

## ПОВСЯКДЕННІСТЬ ТА ІСТОРИЧНИЙ ЧАС У КОНТЕКСТІ УКРАЇНСЬКОЇ ІСТОРІЇ 1930-Х РОКІВ

Повсякденне життя людини невідривно пов'язане з відчуттям плинності часу. Повсякденність «просякнута» часом настільки, що при дослідженнях історії повсякденності його ігнорують, виносять за дужки, змальовуючи майже статичну картину минулого. Саме такий підхід дозволив у 1960–1970-х роках більш-менш відокремити предмет історії повсякденності від подієвої (евентуальної), швидкоплинної історії. В той же час, щоб разом з подіями в дослідженнях минулого не зникла власне історія в первісному її розумінні (розповідь про минуле), науковці йшли двома шляхами. Вони або суттєво розширювали хронологічні рамки досліджень, тим самим повертаючись фактично до історії подій, тільки їх суб'єктами ставали зміни клімату, форм господарювання, мови і т.п. Або робили начебто зріз, своєрідні фотовідбитки минулого, які описувалися й аналізувалися, тоді як історичний час залишався поза рамками такого дослідження.

Застосування традиційних підходів до історії повсякденності збіднює цю галузь досліджень. Подолати недолік можливо за рахунок органічного включення в історію повсякденності проблеми історичного часу — вивчення того, якими були і як змінювалися відносини людини і часу, як держава впливала на цю сферу тощо. Тобто, до таких ключових сфер дослідження історії повсякденності, як мова, речі, стосунки («трійця повсякденності»), треба включати й час.<sup>1</sup> З філософської точки зору повсякденність має просторову та часову структуру. Остання є невід'ємною складовою людського психологічного буття. Так, соціологи Пітер Бергер і Томас Лукман відзначали: «Темпоральність — це риса, властива свідомості. Потік свідомості завжди упорядкований у часі»<sup>2</sup>.

Проблематика «сприйняття часу», хоча і перебувала на маргінесі уваги, досліджувалася як частина духовної культури минулих періодів істориками античності, медієвістами і дослідниками ранньої модерності школи «Анналів» (Ф.Бродель<sup>3</sup>, Ж. ле Гофф<sup>4</sup>). У радянській історіографії її торкалися Г.Кнабе<sup>5</sup>, М.Барг<sup>6</sup>, А.Гуревич<sup>7</sup>. Окрему увагу проблематиці історичного часу

приділяли представники так званої Московсько-Тартуської семіотичної школи (Б.Лотман, Б.Успенський). В українській історіографії ця тема практично не досліджена.

Невелика увага дослідників минулого до проблематики історичного часу досить природна, оскільки минуле, як матеріалізований результат плину часу, вважається само собою зрозумілим, начебто, об'єктивною реальністю. Іншими словами — історики знаходяться всередині часу. Щоб досліджувати його, треба вийти за межі звичайних об'єктів досліджень — передусім у царину філософії, в тому числі — філософії політики (Едмунд Гусерль<sup>8</sup>, Анрі Бергсон<sup>9</sup>, Мартін Хайдеггер<sup>10</sup>, Мішель Фуко<sup>11</sup>), антропології (Мірча Еліаде<sup>12</sup>), соціології (Пітерім Сорокін<sup>13</sup>, Пітер Бергер, Томас Лукман<sup>14</sup>). Так само необхідні екскурси до сфери компетенції фізики (Стівен Хокінг<sup>15</sup>).

Окремо відзначимо, що для досліджень історичного часу є корисними праці кола авторів, які неоднозначно сприймалися і сприймаються професійними істориками — Освальда Шпенглера<sup>16</sup>, Арнольда Тойнбі<sup>17</sup>, Хосе Ортегі-і-Гасета<sup>18</sup>, Льва Гумільова<sup>19</sup>. До їх конкретно-історичних викладок у фахівців було багато зауважень, однак філософсько-історичні концепції цих ерудованих і ширококомислячих дослідників є цінними як погляди максимально (наприклад, порівнюючи з «чистими» філософами) наближені до потреб істориків.

Зупинимося більш докладно на деяких концепціях, аби сформуванню уявлення про інструментарій дослідження історичного часу, його ролі у повсякденному житті суспільства.

Цінність доробку Освальда Шпенглера для дослідження тематики історичного часу, як й інших історичних тем, це — постановка самої проблеми, так би мовити, окреслення її грубими мазками. На жаль, через «осліплення» шпенглерівськими метафорами і неприйнятну для науки термінологію та авторський пафос, професійні історики ігнорують його інтелектуальний спадок. У нашому випадку можна стверджувати, що саме він поставив питання про необхідність дослідження феномену часу, невідривно пов'язаного з повсякденним життям. Він писав: «Час... є відкриттям, що здійснюється нами лише в розумовому акті; ми створюємо його як уявлення або поняття, і тільки набагато пізніше нам розвиднюється, що і самі ми, оскільки ми живемо, є часом»<sup>20</sup>.

Квінтесенція концепції часу Шпенглера сконцентрована в наступній тезі: «...Час отримує перемогу над простором, і час є те, чий неблаганний рух утверджує у випадковості людини на цій планеті швидкоплинну випадковість культури, форму, в якій деякий час протікає випадковість життя, між

тим як на задньому плані в світловому світі нашого зору розкриваються плинні горизонти історії Землі та історії зірок»<sup>21</sup>. Відповідно, тип сприйняття часу певним соціумом став центральним елементом загальноісторичної концепції, створеної О.Шпенглером. Кожна виокремлена ним культура (цивілізація) відрізняється від іншої певним відчуттям часу. Наприклад, для європейської культури характерне прогресистське відчуття, для античної свідомості — «тут і зараз», для єгипетського суспільства — відчуття тісного зв'язку між минулим, теперішнім та майбутнім.

О. Шпенглер вважав, що розвиток духовної складової історичних культур рухається за циклічним принципом. Використовуючи метафору «пори року», він намагався пояснити сприйняття оточуючого середовища і водночас внутрішнього стану певного соціуму. Іншими словами, він сподівався об'єднати час та життєві установки:

- Весна: Ландшафтно-інтуїтивна стихія. Потужні творіння опутаної снами душі, що пробуджується. Надособисте єднання та повнота.
- Літо: Визріваюча свідомість. Перші паростки громадянсько-міського та критичного руху.
- Осінь: Інтелігенція великих міст. Кульмінація строго розумової творчості.
- Зима: Початок космополітичної цивілізації. Згасання творчої сили. Саме життя стає проблематичним. Етико-практичні тенденції іррелігійного та неметафізичного космополітизму<sup>22</sup>.

Європейська культура, відповідно до Шпенглера, в 1920–1930-х роках знаходилася саме на етапі «зими» в вищеописаному стані, і риси цього етапу в тій чи іншій формі повторювалися іншими істориками та мислителями.

О. Шпенглер за допомогою поняття часу проводив зв'язок між епохою та повсякденним життям окремої людини: «Слово «час» апелює завжди до чогось у вищій ступені особистого..., оскільки воно з внутрішньою достовірністю відчувається в контрасті з чимось чужим, яке тіснить окрему істоту натиском вражень чуттєвого життя...»<sup>23</sup>. В іншому місці він особливо наголосив на діалектиці часу та оточуючого світу, діалектиці циклічності природи та конечності людського буття: «Все космічне (тобто природне — В.Г.) несе на собі печатку періодичності. В ньому є такт. Все мікроскопічне (тобто людське — В.Г.) полярне. Його існування цілком виражене в слові «проти»»<sup>24</sup>.

Нарешті, завершуючи огляд концепції часу О.Шпенглера, звернемо увагу на те, що він ввів тему різниці міського та селянського світосприйняття не як етнографічну, а як історичну проблему, в тому числі в контексті часу: «Справжня історія розпочинається з формування двох праверств, знаті та

духовенства, які здійснюються над селянством... Селянин — **позаісторичний**... Селянин — це **вічна** людина, незалежна від всякої культури, що гніздиться в місті»<sup>25</sup> (виділено мною — В.Г.). Це корелює з тим, що саме в 1920–1930-х роках знаком епохи стає процес перетворення селянства на «культурне» населення.

Якщо О.Шпенглер ввів проблематику часу та описав її «грубими мазками», поглянувши на суспільство начебто з зовнішнього боку, то Арнольд Тойнбі розглянув проблему часу в контексті внутрішньої динаміки розвитку суспільства. Для розкриття цього напряму думки англійського дослідника необхідно коротко змалювати його загальну концепцію.

Історія людства для А.Тойнбі є єдиним процесом. Однак, оскільки людський розум не може її осягнути, то він змушений розділяти її на окремі складові — історії цивілізацій. Кожна цивілізація є результатом взаємодії творчої меншості та інертної більшості. Остання добровільно наслідує першу, слухається її, йде за нею (Тойнбі це назвав механізмом мімезису — «копіювання» з давньогрецької) до тих пір, поки меншість має творчу наснагу і адекватно реагує на виклики зовнішнього (природного або соціального) середовища. Коли ж меншість втрачає творчу наснагу, суспільство намагається відвернутися від неї (фаза розколу). Остання своєю чергою намагається зберегти свої владу, статус та вплив за допомогою насильницьких дій, перетворюючись на правлячу меншість. Однак насильницьких дій недостатньо — необхідно шукати заміники творчої наснаги (ці пошуки є залишками творчого потенціалу).

Для нас тут важлива фіксація наступних моментів. Це розкол в суспільстві — те, що було в СРСР: селянська маса супроти компартійного режиму. Нездатність останнього знайти об'єднуючу ідею і енергію обернулося насильницькими діями по відношенню до окремих верств та етносів.

У ситуації, коли механізм мімезису не діє, згідно з Тойнбі, правляча меншість обирає один з чотирьох варіантів заміни творчої наснаги — відчуженість, перетворення, архаїзм та футуризм. Для досліджуваної нами теми особливо цікаві два останні (як побачимо далі, багато в чому виведені дослідником з його роздумів над сучасним йому сталінським режимом), які пов'язані з трансформаціями відчуття історичного часу: «Архаїзм і футуризм — це альтернативні спроби замінити простим перенесенням у часовому вимірі те перенесення поля дій з одного духовного плану в інший, яке характеризує рух розвитку. Як у архаїзмі, так і у футуризмі спроба жити в мікрокосмі замість макрокосму відкидається на користь Утопії, якої праг-

нуть досягти — якщо вона взагалі може існувати в «реальному житті», — не відгукуючись на виклик кардинальної зміни в духовному кліматі. Ця зовнішня Утопія має виконати роль «Іншого Світу»; але цей, начебто кращий, «Інший Світ» є «іншим» тільки у вузькому і досить примітивному розумінні: це прямолінійне заперечення макрокосму лише в його теперішньому стані. Душа сподівається виконати свою місію, переходячи з теперішнього зруйнованого розпадом суспільства в це ж таки суспільство, але в те, яким воно було в минулому або яким може стати в майбутньому»<sup>26</sup>. Цей опис реакцій можна віднести до загального процесу захоплення і утвердження більшовицької влади на просторах Російської імперії, і цей процес — захоплення влади зокрема в Україні — як раз і закінчився колективізацією і голодомором.

Далі А.Тойнбі дає таку оцінку футуризму, яка влучно описує трагедію «радянського способу життя» в цілому. Це — «заперечення будь-якого мімесису (наслідування), а також одна зі спроб насильницької трансформації, що приводять у разі свого успіху до соціальних революцій, які неминуче переходять у реакцію, цим заперечуючи свою первісну мету (в нашому випадку комуністичну утопію «світлого майбутнього», — В.Г.) [...] Шукаючи «легких» розв'язань, ці зневірені фактично прирікають себе на жорстоке розчарування, яке постигне їх неодмінно, адже вони прагнуть знайти те, що суперечить законам природи»<sup>27</sup>.

Тойнбі робить цікаве порівняння між націонал-соціалізмом та більшовизмом у контексті їх відносин з часом. Перший він вважає виявом архаїзму: «Іншим прикладом архаїзму, що ґрунтується на принципових засадах, можна вважати культ у значній мірі вигаданого тевтонства, який виник у сучасному західному світі як один з побічних наслідків загальної архаїчної моди на романтизм. Після того, як цей культ уявних високих чеснот, притаманних первісним тевтонам, невинно потішив гординю кількох англійських істориків дев'ятнадцятого сторіччя і вплив уже, мабуть, шкідливу отруту расової пихи в жили деяких американських етнологів, він показав справжні ікла, ставши евангелією націонал-соціалістичного руху в Німецькому райху. Ми тут спостерігаємо вияв архаїзму, що міг би здатися патетичним, якби не був таким зловісним. Велика сучасна західна нація, вражена духовною недугою Новітньої доби, пройшла на волосинку від безповоротного національного краху, і в розпачливій спробі виборсатися із пастки, в яку зовсім недавно завела її історія, вона звернула сповнений надії погляд на нібито славні варварські діяння свого уявного історичного минулого»<sup>28</sup>.

На протипагу «архаїчному» націонал-соціалізму, більшовицький режим Тойнбі називає футуристичним. При цьому англійський дослідник підкреслює, що провідна риса футуризму — тоталітарний етос. «У царині політики футуризм може виражати себе або географічно через умисне скасування реальних межових знаків та кордонів, або соціально через насильницький розпуск реальних корпорацій, партій, сект чи ліквідацію цілих суспільних класів»<sup>29</sup>.

Далі у Тойнбі йде надзвичайно цікавий уривок, де він чітко «схопив» антигуманістичну суть більшовицького футуризму. Однак за недостатністю, точніше, відсутністю інформації про реальні дії сталінського режиму він помиляється в своєму висновку: «Уже в наші дні Сталін застосував у царині географії ідеї, властиві більшовицькому етосу, піддавши набагато радикальнішому перегляду внутрішній поділ Радянського Союзу, як стає очевидним, коли ми накладемо нову адміністративну мапу цієї частини світу на колишню адміністративну мапу Російської імперії. Однак, прагнучи до тієї самої мети (політичне об'єднання — В.Г.), Сталін діяв із таким підступним лукавством, що в цьому, мабуть, його слід вважати першопрохідцем. Тоді як його попередники для здійснення своїх намірів намагалися послабити потяг до локальної державної самостійності, Сталін проводив протилежну політику, задовольняючи і навіть випереджаючи жадання місцевого патріотизму, **тонко розраховуючи, що апетит куди легше задушити надміром їжі, ніж заморити голодом**»<sup>30</sup> (виділено мною — В.Г.). По суті, Тойнбі мав на увазі політику коренізації, яка проводилася в СРСР. Однак ціною коренізації по-сталінські стало як раз «заморення голодом», а «надмір їжі» залишився для гасел офіційної пропаганди. Це ще раз доводить, що навіть найглибші розуми епохи не могли досягнути розмах насильницької трансформації життя радянських людей.

Доробок іспанського мислителя Х. Ортеги-і-Гасета цікавий принаймні в двох площинах. По-перше, він намагався досягнути тенденції зміни масової свідомості, які відбувалися на європейському континенті в 1920–1930-х роках. Хоча його головна увага була приділена Західній Європі, але фактично він описував цивілізаційний здви́г, який торкнувся і Радянського Союзу.

По-друге, дослідник запропонував концепцію пластів часу. На його думку, є певний темпоритм епохи, з яким людина співвідносить себе: «...не абстрактний час хронології, що є цілковито рівний, а життєвий час, що його кожне покоління називає «нашим часом», завжди має певну височінь: сьогодні височить над учорашнім днем, чи тримається на рівні, чи спадає. Образ спадання, що криється в слові «занепад», походить від цього почуття.

Так само кожна людина більш чи менш ясно почуває, яке є співвідношення між власним життям і висотою часів, на якій воно розгортається. Є люди, які чуються в умовах сучасного життя як жертва моря, що не може втриматися на поверхні. Шалений темп, яким ми сьогодні живемо, завзяття й енергія, з якими беремось до всього, тривожать людину архаїчної натури, і ця тривога міряє різницю між власним пульсом і пульсом епохи. Натомість людина, що живе повністю й охоче у формах сучасності, є свідомо співвідношення між висотою нашого часу та висотою різних минулих віків»<sup>31</sup>.

В цьому розлозі пасажі Х. Ортега-і-Гасет трактує специфіку часу як об'єктивну реальність — тобто начебто відчуття вищості — ницості «сучасності» певної історичної епохи є чимось незалежним від людини і суспільства. В такій трактовці дана теза малоприйнятна. Однак якщо вказане сприйняття сучасності вважати як результат цілеспрямованого впливу на масову свідомість, то це відкриває нові виміри для дослідження історичного часу в 1930-х роках в УРСР. Ортега-і-Гасет пише: «...Часи, коли здається, що вже досягнуто ціль подорожі, коли здійснюється давнє бажання і сповнюється надія. Це і є «повнота часів», повна зрілість історичного життя [...] Часи повноти завжди вважають себе за вислід багатьох інших підготовчих віків, інших часів без повноти, нижчих від власного, над якими височіє ця година повного цвіту. Коли дивитися з цієї висоти, складається враження, що ті підготовчі епохи жили лише тугою і нездійсненою ілюзією; що то були часи незадоволеної жадоби, палких предтеч, напруженого чекання, болючого контрасту між чітким прагненням і неспівзвучною дійсністю... Нарешті надходить день, коли це старе бажання, часом тисячолітнє, здається осягненим: дійсність приймає його і кориться. Ми дійшли до вимареного верхів'я, до визначеної мети, до вершини часів! На місці старого «ще ні» стало вже «нарешті!»»<sup>32</sup>. Сталінська пропаганда, формування календаря офіційних свят, культурні продукти (кіно, пісні, вистави, література) якраз і були спрямовані на впровадження в повсякденності ілюзії «повноти радянських часів», яка прикривала насильницькі дії режиму.

Оптимізм іспанського мислителя, який з погляду сучасника оцінював 1930-ті роки, як такі, що були «вищими», наприклад, по відношенню до періоду напередодні Першої світової війни, збігається з вищістю, яку намагався випромінювати всередині і за межами країни сталінізм. Однак тут хотілося б зробити відступ. Якщо в Європі Ортега-і-Гасета ця вищість була результатом природного, еволюційного розвитку, вказане впровадження відчуття «повноти радянських часів» відбувалося частково насильницьким шляхом. Вкорінене подібним чином у повсякденну свідомість радянської

людини, воно зберігало свою інерцію до кінця існування СРСР, а на деякі сегменти українського суспільства, і що примітно, — в селянській верстві, яка найбільше постраждала від сталінізму, — воно зберігає свій вплив і досі.

Огляд літератури з проблематики часу був би неповний без аналізу підходів, які запропонували інтелектуали, що відносяться до постмодерністського напрямку. Порядок денний аналізу проблеми часу цього напрямку сконцентрований у наступному переліку питань, поставлених М. Фуко: «Старі питання, які займали колись істориків (який зв'язок між подіями? як встановити їх «черговість»? в чому сенс безперервності, що їх пронизує? врешті решт, як позначити сукупності, які вони утворюють, і чи можливо визначити якусь загальність або необхідно обмежитись відновленням послідовностей?), відтепер заміщуються завданнями зовсім іншого роду: які страти необхідно виокремити? які послідовності можуть бути встановлені? які критерії періодизації до них прийнятні, які системи зв'язку (ієрархічність, домінування, стратифікація, однозначне визначення, ланка причинності), властиві кожному з них? які ряди послідовностей ми можемо ввести в тому чи іншому випадку? які ті хронологічні межі, в яких ми розміщуємо подієві ланки?»<sup>33</sup>. Хоча даний перелік був сформований в середині 1970-х років — філософська та соціологічна думка все ще освоює заданий ними простір.

Якщо попередники постмодерністів розглядали час (та й історичний процес як такий) як певну єдність, вирізняючи різні його типи, то постмодерністи дивляться на час як на сукупність перервностей, а те, що їх збирає в єдність, є результатом дії панівних ідеологій. Своїм завданням постмодерністи вважають розвінчання підкорення Людини великими владними ідеологіями. Звідси — підвищена увага точкам розломів, шпаринам в начебто гомогенних системах. Зокрема, в історії — це приховані соціальні напруга та конфлікти в періоди стабільності, або перервності в тріумфальному поступі тих політичних сил, які згодом набували монополюючої влади над життям суспільства. Тобто, перервність стає методологією дослідження. Мішель Фуко писав: «...Перервність — поняття парадоксальне, оскільки вона одночасно є інструментом, і об'єктом дослідження, оскільки розмежовує те поле, наслідком якого сама є, і оскільки дозволяє індивідуалізувати області, встановити які можна тільки за допомогою порівняння... Однією з найбільш характерних рис нової історичної науки є... перетворення перервності з перешкоди в практику, її інтеграція в дискурс історика, так що вона сприймається вже не як нав'язана та небажана невідворотність, але як необхідний концепт»<sup>34</sup>.



За великим рахунком постановка проблеми історичного часу — розчеплення його на час різноманітних соціальних верств чи то навіть груп, аналіз суперечливих векторів його руху, виявлення комбінації та взаємовідносин в уявленні окремої людини та соціуму минулого, теперішнього, майбутнього часів — все це стало результатом постмодерністського мислення.

Втім, не можна стверджувати, що після постмодерністського досягнення теми, відбувся значний якісний прогрес в опануванні проблеми історичного часу. Так, Жиль Дельоз вийшов на тему часу через аналіз взаємовідносин смислів та природи події, з яких і під впливом яких формуються соціальні структури. В трактовці часу не пішовши далі вказаних вище філософів, Ж. Дельоз обґрунтував глибинну відмінності між різними типами часу. Зокрема від виокремив два часи: «Один складений тільки з сучасностей, що сплітаються, а другий постійно розкладається на розтягнуті минуле та майбутнє [...] один має завжди визначений вигляд — він або активний, або пасивний, другий — вічний Інфінитив, вічно нейтральний. Один — циклічний, він вимірює рух тіл та залежить від матерії, яка обмежує та заповнює його. Другий — чиста пряма лінія на поверхні, безтілесна, безмежна, пуста форма часу, незалежна від будь-якої матерії»<sup>35</sup>.

Тобто, другий тип часу має трансформаційний, революційний, насильницький, дестабілізуючий потенціал. При цьому Дельоз прив'язує вказаний тип часу до індивідуальності і фактично робить її відповідальною за свої вчинки (цей аспект актуальний у контексті визначення відповідальних за насильницькі дії першої половини 1930-х років — чи-то тільки верхи, чи-то кінцеві виконавці? — В.Г.): «Перетворюючу силу можна визнати в світі тільки за індивідуальностями, і то лише на час — час їх живого сучасного, відносно якого минуле і майбутнє оточуючого світу набувають, навпаки, фіксований і незворотній напрямок»<sup>36</sup>. Саме «живе сучасне» індивідуальності і є головним предметом історії повсякденності. Однак відсутність адекватних методик змушує дослідників вивчати повсякденність через «фіксовані» минуле та майбутнє певного історичного періоду. Саме проблематика історичного часу намагається розм'якшити вказані фіксовані межі.

Однак тут є небезпека опинитися під впливом зовнішніх ідеологічних установок та телеології (задана мета історичного процесу). Так, на думку М. Фуко, головна проблема — «проаналізувати історію в такій перервності, яку не може в подальшому зруйнувати ніяка телеологія, встановити її в такому розсіянні, яке не може обмежити ніякий попередньо заданий обрій,

залишити їх можливість розгортатися в такій анонімності, якій ніяке трансцендентне встановлення не зможе нав'язати форму суб'єкта, відкрити таку темпоральність, яка не допустить ніякого повернення до витоків. Мова йде про те, щоб викоренити будь-який трансцендентальний нарцисизм; необхідно вирвати історію з дурної безконечності винайдення і втрати витоків, де вона морилася довгий час»<sup>37</sup>. Фактично, в цих словах французького мислителя і закладені основні напрями подальших досліджень. Однак слабким місцем постмодерністських інтелектуальних напрацювань є, при гарній постановці проблеми, недостатньо розроблені та малоефективні дослідницькі методи. Втім, це вже завдання фахових істориків.

Якщо звернутися до цеху професійних істориків, відзначимо праці німецького дослідника Райнгарта Козеллека<sup>38</sup>. В даній роботі будемо використовувати його найбільш загальну класифікацію часів: природній; хронологічний (календарний); історичний.

Як побачимо далі, в повсякденному житті часова структура є результатом переплетіння природного (циклічного, космологічного) та історичного (прогресистського) часів: у різноманітні історичні періоди домінує один з цих типів. При цьому первісною основою все ж є природній час. Як зауважує російський філософ О.Золотухіна-Аболіна, «людська повсякденність підкоряється природнім ритмам, які задають нам насамперед природні процеси. Це зміна дня та ночі, зміна пір року, зміна фаз місяця тощо. Від цієї природної циклічності походять як усі способи літочислення, так і загальнолюдські форми структурування часу. Повсякденне проведення часу включає в себе чергування сну і активності, сезонні заняття, обряди, що повторюються, ритуали, свята. Життя йде своїм звичаєм, безкінечно слідуючи ніби одним і тим же колом. У традиційному суспільстві це коло відтворює зразки певного далекого сакрального часу, люди наслідують форми поведінки, які були прийнятними в міфологічному минулому»<sup>39</sup>.

Інші дослідники розширюють поняття природного часу не тільки в сенсі оточуючого середовища, але й у сенсі внутрішньої природи людини. Так, П.Бергер та Т.Лукман відзначали: «Кожен індивід відчуває внутрішній плин часу, оснований на психологічних ритмах організму, хоча й не тотожний йому». Примітно, що дані дослідники також вводять концепт стандартного часу як результату поєднання природного, календарного та суб'єктивного типів часів: «У світі повсякденного життя є свій власний інтерсуб'єктивний доступний стандартний час. Стандартний час можна зрозуміти як перети-

нання космічного часу та існуючого в суспільстві календаря, базованого на часових циклах природи і внутрішнього часу...»<sup>40</sup>.

Втім, виділення лише гомогенних циклічного та історичного часів не відповідає історичній реальності, яка значно складніша, тому, на думку Р.Козеллека, дослідження соціальної історії (а до цього напряму відноситься й історія повсякденності) неможливе без вивчення «часових пластів». Пласти утворюються через принципову різницю між подіями та структурами, які мають свій особистий темпоритм. Дослідник відзначає: «Події і структури в процесі реалізації історичного розвитку мають різний часовий вимір, він повинен окремо досліджуватися історичною наукою. За традицією зображення структур тяжіє до опису, а зображення подій — до оповіді. Але спроба прив'язати історію до того чи іншого способу означала б установлення помилкових преференцій. І рівень подій, і рівень структур залишаються взаємопов'язаними». І далі: «... Події та структури взаємно перехрещуються, але одне ніколи не можна звести до іншого»<sup>41</sup>. Це автоматично піднімає проблеми багатукладності та зсувів часових пластів. Крім того, німецький дослідник поставив питання про прискорення часів та денатуралізацію часу (під впливом технічного розвитку): «... У повсякденній мові називають довго-, середньо- чи короткостроковим, вимагає створення комплексної теорії історичних часів. Модель різних часових пластів дозволяє тематизувати різні швидкості зрушень і долає небезпеку стати заручником псевдо альтернативи між лінійним і циклічним плинами часу»<sup>42</sup>. Що ж до денатуралізації часу — то дослідник пропонує приділяти увагу «чинникам, які увійшли в досвід часу людей як історичних істот, зумовили порівняно вищий ступінь їхньої свободи від тієї природи, від якої завжди залишається залежною людина. Безперечним непрямым свідченням цього процесу є акселерація, покликана до життя самими людьми»<sup>43</sup>.

Звернемо увагу також на наступний уривок з роботи Р.Козеллека, де він намагається виокремити час з повсякденності, даючи своєрідну установку досліднику: «Тому, хто хоче наочно уявити собі історичний час у повсякденному житті, слід вдивитись у глибокі зморшки старої людини чи шрами, в яких оживає минула життєва доля. Або поставити поряд в уяві старовинні руїни й сучасні будівлі, вдивитися в різну стильову зміну, яка надає цьому просторовому ансамблю споруд глибинного часового виміру, або поглянути на паралельне існування чи взаємозв'язок засобів пересування з різним ступенем модернізації — від саней до літаків, — у яких втілилися цілі епохи. Зрештою, ця людина подумки згадає про зміну поколінь у своїй сім'ї

чи професійному середовищі з переплетінням різноманітних пластів досвіду та перемишуванням перспектив на майбутнє, з усіма закладеними в них конфліктами»<sup>44</sup>.

В постмодерністському стилі, коли об'єкт і метод дослідження є тотожними, Р.Козеллек пропонує досліджувати також «простір досвіду» та «горизонти очікувань» певного соціуму в конкретний історичний період. Дуже цікаве його зауваження, що «ці категорії дають змогу розкрити феномен історичного часу й у сфері емпіричних досліджень, бо в результаті змістовного збагачення стають керівництвом до дії для конкретних діючих сил у процесі розгортання політичних і соціальних рухів»<sup>45</sup>. За його визначенням, «досвід є минулим, дійсним у сучасності, події якого вкарбовані в неї та можуть спливати в пам'яті. І раціональні напрацювання, і несвідомі типи поведінки, присутність яких у знаннях не є необхідністю, рівним чином об'єднуються в досвіді. Крім того, в досвіді кожної людини, що передається поколіннями чи інституціями, завжди міститься та зберігається чужий досвід»<sup>46</sup>. У свою чергу, очікування є водночас особистісним та надособистісним феноменом. Козеллек пише: «Очікування теж плекаються в сьогоденні, тобто є осучасненим майбутнім, вони спрямовані на «те, чого поки що немає», на те, що не стало надбанням досвіду, неосвоєне ним. Надія і страх, бажання і воля, стурбованість, але й раціональний аналіз, рецептивне споглядання чи цікавість — усе це входить в очікування, є його конститутивними елементами»<sup>47</sup>. При цьому ці два феномени співіснують у теперішньому часі, але не є симетричним віддзеркаленням минулого і майбутнього. «Минуле та майбутнє ніколи не відповідають одне одному, так само й очікування неможливо цілком вивести з досвіду. Накопичений одного разу досвід є настільки ж повним, наскільки минули чинники, що зумовили його, тоді як той досвід, який має бути накопичений у майбутньому і передчуттям якого є очікування, розпадається на нескінченність різних темпоральних протяжностей»<sup>48</sup>.

Говорячи про «простір досвіду» та «горизонти очікувань», варто зробити відступ. Історії інколи відмовляють у статусі науки, оскільки вона не може відкрити певні об'єктивні закони історичного розвитку і повсякденного життя, на основі яких можна прогнозувати їх подальший розвиток. У даному контексті варта уваги думка Р.Козеллека про те, що розгортання досліджень історичного часу приведе до поліпшення прогностичної здатності соціальних наук.

Спираючись на викладене вище, окреслимо площини історії повсякденності, які особливо цікаві з точки зору дослідження історичного часу в 1930-х роках.

В самому загальному вигляді, виділяють два типи сприйняття часу — циклічний (космологічний) та прогресивний (історичний). Звернемо увагу, що тут немає жодних оціночних характеристик: «прогресивне» це не добре — не погане, а лише вектор руху з минулого в майбутнє і спосіб осягнення зв'язку їх з сучасністю. В 1930-х роках у масовій свідомості українського суспільства спостерігався процес, започаткований в минулому десятилітті. Цей процес характеризувався посиленням впливу на повсякденне життя історичного типу сприйняття часу. Хотілося б акцентувати увагу на вимушеному метафоричному описанні розвитку часового сприйняття — звичайно, час сам по собі не впливав на життя, цей вплив був обумовлений усім комплексом суспільних змін. Як слушно зауважив Геннадій Єфіменко, «першопричиною змальованих змін типів часу чи їх насадження/нищення є перехід до індустріального суспільства, а не сам по собі час. Іншими словами, темпоритм життя змінювався під впливом технічних досягнень та конкуренції, а не від того, що «настав» міський час. Змальований (див. нижче — В.Г.) «час села» не поступився б «часу міста», якби вказаних чинників, а також зовнішнього впливу не було, як це, приміром, є ще до цього часу в лісах Амазонки. То ж зміна ритму життя є такою ж характерною ознакою індустріального суспільства як і всі інші (масова освіта, трансформація патріархальної сім'ї, стандартизація, спеціалізація, концентрація, централізація тощо)»<sup>49</sup>.

Російський фахівець з семіотики Б.Успенський так описував різницю між історичним та космологічним типами сприйняття часу у їх відношенні до сучасності. «В рамках історичної свідомості — коли на сучасне переноситься історичне переживання часу — події, що відбуваються, оцінюються з точки зору майбутнього, як воно бачиться в даний момент: події сучасності зв'язуються причинно-наслідковими відносинами з передбачуваними подіями майбутнього і, відповідно, оцінюються за їх можливими наслідками; значимість наслідків (результатів) змушує сприймати події, що відбуваються, як значимі, і, навпаки, не надається значення тому, що не може, як ми гадаємо, мати серйозних наслідків»<sup>50</sup>. В 1930-х роках у СРСР «майбутніми» подіями, які надавали сенс та значущість «сучасним» подіям були розбудова соціалізму в окремо узятій країні та підготовка до очікуваної війни. Обидві цілі намагалися легітимізувати в очах суспільства жертви (як добровільні, так і вимушені) колективізації, індустріалізації, культурної революції, кампаній по викриттю ворогів народу.

Хотів би звернути увагу, що посилення історичного сприйняття часу не було виключно радянською специфікою. СРСР тут йшов, хоча і своїм

шляхом, але в рамках загальноєвропейської тенденції. Наприклад, у 1929 році на іншому кінці Європи іспанський мислитель Хосе Ортега-і-Гасет описував сприйняття часу, характерне для європейців модерної доби: «Серйозний розрив між минулим і сучасним — це загальне явище нашої епохи, і в ньому криється та більш-менш невиразна підозра, що приводить до характеристичного збентеження сучасного життя. Ми, сучасні люди, відчуваємо, що раптом залишилися самі на землі; що мертві вмерли не на жарт, а по справжньому; що вони не можуть стати нам у пригоді. Рештки традиційного духу звітрились. Взірці, норми чи стандарти нам непотрібні. Ми мусимо розв'язати наші проблеми без активної співпраці з минулим, в повній дійсності — чи то проблеми мистецтва, науки чи політики»<sup>51</sup>.

Однак теза про домінування в СРСР історичного сприйняття часу в 1930-х роках більше стосується офіційної ідеології, імпульси якої нерівномірно розходилися по українському суспільству. Засвоєння установок офіційної ідеології, яка підспудно формувала історичне сприйняття часу, йшло паралельно з протистоянням двох циклічних (космологічних) типів сприйняття часу — традиційного та нового радянського. Спочатку наведу визначення Б.Успенським характеру циклічного переживання сучасності: «В рамках космологічної свідомості — коли на сучасне переноситься космологічне переживання часу — події, що відбуваються, опиняються значимими настільки, наскільки вони співвідносяться не з майбутнім, а з минулим станом: події сучасності виступають як віддзеркалення первинного минулого, тобто сучасність оцінюється не за майбутніми, а за минулими подіями; іншими словами, в сучасному вбачається не стільки визначення наперед майбутнього, скільки проявлення вихідного стану [...] Якщо події сучасного при цьому зв'язуються з майбутнім, то вони зв'язуються не причинно-наслідковими, а якимось іншими — скоріш символічними — відношеннями»<sup>52</sup>.

За формальною логікою два типи свідомості — історична та циклічна — суперечать один іншому. В період, який ми розглядаємо, посилилося протистояння між циклічним сприйняттям часу у вигляді традиційної свідомості та нав'язуваної радянської прогресистської ідеології (перевага останньої була забезпечена насильницькими діями). Циклічний, традиційний тип був тісно пов'язаний з релігійною свідомістю (втім, це лише зовнішній прояв, оскільки відносини з часом концентруються в підсвідомості — особистій та масовій, однак ця надзвичайно цікава проблема — само по собі є темою для окремого дослідження). З цієї точки зору, в 1930-х роках продовжувався конфлікт між двома типами свідомості, одним з виявів якого була

антирелігійна боротьба та атеїстичне виховання. При цьому в першій половині десятиліття спостерігався певний спад цього протистояння. Однак після перепису 1937 року, коли багато з радянських громадян визнали наявність релігійної приналежності, спостерігався новий виток атеїстичної пропаганди, якій закінчився лише з початком Другої світової війни. В контексті боротьби з релігійною свідомістю також треба вказати на процес секуляризації часу, тобто усунення з сфери суспільного структурування часу конотацій з церковним календарем, з уявленням про телеологію історичного процесу, трактовку людського минулого тощо.

З іншого боку, протягом усього десятиліття мав місце процес формування і поступового утвердження радянського циклічного типу переживання часу, і це було основним засобом витіснення конкуруючих типів космологічної свідомості. Власне, це і стало глибинним смислом культурної революції. Первинною подією, яка надавала значущість теперішнім і майбутнім подіям, став більшовицький переворот 1917 року. Відповідно, формувалася радянська традиція з характерною для неї символічною системою та сакральними постатями (насамперед В.Ленін, загиблі під час громадянської війни більшовицькі функціонери, військові тощо).

Як зауважував Б.Успенський, «історична і космологічна моделі сприйняття часу — це саме абстрактні моделі, які в принципі можуть співіснувати одна з одною в реальному досвіді... В житті людини або колективу можуть одночасно бути присутніми обидві моделі, коли актуалізується то один, то інший принцип сприйняття: одні й ті ж самі події можуть співвідноситися як з космологічним минулим, так і з історичним майбутнім — та або інша орієнтація визначає при цьому різний тип семіозису»<sup>53</sup>. Сполучення радянських історичного та космологічного типів переживання часу, в тому вигляді, як вони сформувалися в 1930-х роках, на довгі роки задали орієнтири сприйняття повсякденності в УРСР. При цьому на перших порах домінував історичний тип, а по мірі занепаду радянської системи (період застою) все більшого впливу закономірно набував космологічний тип.

В досліджуваний період суттєво змінюється сприйняття майбутнього, його співвіднесення з сучасним і минулим. З одного боку, під впливом комуністичної ідеології, сучасне, а тим більше минуле, приносилося в жертву майбутньому — на протигагу світу капіталізму, де минуле («клас експлуататорів») вводить в оману широкі народні маси (зазначу, що саме таке сприйняття часу сприяло формуванню суспільства споживання в західних країнах — де є тільки «тут і зараз»). По-перше, це було викликане конфліктним сучасним та очікуванням у найближчі роки

соціальних катаклізмів — «труднощі», «запаморочення від успіху» індустріалізації та колективізації, «боротьба» проти внутрішніх і зовнішніх ворогів, війна зі світовим капіталом. А по-друге, — обіцянками та очікуваннями остаточної побудови справедливого суспільства.

Виокремлення циклічного та історичного типів сприйняття є плідним і для розгляду трансформації соціально-економічних відносин в УСРР 1930-х років. Перший тип пов'язаний з темпоритмом життя Села, з його орієнтацією на природні ритми, де немає ані початку, ані кінця. Другий — це час Міста, яке має початок та постійно розвивається. Урбанізація, мілітаризація, колективізація сільського господарства та індустріалізація радикально змінювали глибинні відносини суспільства та часу, трансформуючи циклічний тип сприйняття часу на прогресивний. Вказані радянські кампанії були інструментами режиму, який з різним ступенем жорсткості, намагався зруйнувати традиційні підвалини повсякденного світосприйняття і побудувати нове.

В той же час, не можна протиставляти начебто «занурене у природний кругообіг» українське суспільство та модерний спрямований у майбутнє, хай і жорсткий (відоме сталінське «лес рубят — щепки летят») радянський режим. У 1920-ті роки в УСРР формувався власний модерний проект з відповідним усвідомленням часу. Ключовою його засадою була установка на еволюційні зміни повсякденного життя, які хоча й спричиняють внутрішні та зовнішні конфлікти, однак зберігають єдність та органічність суспільного розвитку.

За зрозумілими причинами в політичній сфері цей напрям проявлявся мало. Тому варто звернути увагу на українське мистецтво та літературу попереднього десятиліття, де він проявлявся досить рельєфно у вигляді модерністських експериментів (які пізніше було названо «розстріляним відродженням»). Хоча на початок 1930-х років у явному вигляді його вже не існувало, але підспудно проголошене ним сприйняття часу конкурувало з радянськими установками. Зокрема, можна навести кінцеві рядки поеми Миколи Хвильового «В електричний вік» (1922):

Але ще довго буде степ  
ревти.  
Я знаю це.  
Не раз іще гостей  
з звірячими очима,  
що гірше татарви  
часів перегорілих,



чекатиму до себе.  
Хай буде так! — інакше і не можна...  
А я в той час у електричний вік  
ступатиму поволі  
І в електричний вік —  
прийду...  
...На димарях похмурого заводу  
і на полях, в шматках крові —  
читаю заповіт<sup>54</sup>.

Своєрідною есенцією нового українського відчуття часу є слова: «А я в той час у електричний вік ступатиму поволі». Темпоритм змін — еволюційно, чи в котрий раз за останні роки революційно — був однією з ментальних першопричин соціально-економічних конфліктів 1929–1933 років.

Логічним продовженням попередньої проблеми є те, як мікросоціальне зрушення з циклічності до прогресивності відбивалося на окремо узятій людині. При цьому звернемо увагу, що зміна технологічного укладу, перехід від селянської до промислової праці, та й від особистого до колективного селянського господарства, викликали не тільки соціальні чи суто виробничі, але й ментальні конфлікти.

З іншого боку, саме в 1930 рр. час став розглядатися в якості ресурсу колективу, а не особистості. Реформа 1861 р. та розпад селянських громад «віддав» час окремій людині, яка більш-менш вільно могла ним розпоряджатися, а подальший розвиток капіталістичних відносин тільки посилював цю тенденцію. Мілітаризація економіки часів Першої світової та громадянської воєн тимчасово стримали розвиток індивідуалізму. Нова економічна політика знову лібералізувала цю сферу.

Втім, була й інша, більш потужна тенденція усупільнення часу. Виникали гуртки ефективного використання часу. Починає розвиватися такий напрям як наукова організація праці. Нагадаємо, що в США в той же час розроблялися і проваджувалися аналогічні підходи (тейлоризм, фордизм). У вище згаданому вірші М.Хвильового є такий рядок: «Але я — не Гастєв, не Маяковський, не Єсенін. Я з української діжки беру хміль»<sup>55</sup>. Звичайно літературознавці трактують їх як протиставлення українського поета своїм російським колегам, які були більш прийнятними для радянського режиму. Це безперечно так і є. Однак звернемо увагу на один історичний факт, точніше — збіг, який безпосередньо пов'язаний з досліджуваною нами темою. Перший в переліку російських літераторів — Олексій Гастєв, який написав останній свій вірш у 1920 році, а після цього

заснував і очолив Центральний інститут праці, який саме й займався розробкою та впровадженням принципів «наукової організації праці» та управлінням часу.

Ось як описує підходи Гастєва та його інституту сучасній російській соціолог праці Альберт Кравченко: «Промислове відродження Росії (мається на увазі СРСР — В.Г.), на думку Гастєва, невіддільне від культурного перевороту. Концепція трудового виховання і культурних установок передбачає знищення «стихійної розпусти» людини, яке починається, згідно Гастєву, з фізичної та побутової культури — раціонального режиму дня, правильного харчування, відпочинку і руху, потім закріплюється соціально-психологічною культурою поведінки, мистецтвом володіння собою і своїми емоціями, взаємовідносинах, та має результат в піднесенні загальної культури виробництва. Трудова культура починається з поступового звикання до єдиного, витриманого протягом усього дня темпу»<sup>56</sup>. Як бачимо, основний лейтмотив вказаного підходу — підкорення особистого часу людини промислому виробництву заради самого виробництва (втім, очевидно, з точки зору офіційної ідеології він надмірної уваги приділяв особистості — як результат, з другої половини 1930-х років Гастєв, що займав посаду (1932–1936) голови Всесоюзного комітету стандартизації при Раді праці та оборони СРСР, був змушений відійти від активної роботи, а в 1938 році був заарештований і потім страчений).

Порівнюючи установки Гастєва, чітко видно, що в українському проекті в центрі стоїть людська особистість. А отже витрата часу на виробництво має працювати врешті-решт на потреби людини, а не на потреби анонімної культури.

Особистий час людини стає предметом регулювання радянської держави саме наприкінці 1920-х років. Загальними методами такого регулювання була мілітаризація суспільства — насадження відчуття наближення війни, введення уніформ та знаків, колективні засоби виховання, пропагування «випередження» часу, п'ятилітні виробничі плани, стаханівський рух, нові свята. Безпосередніми формами втілення — жорсткий контроль робочого часу на підприємствах, старий-новий компартійний винахід — трудовні, боротьба з «дармоїдством», створення трудових таборів. Кінець-кінцем, широкомасштабні репресії, ув'язнення, як квінтесенція повного контролю держави над часом людини та цілих соціальних верств.

Ознакою доби в контексті контролю за особистим часом людини було поширене гасло: «Товариш! Спи швидше! Твоя подушка потрібна іншому!» До речі, згадкою про це гасло Р.Козеллек ілюстрував свою думку про

обмеження денатуралізації часу під впливом технічних факторів («час завжди так чи інакше пов'язаний з природою, із зірками чи біологічними процесами, незалежно від того, як ці процеси використовуються, переоблаштовуються чи видозмінюються в людському суспільстві»<sup>57</sup>). Іншими словами, 1930-ті роки в СРСР наводяться як кінцева межа, за якою вже не можна було зайти на біологічний простір окремої людини.

Фактично, в 1930-х рр. радянський режим примусово впровадив нову темпоральну структуру в повсякдення життя населення, формуючи нову соціальну реальність. «Темпоральна структура накладає переустановлену послідовність не тільки на «порядок денний» будь-якого дня, але й на всю мою біографію. В рамках системи координат, встановленою темпоральною структурою, я сприймаю як щоденний «ритуал», так і всю мою біографію. Часи та календарі підтверджують, що я насправді «людина свого часу». Лише в рамках цієї часової структури повсякденне життя зберігає для мене свій акцент реальності»<sup>58</sup>. Тобто, підсумком періоду стало формування часового світосприйняття «радянської людини».

Окремо варто приділити увагу такому інструменту переформатування повсякденного життя українського суспільства під потреби компартійного режиму, як впровадження та відзначення державних свят. Як відзначає німецький дослідник доби сталінізму Мальте Рольф, «свята — важливий елемент будь-якого календаря, яким суспільство користується для структуризації часу. Свята вирізняються на тлі повсякденної рутини, вони слугують часовими віхами, нагадують про минулі події і є точками відліку в планах на майбутнє. Святкові дати утворюють референтні точки дискретного обчислення часу суспільством і в такій якості синхронізують сприйняття часу тими, хто живе відповідно цьому календареві. Відзначати свято — значить визнавати прийняту спільнотою специфічну ритмізацію часу, його регуляцію у вигляді «часової карти» (temporal map)»<sup>59</sup>.

У 1920-х рр. радянський календар свят знаходився в стадії формування та експериментування, що відображалось в наявності значних регіональних відмінностей у тому, як ці свята відзначали, та в непослідовності ідеологічних підходів. У 1930-х рр. за основу беруться зразки проведення свят у Москві, звичайно при менших масштабах в національних республіках. Крім цього, ознакою періоду стало те, що «синхронізація» проходила пліч-о-пліч з посиленням репресій. При цьому відносний успіх спостерігався в міській місцевості, тоді як сільське населення намагалося ухилитися від «часової колективізації», а насадження радянських свят викликало соціальні конфлікти<sup>60</sup>. В той же час М.Рольф відзначає: «Колонізація часу офіційними святами

була важливим засобом структурування річного циклу за радянськими зразками. Однак радянська держава була не єдиною з існуючих тоді. Вона відчувала на собі тиск потужних конкурентів, які інакше структурували час і наповнювали його іншим змістом»<sup>61</sup>.

Труднощі з впровадженням «радянського відчуття часу» змушувало партійних функціонерів шукати компромісні варіанти. Прикладом цього було святкування дня врожаю та колективізації (набув статусу всесоюзного з 1929 р.), який при радянському змісті ввібрав у себе цілий комплекс традиційних селянських свят збору врожаю. Той же М.Рольф зауважує: «Подвійність радянського дня врожаю, що проявлялася в деталях, у цілому була властива й іншим радянським святам. Радянський святковий календар по відношенню до інших святкових систем відзначала неоднозначність: з одного боку, боротьба з ними, а з іншого — спадкоємність і узурпація. Обидві ці стратегії врешті рещт мали за мету монополізувати тлумачення часу і привласнити собі право на встановлення цезур в річному циклі»<sup>62</sup>.

Оскільки питання радянської святкової системи стоїть поза увагою даного розділу, обмежимося лише деякими спостереженнями про її вплив на часовий простір суспільства.

Свята, як події, що виводять людину з рутинних життєвих процесів, традиційно протиставляють повсякденності, таким же чином як відпочинок — праці. З кінця 1920-х рр. державні свята, поряд з ідеологічною складовою, були спрямовані на підвищення продуктивності праці, тобто були одним з інструментів відчуження особистого часу від людини. Це відображалося в прийнятті на себе додаткових виробничих зобов'язань до ювілеїв, або працею в формально вихідній день. Відзначимо, що в цілому кількість святкових неробочих днів зменшилася.

Окрема тема — це час та темпоритм самої організації державних свят, зокрема, звернемо увагу на включення в них спортивних елементів. Взагалі-то, історична проблема «спорт як символічна система повсякденного життя» ще чекає на своїх дослідників. Ми обмежимося спостереженням Хеннінга Ейхберга стосовно ролі спорту в розвитку історичного, футуристичного сприйняття часу в тоталітарних режимах міжвоєнного періоду: «Футуризм звеличував спорт та автоперегони як символи майбутнього спрямованого відношення людини до часу і прогресу в протиставленні до «пасатизму»: зруйнують музеї (можна додати «і церкви» — В.Г.) і створять на їх місці спортивні майданчики! В Італії фашизм використовував такі уявлення для своїх спортивних програм здоров'я, культури і молодості, а російський футуризм в радянському Пролеткульті об'єднував

масовий спорт, масовий театр, ергономічні лабораторії та психотехнічні експерименти з (антирелігійною) релігією техніки і культом вимірювання часу (докладніше див. вище про О.Гастева — В.Г.). Пізніше радянська «антропомаксимологія» повернулася до деяких з цих ідей, проголосивши спорт основою вдосконалення людини на фізичному, біологічному і психічному рівнях»<sup>63</sup>.

Варто звернути увагу, що під впливом радянської ідеології свята перестають бути «перервою» в повсякденному житті. Згідно трактовки М.Рольфа, «радянське свято означало надзвичайне положення — «відстро-чування буденщини» — на певному відрізку часу»<sup>64</sup>. Однак, скоріше комуністичні свята були інтенсифікацією революційної повсякденності, а не перервою в ній. Їх надзавданням було символічне повернення суспільства до першоджерел революційних трансформацій (це власне — першочас *оно* Мірчи Еліада), що мало за мету руйнування повсякденності. Можна погодитися з думкою О.Золотухіної-Аболіної: «Вкрай руйнівною для повсякденності була ідея Л.Д. Троцького про «перманентну революцію». Перманентна революція означала, по суті, постійні струси соціального організму. Мова йшла вже не просто про заміну одного типу повсякденності (буржуазно-міщанського) іншим — колективістсько-пролетарським, а про те, що мирний плін життя мав бути постійно руйнуємим... Сталін, позбувшись Троцького, взяв на озброєння задум супротивника: за його влади радянську країну... постійно трусили чергові викриття ворогів народу, кампанії щодо засудження «ворожих елементів» тощо»<sup>65</sup>.

В цілому провідною тенденцією 1930-х років стало прискорене впровадження історичного, прогресистського сприйняття часу в масову свідомість при одночасному формуванні радянського циклічного типу, який був зафіксований у календарі офіційних свят. Ці процеси відбувалися тоді, коли власне український історичний тип сприйняття часу був нівельований («розстріляне відродження»). Тому був відсутній відкритий опір радянській темпоральній політиці, яку імперський центр проводив за допомогою республіканської влади. За мету радянська темпоральна політика мала адаптацію (фактично, руйнування) до своїх політичних потреб традиційних ментальних структур і соціальних практик українського суспільства. Як результат, 1930-і роки стали для українського суспільства періодом формування нового типу сприйняття часу, головні риси якого стали характерними для його повсякденного життя до кінця 1980-х років, а деякі елементи зберігаються і дотепер.

<sup>1</sup> Більш докладно про «трійцю повсякденності» див.: Головко В. Історія повсякденності: історіографія і міждисциплінарні зв'язки // Нариси повсякденного життя радянської України в добу непу (1921–1928 рр.). — Ч. 1. — К., 2009. — С. 47–66.

<sup>2</sup> Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. — М., 1995. — С. 49.

<sup>3</sup> Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV–XVIII вв. Т.1. Структуры повседневности: возможное и невозможное. — М., 1986. — С. 41.

<sup>4</sup> Ле Гофф Ж. Другое Средневековье. — Екатеринбург, 2000.

<sup>5</sup> Кнабе Г. Историческое время в Древнем Риме // Кнабе Г.С. Материалы по общей истории культуры и истории культуры Древнего Рима. — М., 1991. — С. 279–298.

<sup>6</sup> Барг М. Эпохи и идеи. Становление историзма. — М., 1987.

<sup>7</sup> Див. напр.: Гуревич А. Категории средневековой культуры. — М., 1984.

<sup>8</sup> Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени. — М., 1994.

<sup>9</sup> Бергсон А. Творческая эволюция. — М., 2006.

<sup>10</sup> Насамперед його праця «Буття та час».

<sup>11</sup> Фуко М. Археология знаний. — К., 1998.

<sup>12</sup> Элиаде М. Космос и история. М., 1987.

<sup>13</sup> Сорокин П. Кризис нашего времени // Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. — М., 1992. — С. 427–504.

<sup>14</sup> Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. — М., 1995.

<sup>15</sup> Хокинг С. Краткая история времени. От большого взрыва до черных дыр. — СПб, 2001.

<sup>16</sup> Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. — М., 1993; Т. 2. — М., 1998.

<sup>17</sup> Тойнбі А. Дослідження історії. Т. 1–2. — К., 1995.

<sup>18</sup> Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас // Ортега-і-Гасет Х. Вибрані твори. — К., 1994. — С. 15–139.

<sup>19</sup> Насамперед його праця — докторська дисертація «Етногенез і біосфера Землі», а також стаття «Этнос и категория времени»// Доклады географического общества СССР. — 1970 — Вып.15. — С. 143–157.

<sup>20</sup> Шпенглер О. Вказ. праця. — Т. 1. — С. 278.

<sup>21</sup> Шпенглер О. Вказ. праця. — Т. 2. — С. 539.

<sup>22</sup> Шпенглер О. Вказ. праця. — Т. 1. — С. 189–192.

<sup>23</sup> Шпенглер О. Вказ. праця. — Т. 1. — С. 277.

<sup>24</sup> Шпенглер О. Вказ. праця. — Т. 2. — С. 6.

<sup>25</sup> Шпенглер О. Вказ. праця. — Т. 2. — С. 98–99.

- <sup>26</sup> Тойнбі А. Вказ. праця. — Т.1. — С. 420.
- <sup>27</sup> Там само. — С. 421.
- <sup>28</sup> Там само. — С. 491.
- <sup>29</sup> Там само. — С. 500.
- <sup>30</sup> Там само. — С. 501.
- <sup>31</sup> Ортега-і-Гасет Х. Вказ. праця. — С. 27.
- <sup>32</sup> Там само. — С. 29.
- <sup>33</sup> Фуко М. Вказ. праця. — С. 7.
- <sup>34</sup> Там само. — С. 12.
- <sup>35</sup> Делез Ж. Логика смысла. М., 1995. — С. 85.
- <sup>36</sup> Там само.
- <sup>37</sup> Фуко М. Вказ. праця. — С.1 99.
- <sup>38</sup> Українському читачеві доступні такі збірки робіт як: Козеллек Р. Минуле майбутнє. — К., 2005; та Козеллек Р. Часові пласти. — К., 2006.
- <sup>39</sup> Золотухина-Аболина Е. Повседневность: философские загадки. — К., 2006. — С.35.
- <sup>40</sup> Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. — М., 1995. — С. 49.
- <sup>41</sup> Козеллек Р. Часові пласти. — К., 2006. — С. 358, 359.
- <sup>42</sup> Там само. — К., 2006. — С. 41.
- <sup>43</sup> Там само. — К., 2006. — С. 177.
- <sup>44</sup> Козеллек Р. Минуле майбутнє. — К., 2005. — С. 15—16.
- <sup>45</sup> Козеллек Р. Часові пласти. — К., 2006. — С. 361.
- <sup>46</sup> Козеллек Р. Минуле майбутнє. — К., 2005. — С. 355.
- <sup>47</sup> Там само. — С. 355.
- <sup>48</sup> Там само. — С. 356.
- <sup>49</sup> Лист до автора с.н.с. Інституту історії України НАН України, канд. іст. н. Геннадія Єфіменка від 13.12.2010.
- <sup>50</sup> Успенский Б. История и семиотика (Восприятие времени как семиотическая проблема) // Успенский Б. Избранные труды. — Том 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. — М, 1996. — С. 26–27.
- <sup>51</sup> Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас // Ортега-і-Гасет Х. Вибрані твори. — К., 1994. — С.33.
- <sup>52</sup> Успенский Б. Вказ. праця. — С. 27.
- <sup>53</sup> Там само. — С. 28–29.

<sup>54</sup> Хвильовий М. В електричний вік // Хвильовий М. Новели, оповідання. — К., 1995. — С.650.

<sup>55</sup> Там само. — С. 647.

<sup>56</sup> Кравченко А. Культура труда и управления Гастева // Элитариум. [www.elitarium.ru/2009/01/26/kultura\\_truda\\_upravljenija\\_gastev.html](http://www.elitarium.ru/2009/01/26/kultura_truda_upravljenija_gastev.html)

<sup>57</sup> Козеллек Р. Часові пласти. — К., 2006. — С. 177.

<sup>58</sup> Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. — М., 1995. — С. 51.

<sup>59</sup> Рольф М. Советские массовые праздники. — М., 2009. — С. 139.

<sup>60</sup> Наприклад див.: Стасюк О. Геноцид українців: деформація народної культури. — К., 2008.

<sup>61</sup> Рольф М. Вказ. праця. — С. 143.

<sup>62</sup> Там само. — С. 145.

<sup>63</sup> Эйхберг Х. Социальное конструирование времени и пространства как возвращение социологии к философии // Логос. — 2006. — № 3. <http://magazines.russ.ru/logos/2006/3/eih5.html>

<sup>64</sup> Рольф М. Вказ. праця. — С. 17.

<sup>65</sup> Золотухина-Аболина Е. Повседневность: философские загадки. — К., 2006. — С.21.