

САИ. – 1990. – Вып.Г1-9; Lietuvos TSR archeologijos atlasas. – Vilnius. – b.3.-1977].

Таким чином, аналіз особливостей розвитку обряду кремації в ракурсі балто-слов'янських відносин дозволяє говорити про те, що вже з рубежу нашої ери у межах лісостепової і південної частини лісової зони Східної Європи існує кілька культурних областей з особливими формами розвитку похоронної обрядовості. Різні форми її прояву, ритми й закономірності її розвитку дозволяють говорити про визначальну роль внутрішніх факторів в еволюції цієї форми життєдіяльності суспільства. Збіг основних областей з територією проживання історичних східнослов'янських і балтських народів, наступність у розвитку обряду кремації на території Подніпров'я, західнобалтських земель [Okuliez J. Pradzieje ziem prusskich od poczego paleolitu do VII w.n.e. – Wrocław-Gdansk, 1973; Jaskanis J. Obrzadek pogrzebowy zachodnich baltow u schylku starozytnosci [I-V w.n.e.]. – Wrocław-Gdansk, 1974; Астраускас А. Погребальные памятники ятвяжской земли // Vakarų baltu.

Archeologia ir istorija. – Klaipeda. – 1989. – С.70-78; Кулаков В.И. Древности Пруссков VI-XIII ст. // САИ. – 1990. – Вып.Г1-9] з другої половини I тис. н.е. і на території Литви [Lietuvių etnogenese. – Vilnius, 1987. – S.101-199], їхній зв'язок з географічними центрами формування перших державних утворень східних слов'ян, литовців і прусських племен говорить про те, що обряд спалення в тих і в інших народів має різні, несхожі шляхи розвитку. При етнічних реконструкціях наявність своєрідних тимчасових моделей похоронної обрядовості можливо розглядати як відносну стабільність географічного положення цих етносів від рубежу ер до перших державних утворень. В аспекті міжетнічних відносин привертає увагу велика подібність східнослов'янської і західнобалтської (пруської) моделей похоронних систем та своєрідність центральнобалтської моделі. Ці спостереження не суперечать даним лінгвістики про більшу близькість прусської мови, ніж литовської до слов'янських мов [про це: Хабургаев Г.А. Становление русского языка. – М., 1980. – С.15-51].

В.В. Приходько, доц.

ПРОЕКТ ІСТОРІЇ БЕЗ ЧАСУ В ІСТОРІОСОФІЇ ВІКТОРА ПЕТРОВА

Так сталося, що початок XXI століття символічно співпав із початком культурного самоусвідомлення українського народу. Саме культурного, а не державницького, бо історично склалося так, що важкі роки прагнення незалежності майже раптово закінчилися у 1991 незбагненним успіхом. Незбагненність цієї події укорінена в одному єдиному питанні, яке можна поставити кожному українцю: що таке бути українцем, бути самим собою і належати історії людства? Відповідь одна – знати й творити власну культуру.

Філософія не може бути осторонь цих історичних процесів і навіть повинна намагатись керувати цим культурним самоусвідомленням. Але, щоб досягти такого високого рівня дієвості, вона сама потребує, так би мовити, культурної рефлексії. Ця філософська рефлексія керується перш за все власними потребами. Історія філософії здатна у цьому допомогти. Її одним із визначних кроків є відкриття для загалу імені Віктора Петрова (літературні псевдоніми – Бер, Домонтович) як філософа.

Віктор Петров як філософ – це не кон'юнктурне явище, коли із нефілософа роблять філософа, а історико-філософський факт, який ґрунтується на оригінальних філософсько-історичних поглядах самого українського вченого [Руденко С.В. Філософія історії Віктора Петрова // Вісник Київського національного університету ім. Т.Шевченка. Філософія. Політологія. – К., 2003. – Вип. 57. – С.63-68], спроба концептуалізації яких пропонується у цій роботі.

Нарис філософсько-історичної концепції Віктора Петрова умовно можна поділити на дві частини: першу, у якій визначається критична сторона справи, і друга – позитивна, де викладені головні поняття концепції у їхньому зв'язку між собою.

Критика у Петрова носить *методологічний* характер, а не онтологічний, і стосується історичного пізнання. І це потрібно принципово збагнути, щоб далі зрозуміти суть його вчення. У зв'язку з цим можна одразу дати загальну характеристику критичної настанови Петрова: 1) анти-емпіризм; 2) анти-еволюціонізм; 3) анти-прогресизм.

Головним об'єктом критики для нього стає позитивізм із його емпіричною методологією пізнання історії. Сам Петров пройшов велику школу емпірика, будучи істориком, археологом і антропологом, і з огляду на це

може видатися дивною його антиемпірична позиція. Але емпіризм не дає змоги відділити історичне від неісторичного, тому що природне та культурне (людське), біологія та історія в ньому змішуються. Людина втрачає свої якісні відмінності від тварини, тобто вона є лише кількісно (за ступенем) більш розумною, бо має розвинутий мозок, що засвідчується розвинутими лобними ділянками черепа, більш умілою, бо володіє знаряддями праці, про що каже розвинутий великий палець руки тощо. (І коли потрібно зобразити історичний перехід від одного ступеню до іншого, то найкращої думки ніж думки про еволюцію не знайти.) Позитивізм, в основі якого лежить емпіризм, є принципово неісторичним. Саме цим відрізняється позитивістська доктрина Огюста Конта та трудова теорія людини англійської політекономії від історичного матеріалізму Карла Маркса. Слід додати, що видатний історик філософії Куно Фішер у кінці XIX століття дуже чітко відмітив цю різницю навіть на культурному рівні у своїй праці, присвяченій Френсісу Бекону як людині, яка заклала підвалини Англо-французького просвітництва. Він пише: "Так судило англо-французьке просвітництво у вигляді своїх найвідданіших представників. Цей образ думок був неісторичним за походженням..." [Фішер К. Френсіс Бэкон Веруламский: реальная философия и ее эпоха // История новой философии: Введение в историю новой философии. Френсіс Бэкон Веруламский: пер. с нем. – М., 2003. – С.447]. В іншому місці Фішер говорить про "нездатність мислити історично" послідовників Бекона [Там само. – С.448], а самому Бекону присвячує цілий параграф під назвою "Неісторичний образ думок Бекона" [Там само. – С.453-459]. Фішер бачить якраз у історичності одну з найголовніших рис Німецького просвітництва: "Німецьке просвітництво за своїми задатками було покликано мислити історично; воно оволоділо цими задатками вже за Ляйбніца, а розвинуло їх завдяки Вінкельману, Лессінгу і Гердеру..." [Там само. – С.451]. Цими цитатами хотілося б підкреслити, що емпіризм був чужим для духу Віктора Петрова і радим до германського, а це достатньо сильно позначилось на філософсько-історичних ідеях українського вченого.

Отже, Віктор Петров виступає проти чисто емпіричного тлумачення історії, яке розглядає її як безперервну лінію змін у часі. Ця лінія представлена фактами, які є

© В.В. Приходько, 2005

самодостатніми, тобто вони не потребують додаткової теорії, котра б їх з'єднала інакше ніж через причинно-наслідковий зв'язок, що сам з них випливає. Але сила причинно-наслідкового зв'язку полягає у часі! Цю взаємозалежність детермінізму та часу чітко встановили Давид Юм та Іммануїл Кант кожен по-своєму, якщо перший каже про апостеріорний зв'язок між часом і причинністю, що ми саме у часі бачимо повторення того, що із А слідує Б, а потім робимо висновок про причинний зв'язок між А і Б, де А – причина, а Б – наслідок; то другий – про апіорний у своєму вченні про схематизм часу як умову поєднання чуттєвості та розсудку, що сам цей схематизм побудований на відповідності часу і причинності [Кант І. О схематизме чистих рассудочных понятій // Критика чистого розума: пер. с нем. – М., 1994. – С.123-128].

Однак від такої взаємозалежності між часом та причинністю один крок до телеології. Уже Френсіс Бекон каже про природну телеологію, де науковець повинен передбачати цілі у самої природи, щоб була цілісна картина світу. Можна поставити питання чому? Тому що час має незворотну дію, тобто має певний напрямок. Отже, поставивши питання, куди веде цей напрямок разом із часовим детермінізмом, ми потрапляємо у телеологічну сферу. Природна телеологія емпіризму, або еволюціонізм, яку методично передбачив Бекон, знайшла свою дійсно дієву силу в еволюційній теорії того ж таки англійця Чарльза Дарвіна у ХІХ столітті. Тобто у англійській емпірично забарвленій думці ідея еволюції завжди існувала.

А чи була наявною ця ідея у німецькій культурі, про близькість до якої Віктора Петрова тут вже наголошувалось? І так, і ні. Як це не парадоксально звучить, серед німецьких філософів лише Іммануїл Кант у цьому питанні був нєнімцем. Це очевидно, по-перше, із полєміки між ним і Йоганном Гердером. Дійсно кантівська критика б'є по методологічній недосконалості та у цьому відношенні по некритичності до засобів пізнання історії гердерівського вчення про історію. Але сам Кант не зміг проникнутись ідеєю історії, яку чи не вперше висуває Гердер, бо інакше у нього була б критика історичного розуму (цю прогалину у Канта німці заповнили у другій половині ХІХ ст.). Тому то Кант як і усі представники емпіризму неісторичний у своєму вченні, за що його гостро критикували. Як емпірику у своєму баченні історії йому нічого не залишається як написати "критику здатності телеологічного судження" як частину останньої з трьох критик, тобто знову ж таки передбачити регулятивну ідею еволюції [Кант І. Критика телеологической способности суждения // Критика способности суждения: пер. с нем. – М., 1994. – С.232-362]. Але це – не історія! Хоча і Фрідріх Шеллінг, і Георг Гегель захоплювались цією працею, однак вони були разом із Йоганном Гердером. Історизм, а не еволюціонізм їх цікавив. Кант не розуміє Гердера, тому що у того не має зв'язку між часом і причинністю. Не розуміє, що Гердер не англєць, а німець, який увібрав у себе метафізичну природу Бенедикта Спінози, а не фізичну Френсіса Бекона, духовний розвиток світу Готфріда Ляйбніца, а не психічне становлення індивіда Джона Локка. Це свідчить про те, що німці шукають розуміння розвитку поза часом. Отже, розвиток без часу і є історія, а не еволюція! Не дарма у Спінози, який так сильно вплинув на німецьку культуру, часу не приділяється багато уваги, він навіть не рівноцінний просторові, який є атрибутом субстанції, і він у цьому зневажанні часу має одного з наймогутніших "учнів" Гегеля.

Цю лінію зв'язку емпіризм – час – еволюціонізм Віктор Петров знає, тому відходить від неї у дусі німців у

напрямку лінії трансценденталізм – мислення – історизм. Він пише: "Не можна тікати у біологію, коли перед нами стоїть, як невідкладна, проблема не біологічна, а історіософічна: проблема істоти людського..." [Бер В. Наш час, як він є. (З приводу статті Нормана Казнса "Нєсучасність сучасної людини") // Рідне слово. – Мюнхен, 1946, №11 – С.35].

Але якщо у еволюціонізмі емпіриків розмиті межі між людським та природним на рівні основоположень, то це не означає, що у них не має критерію для цього розрізнення. Цим критерієм є *техніка*, яка перетворює еволюцію людського на *прогрес*. Отже, історію робить історією техніка.

Якщо техніка є суттю історії, то це, за Петровим, несе із собою фундаментальне протиріччя. Техніка є по суті оволодінням причинно-наслідковими зв'язками природи. Опановуючи них, людство само може продукувати речі світу або спричиняти якісь природні процеси. Однак не слід забувати, що володіння причинністю природи – це володіння часом, тобто людина технічно вбиває час: "Час знищено і ми не здібні збагнути наслідків цього" [Там само. – С.36]. Для прикладу можна тут казати про неймовірне підвищення швидкостей пересування людей і їх думок у просторі, або про медицину, яка поступово йде до панацеї від старіння тощо.

Отже, якщо прогрес має своєю суттю ріст технізації людського життя, то по відношенню до еволюції, яка живе часом, прогрес обертається регресом цього часового еволюційного життя. Для майбутнього людства в дусі еволюціонізму Віктор Петров передбачає дві альтернативи: "Або людство закінчить технічну перебудову світу і житиме в умовному технічно-перебудованому й уніфікованому світі, або ж воно стане на шляхи антитехнічної перебудови самого себе, почне свій початок з початків палеоліту. Розпочне працювати не над речами, а над біологічною зміною себе" [Там само. – С.40]. Таким чином, повернути собі час можна шляхом знищення техногенної цивілізації. Отже, назад до дикунства! Правий був Жан-Жак Руссо, побачивши регрес людства у розвитковій цивілізації.

Але усі ці руссоїстські хвилювання виникають, коли історія розглядається як поступове зупинення безперервного потоку життя, який іде від природи, технічним прогресом. Хто бачить історію як безперервність становлення засновану на часі, той обожнює природне життя і жахається людської культури!

Отже, потрібно дивитись на історію по-іншому. Це означає покинути час напризволяще, забути світ з'єднаний часом (емпірією), у якому діють суворі закони, і відкрити для себе світ охоплений думкою (культурою), у якому можливо все.

Цей новий світ духовної тотальності, колись осяяний великими метафізиками минулого, такими як Платон, Спіноза, Ляйбніц, Гегель та ін., потребує нової методології свого пізнання. Саме тут розпочинається друга, позитивна, частина цієї роботи, присвяченої Віктору Петрову.

Справа тут йде не про розробку нової онтології, а про нову картину світу, яку Петров чітко прослідковує і у "модерній" фізиці, де безперервність замінюється перервністю, а час – структурою (плановістю). Для нової методології історичного пізнання поняття епохи стає ключовим: "Там, де історики бачили досі лише хронологічну послідовність часу, ми бачимо структурну суцільність епохи: плян, єдність, взаємозаступлювану оберненість категорій, політичних, ідеологічних, економічних, соціальних" [Там само. – С.34].

Історія уявляє собою зміну однієї епохи іншою. Але це не означає прогресивного характеру цих змін, на зміну однієї епохи може прийти або краща, або гірша:

"Кожна наступна епоха в історії етносу може бути вищою, але може бути й нижчою" [Там само. – С.33]. Послідовність у історії забезпечується не телеологічним шляхом, а постійним колом *ідеологічної* боротьби, ідейного протистояння, між попередньою епохою та наступною, яка йде за нею: "При зміні двох епох світогляд однієї епохи втворюється не сам собою і не сам із себе в межах даної доби, а в боротьбі проти світогляду попередньої" [Петров В. Історіософічні етюди // МУР. 3б.2. – Мюнхен, 1946. – С.13]. (Ніби у давніх греків – часу немає, а є постійне повернення.)

Отже, завдання історика розкрити ідеологію епохи. Ідеологія складає ядро епохи і представлена думками та їх речовим втіленням. Аналіз епохи вдається, коли ми встановлюємо її *межі*, тобто її визначаємо. Межі у Петрова подібно як і у Гегеля не тільки роз'єднують, а й поєднують, задають напрямок змін. В основі поняття меж лежить поняття *негації*, творчу силу якої найяскравіше розкрив Гегель. Таким чином, історик повинен у кожному явищі епохи бачити заперечення попередньої епохи, тобто подвійну структуру історичного явища. Петров каже про "заперечення як структурну норму в побудові ідеологій" [Там само. – С.10]. Це означає, що факт, або явище, стає історичним, тому що займає своє місце у "структурній суцільності ідеологій", завдяки його, або її, відповідності нормі, якою виступає негація. Простіше кажучи, якщо явище заперечує структурі ідеології попередньої епохи, то воно історичне і має право називатись новим. Ось саме той критерій історичності і історичного підходу, чого не може дати емпіризм із його часовістю. Тут не причинно-наслідковий зв'язок у часі, а логічний поза часом.

Потрібно зазначити, що Віктор Петров демонструє дієвість своєї історіософської методологічної концепції на прикладах із багатьох областей культури, це й аналіз витворів мистецтва [Бер В. Екскурси в мистецтво. Про домо суа. Дещо про методу // Рідне слово. – Мюнхен; Карлсфельд, 1946, №12 – С.57-65], це й розгляд концептуальних засад сучасної фізики [Бер В. Сучасний образ світу. Криза клясичної фізики // Арка. – 1947, ч.1. – С.2-6.] тощо.

Нарешті, необхідно зазначити, що Віктор Петров за допомогою своїх філософсько-історичних досліджень дає важливе розуміння таких сучасних історичних явищ, таких як постмодерн та глобалізація. Це є найбільш актуальним, тому що саме ці явища постали для сучасної філософії та історії філософії об'єктом чи не найпопулярніших і одночасно найсуперечливіших дискусій.

Постмодерн як історико-філософське та соціокультурне явище, за Петровим, є якраз найяскравішим проявом ідеології епохи Нового часу (модерну). І не потрібно плекати ілюзії стосовно його новизни. "Раціоналізм, суб'єктивізм, релятивізм, плюралізм, скептицизм лягли в основу структури гносеологічної системи Нового часу" [Петров В. Історіософічні етюди // МУР. 3б.2. – Мюнхен, 1946. – С.14]. Він по суті агонія модерну, а не вихід у майбутнє: "Людство остаточно стомилося від необов'язковості істин, від їх плюралістичної множинності, від їх здрибності, приватності думок, партикуляризму мислення. Людина гине в плині умовних і сумнівних, суспільно безсилив істин" [Там само. – С.17].

Постмодерн є нічим по відношенню до процесів глобалізації, тобто саме глобалізація несе із собою явища, які заперечують (несуть у собі негацію) структурні елементи попередньої епохи Нового часу. Глобалізм – це нове і за ним майбутнє: "Релятивізм може бути доктриною одиниць, але не може бути доктриною мас, що прагнуть бути організованими. Наш час вимагає від істини функціональної соціальності, як це було колись [Авт. – мається на увазі епоха Середньовіччя]" [Там само. – С.18]. І далі узагальнення: "У 19-20 ст. держави змагалися за імперіалістичний перерозподіл світу. Наш час змагається за неподільність світу" [Там само].

Чи не найголовнішою умовою глобалізму Віктор Петров вважає техніку: "За наших днів техніка повернула світові його неподільність. Людство спираючися на здобутки техніки, починає прагнути світових неподільних істин. Істин монументальних, сталості в істині. Не особистих і хистких, а універсальних, не приватних, а соціальних. Людство робить перші кроки, щоб надати істині не тільки раціональної, але й організованої обов'язковості. Більше організаційної, через організації і організаціями ствердженої обов'язковості" [Там само. – С.17]. Отже, техніка у Петрова є не умовою *прогресу в часі*, а умовою *логічного зсуву* ідеології попередньої епохи поза часом.

Дійсно, можна не погоджуватись з думками видатного українського вченого, але безперечним є той факт, що Віктор Петров створив оригінальну концепцію філософії історії, центральним моментом якої є картина історії без часу: час допомагав творити епосі Нового часу, нова ж епоха глобальних соціальних організацій буде мати свого нового помічника. Можливо, ним буде *простір* (у широкому значенні цього поняття)?!

С.В. Руденко, студ.

В.П.ПЕТРОВ ЯК ІСТОРИК ФІЛОСОФІЇ

Визначаючою характеристикою філософського знання від інших типів знання (наприклад, наукового) є його *рефлексивність*, тобто самообґрунтованість. Філософське знання, філософія є не тільки знанням про щось, а й про саме себе, про умови власної можливості. Наука як система знань будується з аксіом, певних положень, які приймаються як дані і не піддаються рефлексії. Однак, яким є зміст рефлексивного знання, знання-про-себе (для-себе)? Змістом виявляється не тільки вищенаведені положення, не тільки певна система суджень, а й процес становлення, генези знання – його *історія*. Наукове знання, сама наука у своїх межах має характер аісторичний і це цілком зрозуміло, оскільки іманентною рисою науки, наукового знання є його всезагальність і необхідність. Тому історія науки в межах її предметного поля, на перший погляд, не має ев-

ристичного статусу. Історія науки виявляється знанням не суто предметно-науковим, а більш методологічним. Цілком зрозуміло, що без історії науки немає і науки. Однак, історія науки не має статусу наукового знання, тобто сама не є науковою, а розуміється як основа методологічної бази самої конкретної науки. Отже, історія науки є системою не суто наукових, а методологічно-філософських суджень, є знанням іншого типу. А сама наука як система знань залишається нерелексивною, певною мірою обмеженою власним предметом.

Цілком зрозуміло, що філософія як система знання не може будуватися з аксіом, оскільки вона не буде методологією науки. Щоб задавати умови можливості приросту наукового знання, філософія має бути рефлексивною системою знання. Тобто необхідним моментом філософського знання є знання-про-себе, знання-для-