

*Національний педагогічний університет імені
М.П. Драгоманова
Запорізький державний університет
Творче об'єднання "Нова парадигма"*



НОВА

ПАРАДИГМА

Альманах наукових праць

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

ВИПУСК 35

*Київ – Запоріжжя
2004*

Нова парадигма

Альманах наукових праць

Журнал засновано 1996 року

Засновники: *Володимир Бех*

Роман Додонов

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації серія КВ №8429 від 11 лютого 2004 р.

Свідоцтво про реєстрацію видавництва НПУ імені М.П. Драгоманова №1101 від 29 жовтня 2002 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, професор;
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, доцент;
Катаєв С.Л. – доктор соціологічних наук, професор;
Лукашевич М.П. – доктор філософських наук, професор;
Мартинюк І.А. – доктор соціологічних наук, пров. наук. співроб.;
Ніколаєвський В.М. – кандидат філософських наук, професор;
Онїщенко І.Г. – доктор політичних наук, професор;
Ручка А.О. – доктор філософських наук, професор;
Сіднев Л.М. – доктор філософських наук, доцент;
Скідін О.Л. – доктор соціологічних наук, доцент;
Сурмін Ю.П. – доктор соціологічних наук, професор;
Тронь В.П. – доктор державного управління;
Шкляр Л.С. – доктор політичних наук, ст. наук. співроб.;
Яковенко Ю.І. – доктор соціологічних наук, професор.

Наукове редагування:*Нестеренко Г.О.*

Технічна редакція:*Кудінов І.О.*

Коректура:*Ващенко Л.І.*

Адреса редакції:вул. Пирогова, 9,
м. Київ, 01030

Телефон:(044) 230-92-85

E-mail:novaparadigma@ukr.net

ЗМІСТ

ФІЛОСОФІЯ

<i>Харьковеценко Є.А. Софійне вчення у філософії Г. Сковороди та П. Юркевича</i>	6
<i>Шейко С.В. Концептуальні проблеми свободи та пізнання в російському слов'янофільстві XIX століття</i>	12
<i>Панич О.А. Томас Рід про походження та сутність модерного кептицизму: історико-філософські підсумки та пошук альтернативи</i>	23
<i>Азарова Ю.О. Деконструкція Ж. Деррида в оцінках задовоної критики</i>	34
<i>Дмитрієнко Ю.М. Девіантна правосвідомість: нелінійна модель правопізнання</i>	64
<i>Заздравнова О.И. Интерпретационный ресурс герменевтики</i>	77
<i>Маловичко Е.В. Саморегуляция социального организма: историко-философские аспекты исследования</i>	81
<i>Аверіна О.І. Цінності організації як запорука її успішності</i>	88
<i>Дорогань С.О. Література як чинник соціального впливу на особистість</i> ...	97
<i>Сердюк І.І. Соціальна творчість як поняття</i>	102
<i>Рижова І.С. Дизайн як фактор підвищення якості життя</i>	107
<i>Дзьобань О.П., Панфілов О.Ю. Національна безпека в контексті політичних засобів її забезпечення (соціально-філософський аспект)</i>	111
<i>Кальницький Е.А. Погляди на воєнну політику в класичній європейській філософській думці (XVIII-XIX ст.)</i>	119

ПОЛІТОЛОГІЯ

<i>Бідзюра І.П. Нові орієнтири системних реформ в Україні</i>	126
<i>Соснін О.В. Місце інформаційної діяльності в інноваційній моделі розвитку економіки України</i>	131
<i>Пісоцький М.Ф. Вітчизняна соціал-демократія: історико-регіональні аспекти становлення</i>	142
<i>Зацарін Д.О. Політичні теорії М. Вебера і деякі аспекти конституційної реформи в Україні</i>	152
<i>Хома Н.М. Соціальна політика держав-учасниць СНД у контексті побудови держав соціального зразка</i>	157

СОЦІОЛОГІЯ

<i>Лобанова А.С. Адаптивні властивості мімікрійного процесу</i>	169
<i>Михайлова Н.О. Про деякі аспекти стратифікаційної динаміки сучасного українського суспільства</i>	177

пейської платонічної традиції. Цілісність і завершеність надає йому сквородинська доктрина про Софію Премудрість Божу. Вона сформувалася в руслі як традиції, так і нових ренесансних форм філософського мислення. Більш того, софіологічні побудови Сквороди започаткували нові напрямки розвитку української та східнослов'янської філософської думки кінця XIX – початку XX ст. Серед них була “філософія серця” Юркевича, в якій філософ показує, що глибина духовних спрямувань серця невичерпна, що воно ніколи не передає раз і назавжди свій духовний потенціал, а залишається джерелом нових поривань до вічного. Їх підґрунтям, на думку Юркевича, має бути релігія, яка формується на софійному тлі духовного єства людини, у глибокій позадушевній сутності, а саме – серці. Подальший розвиток софійних традицій у вітчизняній філософській думці може стати перспективною тематикою майбутніх досліджень у цьому руслі.

Література

1. *Лосев А.Ф.* Вл.Соловьев. – М., 1983.
2. *Эри В.Г.* Г.С.Скворода. – М., 1912.
3. *Лосев А.Ф.* Жизненный и творческий путь Платона // Платон. – Соч.: В 3-х т. – М., 1968. – Т.1.
4. *Чижевський Д.* Філософія Г.С.Сквороди // Праці українського наукового інституту. – Серія філософська. – Варшава, 1934. – Т. 24. – Кн.1.
5. *Скворода Г.С.* Повне зібрання творів. – К., 1973. – Т. 1.
6. *Ярмусь С.* Філософська спадщина П.Д.Юркевича // Досвід віри українця. Вибрані твори. – К., 2002.
7. *Антропологический принцип в философии* // Н.Г.Чернышевский. Сочинения: В 2 т. – М., 1987. – Т.2.
8. *Юркевич П.Д.* 3 науки про людський дух // П.Д.Юркевич. Вибране. – К., 1993.
9. *Юркевич П.Д.* Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого // П.Д.Юркевич. Вибране. – К., 1993.
10. *Горський В.С.* Философские идеи в культуре Киевской Руси. – К., 1988.
11. *Юркевич П.Д.* Мир с ближним как условие христианского общежития // П.Д.Юркевич. Философские произведения. – М., 1990.

Шейко С.В.

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

Актуальність даної теми обумовлена тим, що аналіз концептуальних основ взаєморозвитку пізнання і свободи діяльності людини завжди конкре-

тизує 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 "пелером" світоглядних принципів розпочинається з течії слов'янофілів. "Коли ми це говоримо, здається нас не можна запідозрити у пристрасті", – писав О.І.Герцен [2, 246-247]. Йому вторить М.О.Бердяєв, указуючи на той факт, що слов'янофільство – це перша спроба ствердження національної самосвідомості в Росії. Тисячу років продовжувалось "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, 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.О.Лосський відзначав, 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, 10]. Початок самостійного розвитку російської філософії часово визначається періодом становлення слов'янофільських концепцій пізнання та свободи волі людини.

У зв'язку з цим *метою даної статті* є дослідження концептуального визначення проблем свободи та пізнання у творчості слов'янофілів середини XIX ст.

О.С.Хом'яков 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'ямим прихильником діалектики, надзвичайно обдарованою людиною. В романі "Минуле та ду-ми" Герцен констатує той факт, що філософські суперечки з участю Хом'якова зводилися до заперечення самостійності чисто розумової діяльності. Він надавав розуму одну формальну можливість розвивати зародки готових істин, а відкриття нового знання має ґрунтуватись на одкровенні, що одержується вірою. Якщо ж розум "залишити на самого себе", то, "блукаючи 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, 235-23]. Початком філософської 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 минуло-го Росії. На його думку, російська давнина є "зразком та джерелом всього

доброго в житті приватному, в ставленні людей між собою". Порівнюючи західну церкву із східною, православною, Хом'яков указує на те, що „перша звернулася до раціоналізму, втратила чистоту, ввбирала в себе отруйливий початок майбутнього занепаду, проте оволоділа грубим людством, розвинула його сили, речові та розумові, і створила світ католицизму та реформаторства” [11, 464]. Розглядаючи питання про співвідношення особи та суспільства, філософ вважає, що лише у суспільстві людина досягає своєї моральної мети, практичного втілення принципів свободи.

Вирішуючи завдання створення концептуально нових засад філософії історії услід за П.Я.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 народилася від “добровільного об'єднання Греції та Півночі”, і навпаки, від “насильного об'єднання Риму із Північною народились західні царства” [9, 452]. Виступаючи проти некритичного захоплення західною цивілізацією та приниженням значимості російської історичної дійсності, Хом'яков іронічно ставиться до автора „Філософічного листа”. Він пише проте, якщо 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 взяли у нього – це логічно несправедливо: ми запозичили у нього неповагу до самих себе, якщо погоджуємося із автором листа” [9, 453]. На противагу 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, 454].

Чаадаєв також був добре знайомий із творчістю Хом'якова, і за першими його статтями високо цінував у ньому “глибоке знання вітчизняної давнини”, відзначав 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, котрий негативно оцінює значення західноєвропейської культури. Чаадаєвим оволодіває почуття смутку, коли бачить “якусь приховану злобу проти всього неросійського, ніби нашу добру, терплячу, милосердну Росію не можна любити, не ненавидячи всього іншого створіння” [15, 240-241]. Проблеми становлення історичного пізнання, головними серед яких є концепція свободи волі людини, в російській філософській думці першої половини XIX ст. знаходять своє вивірення 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 гегелівсь-

кою філософією стала прикладом критичного аналізу до будь-якої філософської доктрини, що відступила від істин християнського вчення. Хом'яков розглядає гегелівську систему як кульмінаційний пункт у 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 у наслідок ототожнення логічних понять із об'єктивною реальністю, тобто співпадання 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 призводить до заперечення самостійності 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

Фейербаха “доля людського розвитку ніяк не пов’язана із загальним світовим життям — це якась напівдуховна пляма у нескінченній штовханні грубо-матеріального світу — чиста випадковість” [10, 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 — *С.Ш.*) як вивчення категорій, через які дух суший прагне до власного самопізнання в уявленні” [12, 267].^Вся повнота і досконалість гегелівської абсолютної ідеї перетвориться в духовні атрибути Бога. Виходячи з цього, 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.

Вихідним 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.Г.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 включає 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 самостійності” [13, 248]. Саме ця “жива”, цільна свідомість, злита воедино з дією, і виступає як основа пізнання. У цьому полягає певний внесок російського філософа щодо постановки та розв’язання питання про співвідношення свідомого та несвідомого. Результат пізнання розпадається на “живу свідомість” та логічне мислення. Перше проявляється в дії, а дру-

ге – 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 у надрах “живої свідомості” знаходимо вираз божественної волі як основи свободи волі людини. Рациональному 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” призводить 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, не дивлячись на її металогічний характер. Для Хом'якова ясно, що “нескінчене багатство даних, набутих ясновидінням віри, аналізується розумом”. [6, 32]. Тільки там, де досягається гармонія віри та розуму, існує “цілісний розум”.

Досвідомим шаблоном пізнання, на думку мислителя, є православна віра, яка з необхідністю присутня у “живій свідомості”, органічно злита з нею. “Жива свідомість” причинно обумовлює формальний розум та наповнює його життєвою дією, що не потребує логічного доведення. В 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 в силу того, 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”. Виходячи із 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 з віку існує в Богові. Згідно з християнством, Бог відпустив у світ свого сина – Христа-Логоса. Христос – це повне втілення явленої людям істини. “Я єсь 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, непогіршеність Церкви не є наслідком єдиної думки членів Церкви, а втіленням божественної триєдності, оскільки Церква не є множиною осіб у їх особистій відокремленості, а являє єдність Божої благодаті” [14, 5]. Найважливіша суть Церкви виявляється у такій її властивості, як соборність. Соборність виражає ідею зібрання, це “єдність у множині”. Визна-

чення Церкви поняттям “соборна” виникло при перекладі з грецької на слов’янську 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, 8]. Соборність – є виразом 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.О.Флоренський. “Для хом’яковської Церкви достатній *consensus amnium* in amon і цей *consensus* сам собою дає пізнання Істини, так як би Істина була іманентна людському розуму, а не трансцендентна йому” [7, 23-24]. Тому насправді, виходячи із хом’яковської інтерпретації соборності церкви та соборної природи істини, виникає суперечність, яку філософ у ході полеміки не спостерігає. Мова йде про те, що, якщо окрема особа здатна помилятися, то чим обґрунтовується тоді непогіршеність 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 їх ідеальних прообразів, одиничного до загального. Слов’янофіл не зумів чітко розв’язати це завдання, намагаючись представити земну церкву як уже існуючу небесну, божественну.

Людина, згідно з його вченням, обмежена істота, наділена раціональною волею та моральною свободою. В окремо взятій особистості завжди йде 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. В той же час світ обмежених індивідуумів знаходиться у стані потенційного гріхопадіння, і лише відсутність спокуси або милість Бога рятує все 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 не-

обхідність. У цьому полягає увесь 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 у процесі втрати людиною здорової “цільності в душі”, безмежної віри в Бога. Свобода віруючої людини зберігається з тієї причини, що саме у церкві вона знаходить саму себе в повній силі свого духовного, широго поєднання з Богом. Як відзначав із цього приводу дослідник творчості слов’янофілів М.О.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, 35].

Таким чином, у філософських поглядах Хом’якова домінуючими є “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 основні характерні її риси.

Близькими до філософських положень Хом’якова є філософські ідеї його однодумця-слов’янофіла І.В.Киреевського. Вихідним його філософським принципом стала “цільність”. Людина постійно повинна прагнути до зібрання в одну неподільну єдність всі свої окремі сили, які знаходяться 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 кореню розуміння, де всі окремі сили зливаються в одне живе і цільне споглядання розуму” [4, 318]. Киреевський вірив, що через об’єднання в одному цілому всіх духовних властивостей: розуму, любові, совісті, віри, прагнення до істини людина набуде здібності до внутрішньої інтуїції, яка здатна 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 панування над природними обставинами та раціональним мисленням. Людина як суб’єкт пізнання має “провести свої знання крізь логічне іго”, але вона повинна знати, що це не “верх знан-

ня, оскільки існує вищий його щабель — надлогічний, в якому воля росте разом із думкою” [6, 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, однібочним, формальним, заводить процес пізнання в глухий кут.

Виходячи з ірраціонального трактування пізнавальної діяльності, Киреевський прагне критично проаналізувати історію становлення західноєвропейського раціоналізму для підтвердження власних концептуальних ідей. Його неприємно вразила культура Заходу своєю однібокістю і вузьким прагматизмом, оскільки протягом років визнавала джерелом пізнання переважно чуттєвий досвід і розум. Цей факт засвідчує дослідник слов'янофілства Г.Флоровський: “Весь смысл заходной неправды для Киреевского открывался в триумфе формального разума” [8, 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 переконливішою, виводив його із абстрактного силогістичного умовиводу!” [6, 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 однібокість 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. В його філософії знання виводиться за законами розумової необхідності із самого кореня самосвідомості, де буття і мислення поєднуються в одну безумовну тотожність” [4, 327].

Шеллінг займає особливе місце в німецькому ідеалізмі. Він першим розкрив абстрактну суть гегельянства і показав, що крім раціонально осмисленої сутності у сфері буття присутня 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, 327]. Проте Киреевський вважав, що Шеллінг не перейшов безпосередньо в сфері пізнання на сторону християнської філософії, а дотримувався переважно раціоналістичних принципів дуалізму та індивідуалізму, які виключають 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. Виходячи із положення про божественну цілісність знань, релігійний філософ пояснює свободу волі людини як винятково божественний дар. Поступ розвитку історії людства можливий тільки в тому випадку, 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, що дав її Бердяєв: "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, 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. У цьому відношенні у слов'янофілів простежується характерна 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.

Підводячи підсумок дослідженню становлення основ синтетичної теорії пізнання, концепції діалектичного взаємозв'язку свободи та необхідності у російській філософській думці середини XIX ст., можна з упевненістю констатувати, що вихідними методологічними її початками були філософсько-історичні пошуки слов'янофілів — Хом'якова, Киреевського, Самаріна, Аксакова. Проте слов'янофіли не в змозі були дати цілісного рішення філософсько-історичних проблем та творчої вільної діяльності людини. Філософ-західник К.Д.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, 363]. У той же час філо-

софські пошуки слов'янофілів дали могутній поштовх для становлення 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.С.Соловйова – однієї із фундаментальних філософських систем у розвитку російської класичної філософії XIX ст., а також інших філософських концепцій східних слов'ян, що є одним із перспективних напрямів подальших наукових розвідок у даному руслі.

Література

1. Бердяев Н.А. Хомяков А.С. – М., 1912. – С. 3-54.
2. Герцен А.И. Былое и думы. Гл. XXX. Не наши // А.И.Герцен. Соч.: В 2-х томах. – М.: Мысль, 1986. – Т. 2. – С. 215-247.
3. Кавелин К.Д. Московские славянофилы сороковых годов // К.Д.Кавелин 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 // А.С.Хомяков. Соч.: В 2-х томах. – М.: Медиум, 1994. – Т. I. – С. 449-455.
10. Хомяков А.С. О современных явлениях в области философии // А.С.Хомяков. Полн. собр. соч., Т. I. – М.: 1911. – С. 296-297.
11. Хомяков А.С. О старом и новом // А.С.Хомяков. Соч.: В 2-х томах. – М.: Медиум, 1994. – Т. I – С. 456-470.
12. Хомяков А.С. По поводу отрывков, найденных в бумагах И.В. Киреевского // А.С.Хомяков. Полн. собр. соч. – М., 1911. – Т. I. – С. 267-270.
13. Хомяков А.С. По поводу статьи И.В. Киреевского "О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России" // А.С.Хомяков. Полн. собр. соч. – М., 1911. – Т. I. – С. 244-262.
14. Хомяков А.С. Церковь одна // А.С.Хомяков. Соч.: В 2-х томах. – М.: Медиум, 1994. – Т.2. – С. 5-23.
15. Чаадаев П.Я. Письмо из Ардатов в Париж // П.Я.Чаадаев. Соч. – М.: Правда, 1989. – С. 240-243.