичні засади осмислення. – К., 1996.
6. Ахиезер А. Россия – кризисная точка мировой истории // Современное общество. – 1994. – № 2.
7. Харитонов В. Демократия и современное общество // Современное общество. – 1994. – № 4.
8. Филипов А.Ф. Ясность, беспокойство и рефлексия: к социологической характеристике современности // Вопросы философии. – 1998. – № 8.
9. Друкер Пітер. Доба соціальних трансформацій // Сучасність. – 1996. – № 6.
10. Сміт Е.Д. Національна ідентичність. – К., 1994.
11. Малаханов В.С. Неудобства с идентичностью // Вопросы философии. – 1998. – № 2.
12. Стріха М. Українська держава і культура: спроба пошуків взаємодії на тлі світового досвіду // Розбудова держави. – 1996. – № 11.
13. Шинкарук В.І. Формуймо Україну як культурно розвинуту сучасну державу // Трибуна. – 1997. – № 1–2.

КОНЦЕПТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ СВОБОДИ ТА ПІЗНАННЯ В РОСІЙСЬКОМУ СЛОВ'ЯНОФІЛЬСТВІ XIX СТОЛІТТЯ

С.В. Шейко, кандидат філософських наук

Актуальність теми. Аналіз концептуальних основ взаєморозпізнання і свободи діяльності людини завжди конкретизує багатоманітні практичні її прояви та поглиблює духовно-теоретичні аспекти освоєння цієї проблеми. Визначення свободи волі людини в історико-філософському контексті досить рельєфно виявляється в процесі становлення самобутньої національної самосвідомості, зокрема, в російському слов'янофільстві XIX ст.

Представники різних світоглядних напрямків, аналізуючи процес становлення російської філософії середини XIX ст., сходяться на тому, що "перелом" світоглядних принципів розпочинається з течії слов'янофілів. "Коли ми це говоримо, здається, нас не можна запідозрити у пристрасті", – писав О. Герцен [2, с. 246–247]. Йому вторить М. Бердяєв, указуючи на той факт, що слов'янофільство – це перша спроба ствердження національної самосвідомості в Росії. Тисячу років тривало "російське буття", але "російська самосвідомість" починається з того лише часу, коли слов'янофіли Олексій Хом'яков та Іван Киреевський "поставили питання про те, що таке Росія, в чому її суть, її покликання, її місце у світі" [1, с. 36]. Представники слов'янофільського напрямку були першими російськими мислителями, які, пройшовши школу "європейського філософствування", "перехворівши" шеллінгіанством та гегельянством, спробували створити міцні основи самостійної, власне російської філософії. Відомий дослідник російської філософії М. Лосський за-

значав, що філософія Хом'якова та Киреевського була першою спробою відкинути німецький тип філософствування на основі "російського тлумачення християнства, яке виникло як результат національної самобутності російського духовного життя" [6, с. 10]. Початок самостійного розвитку російської філософії часово визначається періодом становлення слов'янофільських концепцій пізнання та свободи волі людини.

Метою статті є дослідження концептуального визначення проблем свободи та пізнання у творчості слов'янофілів середини XIX ст.

Хом'яков О. був одним із видатних представників слов'янофільського напрямку у філософії 30–50-х рр. XIX ст. Герцен називав його Іллею Муромцем, що "разить усіх із боку православ'я та слов'янства". Він мав сильний розум, багату пам'ять, глибоке міркування, був полум'яним прихильником діалектики, надзвичайно обдарованою людиною. У романі "Минуле та думи" Герцен констатує той факт, що філософські суперечки з участю Хом'якова зводилися до заперечення самостійності суто розумової діяльності. Він надавав розуму одну формальну можливість розвивати зародки готових істин, а відкриття нового знання має ґрунтуватись на одкровенні і вірою. Якщо ж розум "залишити на самого себе", то, "блукуючи у пустоті та будуючи категорію за категорією, він може виявляти свої закони, але ніколи не дійде ні до розуміння про дух, ні до розуміння про безсмертя" [2, с. 235–236]. Початком філософ-

ської творчості Хом'якова прийнято вважати опублікування ним у 1839 р. статті "Про старе та нове", в якій він послідовно стверджує особливий світоглядний підхід до оцінки історичного минулого Росії. На його думку, російська давнина є "зразком та джерелом усього доброго в житті приватному, в ставленні людей між собою". Порівнюючи західну церкву зі східною, православною, Хом'яков указує на те, що "перша звернулася до раціоналізму, втратила чистоту, ввібрала в себе отруйливий початок майбутнього занепаду, проте оволоділа грубим людством, розвинула його сили, речові та розумові, і створила світ католицизму та реформаторства" [11, с. 464]. Розглядаючи питання про співвідношення особи та суспільства, філософ вважає, що лише в суспільстві людина досягає своєї моральної мети, практичного втілення принципів свободи.

Вирішуючи завдання створення концептуально нових засад філософії історії вслід за П. Чаадаєвим, Хом'яков критично оцінює його першого "Філософічного листа". Так, у статті "Кілька слів про філософічного листа" слов'янофіл намагається спростувати основні світоглядно-західницькі положення, доводячи те, що сама Русь народилась від "добровільного об'єднання Греції та Півночі", і навпаки, від "насильного об'єднання Риму з Північню народились західні царства" [9, с. 452]. Виступаючи проти некритичного захоплення західною цивілізацією та приниження значимості російської історичної дійсності, Хом'яков іронічно ставиться до автора "Філософічного листа". Він пише про те, що коли дивитись лише на Захід, то не можна нічого побачити на Сході, "дивіться безперестанно на небо, ви нічого не помітите на землі". Припустимо, – продовжує мислитель, – що "ми самотні у світі, нічого йому не дали, але щоб нічого не взяти у нього – це логічно несправедливо: ми запозичили у нього неповагу до самих себе, якщо погоджуємося з автором листа" [9, с. 453]. Усуперч Чаадаєву Хом'яков щиро вірить, що Русь – це єдина спадкоємиця православної Греції. Київська Русь перейняла від умираючої Греції "святий спадок", чистоту християнської віри, "символ спокути", ми відстоювали його від "нашестья Корану і не віддали у владу папи, зберігали незайману голубицю, що прилетіла з Візантії на береги Дніпра та припала до грудей Володимира" [9, с. 454].

Чаадаєв також був добре знайомий із творчістю Хом'якова і за першими його статтями високо цінував у ньому "глибоке знання вітчизняної давнини", зазначав свіжість нового "погляду на старий наш побут". У той же час філософ-західник протиставляє свою власну точку зору на визначення історії Росії та православ'я слов'янофілам. Він шкодує та дивується позиції Хом'якова, який негативно оцінює значення західноєвропейської

культури. Чаадаєвим опановує почуття смутку, коли він бачить "якусь приховану злобу проти всього неросійського, ніби нашу добру, терплячу, милосердну Росію не можна любити, не ненавидячи всього іншого створіння" [15, с. 240–241]. Проблеми становлення історичного пізнання, головними серед яких є концепція свободи волі людини, в російській філософській думці першої половини XIX ст. знаходять своє вивірнення в гострій дискусії слов'янофільського та західницького напрямків.

Хом'яков, як і його однодумці Киреевський, Самарін, Аксаков, пов'язував традиції західноєвропейського раціоналізму з індивідуалізмом як феноменом, протилежним істинному християнству. Його полеміка з гегелівською філософією стала прикладом критичного аналізу будь-якої філософської доктрини, що відступила від істин християнського вчення. Хом'яков розглядає гегелівську систему як кульмінаційний пункт розвитку раціоналізму. Основоположним моментом критики гегелівського ідеалізму стала проблема переходу від абстрактного до конкретного. Гегель абсолютизує абстракції пізнання, розриваючи цим єдність абстрактного та конкретного. Такий розрив став можливим унаслідок ототожнення логічних понять із об'єктивною реальністю, тобто збіжності мислення та буття. Принцип тотожності мислення та буття став послідовним завершенням раціоналістичних традицій західноєвропейської філософської думки. Гегель прагнув вивести всю дійсність із розвитку самого мислення суто логічним шляхом. Проте в розвитку мислення предмет логічно повинен передувати його поняттю, тому закони логіки не можуть бути прийняті за "закон цілковитого духу".

Хом'яков у цілому правильно охопив найважливіші положення раціоналізму та вказав на його методологічну обмеженість. Розвиток раціоналізму в німецькому ідеалізмі йшов шляхом перетворення реально мислячого суб'єкта в суб'єкт суто логічний. Тому раціональне знання – це відхилення від конкретного буття, а ототожнення поняття і буття означає підміну реальності логікою, по суті, формальною абстракцією. Саме в цьому значенні російський філософ називає гегелівську філософію "безсубстрактною субстанціалізацією" мислення.

Абсолютизація понять особливо шкідлива в галузі історичних наук, саме тут найбільш яскраво виступає телеологічний містицизм гегелівської філософії. "Все, що дійсне, те розумне і необхідне", – це основне положення філософської системи Гегеля в застосуванні до історії людства позбавляє особу свободи волі та її внутрішньої духовності. Індивіди існують у цій історичній трагікомедії як випадкові маріонетки, посередництвом яких абсолютна ідея виявляє свій власний зміст.

Такий фаталістичний висновок крайнього раціоналізму приводить до заперечення самотійності особистості, її свободи волі та будь-яких основ моральності, практичної дії. Подальший розвиток раціоналізму, як вважав слов'янофіл, став неможливим, оскільки Гегель послідовно довів його до завершення.

Матеріалістичний напрямок у німецькій філософії, представником якого був Л. Фейєрбах, намагався перебороти основні вади логіцизму, абстрактний характер гегелівської філософії. Фейєрбах приймав як початок творення світу матеріальну речовинність. Цю метаморфозу гегельянства – метафізичне уявлення про буття як сукупність матеріальних тіл – Хом'яков також піддав аргументованій критиці. Матеріалістична антропологізація гегелівських ідей не влаштувала російського мислителя з тієї причини, що розвінчання абсолютного духу та зведення його до людського фізичного буття явно суперечило християнській ідеї вільної Божої творчості, відповідно до якої особа і все людство лише в органічному зв'язку з трансцендентним початком знаходять своє місце та призначення у світі. За словами Хом'якова, у Фейєрбаха "доля людського розвитку ніяк не пов'язана із загальним світовим життям – це якась напівдуховна пляма у нескінченній штовханні грубо-матеріального світу – чиста випадковість" [10, с. 296–297]. Тільки розкриття сутності зв'язку процесу людського творіння з Богом відкриває можливість для обґрунтування підвалин людського існування, прояву свободи волі особистості.

Філософ-слов'янофіл запропонував власний шлях із безвиході гегелівського раціоналізму. Відповідно до його пропозиції абстрактні початки німецького ідеалізму повинні інтерпретуватись за допомогою християнських православних істин. "Варто лише розглядати її (філософію Гегеля – автор С. Ш.) як вивчення категорій, через які дух суущий прагне до власного самопізнання в уявленні" [12, с. 267–270]. Уся повнота і досконалість гегелівської абсолютної ідеї перетворюється в духовні атрибути Бога. Зважаючи на це, необхідно поєднати всезагальний божественний дух із окремими ідеальними явищами, важливо також обґрунтувати взаємозв'язок Бога з людською особистістю. З цією метою Хом'яков розробляє власну концепцію пізнання та свободи волі людини.

Відправним пунктом нової концепції пізнання та свободи діяльності людини став перегляд російським філософом змісту поняття "суб'єкт". Одним із найважливіших досягнень критичної філософії І. Канта є, на думку Хом'якова, ствердження самодостовірності розуму. В подальшому розвитку суб'єкта в "Науковченні" І. Фіхте абсолютне "Я" створює для себе протилежність – "не-Я", яке

повною мірою поглинає собою реальну дійсність. У Гегеля суб'єкт також витісняє будь-яку предметність, крім реальності самого себе – субстанції-суб'єкта. Тому основною помилкою раціоналізму німецької філософії є некритичне ототожнення реального суб'єкта з логічно сконструйованим суб'єктом. Проте саме кантівська критична філософія допускає й ірраціоналістичну інтерпретацію суб'єкта пізнання, пов'язану з моральними нормами та релігійною вірою – практичними основами розуму. Тому суб'єктом у вченні російського мислителя виступає принцип "живої свідомості", що органічно поєднує в собі віру та розум – найважливішу основу людської дії та свободи.

Раціоналістичне ототожнення психічної діяльності людини лише з розумом доводить свою неспроможність у поясненні проблем художньої творчості та релігійної віри. Тому "чисті" раціоналісти, посилаючись на апіорні логічні засади як на істинне джерело художньої творчості, неспроможні були розкрити її сутність. Хом'яков уводить у сферу людської психіки несвідоме та досліджує його природу. "Власне несвідомою можна назвати лише ту розумну справу, в якій не відсутня свідомість, але в якій вона не відділилася і не одержала самотійності" [13, с. 248]. Саме ця "жива", цільна свідомість, злита воедино з дією, і виступає як основа пізнання. У цьому полягає певний внесок російського філософа в порушення та розв'язання питання про співвідношення свідомого і несвідомого. Результат пізнання розпадається на "живу свідомість" та логічне мислення. Перше проявляється в дії, а друге – в абстрактних образах та поняттях. Свідомість-дія, виявляючи думку, одночасно-опредмечує її, а свідомість-міркування знаходить цю думку, аналізує її предметне втілення. Для слов'янофіла визнання тільки свідомості людини ще недостатньо, оскільки за її проявом існує реальний світ, що є втіленням божественної творчої сили. Саме в надрах "живої свідомості" знаходимо вираз божественної волі як основи свободи волі людини. Раціональному пізнанню доступний лише логічний закон, а не сама конкретна дійсність. Розум розділяє "всеєдине" на категорію "єдиного", що проявляється у сфері знання, і на категорію "все" – дійсне різноманіття сутнього. У раціоналізмі сутнє, Бог, "все" неминуче перетворюється в абстрактність, тому лише "живе знання" приводить до пізнання сутнього як дійсного і ліквідує прірву між окремим, частковим, особистісним та цілковитим, єдиним, Богом. "Жива істина" не вкладається в межі логічного освоєння, що є тільки формою пізнавального процесу. Вона є об'єктом релігійної віри, причому віра не суперечить розумінню, незважаючи на її металогічний характер. Для Хом'якова ясно, що "нескінченне багатство даних, набутих ясновидін-

ням віри, аналізується розумом" [6, с. 32]. Тільки там, де досягається гармонія віри та розуму, існує "цілісний розум".

Досвідомим щаблем пізнання, на думку мислителя, є православна віра, яка з необхідністю наявна в "живій свідомості", органічно злита з нею. "Жива свідомість" причинно обумовлює формальний розум та наповнює його життєвою дією, що не потребує логічного доведення. У самій вірі відсутнє абстрактне поняття, тому немає і розпаду на явище та його сутність. У вірі, стверджує слов'янофіл, явище постає як пункт зіткнення свободи діяльності окремої людини та божественної свободи волі. Тому саме віра має здатність розплавити явище – цю непереборну для післякантівського раціоналізму грань між логічним знанням та практичною дійсністю. Але через те, що свідомість існує лише як окрема свідомість індивіда, вона неповна і нестійка у своїй вірі. Перед окремою свідомістю, на думку Хом'якова, завжди стоїть спокуса раціоналізму, забуття "живого знання-віри". На основі цього можна зробити висновок про те, що для закріплення віри в окремій індивідуальній свідомості потрібно увійти в божественну духовну єдність.

Основним положенням християнського вчення про істину є твердження про її божественне походження. Ні людина сама по собі, ні людство в цілому не породжують істину в процесі пізнання, істина звіку існує в Богові. Згідно з християнством, Бог відпустив у світ свого сина – Христа-Логоса. Христос – це повне втілення явленої людям істини. "Я єсьмь путь, істина і життя". Суттю людського пізнання є інтерпретація, пояснення істини. "Церква встановлена Христом, – пише Хом'яков, – несе у собі істину Христа. Єдність, абсолютна істинність, непогрішність Церкви не є наслідком єдиної думки членів Церкви, а втіленням божественної триєдності, оскільки Церква не є множиною осіб у їх особистій відокремленості, а є єдністю Божої благодаті" [14, с. 5]. Найважливіша суть Церкви полягає в такій її властивості як соборність. Соборність виражає ідею зібрання, це "єдність у множині". Визначення Церкви поняттям "соборна" виникло при перекладі з грецької слов'янською Нікейського символу віри. Слово "соборна" означає всезагальна, всесвітня, всеєдина.

Християнський смисл поняття "соборність" дозволяє Хом'якову звернути увагу на суспільну сутність істини. Її необхідне існування виявляється не в індивідуальній свідомості, а в її соборній єдності. Будь-якої надіндивідуальної свідомості як самостійної реальності і, тим більше, як суми індивідуальних свідомостей для релігійного філософа не існує. На його думку, "Мудрість, що живе у тобі, не є тобі дана особисто, але тобі як члену Церкви у повноті істини і без домішки обману, а

тому не суди Церкву, щоб не віднялась від тебе мудрість" [14, с. 8]. Соборність – це вираз духовної та моральної єдності народу. В цьому полягає основний аспект розуміння мислителем природи істини як результату єдиної вірування-думки, суспільного її походження.

Вчення Хом'якова про церкву не було несуперечливим, на що вказував П. Флоренський. "Для хом'яковської Церкви достатній consensus amnium in amor і цей consensus сам собою дає пізнання Істини, так якби Істина була іманентна людському розуму, а не трансцендентна йому" [7, с. 23–24]. Тому насправді в хом'яковській інтерпретації соборності церкви та соборної природи істини виникає суперечність, яку філософ у ході полеміки не спостерігає. Мова йде про таке: якщо окрема особа здатна помилятися, то чим обґрунтовується тоді непогрішність собору, загальної спільності людей? У християнстві ця суперечність зафіксована у розподілі церкви на земну та небесну, духовну. Земна церква постійно прагне до свого ідеального втілення, хоча практично не досягає його. Перед Хом'яковим постає та сама проблема, що і в платонізмі чи у філософії Гегеля, – це проблема співвідношення предмета, конкретної речі до їхніх ідеальних прообразів, одиничного до загального. Слов'янофіл не зміг чітко розв'язати це завдання, намагаючись представити земну церкву як уже існуючу небесну, божественну.

Людина, згідно з його вченням, – це обмежена істота, наділена раціональною волею та моральною свободою. В окремо взятій особистості завжди відбувається боротьба двох протилежностей – індивідуальної свободи та загальної необхідності. Поняття свободи втілює в собі можливий вільний вибір між Богом та окремою особистістю, тобто між праведністю та гріхом. Цей вибір постійно визначає відношення обмеженого розуму до його вічної першопричини – Бога. У той же час світ обмежених індивідуумів перебуває у стані потенційного гріхопадіння, і лише відсутність спокуси або милість Бога рятують усе людство від гріха. Свобода є такою Божою благодаттю, що завжди тримає людський розум у певних межах, тому свобода волі людини строго детермінована абсолютним духовним початком. Пошуки та втілення свободи, на думку Хом'якова, можливі для особистості лише на ґрунті християнства, зокрема в православній церкві, в якій повною мірою втілений дух Божий, торжествує дар свободи. Релігійний філософ досліджує також проблему втрати людиною свободи в матеріальному світі, де панує винятково необхідність. У цьому полягає весь трагізм людського життя. Лише в церкві людям дано знаходити себе, але людство постійно відходить від лона церкви, щоб стати рабом природної або соціальної необхідності. Це відбувається в процесі

втрата людиною здорової "цільності в душі", безмежної віри в Бога. Свобода віруючої людини зберігається з тієї причини, що саме в церкві вона знаходить саму себе в повній силі свого духовного, щирого поєднання з Богом. Як зазначав із цього приводу дослідник творчості слов'янофілів М. Лосський: "Основний принцип Церкви полягає не в покорі зовнішньої влади, а в соборності. Соборність – це вільна єдність основ Церкви у справі спільного розуміння ними правди та спільного пошуку шляху до спасіння. Християнство – це не що інше, як свобода у Христі. Бог є свобода для всіх чистих істот. Звідси зрозуміло, чому наша істинна єдність із Церквою тяжіє до свободи" [6, с. 35].

Таким чином, у філософських поглядах Хом'якова домінують "практичні" аспекти дослідження – філософія історії, філософське осмислення релігії та культури. Саме вони визначають світоглядну та гносеологічну проблематику в його філософському вченні. Свобода волі людини та її антипод – необхідність – пронизують із усіх боків філософську творчість мислителя. Інтерпретація свободи волі здійснюється переважно з ірраціоналістичних позицій. Хом'якову чужий суто раціоналістичний підхід до визначення вільної діяльності людини. Власне "жива свідомість", яка синтетично пов'язує розум та божественну віру на основі принципу соборності, складає гносеологічні основи тлумачення світоглядно практичних аспектів діяльності людини. У нього ще відсутня цілісна система знання, що поєднувала б у собі релігійну віру та вільну творчу діяльність людини, але чітко простежуються характерні її риси.

Близькими до філософських положень Хом'якова є філософські ідеї його однодумця-слов'янофіла І. Киреевського. Його відправним філософським принципом стала "цільність". Людина постійно повинна прагнути зібрати в одну неподільну єдність усіх своїх окремих сил, які перебувають у "стані розрізненості та суперечності", вона не повинна визнавати "своїї абстрактної логічної здібності за єдиний орган розуміння істини", а її почуття не повинні вважатись "безпомилковим показником правди". Але кожна особистість повинна постійно знаходитись у пошуках "внутрішнього кореня розуміння, де всі окремі сили зливаються в одне живе і цільне споглядання розуму" [4, с. 318]. Киреевський вірив, що через об'єднання в одному цілому всіх духовних властивостей (розуму, любові, совісті, віри, прагнення до істини) людина набуде здатності до внутрішньої інтуїції, яка зможе дати їй ірраціональне або надраціональне пізнання істин божого одкровення. Віра такої людини є не зовнішньою, формальною, а втілює в собі "живий цільний розум". Цільне знання має узгоджувати віру та розум, стверджувати у свідомості людини духовну істину, її пану-

вання над природними обставинами та раціональним мисленням. Людина як суб'єкт пізнання має "провести свої знання крізь логічне іго", але вона мусить знати, що це не "верх знання, оскільки існує вищий його щабель – надлогічний, в якому воля росте разом із думкою" [6, с. 18]. Тому лише наявність металогічних початків буття, таких як абсолют, Бог, віра, забезпечує можливість пізнання світу як єдиного цілого. Сам по собі розум, не помічаючи цих пізнавальних принципів та абстрагуючи зі свого змісту винятково раціональні елементи, стає бідним, однобічним, формальним, заводить процес пізнання в глухий кут.

На основі ірраціонального трактування пізнавальної діяльності Киреевський прагне критично проаналізувати історію становлення західноєвропейського раціоналізму для підтвердження власних концептуальних ідей. Його неприємно вразила культура Заходу своєю однобокністю і вузьким прагматизмом, оскільки протягом років визнавала джерелом пізнання переважно чуттєвий досвід і розум. Цей факт засвідчує дослідник слов'янофільства Г. Флоровський: "Весь смисл західної неправди для Киреевського відкривався в тріумфі формального розуму" [8, с. 257]. Для нього вся колишня західна філософія була абстрактною, а увесь історико-філософський процес мав дуалістичний, взаємовиключний характер. Так, наприклад, середньовічні філософи намагались передати систему наукових знань посередництвом складних ланцюгів логічних силогізмів. За Нового часу Р. Декарт був настільки "дивно сліпий до живих істин, що свою внутрішню свідомість про власне буття вважав переконливою, виводив його із абстрактного силогістичного умовиводу!" [6, с. 19]. Спіноза визначав причину всього існуючого, субстанцію-Бога за допомогою безперервного ланцюга теорем і логічних висновків, тому він не міг правильно пояснити сутність пізнавального процесу, не зміг знайти в людині джерела її внутрішньої свободи. Через однобокність раціоналізму Лейбніц також не зумів розкрити справжні причини взаємозв'язку між матеріальними і психічними процесами. Фіхте, перебільшивши значення людської самосвідомості, абсолютного "Я", пояснював зовнішній світ природи надуманим, суб'єктивним чином, оманливим привидом уяви. Гегель розвинув цілісну систему саморозвитку самосвідомості. У його філософії знання виводиться за законами розумової необхідності із самого кореня самосвідомості, де буття і мислення поєднуються в одну безумовну тотальність" [4, с. 327].

Шеллінг займає особливе місце в німецькому ідеалізмі. Він першим розкрив абстрактну суть гегельянства і показав, що крім раціонально осмисленої сутності в сфері буття наявна ірраціональна існуюча дійсність, творцем якої виступає Бог.

За словами російського мислителя, Шеллінг створив нову філософську систему, що поєднує в собі дві протилежні сторони, одна з яких "безсумнівно істинна, а інша – хибна, перша – негативна, що показує безпідставність раціонального мислення, друга – позитивна, що викладає побудову нової системи, яка визнає необхідність Божого одкровення і живої віри як вищої доцільності" [4, с. 328]. Проте Киреевський вважав, що Шеллінг не перейшов безпосередньо в теорії пізнання на сторону християнської філософії, а дотримувався переважно раціоналістичних принципів дуалізму та індивідуалізму, які заперечують справжню свободу волі людини. Для філософа-слов'янофіла пізнавальна діяльність повинна ґрунтуватись на органічній цілісності "внутрішнього і зовнішнього" буття, Божого і людського, свободи волі особистості та її необхідних проявів у соціальному житті. На основі положення про божественну цілісність знань релігійний філософ пояснює свободу волі людини як винятково божественний дар. Поступальний розвиток історії людства можливий тільки в тому разі, коли органічно поєднуються особиста свобода з абсолютними цінностями: любові до Бога та до своєї Вітчизни. Тільки тоді, коли суспільство побудоване на релігійних принципах, воно служить вічним істинам свободи.

Як висновок можна констатувати, що погляди Киреевського, як і його однодумця Хом'якова, не складають ще цілісної, до кінця розробленої концептуальної системи пізнання, в них розвинулись лише окремі фрагменти конструктивних ідей: співвідношення історичного і теперішнього, відношення свободи волі людини і необхідності зовнішніх її проявів, взаємозалежності чуття і досвіду, раціонального та ірраціонального в пізнавальній діяльності, єдності Божого і людського вибору. У зв'язку з цим доречною є об'єктивна характеристика слов'янофілів Бердяєва: "То була філософія цілісного життя духу, а не відокремленого інтелекту, не абстрактного розуму. Ідея цілісних знань, заснованих на органічній повноті життя, ? вихідна ідея слов'янофільської і російської філософії" [5, с. 211]. Істина не може бути відкрита суто інтелектуальним, розумовим шляхом, а вимагає цілісного духовно-теоретичного та практичного освоєння світу. Основними світоглядними питаннями в слов'янофілстві виступають: пошуки істинних законів історичного розвитку, залежність теоретичної, логіко-гносеологічної проблематики від морально-практичної, вивчення свободи волі людини у всезагальному її вияві – общині, соборності, православ'ї та в індивідуальному плані – в окремо взятій особистості. Методологія осягнення суті свободи волі вимагає цілісного, єдиного знання – органічного зв'язку емпіричного з теоретичним та інтуїтивно-релігійним пізнанням. Щодо цього у слов'янофілів простежується ха-

рактерна залежність у розв'язанні концептуальних питань про сутність свободи та необхідності від можливості створення цілісної, синтетичної теорії пізнання, в якій визначальними моментами є ірраціональні, релігійно-духовні здібності людини.

Підбиваючи підсумок дослідженню становлення основ синтетичної теорії пізнання, концепції діалектичного взаємозв'язку свободи та необхідності в російській філософській думці середини XIX ст., можна з упевненістю констатувати, що відправними методологічними її початками були філософсько-історичні пошуки слов'янофілів – Хом'якова, Киреевського, Самаріна, Аксакова. Проте слов'янофіли не здатні були дати цілісного вирішення філософсько-історичних проблем та творчої вільної діяльності людини. Філософ-західник К. Кавелін справедливо констатував той факт, що для західницької лінії першої половини XIX ст. "європейська програма виявилася не виконаною на російському ґрунті", а слов'янофільська – "такою, що не охоплює всі сторони та прагнення російського життя" [3, с. 363]. У той же час філософські пошуки слов'янофілів дали потужний поштовх становленню системного дослідження концептуальних проблем свободи волі та пізнання в російській філософії другої половини XIX ст. Вони стали одним із важливих духовно-теоретичних джерел для становлення філософії всеєдності В. Соловйова – однієї з фундаментальних філософських систем у розвитку російської класичної філософії XIX ст., а також інших філософських концепцій східних слов'ян.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Бердяев Н.А., Хомяков А.С. – М., 1912. – С. 3–54.
2. Герцен А.И. Былое и думы. Гл. XXX. Не наши // Соч. в 2 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1986. – С. 215–247.
3. Кавелин К.Д. Московские славянофилы сороковых годов // Кавелин К.Д. Наш умственный строй. – М.: Правда, 1989. – С. 336–366.
4. Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Критика и эстетика. – М.: Искусство, 1979. – 328 с.
5. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – С. 209–236.
6. Лосский Н.О. История русской философии. – М.: Советский писатель, 1991. – 480 с.
7. Флоренский П.А. Около Хомякова. – Сергиев Посад, 1916. – 46 с.
8. Флоровский Г. Пути русского богословия. – Париж: YMCA-PRESS, 1983. – 600 с.
9. Хомяков А.С. Несколько слов о философическом письме // Соч. в 2 т. – Т. 1. – М.: Медиум, 1994. – С. 449–455.
10. Хомяков А.С. О современных явлениях в области философии // Полн. собр. соч., Т. 1. – М., 1911.

11. Хомяков А.С. О старом и новом // Соч. в 2 т. Т. 1 – М.: Медиум, 1994. – С. 456–470.
12. Хомяков А.С. По поводу отрывков, найденных в бумагах И.В. Киреевского // Полн. собр. соч., Т. 1. – М., 1911.
13. Хомяков А.С. По поводу статьи И.В. Киреевского "О характере просвещения Европы и о его отноше-

- нии к просвещению России" // Полн. собр. соч. – Т. 1. – М., 1911. – С. 244–262.
14. Хомяков А.С. Церковь одна // Соч. в 2 т. – Т. 2. – М.: Медиум, 1994. – С. 5–23.
15. Чаадаев П.Я. Письмо из Ардатова в Париж // Соч. – М.: Правда, 1989.

КРУГООБОРОТЫ КАК УНИВЕРСАЛЬНАЯ ФОРМА ДВИЖЕНИЯ МАТЕРИИ. РОЛЬ КРУГООБОРОТОВ В ПРЕОБРАЗОВАНИИ СИСТЕМ ЗЕМНОЙ ПРИРОДЫ

К.А. Маца, кандидат философских наук

"...Мы лишь начинаем понимать
уровень природы, на котором живём..."
Илья Пригожин

1. Кругообороты – путь от изменчивости к постоянству

Окружающему миру присущи постоянство и изменчивость. Если бы в окружающем мире имело место только постоянство, мир бы превратился в застывшую глыбу, если бы – только изменчивость, мир бы стал бесконечным хаотичным потоком. Постоянство и изменчивость – два полюса, два, на первый взгляд, исключаящих друг друга состояния, "уживаются" тем не менее в окружающем мире. Каким образом? Как природа привела их к согласию? Известно, что в окружающем мире свойства вещей изменчивы. Однако, если изменчивые вещи заставить двигаться в кругообороте, совершать циклические движения, у изменчивых вещей помимо свойства изменчивости появляется свойство постоянства. Советский почвовед Р.В. Вильямс отмечал, что *"единственный способ придать элементу, конечному, количественно ограниченному, свойство бесконечного – это придать ему циклическое движение, заставить вращаться его в кругообороте"* [2, с. 11]. Так, вода – один из самых изменчивых минералов на Земле, благодаря кругообороту, обретает свойство постоянства и неисчерпаемости.

Базовым свойством вещей в окружающем мире является изменчивость, постоянство же Природа производит из изменчивости посредством кругооборотов. "Мир – арена непрерывных изменений, и, чтобы сохранить постоянство, природа во всем была непостоянной" (Абрахам Кули,

Изменчивость, 1647 г.) [3, с. 106]. Могла ли Природа в качестве своего базового состояния "избрать" не изменчивость, а постоянство? Нет. Активность как фундаментальное свойство материи и непрерывные преобразования (движения) как безальтернативное состояние материи и материальных систем предопределили именно изменчивость в качестве базового состояния вещей и Природы в целом.

2. Кругообороты как универсальная форма движения материи

Чтобы самосохраняться, окружающий мир должен непрерывно само-возобновляться (преобразовываться), находясь в состоянии неперестанного движения. Поэтому под движением следует понимать любое преобразование материальных систем. Механическое движение – частный случай преобразования: изменение местоположения материальной системы в пространстве. Материальным системам присущи четыре вида преобразований: 1) преобразование вещества; 2) преобразование энергии; 3) преобразование информации; 4) преобразование сущности. Преобразование вещества проявляется в преобразовании физического состояния вещей (изменение агрегатных состояний) и преобразовании их химического состояния (химический синтез и химическая дифференциация). Преобразование энергии проявляется в переходе одних видов энергии в другие, в т. ч. в переходе энергии из связанного состояния в свободное, а