

Розділ I.
ПОВСЯКДЕННІСТЬ ТА ІСТОРИЧНИЙ ЧАС
У КОНТЕКСТІ УКРАЇНСЬКОЇ ІСТОРІЇ
1930-х рр.

Повсякденне життя людини невідривно пов'язане з відчуттямплинності часу. Повсякденність «просякнута» часом настільки, що в аналізі історії повсякденності його ігнорують, виносять за дужки, змальовуючи майже статичну картину минулого. Саме такий підхід дозволив у 1960–1970-х рр. відокремити предмет історії повсякденності від подієвої, швидкоплинної історії. В той же час, щоб разом з подіями з досліджень минулого не зникала власне історія в первісному її розумінні (розповідь про минуле), науковці йшли двома шляхами. Або суттєво розширювали хронологічні рамки досліджень, тим самим повертаючись фактично до історії подій (тільки предметами досліджень ставали зміни клімату, форм господарювання, мови і т.д.). Або робили начебто зріз, своєрідні фотознімки минулого, які описувалися й аналізувалися, при цьому історичний час залишався поза рамками.

Таке застосування традиційних підходів до історії повсякденності збіднює цю галузь досліджень. А подолати її можна за рахунок органічного включення до історії повсякденності проблеми історичного часу — вивчення того, якими були і як змінювалися відносини людини та часу, як держава впливала на цю сферу тощо. Тобто до ключових сфер дослідження історії повсякденності — мова, речі, стосунки («трійця повсякденності»¹) — треба включити час.

Проблематика «сприйняття часу», хоча й перебувала на маргінесі уваги, досліджувалася як частина духовної культури минулих періодів істориками античності, медієвістами та дослідниками ранньої модерності школи «Анналів» (Ф. Бродель², Ж. ле Гофф³). У радянській історіографії її торкалися Г. Кнабе⁴, М. Барг⁵, А. Гуревич⁶ та ін. Окрему увагу проблематиці історичного часу приділяли представники так званої Московсько-Тартуської семіотичної школи (Б. Лотман, Б. Успенський). В українській історіографії ця тема майже не досліджена.

Відносно невелика увага дослідників минулого до проблематики історичного часу досить природна, оскільки минуле як матеріалізований результат плину часу вважається саме собою зрозумілим, начебто об'єктивною реальністю. Іншими словами, історики знаходяться всередині часу, а щоб досліджувати його, треба вийти за межі звичайних об'єктів досліджень — передусім в царину філософії, в тому числі філософії політики (М. Хайдеггер⁷, М. Фуко⁸), антропології (М. Еліаде⁹), соціології (П. Сорокін¹⁰, П. Бергер і Т. Лукман¹¹). А також необхідні екскурси в сферу компетенції фізики (Стівен Хокінг¹²).

Для досліджень історичного часу корисними є праці кола авторів, які неоднозначно сприймалися і сприймаються професійними істориками — О. Шпенглера¹³, А. Тойнбі¹⁴, Х. Ортегі-і-Гасета¹⁵, Л. Гумільова¹⁶. До їх конкретно-історичних викладок у фахівців було багато зауважень, однак філософсько-історичні спостереження цих ерудованих і ширококомислячих дослідників є цінними як

погляди, максимально (наприклад, порівняно з «чистими» філософами) наближені до потреб істориків.

Зупинимося більш докладно на деяких концепціях з метою формування уявлення про інструментарій дослідження історичного часу, його ролі в повсякденному житті суспільства.

О. Шпенглер: постановка проблеми часу

Цінність доробку Освальда Шпенглера для дослідження тематики історичного часу як і багатьох інших історичних тем — це постановка самої проблеми, так би мовити окреслення її грубими мазками. На жаль, через «засліплення» шпенглерівськими метафорами та неприйнятну для науки термінологію й авторський пафос професійні історики ігнорують його інтелектуальний спадок. У нашому випадку можна стверджувати, що саме він поставив питання про необхідність дослідження феномену часу як невідривно пов'язаного з повсякденним життям. Він писав, що час «...є відкриттям, яке здійснюється нами лише в розумовому акті; ми створюємо його як уявлення або поняття, і тільки набагато пізніше нам розвіднюється, що й самі ми, оскільки ми живемо, є часом»¹⁷.

Квінтесенція концепції часу Шпенглера сконцентрована в наступному пасяжі: «...час отримує перемогу над простором, і час є той неблаганний рух, який утверджує у випадковості людини на цій планеті швидкоплинну випадковість культури, форму, в якій певний час протікає випадковість життя, тоді як на задньому плані в світловому світі нашого зору розкриваються плинні горизонти історії Землі та історії зірок»¹⁸. Відповідно, «час», тип його сприйняття певним соціумом став центральним елементом загальноісторичної концепції, створеної О.Шпенглером. Кожна виділена ним культура (цивілізація) відрізняється від іншої певним відчуттям часу. Наприклад, для європейської культури характерне прогресистське відчуття, для античної свідомості — «тут і зараз», для давньоєгипетського суспільства — відчуття тісного зв'язку між минулим, теперішнім і майбутнім тощо.

Шпенглер вважав, що розвиток духовної складової історичних культур рухається за циклічним принципом. Тому він був змушений використовувати метафори сезонів року, чим він намагався пояснити сприйняття навколишнього середовища й одночасно внутрішнього стану певного соціуму. Іншими словами, він сподівався об'єднати час і життєві установки:

- Весна: Ландшафтно-інтуїтивна стихія. Потужні творіння опутаної снами душі, що пробуджується. Надособисте єднання та повнота.
- Літо: Свідомість, що визріває. Перші паростки громадянсько-міського та критичного руху.
- Осінь: Інтелігенція великих міст. Кульмінація суто розумової творчості.
- Зима: Початок космополітичної цивілізації. Згасання творчої сили. Саме життя стає проблематичним. Етико-практичні тенденції іррелігійного та неметафізичного космополітизму¹⁹.

Наголошу на тому, що європейська культура, відповідно до Шпенглера, у 1930-х рр. саме знаходилася на етапі «зими» згідно вищевказаних ознак, і риси цього етапу в тій чи іншій формі описувалися в роботах інших істориків та мислителів.

О. Шпенглер за допомогою поняття часу проводить зв'язок між епохою та повсякденним життям окремої людини: «Слово «час» апелює завжди до чогось у вищій мірі особистого..., оскільки воно з внутрішньою достовірністю відчувається за контрастом з чимось чужим, яке тіснить окрему істоту натиском вражень чуттєвого життя...»²⁰. В іншому місці він особливо наголосив на діалектиці часу й оточуючого світу, діалектиці циклічності природи та кінечності людського буття: «Все космічне (тобто природне — *Авт.*) несе на собі печатку періодичності. В ньому є такт. Все мікроскопічне (тобто людське — *Авт.*) полярне. Його існування цілком виражене в слові “проти”»²¹.

Завершуючи огляд концепції часу О. Шпенглера, звернемо увагу на те, що він ввів тему різниці міського та селянського світосприйняття як проблему історичної науки, а не етнографії, в тому числі в контексті часу: «Справжня історія розпочинається з формування двох праверств, знаті та духовенства, які здіймаються над селянством... Селянин — **позаісторичний**... Селянин — це **вічна** людина, незалежна від усякої культури, що гніздиться в містах»²² (відделено мною — *Авт.*). Саме в 1920–1930-х рр. знаком епохи став процес перетворення селянства на «культурне», історичне населення, що в СРСР відбувалося з надзвичайною жорсткістю.

А. Тойнбі: час, суспільство і влада

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

Історія людства для Тойнбі є єдиним процесом. Однак оскільки людський розум не може її осягнути, то він змушений розділяти її на окремі складові — цивілізації. Кожна цивілізація є результатом взаємодії творчої меншості й інертної більшості. Остання добровільно наслідує й слухається першу (Тойнбі це назвав механізмом мімезису — копіювання з давньогрецької) до тих пір, поки меншість має творчу наснагу й адекватно реагує на виклики зовнішнього (природного або соціального) середовища. Коли ж меншість втрачає творчу наснагу, і суспільство намагається відвернутися від неї (фаза розколу), вона 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 у суспільстві — те, що було в СРСР: велика селянська маса проти компартійного режиму. Нездатність останнього знайти об'єднуючу ідею й енергію обернулася насильницькими діями по відношенню до окремих верств або навіть етносів.

У такій ситуації, згідно з Тойнбі, правляча меншість обирає один з чотирьох варіантів заміни творчої наснаги — відчуженість, перетворення, архаїзм і футуризм. Для розглядуваної нами теми особливо цікаві два останні (як побачимо далі, в багато чому вони були розроблені дослідником під час роздумів над сучасним для нього 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 в футуризмі спроба жити в мікрокосмі замість макрокосму відкидається на користь Утопії, якої прагнуть 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 це «Інший світ» тільки у вузькому й досить примітивному розумінні, це — 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»²³. Цей опис реакцій можна віднести до загального процесу захоплення й утвердження більшовицької влади на просторах колишньої Російської імперії, і цей процес — захоплення влади, зокрема, в Україні — як раз і закінчився колективізацією та голодомором.

Далі А. Тойнбі дає таку оцінку футуризму, яка влучно описує трагедію «радянського способу життя» в цілому, як «заперечення будь-якого мімезису (наслідування), а також як одну зі спроб насильницької переміни, що призводять у разі свого успіху до соціальних революцій, які неминуче переходять у реакцію, цим заперечуючи свою первісну мету (в нашому випадку комуністичну утопію «світлого майбутнього», — *Авт.*)... 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»²⁴.

А. 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 євангелією 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»²⁵.

На протигагу «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»²⁶.

Далі у Тойнбі йде надзвичайно цікавий пасаж, де він чітко «схопив» антигуманістичну суть більшовицького футуризму. Однак через недостатність, точніше, відсутність 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. Одначе, прагнучи до тієї самої мети (політичне об'єднання — *Авт.*), Сталін діяв із таким підступним лукавством, що в цьому, мабуть, слід вважати його 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**»²⁷ (виділено мною — *Авт.*). По суті, тут Тойнбі мав на увазі політику коренізації, яка проводилася в СРСР. Однак її ціною стало те, що у англійця було начебто гарною стилістичною метафорою, а насправді вилилося в багатомільйонні жертви. Це ще раз доводить, що навіть видатніші уми не могли передбачити й повірити в розмах насильницької трансформації життя радянських людей.

Х. Ортега-і-Гасет: рівень епохи

Доробок іспанського мислителя Х. Ортега-і-Гасета цікавий принаймні в двох площинах. По-перше, він намагався досягнути тенденції масової свідомості, які відбувалися на європейському континенті в 1930-х рр. Хоча його головна увага була приділена Західній Європі, фактично він описував цивілізаційне зрушення, яке торкнулося й Радянського Союзу.

По-друге, дослідник запропонував концепцію пластів часу. На його думку, є певний темпоритм епохи, з яким людина співвідносить себе (збережено орфографію переклада): «...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 відчуває, 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»²⁸.

У цьому розлогіму пасажі Х. Ортега-і-Гасет трактує час як об'єктивну реальність, тобто начебто відчуття вищості-нищості «сучасності» певної історичної епохи є чимось незалежним від людини і суспільства. В такій трактовці дана теза малопринятна, однак якщо вказане сприйняття сучасності вважати за результат цілеспрямованого впливу на масову свідомість, то це відкриває нові виміри для дослідження історичного часу в 1930-х рр. 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»»²⁹. Сталінська пропаганда, формування календаря офіційних свят, культурні продукти (кіно, пісні, вистави, література) як раз і були спрямовані на впровадження в повсякденність ілюзії «повноти радянських часів».

Оптимізм іспанського мислителя, який оцінював 1930-ті рр. вищими за період напередодні Першої світової війни, збігається з випроміненою пропагандою вищістю сталінізму. Однак тут хотілося б зробити відступ. Якщо в Європі Х. Ортегі-і-Гасети ця вищість була результатом природного, еволюційного розвитку, то 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, в тому числі на селян, воно зберігає свій вплив і досі.

Постмодерністи: деконструкція часу та історії

Огляд літератури з проблематики часу був би неповний без аналізу підходів, які запропонували інтелектуали, яких відносять до постмодерністського напрямку. Порядок денний аналізу проблеми часу цього напрямку сконцентрований в наступному переліку питань: «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 події ланки?»³⁰. Хоча даний перелік був сформований у середині 1970-х рр. — 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 все, що їх збирає в єдність, є результатом дії панівних ідеологій. Відносно до історичного матеріалу, то своїм завданням постмодерністи вбачають розвінчання того, як великі владні ідеології

намагалися підкоряти Людину. 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 тріумфальних поступках тих політичних сил, які згодом набували монопольної 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 галузі, встановити які можна тільки за допомогою порівняння... Однією з найбільш характерних рис нової історичної науки є... перетворення перервності з перешкоди на практику, її інтеграція в дискурс історика так, що вона сприймається вже не як нав'язана та небажана невідворотність, а як необхідний концепт»³¹.

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

Втім, ще не можна констатувати значний якісний прогрес в осягненні проблеми історичного часу. Так, Ж. 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 вище вказаних філософів, Ж. Дельоз обґрунтував глибинну відмінності між різними типами часу. Зокрема, він 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 Інфінітив, 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»³².

Тобто другий тип часу має трансформаційний, революційний, насильницький, дестабілізуєчий потенціал. При цьому Дельоз прив'язує вказаний тип часу до індивідуальності, й фактично робить її відповідальною за свої вчинки (цей аспект актуальний у контексті визначення відповідальних за насильницькі дії першої половини 1930-х рр. — чи то тільки верхи, чи то кінцеві виконавці?): «Перетворюючи 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»³³. 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 потрапити під вплив зовнішніх ідеологічних установок і 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 їй 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 нескінченності винайдення і втрати витоків, де вона морилася тривалий час»³⁴. 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 недостатньо ефективні дослідницькі методи. Втім, це вже завдання фахових істориків.

Р. Козеллек: типологія історичного часу

Якщо звернутися до цеху професійних істориків, то, описуючи сучасний етап досліджень історичного часу, відзначимо праці німецького дослідника Райнгарта Козеллека³⁵. Далі будемо використовувати його найбільш загальну класифікацію часів:

- Природний;
- Хронологічний (календарний);
- Історичний.

Як побачимо, в повсякденному житті часова структура є результатом переплетіння природного й історичного часів: у різні історичні періоди домінує один з цих типів. При цьому первісною основою все ж є природний 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 немовби одним і тим же колом. У традиційному суспільстві це коло відтворює зразки певного далекого сакрального часу, люди наслідують форми поведінки, прийняті в міфологічному минулому»³⁶.

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 минала 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»³⁷.

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 перехреснюються, але одне ніколи не можна звести до іншого»³⁸. Це автоматично піднімає проблеми багатоукладності та зсувів часових пластів. Крім того, німецький дослідник поставив питання про прискорення часу та денатуралізацію часу (під впливом технічного розвитку).

В постмодерністській спосіб, коли об'єкт і метод дослідження є тотожними, 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»³⁹.

Тут варто зробити відступ. Історії інколи відмовляють у статусі науки, оскільки вона не може відкрити певні об'єктивні закони історичного розвитку й повсякденного життя, на основі яких можна прогнозувати їхній подальший розвиток. У даному контексті варта уваги думка Р. Козеллека про те, що розгортання досліджень історичного часу приведе до поліпшення прогнозистської здатності соціальних наук.

Окреслимо площини історії повсякденності, які особливо цікаві з точки зору дослідження історичного часу в 1930-х рр.

Циклічний і прогресивний типи часу

У найзагальнішому вигляді виділяють два типи сприйняття часу — циклічний (космологічний) і прогресивний (історичний). Звернімо увагу, що тут немає жодних оціночних характеристик: «прогресивне» — це не добре й не погане, лише вектор руху з минулого в майбутнє і спосіб осягнення зв'язку їх із сучасністю. В 1930-х рр. у масовій свідомості українського суспільства продовжувався процес, започаткований в минулому десятилітті, зміст якого — посилення впливу на повсякденне життя історичного типу сприйняття часу.

Російський фахівець з семіотики Б. Успенський так описував різницю між історичним і космологічним типами сприйняття часу в 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 розглядається 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»⁴⁰. У 1930-х рр. в СРСР «майбутніми» подіями, які надавали

сенса і значимість «сучасним», були: розбудова соціалізму в окремо взятій країні та підготовка до майбутньої війни. Обидві цілі намагалися легітимізувати в очах суспільства жертви (як добровільні, так і вимушені) колективізації, індустріалізації, культурної революції, кампаній з викриття ворогів народу.

Посилення історичного сприйняття часу не було виключно радянською специфікою. СРСР тут ішов своїм шляхом, але в рамках загальноєвропейської тенденції. Наприклад, в 1929 р. на іншому кінці Європи іспанський мислитель Х. 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 не потрібні. Ми мусимо розв'язати наші проблеми без активної співпраці з минулим, в повній дійсності — чи то проблеми мистецтва, науки чи політики»⁴¹.

Однак теза про домінування в СРСР історичного сприйняття часу в 1930-х рр. більше стосується офіційної ідеології, імпульси якої нерівномірно розходилися українським суспільством. Засвоєння установок офіційної ідеології, яка підспудно формувала історичне часосприйняття, відбувалося паралельно з протистоянням двох циклічних (космологічних) типів часосприйняття — традиційного та нового радянського. Варто навести визначення Б. Успенським характеру циклічного переживання сучасності: «В рамках космологічної свідомості — коли на сучасне переноситься космологічне переживання часу — події, що відбуваються, виявляються 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 прояв вихідного стану... Якщо події сучасного при цьому зв'язуються з майбутнім, то вони зв'язуються не причинно-наслідковими, а якимись іншими — швидше символічними — відносинами»⁴².

За формальною логікою два типи свідомості — історичний та циклічний — суперечать один іншому. В розглядуваний нами період посилювалося протистояння між циклічним світосприйняттям 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 — тема для окремого дослідження). З цієї точки зору, в 1930-х рр. продовжувався конфлікт між двома типами свідомості, проявом чого була антирелігійна боротьба й атеїстичне виховання. При цьому в першій половині десятиліття спостерігався певний спад цього протистояння. Однак після перепису 1937 р., коли більшість радянських громадян визнали свою релігійність, спостерігався новий виток атеїстичної пропаганди, який закінчився лише з початком війни.

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

Як зауважував Б. Успенський, «історична й 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»⁴³. Сполучення радянських історичного та космологічного типів переживання часу, в тому вигляді, як вони сформувалися в 1930-х рр., на довгі роки задали сітку сприйняття повсякденності в УРСР. При цьому на перших порах у даній парі домінував історичний тип, а з занепадом радянської системи (період застою) все більшого впливу закономірно набував космологічний тип.

Діалектика минулого, сучасного та майбутнього

В період, що досліджується суттєво змінюється сприйняття майбутнього, його співвідношення з сучасним і минулим. З одного боку, сучасне, а тим більше минуле приноситься в жертву майбутньому — на противагу світу капіталізму, де минуле (клас експлуататорів) вводить в оману широкі народні маси (саме таке часосприйняття сприяло формуванню суспільства споживання в західних країнах, де є тільки «тут й зараз»). По-перше, це було викликано очікуванням найближчих потрясінь — війни, наростання гостроти боротьби проти внутрішніх і зовнішніх ворогів, наслідками індустріалізації та колективізації. А по-друге, очікуванням остаточної побудови справедливого суспільства.

Виокремлення циклічного та історичного типів сприйняття є плідним і для розгляду трансформації соціально-економічних відносин в УРСР 1930-х рр. Перший тип пов'язаний з темпоритмом життя Села, з його орієнтацією на природні ритми, де немає ні початку, ні кінця. Другий — це час Міста, яке має початок і постійно розвивається. Урбанізація, мілітаризація, колективізація сільського господарства й індустріалізація радикально змінювали глибинні відносини суспільства та часу, перетворюючи їх з циклічного типу сприйняття часу на прогресивний. Вказані радянські кампанії були інструментами різного ступені жорсткості, спрямовані на деструкцію традиційних підвалин українського повсякденного світосприйняття.

В той же час не можна протиставляти начебто «занурене в природний кругообіг» українське суспільство та модерний, спрямований у майбутнє, хай і жорсткий (відоме сталінське «лес рубят — щепки летят») радянський режим.

У 1920-х рр. в УСРР формувався власний модерний проект з відповідним усвідомленням часу. Ключовою його засадою була настанова на еволюційні зміни повсякденного життя, які хоча й спричиняють внутрішні та зовнішні конфлікти, однак зберігають єдність та органічність суспільного розвитку.

У політичній сфері цей напрям проявлявся мало. Тому варто звернути увагу на українське мистецтво та літературу попереднього періоду, де він проявлявся досить рельєфно у вигляді модерністських експериментів, і екстраполювати його на початок 1930-х рр., щоб зрозуміти, як він підспудно конкурував з радянськими настановами. Зокрема, можна навести кінцеві рядки поеми М. Хвицького «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 заповіт⁴⁴.

Своєрідною есенцією нового українського почуття 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 рр.

Історичний час людини в 1930-х рр.

Логічним продовженням попередньої проблеми є те, як мікросоціальне зрушення з циклічності до прогресивності відбивалося на окремій взятій 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 виробничі, але й ментальні конфлікти.

З іншого боку, саме в 1930-х рр. час став розглядатися в якості ресурсу колективу, а не особистості. Реформи 1860-х рр. і подальший розпад селянських громад віддали час окремій людині, яка більш-менш вільно могла ним розпоряджатися. Капіталістичні реформи тільки посилювали цю тенденцію. Суцільна мілітаризація та громадянська війна були кроком назад, але тимчасовим. 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. В США розроблялись і впроваджувались аналогічні підходи (тейлоризм, фордизм). У вищезгаданому вірші М. Хвильового є такий рядок: «Але я — не Гастев, не Маяковський, не Єсенін. Я з української діжки беру хміль»⁴⁵. Зазвичай літературознавці трактують їх як протиставлення українського поета прийнятним для радянського режиму російським поетам. Безперечно, так і є. Однак звернемо увагу ще на один історичний факт, точніше, навіть збіг, який пов'язаний з досліджуваною темою. Перший у цьому переліку — Олексій Гастев, який написав останній вірш у 1920 р., а після цього заснував і очолив Центральний інститут праці, який займався розробкою й впровадженням принципів «наукової організації праці».

Ось як описує підходи Гастева та його інституту сучасний російський соціолог праці А. Кравченко: «Промислове відродження Росії (мається на увазі СРСР — *Авт.*), на думку Гастева, невіддільне від культурного перевороту. Концепція трудового виховання та культурних установок передбачає знищення «стихійної розпусти» людини, яке починається, згідно О. Гастеву, з фізичної та побутової культури — раціонального режиму дня, правильного харчування, відпочинку та руху, потім закріплюється соціально-психологічною культурою поведінки, мистецтвом володіння собою та своїми емоціями, взаємовідносинами, а в підсумку підносить загальну культуру виробництва. Трудова культура починається з поступового звикання до єдиного, витриманого протягом усього дня темпу»⁴⁶. Як бачимо, основний лейтмотив вказаного підходу — підкорення особистого часу людини промислому виробництву заради самого виробництва (втім, очевидно, з точки зору офіційної ідеології він надто багато уваги приділяв особистості, і в результаті з другої половини 1930-х рр. О. Гастев, що займав посаду голови Всесоюзного комітету зі стандартизації при Раді праці й оборони СРСР, був змушений відійти від активної роботи, а в 1938 р. його було заарештовано й потім страчено). В українському ж проекті в центрі стоїть людська особистість, і в даному випадку витрата часу на виробництво має працювати врешті-решт на потреби людини.

Особистий час людини стає предметом регулювання радянської держави саме з кінця 1920-х рр. Загальним методом такого регулювання була мілітаризація суспільства — насадження відчуття небезпеки війни, запровадження уніформ і знаків, колективні засоби виховання, пропагування «випередження» часу, п'ятирічний виробничий план, стаханівський рух, нові свята. Безпосередніми методами були жорсткий контроль робочого дня на підприємствах, старий-новий компартійний винахід — трудовні, боротьба з неробством, створення трудових таборів. Зрештою — широкомасштабні репресії, ув'язнення як есенція повного контролю держави над часом людини та цілих соціальних верств.

Державна хронологія та свята

Окремо варто приділити увагу такому пов'язаному з відчуттям часу інструменту реструктуризації повсякденного життя українського суспільства, створеному під потреби компартійного режиму, як впровадження та відзначання 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 та 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 до цього календаря. Відзначати свято — значить визнавати прийняту спільнотою специфічну ритмізацію часу, його регуляцію у вигляді «часової карти» (temporal map)⁴⁷.

У 1920-х рр. радянський календар свят знаходився в стадії формування та експериментування, що відображалось у наявності значних регіональних відмінностей відзначання цих свят і в непослідовності ідеологічних підходів. Однак в 1930-х рр. за основу беруться зразки проведення свят у Москві, звичайно, у менших масштабах. Окрім цього, характерною 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 намагалось ухилитися від «часової колективізації», а насадження радянських свят викликало соціальні конфлікти⁴⁸. В той же час М. Рольф відзначає: «Колонізація часу офіційними святами була важливим засобом структурування річного циклу за радянськими зразками. Однак радянська хронологія була не єдиною з існуючих тоді. Вона відчувала на собі тиск потужних конкурентів, які по-іншому структурували час і наповнювали його іншим змістом»⁴⁹.

Труднощі з впровадженням «радянського відчуття часу» змушували партійних функціонерів шукати компромісні варіанти. Прикладом цього було святкування Дня врожаю та колективізації (став всесоюзним з 1929 р.), який при радянському змісті ввібрав у себе цілий комплекс традиційних селянських свят збирання врожаю. Той же М. Ральф зауважує: «Подвійність радянського дня врожаю, що проявлялася в деталях, в 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-решт мали за мету монополізувати тлумачення часу й привласнити собі право на встановлення цезур у річному циклі»⁵⁰.

Оскільки питання радянської святкової системи стоїть поза увагою даного розділу, обмежимося лише деякими спостереженнями щодо її впливу 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 поза ідеологічною складовою були спрямовані на підвищення продуктивності праці, тобто були одним з інструментом відчуження особистого часу від людини. Зокрема, це відображалось у 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 — час і темпоритм організованості свят, зокрема включення до них спортивних елементів. Взагалі-то, історична проблема — спорт як символічна система повсякденного життя — ще чекає на своїх дослідників. Тут же ми обмежимося спостереженням Х. Ейхберга про роль спорту щодо розвитку

історичного, футуристичного сприйняття часу в тоталітарних режимах у міжвоєнний період: «Футуризм звеличував спорт і автоперегони як символи мабутнього спрямованого ставлення людини до часу та прогресу в протиставленні до «пассатизму»: зруйнують музеї (можна додати «і церкви» — *Авт.*) 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 та культом вимірювання часу. Пізніше радянська «антропомаксимологія» повернулася до деяких з цих ідей, проголосила спорт основою для вдосконалення людини на фізичному, біологічному та психічному рівнях»⁵¹.

Варто звернути увагу на те, що під впливом радянської ідеології свята перестають бути «перервою» в повсякденному житті. Згідно трактовки М. Рольфа, «радянське свято означало надзвичайне положення — «відстрочування буденщини» — на певному відрізку часу»⁵². Однак комуністичні свята швидше були інтенсифікацією революційної повсякденності, ніж перервою в ній. Їх надзавданням було символічне повернення суспільства до першоджерел революційних трансформацій (це власне — першочас *оно* М. Еліада), що мало на меті 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 труси соціального організму. Мова йшла вже не просто про заміну одного типу повсякденності (буржуазно-міщанської) іншим — колективістсько-пролетарським, а про те, що мирний плін життя повинен був постійно руйнуватися... Сталін, позбувшись Троцького, взяв на озброєння задум супротивника: за його влади радянську країну... постійно трусили чергові викриття ворогів народу, кампанія щодо засудження «ворожих елементів» тощо»⁵³.

У цілому провідною тенденцією 1930-х рр. 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 й тоді, коли власне український історичний тип часосприйняття нівелювався і піддавався репресіям («розстріляне відродження»). Радянська темпоральна політика в якості мети мала традиційні ментальні структури українського суспільства, що власне і відбилося в тих соціальних політиках, які проводив імперський Центр за допомогою республіканської влади. 1930-і рр. стали для українського суспільства періодом формування нового типу сприйняття часу, головні риси якого стануть характерними для його повсякденного життя до кінця 1980-х рр., а деякі елементи зберігаються й дотепер.

¹ Більш докладно про «трійцю повсякденності» див. Головка 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.

² Бродель Ф. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм XV–XVIII вв. Т. 1. Структури повсякденності: можливе і неможливе. — М., 1986. — С. 41.

-
- ³ Ле Гофф Ж. Другое Средневековье. — Екатеринбург, 2000. М., 1993.
- ⁴ 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.
- ⁵ Барг М. Эпохи и идеи. Становление историзма. — М., 1987.
- ⁶ Див., напр.: Гуревич А. Категории средневековой культуры. М., 1984.
- ⁷ Насамперед його праця «Буття та час».
- ⁸ Фуко М. Археология знаний. — К., 1998.
- ⁹ Элиаде М. Космос и история. М., 1987.
- ¹⁰ Сорокин П. Кризис нашего времени // Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. — М., 1992.
- ¹¹ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. — М., 1995.
- ¹² Хокинг С. Краткая история времени. От большого взрыва до черных дыр. — СПб, 2001.
- ¹³ Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. — М., 1993. Т. 2. — М., 1998.
- ¹⁴ Тойнбі А. Дослідження історії. Т. 1–2. — К., 1995.
- ¹⁵ Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас // Ортега-і-Гасет Х. Вибрані твори. — К., 1994. — С. 15–139.
- ¹⁶ Насамперед його праця — докторська дисертація «Етногенез і біосфера Землі», а також стаття «Этнос и категория времени»// Доклады Географического общества СССР. — 1970 — Вып. 15.
- ¹⁷ Шпенглер О. Вказ. праця. Т. 1. — С. 278.
- ¹⁸ Шпенглер О. Вказ. праця. Т. 2. — С. 539.
- ¹⁹ Шпенглер О. Вказ. праця. Т. 1. — С. 189–192.
- ²⁰ Шпенглер О. Вказ. праця. Т. 1. — С. 277.
- ²¹ Шпенглер О. Вказ. праця. Т. 2. — С. 6.
- ²² Шпенглер О. Вказ. праця. Т. 2. — С. 98–99.
- ²³ Тойнбі А. Вказ. праця. Т. 1. — С. 420.
- ²⁴ Там само. — С. 421.
- ²⁵ Там само. — С. 491.
- ²⁶ Там само. — С. 500.
- ²⁷ Там само. — С. 501.
- ²⁸ Ортега-і-Гасет Х. Вказ. праця. — С. 27.
- ²⁹ Там само. — С. 29.
- ³⁰ Фуко М. Вказ. праця. С. 7.
- ³¹ Там само. — С. 12.
- ³² Делез Ж. Логика смысла. М., 1995. — С. 85.
- ³³ Там само.
- ³⁴ Фуко М. Вказ. праця. — С. 199.
- ³⁵ Українському читачеві доступні такі збірки робіт цього дослідника, як Козеллек Р. Минуле майбутнє. К., 2005 та Козеллек Р. Часові пласти. К., 2006.
- ³⁶ Золотухина-Аболина Е. Повседневность: философские загадки. — К., 2006. — С. 35.
- ³⁷ Козеллек Р. Минуле майбутнє. — К., 2005. — С. 15–16.
- ³⁸ Козеллек Р. Часові пласти. — К., 2006. — С. 358, 359.
- ³⁹ Там само. — С. 361.
- ⁴⁰ 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.
- ⁴¹ Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас // Ортега-і-Гасет Х. Вибрані твори. — К., 1994. — С. 33.
- ⁴² Успенский Б. Вказ. праця. — С. 27.
- ⁴³ Успенский Б. Вказ. праця. — С. 28–29.

-
- ⁴⁴ Хвильовий М. В електричний вік // Хвильовий М. Новели, оповідання. — К., 1995. — С. 650.
- ⁴⁵ Там само. — С. 647.
- ⁴⁶ Кравченко А. Культура труда и управления Гастева // Элитариум. www.elitarium.ru/2009/01/26/kultura_truda_upravlenija_gastev.html
- ⁴⁷ Рольф М. Советские массовые праздники. — М., 2009. — С. 139.
- ⁴⁸ Наприклад, див.: Стасюк О. Геноцид українців: деформація народної культури. — К., 2008.
- ⁴⁹ Рольф М. Вказ. праця. С. 143.
- ⁵⁰ Рольф М. Вказ. праця. С. 145.
- ⁵¹ Эйхберг Х. Социальное конструирование времени и пространства как возвращение социологии к философии // Логос. — 2006. — № 3. <http://magazines.russ.ru/logos/2006/3/eih5.html>
- ⁵² Рольф М. Вказ. праця. С. 17.
- ⁵³ Золотухина-Аболина Е. Повседневность: философские загадки. — К., 2006. — С. 21.