

УДК 930.85

М. Ю. Савельева

**«ОСНОВНОЙ ВОПРОС РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ»
(П. ЧААДАЕВ CONTRA В. СОЛОВЬЁВ)**

САВЕЛЬЕВА Марина Юрьевна – доктор философских наук, профессор кафедры философии науки и культурологии Центра гуманитарного образования. Национальная академия наук Украины. Ул. Владимирская, 54, г. Киев, 01030, Украина. E-mail: mars6464@gmail.com.

В статье рассматривается проблема оснований мировоззренческой позиции П.Я. Чаадаева, определяются критерии философского характера его мышления и обосновываются причины негативности его историко-философской концепции.

МЫШЛЕНИЕ; ФОРМА; МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ; ИСТОРИЯ; ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ; ВСЕЕДИНСТВО; ПРОТИВОРЕЧИЕ; ПАРАДОКС

Критерием философского мышления является, как известно, особым образом поставленная проблема сознания – как проблема возможности его отношения к бытию путём восприятия бытия во времени. Эта предельно широкая формулировка получила название «основного вопроса философии» и в различные исторические периоды аргументировалась по-разному в различных культурах; именно с него берёт начало история философской мысли того или иного народа. Однако встречаются исключения, когда форма (смысл) основного вопроса вступает в неразрешимое и абсолютное противоречие с содержанием (способом его разрешения), в результате чего акт мышления обесмысливается, как будто уничтожая собственные основания. Примером такого исключения является философско-историческая концепция П.Я. Чаадаева. Необычная манера его размышлений, их нарочитое несоответствие нормам философского дискурса привели к тому, что *начало истории русской философии оказалось окутано мифологической оболочкой*, – как будто множится,

повторяется через десятилетия, однажды потерявшись во мгле парадоксального ума «русского европейца».

Иными словами, русская философия отличается от философских опытов других народов тем, что её начало растягивалось между жизнями двух мыслителей – П.Я. Чаадаева и В.С. Соловьёва. Периоды их творчества охватывают довольно большой отрезок времени, как для XIX века – четверть века; когда Чаадаева не стало, Соловьёву было три года. По разным причинам, среди исследователей нет единодушия в том, кого же считать родоначальником русской философии. Очевидно, камнем преткновения являются особенности формулировок или понимания основного вопроса философии, которые и выступают критериальными для философского статуса мышления.

Рассмотрим формальный аспект этой проблемы, ибо анализ аспекта содержательного не приводит к сколько-нибудь ясному выводу: в деталях, по силе аргументов оба мыслителя примерно равнозначны, выигрывая и проигрывая в решении различных вопросов. Очевидно, что сравнение целей и задач, поставленных каждым в отдельности, – дело заранее провальное, ибо эти цели и задачи диктовались конкретными историческими условиями. Изучение проблемы должно осуществляться на уровне анализа *формы мышления*. Только так может быть понята историческая и логическая необходимость основных принципов отношения к миру и методов его познания, выдвигаемых обоими мыслителями.

И П.Я. Чаадаев, и В.С. Соловьёв ставили одну и ту же проблему возможности бытия во времени, с той лишь разницей, что первый рассматривал категорию бытия лишь в отношении России, второй рассматривал бытие в целом и место русского человека в нём. Иными словами, то, что П.Я. Чаадаев начал исследовать как конкретную социальную проблему, четверть века спустя завершил В.С. Соловьёв, оформив идею Всеединства как универсальную, тем самым оформив её в течение «русской религиозной философии». Чаадаев замкнул вопросы онтологии и исторической логики на сферу российской истории, преградив ей путь к продуктивному контакту с другими культурами, в то время как В.С. Соловьёв поднял российскую историю через познание сущности Бога

и основ нравственности до онтологических высот и показал основание её единства с другими культурами. И потому четверть века между ними с необходимостью должны были пройти в спорах западников и славянофилов, чтобы на основании их взглядов синтезироваться, сняться в философии В. Соловьёва. В этом смысле опыт Чаадаева является необходимым *подготовительным* этапом для российской философии, а его субъект совершенно заслуженно должен быть признан, если не полновесным философом-теоретиком, то, по крайней мере, «отцом русской философии», подобно Геродоту, признанному «отцом истории».

В пользу философского характера мышления П.Я. Чаадаева говорит предварительно сформулированная им задача строго рационального и обобщённого отношения к окружающей действительности и понимание зависимости бытия этого мира от состояния сознания. Однако в целом правильная постановка проблемы сопровождалась не во всём соответствующими её сути средствами разрешения, в качестве которых мыслитель выбрал абсолютную оппозицию, предельный личный протест не столько против политической атмосферы, царящей в стране, сколько против всего исторического существования государства Российского. В первом из «Философических писем» читаем: «...Мы никогда не шли вместе с другими народами, мы не принадлежим ни к одному из известных семейств человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку, и не имеем традиций ни того, ни другого. Мы стоим как бы вне времени, всемирное воспитание человеческого рода на нас не распространилось. Дивная связь человеческих идей в преемстве поколений и история человеческого духа, приведшие его во всём остальном мире к его современному состоянию, на нас не оказали никакого действия. Впрочем, то, что издавна составляет самую суть общества и жизни, для нас ещё только теория и умозрение... <...> Века и поколения протекли для нас бесплодно. Глядя на нас, можно сказать, что по отношению к нам всеобщий закон человечества сведён на нет. Одинокие в мире, мы миру ничего не дали, ничего у мира не взяли, мы не внесли в массу человеческих идей ни одной мысли, мы ни в чём не содействовали движению вперёд человеческого разума, а всё, что досталось нам от этого движения, мы исказили. Начиная с самых первых мгновений нашего социального существования, от нас не вышло ничего

пригодного для общего блага людей, ни одна полезная мысль не дала ростка на бесплодной почве нашей родины, ни одна великая истина не была выдвинута из нашей среды; мы не дали себе труда ничего создать в области воображения и из того, что создано воображением других, мы заимствовали одну лишь обманчивую внешность и бесполезную роскошь. <...> Даже в области той науки, которая всё охватывает, наша история ни с чем не связана, ничего не объясняет, ничего не доказывает. Если бы орды варваров, потрясших мир, не прошли прежде нашествия на Запад по нашей стране, мы едва были бы главой для всемирной истории. Чтобы заставить себя заметить, нам пришлось растянуться от Берингова пролива до Одера. <...> В крови у нас есть нечто, отвергающее всякий настоящий прогресс. Одним словом, мы жили и сейчас ещё живём для того, чтобы преподать какой-то великий урок отдалённым потомкам, которые поймут его; пока, что бы там ни говорили, мы составляем пробел в интеллектуальном порядке» [1, с. 323, 330].

Социальная группа, позицию которой представлял Чаадаев, получила в российском общественном мнении название «лишних людей». Среди сформировавших её объективных факторов на первом месте, вероятно, стоит мировоззренческий кризис, случившийся вследствие противоречия, возникшего между подъёмом международного авторитета России, после победы в Отечественной войне 1812 г., и одновременным усилением консерватизма её внутренней политики. Освобождая других, российская правящая верхушка несколько не заботилась о том, чтобы народ адекватно воспринимал европейскую действительность, столкнувшись с ней лицом к лицу. Более того, монарху было выгодно поддерживать в народе идею тождества наполеоновских имперских планов и европейского мировоззрения в целом. Поэтому, одержав победу над Наполеоном и освободив народы Европы от «узурпатора», российское общество вернулось к довоенному состоянию. Всё это, в конечном счёте, привело к оживлению деятельности полуправильных и нелегальных обществ и закончилось вполне закономерно поражением декабристского предприятия и установлением николаевской реакции. Однако этим не исчерпывается основание появления «лишних людей». Нельзя не учитывать, что Чаадаев, фактически, оказался единственным в

многочисленной среде российских интеллектуалов, сделавшим неопределённость и неустроенность своей жизненной позиции своеобразным преимуществом – публичным достоянием и даже основанием для художественного воплощения. Да, он прошёл войну, участвовал в Бородинском сражении, дошёл до Парижа, был отмечен наградами императора и повышен в звании за проявление мужества. Вернувшись в Россию, он уже не нашёл прежнего мира – ни вокруг, ни в собственной душе. Очевидно, дело было также в особенностях его характера. Он, несомненно, принадлежал к тому разряду одарённых, образованных, остроумных, но не слишком пронизательных русских людей, которые позднее вызывали наибольшее беспокойство В.С. Соловьёва. Внутренний мир такого человека «был одинаково далёк как от умственного, так и от сердечного младенчества. Он был ещё юн, но благодаря своей высокой гениальности к тридцати трём годам широко прославился как великий мыслитель, писатель и общественный деятель. Созная в самом себе великую силу духа, он был всегда убеждённым спиритуалистом, и ясный ум всегда указывал ему истину того, во что должно верить: добро, Бога, Мессию. В это он верил, но любил он только одного себя. Он верил в Бога, но в глубине души невольно и безотчетно предпочитал Ему себя» [2, с. 197–198]. Эта характеристика не относилась к Чаадаеву, но была как будто словесным портретом его натуры, – всесокрушающее свободомыслие стало «горем» для его ума и было совершенно не тем, что требовалось для становления его философской культуры. Чаадаев немедленно и воодушевлённо откликнулся на зов «европейских ценностей», но не удосужился переосмыслить ценности отечественной культуры, тем более, не искал между ними связей или параллелей. То есть, по сути, действовал по ситуации, а не искал формальные основания жизненного самоопределения и предназначения.

Резко отрицательное, бунтующее отношение к современности, особенно современности отечественной, – далеко не редкость в начале XIX века. Более того – позднейший нигилизм Ф. Ницше превзошёл нигилизм Чаадаева, ибо не ограничивался критикой отечественной истории, направляясь на всё человечество. И, тем не менее, именно нигилизм российского мыслителя заставляет *сомневаться* в философском

статусе его мышления. Критика, с которой Чаадаев обрушивался на прошлое и настоящее России, касается предметной действительности как таковой, в отрыве от отношения человека к ней. Равно как и восхищение западноевропейской культурой затрагивает лишь её предметную сторону, один идейный мотив – становление рационализма, тот самый пункт, по которому Россия и Запад, действительно, расходились. Чаадаев абсолютизировал его и получил стабильную картину «вечного отлучения» России от Запада. Такое отношение к действительности есть «*некритическая критика*», формально-метафизический протест, непродуктивное отрицание, за которым ничего не стоит, в отличие, к примеру, от критики в трудах Канта или Гегеля. Философия как «эпоха, схваченная мыслью», всегда направлена на подведение итогов прошлого и примирение с ним, и потому не может являться реакцией на перемены в настоящем, – она сама становится основанием этих перемен. А значит, для её появления нет внешних причин, как нет причин для проявления свободы. *Философия и есть форма свободы мышления* – вопросительная форма отношения к миру. Но у Чаадаева она как раз выступает в форме не свободного поставленного вопроса, а вынужденного и вымученного ответа, – гиперэмоциональной реакцией на события окружающей действительности.

Недовольный конкретными обстоятельствами в российской жизни, Чаадаев апеллировал к абстрактным принципам просвещения, демонстрируя единственно возможный для этого способ отношения к миру – *способность суждения*, не оставляющего выбора собеседникам: «Народы – существа нравственные, точно так, как и отдельные личности. Их воспитывают века, как людей воспитывают годы. Про нас можно сказать, что мы составляем как бы исключение среди народов. Мы принадлежим к тем из них, которые как бы не входят составной частью в род человеческий, а существуют лишь для того, чтобы преподать великий урок миру» [1, с. 326]. Как видим, в основании способности суждения лежит, с одной стороны, не логическая, а эстетическая идея – *идея вкуса*, по сути являющаяся индивидуально-субъективной. С другой стороны, – принцип подмены смысловых связей при внешнем соблюдении законов формальной логики. Абсолютизовав вырванную из контекста логическую связь (в данном случае, рационализм), Чаадаев в другой

ситуации пытался такую связь установить, но, не имея на это объективных оснований, *порождал ложную связь* (в данном случае, утверждал тождество между индивидом как родовым существом и народом). То есть, *мифологизировал* ситуацию. Тогда, продолжая мысль Чаадаева, можно сказать, что *если философия есть способ извлекать урок из прошлого, то российский народ является не субъектом, а объектом философского размышления...* Или, можно сказать иначе – *он стимулирует другие народы философствовать, сам оставаясь за пределами рефлексии, выступая средством реализации чьих-то чужих целей...* Он действительно не может выносить уроки из собственной истории, ибо на это ему не оставлено времени: Чаадаев вынес ему суровый приговор, и на место уроков вверил в обязанность отбывание повинности.

Во второй половине жизни Чаадаев продолжал обращаться к проблеме смысла и цели существования российского народа, и мотив парадоксальности суждений только возрастал. По мнению мыслителя, миссия государства и общества Российского – в том, чтобы связать в единое целое Запад и Восток, поскольку особенность России в том, чтобы не принадлежать никому. Иными словами, если следовать логике Чаадаева, этой сущностью является «ничто» в сопоставлении с «бытием» Запада и Востока. И парадокс заключается в познании российским народом себя в качестве этого «ничто» и завершении на этом собственной истории.

Однако нетрудно заметить, что суждение Чаадаева не только одиозно, но и содержит скрытое высокомерие, как ни странно это звучит. Признание культурной и исторической несостоятельности выступает у него проявлением «гордыни наоборот», апофатической формой мессианства российского народа: если нет возможности *вознестись* над всеми, следует *пасть* в бесконечную бездну собственного уничтожения, понять себя как великого неудачника или великое основание, и тем самым привлечь всеобщее внимание. Парадоксальным образом круг замыкается, «последний» становится «первым» во всей своей предельности и неповторимости, и даже «единственным», соединяя пределы мировой культуры. Кто сам является воплощённым уроком, не нуждается в уроках для себя: «у меня есть глубокое убеждение, что мы призваны решить

большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, которые занимают человечество. ...Мы, так сказать, самой природой вещей предназначены быть настоящим совестным судом по многим тяжбам, которые ведутся перед великими трибуналами человеческого духа и человеческого общества» [3, с. 534]. И потому, клеймя и бичуя отечественную историю и культуру, Чаадаев вполне логично лишал европейцев спокойствия, – невольно сеял среди них страх перед Россией и сомнения в их собственной силе, потому что грозил возможным подчинением стихии... Тем, что у В.С. Соловьёва оформилось понятием «панмонголизм».

Вероятно, Чаадаев раньше других соотечественников понял, что установки эпохи Просвещения, которые в Европе в большей мере смогли реализоваться, в России так и остались идеалами. И вот теперь российский дух оказался в тупиковой ситуации, когда проект просвещения утратил на Западе былую новизну, и на передний план вышли идеи социально-политического характера, но новые буржуазно-демократические устои ещё не сформировались, – Европа ещё не пришла в себя после узурпации Наполеона. И Чаадаев полагал, что у России есть какое-то время, чтобы наверстать упущенные годы и овладеть, наконец, основами просвещения. И это свидетельствует о том, что его удручали собственные деструктивные выводы. Однако он был *в целом* недоволен историческим прошлым России, и потому его предложение усовершенствовать настоящее в Отечестве посредством усиления роли религии и морали выглядело неожиданно банальным, беспомощным и анахроничным. Ведь если в государстве в целом всё очень плохо, наверняка так же плохо и непродуктивно в отдельных сферах жизнедеятельности. Возникает вопрос, на каком основании будут развиваться и совершенствоваться религия и мораль, если, по мнению мыслителя, общество в принципе не способно к совершенствованию...

Иными словами, Чаадаев, будучи сторонником просветительской концепции нравственного прогресса как основания прогресса общекультурного, в отличие от просветителей Западной Европы, не мог определить оснований самого нравственного прогресса. И эта особенность

также указывает против философского характера его мышления. Чаадаев был убеждён, что состояние нравственности индивида и общества имеет внешнюю причину – зависит от общего качества жизни: «Настоящее развитие человеческого существа в обществе ещё не началось для народа, пока жизнь не стала в нём более упорядоченной, более легкой, более приятной, чем в неопределённости первой поры. Пока общества ещё колеблются без убеждений и без правил даже и в повседневных делах и жизнь ещё совершенно не упорядочена, как можно ожидать созревания в них зачатков добра? Пока это всё еще хаотическое брожение предметов нравственного мира, подобное тем переворотам в истории земли, которые предшествовали современному состоянию нашей планеты в её теперешнем виде. Мы до сих пор ещё в таком положении» [1, с. 325]. Он не принимал во внимание, что нравственная сфера сама является неотъемлемой составляющей социальной жизни, формирующей её состояние. Чаадаев рассматривал нравственность как *следствие* развития объективных условий – политики, права, искусства, науки. Которые, в свою очередь, получают толчок совершенствованию на основании господства православия. А это уж никак не может сблизить Россию с Европой в плане становления общественного самосознания и самопознания. Впрочем, Чаадаев этого не замечал, трактуя историю западноевропейских государств по аналогии с российской историей: «Народ, личность которого ярче всех обозначилась, учреждения которого всегда более отражают новый дух, – англичане, – собственно говоря, не имеют истории, помимо церковной. Последняя их революция, которой они обязаны своей свободой и процветанием, а также и вся последовательность событий, приведших к этой революции, начиная с Генриха VIII, не что иное, как религиозное развитие. Во всём этом периоде интересы собственно политические проявлялись лишь в качестве второстепенных побуждений, а подчас они совершенно исчезали или же приносились в жертву убеждениям» [1, с. 336]. Таким образом, роль религии также трактовалась им гипертрофированно и, значит, исторически необъективно. И это в корне отличало позицию Чаадаева от западноевропейской; последняя как раз отражала возможность морального прогресса как следствия *автономии* нравственности в отношении к религии. Как видим, это ещё один пример того, как

подменяются местами причина и следствие, если их вырывают из контекста. Сущность предложенного русским мыслителем состояла в том, что проблема, заявленная как *глобальная*, должна была решаться реформами *частных* сфер общественной жизни. А нравственность и религия трактовались именно как частные сферы, поскольку он не видел их связи с другими материальными и духовными сторонами общественной жизни.

В результате изображённая мыслителем картина содержит *не противоречие*, разрешение которого способствует реальному осуществлению исторического развития, а *парадокс* – отсутствие противоречия, простую констатацию невозможности что-либо изменить или переоценить. В самом деле, Чаадаев утверждал, что *решительно ничего* из истории России не может рассматриваться как объективное основание дальнейшего становления общества; и, предполагая в качестве выхода из ситуации частные реформы религии и нравственности, предустанавливал очередное фиаско для внесения чего-то существенно нового и прогрессивного в историю России, в частности, в сферу становления российского духа. Он видел лишь два пути её исторического движения: либо ученичество и подражание, либо разрушение и извращение европейских ценностей. В одном из них он должен был найти себя, ибо их единство или альтернатива по определению невозможны. И здесь становится понятна *ирония* Чаадаева; он понимал: что бы он для себя ни выбрал, в глазах общественности он неминуемо был обречён на ошибку как мыслящий субъект. Осознанно выбирая один из двух путей, либо же осознанно пытаясь обосновать третий, серединный путь, мыслитель выступал *умалишённым* (в данном контексте – безрассудным) для подавляющего большинства современников. Для одних – потому что они с этим не были согласны, для других – потому что не понимали, как, отважившись признать такое во всеуслышание, он продолжал жить в этой стране, не ища другой родины...

Вот почему П.Я. Чаадаев продолжает оставаться «на пороге» истории русской философии, её *предтечей*. Его критика могла бы стать продуктивной, если бы вопрос о возможности бытия был поставлен им применительно ко всей истории России с целью отыскать историческую необходимость и прогрессивный характер каждого отдельного её периода.

То есть, с положительной целью, как это делали, к примеру, Н.М. Карамзин или А.С. Пушкин [4, с. 464–466, 688–690]. Тогда и оценка настоящего обрела бы основание – историческую логику, а вместе с ней и объективность.

Чаадаев не смог довести до завершения свою систему, поскольку ошибся с методами. *Вместо постановки «основного вопроса» он дал ответ о невозможности для России бытия во времени как следствия невозможности рационального сознания.* Тем не менее, он всё же первым в России продемонстрировал формальный критерий философствования – поставил *проблему* необходимости единства российского общества как критерия его будущего. Как мы знаем, в предыдущее столетие такое единство не считалось проблемой; в частности, М.В. Ломоносов полагал его уже осуществлёнными средствами просвещённой монархии, развития наук и искусств, и не делал различий между «обществом» и «народом». Чаадаев уже не мыслил столь однозначно и оптимистично, полагая, что решение этой задачи имеет причины в равной степени внешние, общественные, и внутренние, личностные. Он поставил *проблему* будущего сосуществования народов как *противоречивого единства национального многообразия*, и размышлял над обстоятельствами, когда «у всех народов образовалось бы истинное национальное сознание, состоящее из некоторого числа положительных идей, очевидных истин, выведенных на основе их воспоминаний, из твёрдых убеждений, которые господствовали бы в большей или меньшей мере над всеми умами и направляли бы их к одной и той же цели. И тогда национальности, которые до сих пор лишь разделяли людей, избавившись от ослепления и от страстного преследования своих интересов, объединились бы для достижения согласованного и всеобщего результата; тогда все народы протянули бы, может быть, друг другу руки и вместе пошли бы к одной цели» [5, с. 397–398]. Однако слабым местом аргументов Чаадаева была установка на абсолютную культурную оппозиционность России. В отличие от него, В.С. Соловьёв смог аргументировать действительно диалектическую *идею единства как всеединства*, исходя именно из необходимости видеть Россию в мировом сообществе, несмотря ни на какие культурно-исторические особенности её становления. Только так

могла быть сформирована и понята идея возможности бытия во времени – в масштабах всего общественного бытия. Только так она обретала смысл и наделяла смыслом бытие как таковое.

Иными словами, основной вопрос философии был сформулирован Чаадаевым как «основной вопрос *русской философии*», – по-русски, неповторимо, с учётом представлений об уникальности России и её «невозможности» для Европы. Но это же стало основанием слабости российского философского мышления, отодвинув её продуктивное начало на четверть века, ибо поставлен этот вопрос был на уровне содержания, но не формы мышления. Вывести его за пределы содержания удалось только В.С. Соловьёву, который одним из первых основательно аргументировал всеединство как общемировой и общекультурный феномен. Всеединство в России, по его мнению, невозможно в отрыве от единства с другими обществами и государствами. А это, в свою очередь, означает, что оно возможно лишь как абсолютное воплощение и реализация всех сторон культурного бытия, – в том числе моральной и религиозной его сфер. Всеединство человечества есть его Богочеловеческое состояние, – реализованная в реальном мире онтология, рациональным образом постигнутое Царство Божие, Абсолютная Истина Божьего замысла и Абсолютное Благо. И произойти это может не иначе как через *обоюдное примирение* российской действительности и действительности общемировой, – то есть как *философский, рефлексивный акт, осуществлённый в масштабах всего человечества. Как всеобщее самопознание, всем человечеством осмысленное историческое прошлое и всеобщим путём сделанный урок на основании всемирной истории.* Только в таком совокупном акте смогут осуществиться качественные трансформации нравственного и религиозного опытов, и этот акт никоим образом не должен размежёвывать Россию и другие народы.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК:

1. **Чаадаев П.Я.** Философические письма. Письмо первое / Пер. с фр. // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Том I. М.: Наука, 1991.
2. **Соловьёв В.С.** Три разговора. Краткая повесть об антихристе // Соловьёв В.С. Собрание сочинений / Под ред. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. 2 изд. Т. 10. СПб.: Книгоизд. Тов-во «Просвещение», 1914.

3. **Чаадаев П.Я.** Апология сумасшедшего // Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Том I. М.: Наука, 1991.
4. См.: **Пушкин А.С.** П.Я. Чаадаеву, 19 октября 1836 г. Из Петербурга в Москву / Пер. с фр. // **Пушкин А.С.** Полн. собр. соч.: В 10 томах. 4 изд. Т. 10. Письма. Л.: Наука, 1979. С. 464–466; 688–690.
5. **Чаадаев П.Я.** Философические письма. Письмо шестое.

SAVEL'EVA Marina Yu. – National Academy of Sciences of Ukraine. Str. Vladimirskaya, 54, Kyiv, 01030, Ukraine. E-mail: mars6464@gmail.com.

**THE MAIN QUESTION OF RUSSIAN PHILOSOPHY (P.J. CHAADAEV
CONTRA V.S. SOLOVYOV)**

The article deals with the problem of world outlook position of P. J. Chaadaev, defined criteria of a philosophical nature of his thinking and justified the reasons for his negative historical and philosophical concepts.

THINKING; FORM; WORLD OUTLOOK; HISTORY; PHILOSOPHY OF HISTORY; UNITY; CONTRADICTION; PARADOX
