

УДК 316.34+316.62/64

КП

№ Державної реєстрації 0113U00810

Інв. №

Міністерство освіти і науки України

Сумський державний університет

(СумДУ)

40007, м. Суми, вул. Римського-Корсакова, 2; тел. 33-02-25

ЗАТВЕРДЖУЮ

Проректор з наукової роботи

д. ф.-м. н., професор

_____ А. М. Черноус

ЗВІТ

ПРО НАУКОВО-ДОСЛІДНУ РОБОТУ

«ФОРМИ ЖИТТЄДІЯЛЬНОСТІ ЛЮДИНИ І СУСПІЛЬСТВА:

МІЖДИСЦИПЛІНАРНИЙ ПІДХІД»

(заключний)

Начальник НДЧ

к. ф.-м. н., снс

Д. І. Курбатов

Керівник НДР

д. філос.н., доцент

Є. О. Лебідь

2016

Рукопис закінчений 14 жовтня 2016 року

Результати роботи розглянуто науковою радою СумДУ,

від 2016.10.27 №2

СПИСОК АВТОРІВ

Керівник НДР		Є. О. Лебідь
д. філос. н.,	_____	(Реферат, вступ,
доцент	2016.10.14	розділ 6, висновки)
Співавтор		А. Ковбасюк
аспірант	_____	(Розділ 1)
	2016.10.14	
Співавтор		А. М. Костенко
к. політ. н., доцент	_____	(Розділ 1)
	2016.10.14	
Співавтор		В. П. Павленко
старший викладач	_____	(Розділ 2, 3)
	2016.10.14	
Співавтор		А. О. Синах
к. філос. н.,	_____	(Розділ 4)
доцент	2016.10.14	
Співавтор		В. О. Артюх
к. філос. н.,	_____	(Розділ 5)
доцент	2016.10.14	
Співавтор		Т. О. Козинцева
к. філос. н.,	_____	(Розділ 6)
доцент	2016.10.14	

РЕФЕРАТ

Звіт про НДР: 80 с., 67 джерел.

Об'єкт дослідження – форми життєдіяльності людини і суспільства, які реалізуються в просторово-часовому трансверсумі реальності.

Предмет дослідження – виявлення соціо-політичних, аксіологічних, історичних, психологічних і семіотичних детермінант людської життєдіяльності.

Мета науково-дослідної роботи – здійснення комплексного аналізу життєдіяльності людини в її соціальному, політичному, історичному, культурному, психологічному та семіотичному аспектах в просторово-часовому форматі.

Методи дослідження. Теоретико-методологічною основою міждисциплінарного дослідження різних форм життєдіяльності людини стали такі методи: аналіз, синтез, історико-теоретичний, концептуальний аналіз філософського і художнього тексту.

Результати НДР впроваджено у процес навчання студентів і аспірантів у ході вивчення дисциплін: «Філософія» «Основи етики та естетики», «Культурологія», «Філософія науки, логіка та теорія аргументації», «Філософія культури», «Соціологія», «Політологія» тощо.

Прогнозовані припущення щодо розвитку об'єкта дослідження – удосконалення і розширення недосліджених аспектів буття людини в різноманітних формах її життєдіяльності.

ЛЮДИНА, ФОРМИ ЖИТТЄДІЯЛЬНОСТІ, МІЖДИСЦИПЛІНАРНИЙ ПІДХІД, ЧАС, ПРОСТІР, ІСТОРІОСОФІЯ, АРХАЇЧНА МОДЕЛЬ, КОСМОС, ІСТОРІЯ, ХРОНОСЕНСОРИКА, ПОСТМОДЕРНІСТСЬКИЙ НАРАТИВ, РЕЛЯЦІЙНА КОНЦЕПЦІЯ.

ЗМІСТ

ВСТУП	5
1 ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО: ЖИТТЄДІЯЛЬНІСТЬ ЛЮДИНИ В СОЦІАЛЬНІЙ РЕАЛЬНОСТІ	9
2 ЖИТТЄДІЯЛЬНІСТЬ ЛЮДИНИ І СУСПІЛЬСТВА В ЦІННІСНОМУ АСПЕКТІ	15
3 ЖИТТЄДІЯЛЬНІСТЬ ЛЮДИНИ В УМОВАХ ДЕСТРУКТИВНИХ ТЕНДЕНЦІЙ У РОЗВИТКУ МАСОВОЇ СВІДОМОСТІ	22
4 ПСИХОЛОГІЧНІ ПІДВАЛИНИ ЖИТТЄДІЯЛЬНОСТІ ЛЮДИНИ В РЕЛЯЦІЙНІЙ КОНЦЕПЦІЇ ПРОСТОРУ І ЧАСУ	33
5 УКРАЇНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО В ІСТОРИЧНОМУ ВИМІРІ (ЗА ІСТОРІОСОФСЬКИМИ ПОГЛЯДАМИ ДМИТРА ДОНЦОВА)	43
6 ЛЮДИНА В СЕМІОТИЧНОМУ ПРОСТОРІ-ЧАСІ ЛІТЕРАТУРНОГО ТЕКСТУ	
6.1 «Людина хроносенсорична» (на прикладі прози В. Набокова).....	54
6.2 Людина в постмодерністському наративі (на прикладі роману Пелевіна «Чапаєв і Пустота»).....	63
ВИСНОВКИ	73
ПЕРЕЛІК ПОСИЛАНЬ	75

ВСТУП

Виступаючи як сукупність відносин у світі (до природи, інших людей і до себе), що спрямовані на осмислення потреби розгортання раціонального, чуттєвого, психосоматичного освоєння світу, життєдіяльність людини характеризується великим різноманіттям власних проявів. Життєдіяльність людини ґрунтується на історичних, культурних, психологічних (у тому числі несвідомих), світоглядних, символічних, екзистенціальних засадах, які й забезпечують різноманітність її форм і виконують функцію певних інтеграторів системи життєдіяльності. Звичайно, при цьому треба мати на увазі таку важливу ознаку цієї системи як носій життєдіяльності, відповідно з яким розрізняють життєдіяльність окремих людей, сім'ї, нації, суспільства, людства в цілому.

Не дивлячись на серйозні й важливі відмінності між стратегіями мислення філософів, учених, існують загальні ресурси раціональності, які можна розпізнати в цих вельми різних областях нашого розумового життя. Саме ці загальні ресурси раціональності і роблять можливим міждисциплінарний діалог, який найбільш яскраво виражається в понятті трансверсальної раціональності. У міждисциплінарному дискурсі метафора трансверсальності означає перехрестя, зустріч, гру і перетин інтенціональностей [50, с. 20-22], які являють собою конкретні й реальні минулі свідомості (Ж. П. Сартр), що проєктуються на форми життєдіяльності. Такий підхід припускає більш всеохоплююче, цілісне уявлення про життєдіяльність людини, зрозумілу через раціональність (як універсальну інтенцію людського розуму), що дозволяє природничим, гуманітарним і соціальним наукам, філософії, літературі вступати в осмислений крос-дисциплінарний діалог. Ця міждисциплінарна концепція за визначенням включає в себе міжособистісний діалог і всі форми крос-

культурного діалогу і, кінець кінцем, дозволяє нам інтерпретувати багаточисленні аспекти нашого життєвого досвіду, підбудовувати наші погляди, переконання і судження до нашої самосвідомості і, отже, до спогадів про минулі враження і переживання.

Важливою частиною міждисциплінарної концепції раціональності є теорія досвіду, яка дозволяє нам адекватно мислити про різноманітні сторони нашого сприйняття дійсності, адже людський досвід – це завжди досвід, який підлягає певній інтерпретації. Будь-які наші враження обумовлені теоретично і взаємодіють з нашими світами в межах світогляду, який ми вже маємо.

Відтак виникає потреба поряд із дотриманням раціональної самодостатності кожної з дисциплін, у той же час ідентифікувати теми, загальні проблеми та паралельні траєкторії інтелектуальних розвідок у царині людської життєдіяльності. При цьому автори усвідомлюють необхідність виходу за межі усталених підходів до життєдіяльності людини «як засобу її існування, нормальної повсякденної діяльності та відпочинку в постійному контакті з середовищем існування». Також поділ життєдіяльності людини на аутонарну, предметну й соціетарну видається нам досить поверхневим. Уважаємо за необхідне, розглядати життєдіяльність у світоглядному, символічному й семіотичному аспектах, що передбачає вихід за межі надто вузького вітального (в системі «організм – середовище»), трудового чи виробничого контексту. Це й зумовлює актуальність теми наукового дослідження **«Форми життєдіяльності людини: міждисциплінарний аспект»**.

Метою науково-дослідної роботи є здійснення міждисциплінарного (на стику філософського, соціологічного, політологічного, психологічного рівнів) дослідження різноманітних форм життєдіяльності людини як носія соціальних ролей і програм соціотипової поведінки, активного і творчого первня, виразника смислів і цінностей.

Концепція науково-дослідної роботи передбачала розв'язання наступних завдань:

- вивчити можливості вільного критичного дослідження досвідних та інтерпретаційних підвалин різних форм людської життєдіяльності в суспільстві, історії і тексті;
- дослідити контекстуальність і вкоріненість нашої життєдіяльності в культурі, історії, просторі, часі, тексті;
- розкрити можливості трансверсального мислення в пошуках легітимних шляхів розгляду й інтерпретації тем, проблем, дисциплін і традицій вивчення людської життєдіяльності;
- схарактеризувати феноменологію людської життєдіяльності в соціологічному, психологічному, історичному, науковому, семіотичному форматах;
- проаналізувати можливості життєдіяльності людини в умовах різних парадигмальних, символічних і семіотичних первнів реальності.

Об'єктом аналізу стали форми життєдіяльності людини, які реалізуються в просторово-часовому трансверсумі реальності.

Предметом дослідження є виявлення соціально-політичних, історичних, культурних, психологічних, семіотичних детермінант людської життєдіяльності.

У процесі дослідження використовувалися як загальнонаукові, так і спеціальні **методи**.

Методологічний принцип історизму дав змогу розглянути кожний феномен думки з уявного вибудовування дослідницької дистанції між минулим філософської ідеї і теперішнім інтелектуальним станом дослідника. Підхід, який був застосований для вивчення філософських і літературних текстів В. Набокова і В. Пелевіна може бути названий синтетико-аналітичним, а саме, синтезом аналітичних парадигм філософського аналізу мови і тексту. Фундаментальними положеннями цього підходу є твердження, що а) текст є системною єдністю, не застиглою сутністю, а діалогом між

автором, читачем і дослідником, і б) світ є семіотичним утворенням, тобто тим, що в принципі може бути прочитане і розшифроване. Зв'язки між раціональностями різних дискурсів (філософського, історичного, соціологічного, політологічного, квантово-механічного, літературного) і стратегій мислення в міждисциплінарному форматі дослідження забезпечувались методологічною метафорою трансверсальності, що забезпечило використання множинності тлумачень при русі через бар'єри і межі різних дисциплінарних матриць. Поняття трансверсальної раціональності дозволило відкрити загальні ресурси розуму для різноманітних поглядів і методів. Інтегруючим детермінантом, який забезпечив дослідження форм життєдіяльності людини з використанням міждисциплінарного підходу виступають категорії простору і часу.

Наукова новизна результатів науково-дослідної роботи визначається тим, що вперше у вітчизняній соціології та політології визначено відмінності між концептуальними підходами до терміну «громадянське суспільство» та його сучасним рівнем розвитку в Україні, життєдіяльність людини з точки зору аксіологічного підходу; розглянуто життєдіяльність людини в умовах деструктивних тенденцій у розвитку масової свідомості в Україні; зроблено філософський аналіз із виявлення форм життєдіяльності людини у літературному тексті, які до цього майже не були предметом наукового дослідження.

Практичне значення результатів дослідження полягає в поглибленні дослідницьких стратегій щодо форм життєдіяльності людини, які раніше не підлягали аналізу, а саме в умовах різних соціо-політичних, парадигмальних, символічних і семіотичних підвалин реальності.

Опрацьований філософський, соці-політичний, культурологічний, філософсько-історичний, науково-природничий і літературний матеріал, його наукова інтерпретація та висновки можуть бути використані у викладанні теоретичних і практичних курсів «Філософія», «Соціологія», «Політологія», «Основи етики та естетики», «Культурологія», «Філософія науки, логіка та

теорія аргументації», «Філософія культури» та вироблення рекомендацій щодо його оптимізації.

1 ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО: ЖИТТЄДІЯЛЬНІСТЬ ЛЮДИНИ В СОЦІАЛЬНІЙ РЕАЛЬНОСТІ

Громадянське суспільство є особливим способом конструювання та функціонування соціальної реальності. Проте в сучасній філософській науці, дискурс громадянського суспільства базується на ідеалістичних концепціях, розроблених у XVII-XX ст., та на моделях, що виникали природнім шляхом в країнах Заходу, в той же час, коли соціальній реальності феномену громадянського суспільства приділяється недостатня увага.

Поняття громадянського суспільства віддавна притаманне європейському інтелектуальному, культурному й політичному розвитку. В концептуальній історії громадянського суспільства можна виділити три класичних інтерпретації: локіанський підхід, гегелівський підхід та токвілівський [12, с. 65].

В локіанській інтерпретації зазначений термін використовувався прибічниками договірної походження держави (Дж. Локк, Ш. Монтеск'є, Ж.-Ж. Руссо) як самостійна категорія про верховенство громадянського суспільства над державою. У Локка поняття громадянського та політичного суспільства збігаються, і постають на противагу, так званому, «природному стану» – стану, коли кожен «є суддею у власній справі». Тобто люди, які об'єднані в єдине ціле, мають спільний закон та спільні для всіх механізми вирішення суперечок, знаходяться у громадянському суспільстві. Локк зазначає, що громадянське суспільство в такому розумінні існувало завжди, і що воно є невід'ємною складовою співіснування людей між собою [25, с. 311].

В гегелівській концепції висловлюється зв'язок між громадянським суспільством та державою, що заснований на приватній власності та рівності. Гегель визначає громадянське суспільство як антагоністичне, в якому кожен

прагне задовольнити свої власні інтереси та цілі, а це є можливим в повному об'ємі тільки через співвідношення (співпрацю) з іншими. Цілі багатьох формують єдину загальну мету, задовольнивши яку, тим самим задовольняються цілі кожного [8, с. 228].

Третій період концептуальної історії – токвілівський, який розглядає громадянське суспільство як асоціативну діяльність. Асоціативна діяльність за Токвілем – це створення різних об'єднань неполітичного характеру. Вміння створювати об'єднання є першоосною та рушієм прогресу громадського життя в демократичних країнах [48, с. 381].

Тривалий час поняття громадянського суспільства розглядалося в межах класичної парадигми. Новий етап розвитку громадянського суспільства актуалізує проблему демократичного соціального поступу, механізми контролю над владою. Саме тут полягає головна проблема сучасного політичного, соціокультурного розвитку України як незалежної держави.

Німецький вчений Хельмут К. Анхайер виділяє три складові категорії, які визначають громадянське суспільство: інститути, організації та індивіди. В категорії «інститути» верховенство права є структурною моделлю, що регулює конкретні сфери або завдання. Наприклад, інститутом політичного прийняття рішень є демократія, інститутом правосуддя – правова система, інститутом соціальної інтеграції – громадянство, інститутом репродукції – сім'я, інститутом задоволення інформаційних та комунікаційних потреб – засоби масової інформації. До категорії «організації» відносяться громадські об'єднання, а також неурядові та некомерційні організації, соціальні рухи, мережі та неформальні групи. Ці організації складають інфраструктуру громадянського суспільства, вони є транспортними засобами та форумами для участі в житті суспільства, «голосом» процесів, вираженням цінностей і уподобань, засобами надання послуг. «Індивідами» є громадяни та учасники громадянського суспільства в цілому. Це поняття включає діяльність людей в громадянському суспільстві, а також їх потенціал: членство, волонтерство,

організація заходів та підтримка певних подій; людські цінності, погляди, уподобання та очікування; навички людей в з керівництва, менеджменту та лідерства [60, с. 23]

Нідерландський дослідник Пол Деккер доводить, що у сучасних концепціях громадянське суспільство є центральною категорією, яка за своєю суттю протилежна державі і виступає проти комерціалізації [63, с. 3]. Розглядаючи громадянське суспільство на прикладах країн Заходу, П. Деккер зазначає, що сучасні громадські об'єднання стають все більш професійними. З одного боку це приводить до їх бюрократизації та «віддалення» від фізичних осіб – безпосередніх адресатів їх діяльності. Але позитивною стороною цього процесу можна вважати відхід від суто міжособистісних відносин, збільшення кількості залучених осіб та розширення сфер діяльності громадських об'єднань [63, с. 4].

Крім розуміння сутності громадянського суспільства для аналізу прояву його у соціальній реальності важливим є дослідження індикаторів. Існує широкий спектр індикаторів для характеристики громадянського суспільства, які можна класифікувати відповідно до типу показників та їх джерел. З одного боку, існують об'єктивні індикатори, які використовують офіційну інформацію від статистичних агенцій та досліджень громадської думки. Приклади таких індикаторів: частка оплачуваної трудової діяльності в некомерційному секторі, відсоток населення, який є членом принаймні однієї громадської організації, відсоток людей, які довіряють іншим тощо. З іншого боку, є суб'єктивні показники, які включають проміжний етап між вихідними даними та індикаторами оцінки. Ці показники, як правило, формуються експертами на основі наявної інформації та їх власних знань [65, с. 378].

Перед тим, як розглядати соціальну реальність громадянського суспільства в Україні необхідно згадати історичні підвалини його формування. В Західній цивілізації процес здійснення громадянського суспільства нерозривно пов'язаний з трансформаціями в суспільних сферах: соціальній, економічній, державно-політичній, правовій, гуманітарно-

культурній і релігійній. Людина піддана поступово перетворювалася на людину-громадянина. Змінювався соціальний статус, перетворювалися стани та верстви, зароджувалася соціальна мобільність особи [20, с. 431]. Розвиток громадянського суспільства в Європі мав ознаки, які можна охарактеризувати як демократичні: а) формування нового типу колективної ідентичності – національної свідомості, поєднаної із громадянською свідомістю; б) прагнення народу-нації мати власне представницьке демократичне врядування; в) вимога до держави конституційно гарантувати свободу і права людини; г) новий тип господарсько-економічних відносин, що базувалися на конкуренції та вільному ринку; д) формування партійних політичних відносин з вимогою розподілу гілок влади; е) формування справжнього релігійного та асоціативного плюралізму за умов визнання єдиного державного правового поля [20, с. 435]. Хоча деякі елементи демократії на українських землях мали місце ще за часів Київської Русі, братств XVI ст. та Гетьманщини XVII ст., цілковитого розвитку вона не набувала [20, с. 458].

Період незалежності, який наступив після розпаду Радянського Союзу та повалення тоталітаризму, характеризується запровадженням демократичних процесів в усіх пост-тоталітарних країнах, в тому числі і розвитку нових форм громадської активності. Але в той час, коли західне громадянське суспільство базується на історичних підвалинах та містить в собі глибоку традицію, українське громадянське суспільство формувалось прискореними темпами, часто використовуючи вже готові моделі, які далеко не завжди спрацьовують. В. Степаненко вбачає причини цього у «неподоланій психологічно-історичній пост-комуністичній традиції масового скепсису та недовіри» щодо будь-яких організацій та об'єднань, зазвичай створених «згори», та відсутність традицій благочинства з боку бізнесу та приватних осіб [45, с. 171].

Незважаючи на значний ріст громадських організацій в Україні (за даними Державного комітету статистики, станом на 1 січня 2009 р. в Україні

zareestrovano: громадських організацій та їх осередків – 59321 (у 2006 р. було 46682); профспілок та їх місцевих об'єднань – 22678 (у 2006 р. – 15639); благодійних організацій – 11660 (у 2006 р. – 9590) [22], в їх діяльності спостерігається недоліки якісного характеру: слабкість, низька активність, а також використання попередніх методів і стилів соціального управління. Особливістю соціальної реальності українських громадських організацій є те, що вони часто створюються «зверху», тобто руками влади. Створювані нею інститути — часто штучні й у кращому випадку одноразові. З іншого боку, ідеальні моделі громадянського суспільства характеризуються принципами самоорганізації, що виникають як відповідь на зовнішні потреби суспільства.

Ще один фактор низької активності громадських об'єднань в Україні пов'язаний із стереотипами, залишеними у спадок від тоталітаризму: громадяни не вірять у свої сили та можливість захисту своїх прав перед державою [45, с. 181]. Парадокс полягає у тому, що хоча держава сама по собі також викликає недовіру, функцію задоволення власних потреб громадяни все одно покладають виключно на неї. В тоталітарній державі всіляко придушувався індивідуалізм. В новій державі – нові правила життя та нові принципи суспільного устрою. Тільки маючи активну життєву позицію, направлену на задоволення власних потреб, та діючи злагоджено суспільство може досягти якісних позитивних змін у життєустрої.

Крім того, чи досить в сучасних умовах визначати суть громадянського суспільства просто активністю недержавних, громадських організацій? Очевидно – не досить. Населення країни, що в переважній більшості позбавлене приватної власності, не може бути надійною основою формування громадянської спільноти, як і не являє собою бізнесово активного «третього стану». Бізнес-структури, розвиток яких в Україні став можливим тільки протягом останніх двох десятиліть, позбавлений тієї культури відповідальності та традицій філантропії, характерних для західного суспільства. На заваді розвитку таких традицій стоїть низка проблем нормативно-правового та культурного характеру: відсутність

системної підтримки розвитку благодійної діяльності з боку держави; складність тлумачення норм вітчизняного законодавства та складна процедура реєстрації благодійних організацій; неузгодженість норм законодавства про оподаткування, що обмежує можливості громадян та бізнесу залучатися до благодійної діяльності; обмежений доступ осіб до благодійної допомоги та інформації про її суб'єктів. [37, с. 165]. Як показує американський досвід головним мотивом формування благодійницьких програм має бути опіка про суспільні справи та впорядкування суспільства і піклування про майбутні покоління. Благодійництво виконує роботу, яку держава не може або не хоче виконувати. Тому завданням держави має бути стимулювання благодійництва та впровадження ціленаправлених заходів задля стимулювання розвитку традицій філантропії [33].

2 ЖИТТЄДІЯЛЬНІСТЬ ЛЮДИНИ І СУСПІЛЬСТВА В ЦІННІСНОМУ АСПЕКТІ

Система цінностей – це ієрархічно побудована сукупність суб'єктивних преференцій та порівняльних оцінок усіх основних об'єктів, процесів і явищ, що зустрічаються у житті носіїв цієї системи (окремих осіб, груп чи всього суспільства). Система цінностей є потрібною для здійснення вибору в ситуації, коли для раціонального прийняття рішення не вистачає інформації, здібностей або мотивації (коли неохота замислюватись, а простіше надати перевагу за вже відпрацьованим ціннісним вибором).

Таке розуміння цінностей було сформульоване М. Рокичем у роботі «Вірування, атитюди, цінності» (1968), в якій він визначав відмінність установок (атитюдів) і цінностей тим, що цінність характеризує віру в загальні ідеї та поняття, тобто такі, що можуть відноситися до декількох конкретних об'єктів або ситуацій, тоді як установка – це набір вірувань, що відноситься до одного об'єкту або ситуації. Аналогічно розуміли їх співвідношення і У. Томас та Ф. Знанецький: «Цінність – є об'єктивною стороною установки. Отже, установка є індивідуальна (суб'єктивна) сторона соціальної цінності» [53]. В цьому сенсі поняття «установки» співвідноситься із поняттям «ціннісна орієнтація» індивіда, яка, за визначенням, є відображенням в індивідуальній свідомості суспільно-значущих цінностей. Відмінність же їх у тому, що «ціннісна орієнтація» індивіда відображає лише емоційний та когнітивний компонент його ставлення до соціальних об'єктів, тоді як «установка» передбачає також і готовність та навіть намір діяти певним чином щодо цих об'єктів.

З огляду на це варто зазначити, що цінності бувають різними за масштабом узагальнення та значимістю для індивіда (по аналогії з ситуативними та фіксованими установками в психології). Зокрема найважливіші для нього, які, відповідно, узагальнюють доволі широкий клас

об'єктів єдиним когнітивним та емоційним ставленням є «базові цінності». Базові цінності – це поняття, що характеризує основні ціннісні орієнтації індивіда як у житті в цілому, так і в основних сферах його діяльності – у праці, в політиці, в сім'ї та побуті, - тобто в тих сферах, що визначають його добробут, рівень задоволеності життям та самооцінку.

А отже вся практична діяльність індивіда визначається його базовими ціннісними орієнтаціями: схильністю до консерватизму чи до випробування нового, до несамостійності та беззаперечного підкорення керівнику чи до свободи вибору та творчості, наданням переваги чесному заробітку грошей чи сумнівному, гідному чи принизливому. Причому названі ціннісні орієнтації існують не самі по собі, а у вигляді емоційно-оцінних настроїв, наприклад, презирства до боягузливого чіпляння за старе чи роздратування від гонитви за новим, гордості за своє вміння «крутитись» або, навпаки, за здатність не зраджувати принципам.

Інша річ, що ці настрої, як правило, формуються не власними моральними роздумами особи, а спільними цінностями її референтної групи: малої, якщо це дуже специфічні, нетипові цінності, або великої, якщо цінності є типовими і вкоріненими у традиціях. Однак цінності не визначають повністю напрям та інтенсивність цих емоційно-оцінних настроїв: цінності задають лише їх основне скерування й загальні рамки, а вже в цих рамках настрої можуть змінюватись під впливом успішної пропаганди та місцевих лідерів думок, що іноді радикально змінюють напрям та емоційну інтенсивність громадської думки, а це, у свою чергу, модифікує настрої окремих груп та осіб – в залежності від того, наскільки вони піддаються її впливу.

М. Лукашевич поділяє всіх людей на чотири головні групи за ціннісними орієнтаціями: 1) особи із пріоритетом духовних цінностей, 2) особи із пріоритетом матеріальних цінностей і з орієнтацією на високій рівень споживання та так званий «американській спосіб життя», 3) особи із орієнтацією цілком на власне «Я», 4) особи із орієнтацією на еkleктичне

поєднання різних цінностей без визначення пріоритетних, що становить свого роду «хаос цінностей». Щодо українського суспільства, то 12,5 % опитаних серед населення віддає пріоритет духовним цінностям; для 18,8 % переважають матеріальні цінності; у 5,8 % – пріоритет власного «Я»; і найцікавішим є той факт, що для 62,9 % опитаних існує «хаос цінностей» [44].

Втім, варто зауважити, що усталена в світовій соціології точка зору на цінності пояснює їх як приховані навіть від їх носія, більшою мірою не усвідомлені преференції та схильності, а значить якщо опитувати людей напругу, «в лоб», чи схильні вони до матеріальних цінностей, чи до духовних, - таке опитування може не виявити і не відобразити реальне співвідношення їх життєвих преференцій. Крім того, «хаос цінностей» - це результат, який не можна вважати остаточним у дослідженні, тобто таким, на якому можна зупинитись, – адже те, що опитуванні відчувають труднощі у свідомому виборі тих чи інших цінностей, не означає, що на практиці, несвідомо вони його не роблять кожен день, обираючи, скажімо, більший зарібок, а не цікавіше завдання, додаткову роботу, а не вільний час для спілкування і розвитку.

Класик даної теорії М. Рокич ділить цінності на два класи: термінальні й інструментальні. Термінальні цінності він визначає як переконання в тому, що дана преференція чи умова (наприклад, любов) є смислом життя індивіда, а інструментальні – як переконання в тому, що певний спосіб дій (наприклад чесність, доброта) із його особистого чи суспільного поглядів є кращим у будь-яких ситуаціях. [51, с. 121–125].

Аналіз за шкалою «термінальні цінності» показав, що з-поміж 18 цінностей українська вибірка поставила на перші шість позицій такі цінності: здоров'я (фізичне і психічне), кохання (духовна і фізична близькість з коханою людиною), щасливе сімейне життя (подружжя, діти, вірність), цікава робота, впевненість у собі (внутрішня гармонія, свобода від внутрішніх протиріч), друзі. Англійська вибірка відповідно – щасливе

сімейне життя (подружжя, діти, вірність), здоров'я (фізичне і психічне), кохання (духовна і фізична близькість з коханою людиною), активне життя (участь у найрізноманітніших проявах життя), друзі, впевненість у собі (внутрішня гармонія, свобода від внутрішніх протиріч). Тут і далі цінності перераховано від найважливіших до найменш важливих.

Відмінним у проаналізованих вибірках є те, що англійці поставили цінність «активне життя» на четверте місце за важливістю. Сформованість такої цінності дещо пояснює високу активність англійців в участі у різноманітних суспільних і громадських організаціях, акціях, фондах. Це зовсім непритаманне способів життя і поведінці українців, які є значно пасивнішими у таких проявах. В українській вибірці ця цінність посідає 11 місце серед 18.

Крім того, згідно з цими даними українці та англійці мають різне ставлення до роботи. Українці поставили цінність «цікава робота» на 4 місце з-поміж термінальних цінностей, а англійці лише на 14. Порівняно з українцями, англійці виокремлюють значно більше негативних когнітивних ознак (важка, неприємна, тягар, обов'язок), які утворюють ядро концепту «Робота». Цінність «матеріально забезпечене життя» обидві вибірки поставили на 7 місце після зазначених вище цінностей. Це дещо спростовує твердження про те, що на сучасному етапі розвитку світу гроші і збагачення висувуються на перше місце серед життєвих цілей.

Аналіз за шкалою «інструментальні цінності» засвідчив, що для української вибірки найважливішими (тобто серед перших шести місць) у людині є такі риси: відповідальність (почуття обов'язку, уміння дотримувати слова), чесність (правдивість, щирість), освіченість (широта знань, висока загальна культура), вихованість (гарні манери, ввічливість), життєрадісність (почуття гумору), незалежність (здатність діяти самостійно, рішуче). Аналіз за цією ж шкалою англійської вибірки має такі результати: чесність (правдивість, щирість), чуйність (уміння співчувати і допомагати іншим), життєрадісність (почуття гумору), вихованість (гарні манери, ввічливість),

відповідальність (почуття обов'язку, уміння дотримувати слова), незалежність (здатність діяти самостійно, рішуче).

Спільними серед найважливіших рис людини («інструментальних цінностей») для обох вибірок є чотири з перерахованих. Різняться в оцінці важливості такі цінності, як «освіченість» (на третьому місці для українців і лише на 13 місці для англійців) та «чуйність» (на другому місці для англійців і лише на 8 для українців). [51, с. 121–125].

Як бачимо, є просто-таки разюча схожість свідомого вибору цінностей між опитуваними таких різних країн, - різних і за рівнем та якістю життя, і за ментальністю людей. А між тим навряд чи є потреба доводити, що ціннісні орієнтації українців і англійців різняться набагато більше, і якраз не в тому, що виявило порівняння, – що останні не люблять працювати, а наші співгромадяни люблять і масово тягнуться до цікавої роботи, хоча виявляють при цьому нелогічну пасивність, а крім того – цінують відповідальність вище за жителів такої дисциплінованої та пунктуальної країни, як Англія.

І мова не про те, що це дослідження було недостатньо масовим чи репрезентативним, а про те, що виявляти співвідношення цінностей потрібно не шляхом свідомого ранжування опитуваними якихось абстрактних термінів на кшталт «внутрішня гармонія», «здоров'я», «кохання» та «свобода від внутрішніх протиріч».

У цьому сенсі дуже продуктивним виглядає поділ цінностей на «матеріальні» та «постматеріальні», а також – спосіб їх виявлення та фіксації, запропонований американським соціологом Р. Інглхартом. Р. Інглхарт, як, втім, і цілий ряд інших дослідників, вважає, що в кінці двадцятого сторіччя розвинуті індустріальні суспільства здійснили певний поворот у своєму розвитку і стали рухатися в новому напрямку, який можна назвати «постмодернізацією» або формуванням давно вже передвіщеного інформаційного суспільства. У роботах Р. Інглхарта особлива увага приділяється змінам ціннісних орієнтацій людей при переході від індустріального (модернізованого) до постіндустріального

(постмодернізованного) суспільства. Його теорія заснована на результатах емпіричних досліджень – Всесвітнього огляду цінностей (World Values Survey), який проводиться під його керівництвом регулярно з 1981 року і нині охоплює 75 країн, де проживає 85% населення Землі.

У підході Р. Інглхарта цінності культур розташовуються по двох осях: цінності виживання або цінності самовираження і традиційні або секулярно-раціональні цінності. Суспільства, де переважають цінності «виживання», відрізняються відносно низьким рівнем особистого добробуту, невисокими показниками здоров'я населення, відсутністю міжособистісного довіри, нетерпимістю до інакомислячих, неувагою до рівності статей, підвищеним інтересом до матеріальних аспектів життя, вірою в могутність науки і техніки, ігноруванням природоохоронної проблематики, готовністю підтримувати авторитарні режими. Товариства, що висувають на перший план цінності «самовираження», по всіх перерахованих позиціях дотримуються протилежних поглядів.

Протиставлення «традиційного» та «секулярно-раціонального» відображає контраст між тими товариствами, у яких головну роль відіграє релігія, і тими, в яких вона має мало впливу. Товариства, які перебувають на традиціоналістському полюсі, заохочують релігію, абсолютні («священні») стандарти й усталені сімейні цінності [18, с. 6-23]. Тобто в розвинутих країнах бідні верстви складають не люди, що обмежені в доступі до засобів виробництва і, відповідно, до розподілу доходів (як це було в індустріальному суспільстві), а люди, що мають виключно матеріальні, економічні цілі та цінності (і саме через це вони не мають шансів піднятися до вищих верств, - адже самого напруження зусиль в інтелектуальній роботі недостатньо, потрібна творча самореалізація). Натомість середні і, особливо, вищі верстви все більше заповнюють люди із постматеріальними цінностями, які не женуться насамперед за грошима, а досягають успіху, реалізуючи власні й чужі здібності та оригінальні ідеї. [19].

Це ускладнює спроби навчити бідних новим способам заробітку: творчим, ризикованим і таким, що базуються на довірі людям, оптимізмі та наполегливості. Адже бідні демонструють здебільшого прямо протилежні риси: прагнення пасивно економити замість того, щоби активно шукати способи заробити більше, схильність до малооплачуваної, але гарантованої роботи, боязнь кредитів і водночас віра у неймовірний виграш без жодних зусиль (віра у різні трасти та лотереї), надмірна ощадливість і при цьому схильність до марнотратства (невміння витратити гроші раціонально, продумано), схильність скаржитись і не довіряти нікому і піддатливість до явного ошукування, готовність тяжко працювати за чужим наказом і нездатність примушувати самого себе, а тим більше – робити те, що подобається (уявлення, що це дитячі забавки і що займатися цим соромно).

Тож бідність сьогодні – це скоріше ментальна проблема, аніж економічна. І саме цей параметр проблеми бідності виявляє дослідження цінностей Р.Інглхарта.

Російська дослідниця А. В. Андрєєнкова, спираючись на концепцію Інглхарта, провела дослідження цінностей росіян, виявивши, що переважна більшість її співвітчизників схильна до матеріалістичних цінностей. Причому 21% з них може бути названі «чистими матеріалістами», тоді час як до «чистих постматеріалістів» може бути віднесений тільки 0,1% респондентів [2, с. 73-81]. Подібний результат можна було очікувати в країні, де не задоволені основні потреби людей у фізичній та психологічній безпеці, а країну в цілому роздирають політичні конфлікти й постійно загострюються економічні кризи. Росія є найбільш «матеріалістичною» країною серед усіх європейських держав. Найбільш близькою до Росії за індексом матеріалістичних або постматеріальних цінностей є менш економічно розвинені країни Західної Європи – Австрія, Греція, Португалія, що говорить на користь гіпотези про зв'язок рівня економічного розвитку країни з пануючими в ній цінностями.

3 ЖИТТЄДІЯЛЬНІСТЬ ЛЮДИНИ В УМОВАХ ДЕСТРУКТИВНИХ ТЕНДЕНЦІЙ У РОЗВИТКУ МАСОВОЇ СВІДОМОСТІ

Очевидними рисами суспільної свідомості в Україні сьогодні є її аномічність та конфронтаційність. І в політиці, і в економіці, у спорті і в інших сферах суспільного буття спостерігається не стільки конкуренція, скільки прагнення завдати супернику шкоди, навіть якщо не отримаєш від цього жодної користі. В цій неконструктивній боротьбі виявляється і прагнення до самоствердження, і невпевненість у собі, які взагалі характерні для „новачків” в усіх цих сферах. Можна вважати це тимчасовим явищем, хворобами росту. Однак за два десятиліття незалежності України їх прояви мали б зменшуватись, проте ознак цього не спостерігається. Отже, варто пошукати й інші чинники такої конфронтаційності. З нашої точки зору, причини лежать значно глибше – у соціокультурній кризі, тобто в руйнуванні суспільних традицій внаслідок радикальних змін у соціальній структурі, а також у нагальній потребі мас в нових ідеологічних орієнтирах, що замінили б неіснуючі вже традиції.

Нинішній стан розвитку масової свідомості в Україні, зокрема свідомості молоді й літніх людей, які завжди є більш вразливими категоріями населення, виразно визначається схильністю до дещо екстремальних поглядів і настроїв, що дає привід деяким фахівцям (і ще більше – нефахівцям) діагностувати радикалізацію суспільства, надмірну його піддатливість до навіювання та ідеологічного впливу, і взагалі – до ілюзій та майже загальний потяг до безоглядної віри в малоімовірні (з позицій здорового глузду) засоби негайного „спасіння” й ошасливлення. Суспільна тенденція такого роду дійсно є, і вона виявляється в будь-яких сферах життя, тобто не продукується якимись окремими обставинами еволюції політики чи культури, але має більш універсальні й фундаментальні історико-побутові корені. У наш час це, наприклад, поширення віри в

чудодійне збагачення і процвітання можна помітити на всіх рівнях соціальної структури: від популярності індивідуальних шляхів типу виграшу у “Полі чудес”, „Лото-Забава” та інших лотереях або отримання задарма і без зусиль надзвичайних доходів від різних „фінансових пірамід” та інших шахрайських і кримінальних проектів – до не менш масової і так само безрозсудної відданості примітивно простим рецептам вирішення складних соціальних проблем (як-от знищення національних чи класових ворогів і перепон на шляху до щастя; довгожданий вступ до якихось спілок чи отримання кредитів, що начебто вирішить усі проблеми; створення в порядку наслідування успішним західним зразкам епігонських політичних та економічних структур, нежиттєздатних через відсутність інших необхідних умов тощо) – відданості, якою „хворіють” як пересічні громадяни, так і політична еліта держави.

До цього необхідно додати ще віру в миттєве оздоровлення завдяки екстрасенсам і чаклунам, зв’язкам із „космічним розумом” чи „інформаційним полем”, „літаючими тарілками” чи потойбічним світом, яка в застосуванні до суспільства в цілому трансформується у поклоніння новітнім ідеям невідкладного і безумовного соціального одужання. Колись такою панацеєю вважали соціалізм і революцію, а тепер „прозріли” і тому відчувається захоплення єдино правильною ідеєю ринку та європейського вибору. Причому це аж ніяк не константа суспільної ментальності, а це, насамперед, атрибут саме кризової свідомості, про яку йшла мова вище, тієї, що у філософії має назву фетишистської свідомості, а в культурології – дологічного мислення. В такому разі людина не відчуває своєї влади над найістотнішими процесами свого особистого й суспільного життя, і це своє безсилля і відчуженість сприймає як панування якоїсь непереборної, фатально-містичної сили, вплив на яку неможливий без магічних, окультних засобів.

Більшою чи меншою мірою це відчувається з усіма, адже ізолюватися від середовища неможливо, але це не означає, що люди

«дурнішають», стають не здатними на критичність і розсудливість. Вони, дійсно, починають мислити більш примітивно, бо їхні думки обертаються у сфері найпростіших потреб і найближчих цілей, не сягаючи перспективи. Ця переважно ситуативна поведінка формує „недалекоглядний гедонізм”, засліпленість розуму, свідомості егоїстичними емоціями жадібності, азарту, підозрілості й водночас – легковірності. Помножена на масштаб усього соціуму така психологія перетворюється в якісно інакшу свідомість – перекручену логіку “карго-культу” із його тим більшою впевненістю у настанні дива, чим менша ймовірність цього. У буденному житті люди в такому стані виявляють достатньо здібностей для вирішення звичних інтелектуальних завдань, але в питаннях, в яких вони менш компетентні й вирішення яких залежить не тільки від них, демонструють надмірну тривожність, розгубленість і схильність до марновірств. Тобто їх засліпленість часткова, вона стосується лише окремих питань, а відтак – не може вважатися насправді психопатологією та недієздатністю, оскільки хворі люди „хворі” в усьому, тоді як люди в кризовому стані скоріше характеризуються прислів'ям “Ніхто не є таким сліпим, як той, то не хоче бачити”. Дійсно, люди не хочуть знати реальність, бо не вміють відповідати за наслідки своїх дій і воліють не приймати ніяких рішень самостійно. Такий хід подій не є чимось унікальним, він добре проаналізований, наприклад, Е. Фроммом у “Втечі від свободи”. Ця тенденція притаманна всім традиційним суспільствам, що модернізуються, а тому переживають соціальну атомізацію, розпад традицій і контролю за ними з боку громадської думки. Адже у кризові, перехідні епохи мало хто повністю застрахований від того, щоб під тиском певних соціальних обставин перейти прокладену завдяки механізмам відчуження межу у свідомості між людськими ідеалами й фанатичними ідолами, між досить поширеними побутовими забобонами особистості й ксенофобією, і перетворитися у фанатика, людину, що творить божевілля, хоча й не є божевільною. Як результат, влада традицій неминуче змінюється владою ідеологем і вождів, що їх уособлюють. Причому впливовість,

гіпнабельність цієї нової влади виявляються тим більшими, чим екстремальніші цілі вона ставить. Суспільство радикалізується, стає все більш конфліктним, а конфлікти перетворюються на антагонізми [5, с. 78].

Українське суспільство на разі не дійшло до такого стану, але розкол у ньому, якщо і не стався, то і неможливим не видається, ворожість до чужих думок зростає, а нетерпимість, сила і примус стають головними аргументами у суперечках. Тому є підстави вести мову про домінування в Україні авторитарного типу особистості – із характерним потягом до „твердої руки”, репресивного виховання й управління, наведення мертвячого, нетворчого порядку і фанатичної відданості [1, с. 75-85]. Навряд чи все це може радувати, але науковий підхід полягає в тому, щоб знайти закономірності описаних процесів. Адже у перехідні періоди, в періоди соціальних катаклізмів і економічних криз, загострення політичної й інтелектуальної конкуренції різного роду фанатичні забобони не тільки можуть стихійно та ненавмисно впливати на поведінку людей, але й свідомо, цілеспрямовано використовуються лідерами та політичними групами, партіями для досягнення своєї мети.

Свого часу всеохоплююча державна і суспільна криза у Римській імперії або у Київській Русі була подолана запровадженням християнства, хоча з ним конкурували інші ідеології, які, втім, виявилися більш аморфними і менш виразними, рішучими і дохідливими, а до того ж – не спиралися на потужне морально-організаційне сприяння нової метасистеми, що стрімко зростала і посилювалася. Характерно, що схильність до марновірства, фанатизму і радикалізму в означених суспільствах домінувала так само, як і в сучасній Україні, а отже й у нас соціальним і психологічним підґрунтям цієї схильності є гостра потреба у новій ідеології, нестача якої компенсується псевдоідеологіями – ностальгічно реанімованим соціалізмом, що редукував колишню повноту гуманістичних ідей до туги за номенклатурним розподілом благ; імітованим лібералізмом та запізнілим націоналізмом. Жодна з них немає достатньої популярності і навіювальної сили, а тому навіть не

намагається створити всебічну світоглядну систему, що дає відповіді на всі злободенні питання розгублених, дезорієнтованих мас. Цей недолік ідеологічних лідерів створює вакуум в очікуваннях, який активно заповнюють еклектичні, уламкові “ідеологійки”, що без ліку розплодилися в дрібних, але всюдисущих сектах, “групах” і “школах” із гучними назвами. Деякі з них раптом набувають гіпертрофованих розмірів і викликають неабияку тривогу навіть у державного керівництва: „Велике Біле Братство” в Україні, „Богородичний Центр” у Росії, „Аум Сінрікьо” в Японії тощо. У нас їх називають „тоталітарними сектами”, у США і Західній Європі – „психокультами” або „новими релігіями”, але всі відмічають їхню дивовижну схожість в організаційних принципах, засобах впливу і результатах діяльності – всупереч колосальній віддаленості у часі, просторі та соціальних умовах. [46, с. 38-42; 47, с. 79-81].

І найсуттєвішим моментом, що поєднує всі ці секти і „школи”, є культивування в них фанатизму – бездумної впевненості у правоті своїх ідей, відданості ватажкам і готовності до будь-яких жертв, які ще більш прив’язують адептів до об’єкта своєї віри [3, с. 19; 61, с. 239-243]. Для цього в такій громаді насаджуються авторитарно-аскетична дисципліна, постійне очікування катастроф і ворожості оточення, а також – згуртування через протиставлення себе іншим і відчуття зверхності по стосовно до них. Уже сама ця перманентна відмобілізованість на боротьбу формує параноїдальну підозрілість, самозвеличення, безапеляційність суджень і несприйнятливості до критики. І навіть якщо заклики до бою не лунають із вуст їхніх ватажків, адепти чимдалі більше прагнуть до дійового вияву накопиченої енергії ярості та навченої нетерпимості (це „запрограмовано” в природі таких культів), а відтак і знаходять для цього і привід, і можливість. Знаходять навіть у тихій, благополучній Швейцарії (“Орден Сонячного Храму” в 1994 році) або багатих і демократичних США (“Пагін Давида” в 1997), а тому що вже казати про країни, що перебувають у кризовому стані [61, с. 86-89]. Так, у листопаді 1978 р. загинуло від отруєння ціаністим калієм 912 членів американської

секти „Народний храм”, які виконували кожну примху свого „гуру” Джима Джонса. В Уганді у березні 2000 р. після багатогодинних молитв (на які дорослі члени секти привели й своїх дітей) 500 adeptів „Руху за відродження десяти заповідей Бога” підпалили будинок і заживо згоріли. Їхній лідер - колишній католицький священик – призначав „кінець світу” на 31 грудня 1999 р. Коли зазначений строк минув, дату перенесли на наступний рік. Але разом із цим „пастор” переконав своїх прихильників „піднятися на небо” задалегідь. Обгорілі тіла 70 послідовників ще однієї секти – „Ордена Сонячного Храму” - були знайдені в жовтні 1994 р. у двох швейцарських сільцях. Як виявилось, метою самоспалення було бажання потрапити в щасливий світ на Сиріусі.

Деякі українські дослідники протестують проти демонізації подібних культів, приписування їм якихось бузувірських технік психічного „кодування” чи „зомбіювання” і репресивних висновків, що звідси випливають. І з цим протестом не можна не погодитись, адже державна боротьба з такими культурами лише підвищує їхнє відчуття своєї значущості, створює їм героїчний ореол переслідуваних і фактично збільшує число їхніх послідовників до рівня, про який вони інакше не сміли б і мріяти. З іншого боку, не варто легковажити їхні організаційно-ідеологічні особливості й ототожнювати „нові культури” і звичайними релігійними об’єднаннями, оскільки до релігії вони не мають ніякого відношення, так само, як тоталітарні рухи не мають відношення до легальної політики: і ті, й інші за найменшої нагоди намагаються посісти монопольне становище і через тотальний контроль над думками знищити всі релігійні чи політичні відмінності, а разом – і будь-які індивідуальні потреби у цих сферах, і створити, зрештою, якісно нову, монолітну суспільну цілісність, в якій індивід буде лише коліщатком єдиного механізму.

Згадаймо, що саме так описував цілі і сутність фанатизму ще Гегель, який навіть ввів поняття “тотальність” для позначення наслідків цього явища, хоча жив задовго до тоталітаризму і „нових культів” [8, с. 307]. До речі,

останніх, власне, й не варто відокремлювати: на практиці тоталітарний режим завжди спирається на психотехніку й організацію культів, а вони завжди створюють саме такий режим панування. Так, свого часу в Німеччині політичний фанатизм став нормою суспільного життя, а тотальний політичний терор – ефективним повсякденним засобом вирішення державних завдань. Те саме можна сказати і стосовно колишнього СРСР. І це – не випадковість, це вияв об’єктивних закономірностей кризової еволюції суспільства, яке на етапі переходу до нової соціальної якості має тенденцію до уніфікації параметрів функціонування навіть досить віддалених елементів і досягнення узгодженого розвитку як у масштабі системи, так і метасистеми (всієї регіональної цивілізації). А в рамках цієї тенденції різноманітні тоталітарні культи стають – за досягнення відповідного рівня соціального розпаду, атомізації та маргіналізації суспільства – сумною, але абсолютною необхідністю.

Зазначимо, якщо традиційна релігійна організація (зокрема і більшість давно існуючих сект) приносить цілком очевидну ідейну і психологічну користь віруючим, допомагаючи вирішувати світоглядні проблеми й душевні кризи, то новітні “тоталітарні” й харизматичні секти, або так звані “нові культи”, цілеспрямовано формують фанатизм, не намагаючись ані втішати, ані розбиратись із ідеями підопічних. Вони взагалі не виконують (і не вміють виконувати) жодної позитивної для своїх adeptів функції, а тому, за відсутності інших аргументів, вимушені спиратися лише на фанатиків, у яких, за визначенням, не буває питань чи сумнівів.

З огляду на сказане нові культи навіть не варто вважати релігійними організаціями, – насправді вони є суто бізнесовими, прибутковими організаціями, здебільшого шахрайського, а отже, протиправного характеру. Втім, їхню юридичну кваліфікацію залишимо фахівцям, а от на тому, що вони жодним чином, за усіма ознаками не є релігійними і не повинні використовувати авторитет релігії, ми можемо наполягати. Деякі з них, до речі, відхрещуються від релігійності й проголошують себе “надпередовими”

(випереджаючими “закостенілу” традиційну науку) дослідницькими та освітніми групами: “школи” О. Асауляк, групи “фізиків віри” Г. Грабового, центри діанетики Л. Р. Хаббарда тощо. Але і це є ніщо інше, як спекуляція на авторитеті науки, яка доводить лише одне: ці організації не належать ані до релігійних, ані до наукових, ані до філософсько-етичних, а тільки до шахрайсько-прибуткових, що зловживають потребою мас у вірі, безсовісно застосовуючи до них методики впливу, напрацьовані почасти у практиці релігійних та ідеологічних організацій, а почасти у сучасною психологічною наукою.

Застосовувані ж ними методи переслідують дві основні цілі: максимального зруйнування усталеної системи цінностей особистості та нав’язування їй нової, вульгаризованої та викривленої системи цінностей фанатика. Виявляється, що зробити це не надто вже й складно, особливо в умовах певної соціальної та ідеологічної дезорганізації. Серед засобів досягнення зазначених цілей передовсім варто назвати алармістську (таку, що “б’є на сполох”) ідеологію. Алармістська ідеологія незворотного погіршення всіх важливих для людини процесів та неминучості катастроф (зокрема „кінця світу”) використовує підвищену тривожність людей та породжує у них вітальний страх за своє життя [17, с. 8]. Цей, майже тваринний страх надалі раціоналізується відповідними ідеологічними поясненнями та трансформується в екзистенціальний страх за життя людства взагалі і завдяки цьому створює колективний ентузіазм, що надає самозреченню та несамовитості додаткової енергії. Важливою і навіть обов’язковою складовою алармістської ідеології стають обіцянки вирішити всі психічні та соціальні проблеми своїх adeptів негайно і назавжди (ідеї миттєвого спасіння).

Індоктринація свідомості подібними, негуманними насправді ідеями та – що гірше – захоплення людини описаними примітивними настроями практично руйнують адекватне світосприйняття, відчужують її від звичного оточення і нормального (попри всю умовність цього терміна) життя і,

зрештою, деперсоналізує людину, тобто знижує природний інтерес до життя і відчуття його осмисленості, девальвує особисті цінності та цілі і, таким чином, знищує автономію особистості, робить її залежним додатком до фанатичної групи. А вже замість автономної особистості фанатизм дає адепту „Велику справу”, яка її повністю поглинає, не залишаючи ані часу, ані сил на роздуми та самоусвідомлення. Тобто фанатична ідеологія стає лише пристойним приводом для самозречених дій фанатика, а зовсім не їх причиною. Причиною ж стає руйнація особистості, яка цілком свідомо й цілеспрямовано практикується в подібних групах. Для досягнення цього стану є три основні засоби: „промивання мізків”, засмоктуюча інерція вчинків та фізичне ослаблення психічної опірності.

“Промивання мізків” – це відомий із практики спецслужб засіб впливу на свідомість полонених, ідейно міцних супротивників, що має на меті перетворити їх на прибічників або, принаймні, знизити їх протидію [24, с. 122-134]. Попри свою таємничу і грізну назву цей засіб на диво простий і прозаїчний і, мабуть, саме тому так широко уживаний цілком непрофесійними та малоосвіченими лідерами культів. Складається він із двох взаємодоповнюючих компонентів: ізоляції від звичного оточення і діяльності заради максимального обмеження людини від будь-якої неідеологічної (такої, що розходиться із нав’язуваною ідеологією) інформації та індоктринації людини фанатичною ідеологією, тобто оточування її лише „потрібною” інформацією.

Ізоляція від повноцінної й різноманітної інформації про світ не тільки звужує світосприйняття, але й робить його неадекватним: людина протиприродно перестає цікавитися своїми близькими, своєю професією, реалізацією своїх планів та своїх здібностей, – вона взагалі перестає цікавитися всім, про що довгий час не отримує жодної інформації. Такою, на жаль, мінливою є індивідуальна система цінностей у всіх, крім природжених лідерів та насправді принципових людей. Проте, стерши більшість попередніх цінностей, фанатизм мусить створити на їх місці нові, і саме це й

робить індоктринація, яка піднімає суб'єктивну важливість нав'язуваних ідей до рівня найвищих, незаперечних цінностей, заради яких можна пожертвувати усім, включно і власним життям (а тим більше – чужим, адже альтруїзм фанатика є лише замаскованим егоїзмом).

Інший шлях руйнації особистості – інерція вчинків: достатньо „підштовхнути” потенційних адептів на якісь девіантні, демонстративно протиставлені усім дії, щоби фактично ізолювати їх від оточення стіною нерозуміння. При цьому, якщо людина регулярно ходить на зустрічі, які проводить фанатична група, то саме ця регулярність невдовзі примушує її пояснити собі, навіщо вона це робить. Нерідко справжньою причиною є задоволення потреби у спілкуванні (якщо людина відчуває себе самотньою), або потреби у щирій увазі до себе, або – у відчутті своєї значущості й потрібності іншим тощо. Причому ця тепла атмосфера створюється свідомо, адже в більшості таких груп від досвідчених членів вимагається „бомбардувати новачків любов'ю” (це словосполучення запровадив Мун, лідер „Церкви уніфікації”). Однак справжня причина майже ніколи не буває очевидною самій людині (чи то гордість не дозволяє собі в ній зізнатись), а тому вона шукає „причину” в тій групі, до якої ходить, в її вірі, в її ідеях. І після цього людина починає сама себе переконувати у святості й надзвичайній важливості цих ідей, тобто індоктринувати себе власноруч; і чим більше вона зробила для ідеї, групи, культу, чим більше сил і часу витратила, тим важче їй буде повірити, що все це даремно.

Нарешті, інерція вчинків виявляється також у психологічній залежності адепта від фанатичної групи та її ритуалів – не завжди священних, але нав'язливо повторюваних дій, які займають вільний час людини, відволікаючи її від можливих думок про сенс власного життя. І якщо в усіх інших випадках фанатична група задовольняє не притаманні людині, а нав'язані їй потреби, то в цьому випадку мова йде про цілком природну схильність і потребу структурувати свій час якимись звичними, регулярно повторюваними заняттями та символами, – свого роду

традиціями, які роблять життя передбачуваним і стабільним. Більше того, ритуальними у такій групі стають навіть термінологія і манера висловлюватися, вираз обличчя, дієта, одяг, імена, і вся ця несхожість на інших людей дозволяє групі відчувати щодо інших свою „елітарність” та внутрішню солідарність. Іноді здається, що подібні групи аж надто старанно вишукують і підкреслюють найменші свої розбіжності й відмінності. Але це не просто комплекс меншовартості, – таким чином створюється й закріплюється нова ідентичність.

Зворотний бік позитивної ідентичності щодо групи – це негативна ідентичність щодо всіх, хто до неї не входить, – за тоталітарним (сталінським) принципом „Хто не з нами, той проти нас”. Стосовно них в уяві послідовників формується узагальнений „образ ворога”, в якому скупчуються найгірші людські риси і який викликає лише ненависть. Навколо об’єкта ненависті ідеологічно створюється так зване „узагальнене вірування”, яке підтримується усіма в цьому середовищі, а тому і не викликає сумнівів. А оскільки фізичне виснаження і психічна напруга невідворотно накопичують в адептах роздратування й агресію, то цей „ворог” стає зручною мішенню для необхідної розрядки незадоволення, тим більше, що алармістська ідеологія саме його і звинувачує в катастрофах, що насуваються, а отже, санкціонує, „освячує” будь-які почуття і дії проти нього.

Саме такі механізми і лежать в основі створення конфронтаційної свідомості. Такі ж засоби залучення прибічників і мобілізації їх на активні дії використовуються і політичними партіями, і навіть бізнес-структурами так званого «сітьового маркетингу». З одного боку, сповзання до конфронтаційності є наслідком соціокультурної кризи перехідного суспільства, а з іншого – це явище штучно і в корисливих цілях стимулюється і посилюється недальновидними лідерами, які намагаються контролювати свідомість і поведінку мас найпростішими методами.

4 ПСИХОЛОГІЧНІ ПІДВАЛИНИ ЖИТТЄДІЯЛЬНОСТІ ЛЮДИНИ В РЕЛЯЦІЙНІЙ КОНЦЕПЦІЇ ПРОСТОРУ І ЧАСУ

Проблема часу привертала увагу багатьох мислителів від давніх часів і до тепер. Час як форма буття матерії нерозривно пов'язаний з іншим не менш значущим її атрибутом – простором. Форма є немовби внутрішньою організацією змісту, і якщо в якості змісту виступає матеріальний субстрат, то простір і час будуть формами, які його організують. Поза цими формами матерія не існує. Але самі простір і час також не існують у відриві від матерії. Однак в абстракції ми можемо відокремити їх від матеріального світу, що робить сам термін «форма» недостатнім і нестрогим по відношенню до досліджуваних феноменів. Абстрагуючись від точних і системних фізичних характеристик, можна сказати, що простір – це виражений прояв сутності або змісту об'єкта (протяжність, довжина предмета, його місце серед інших предметів, структурність, взаємодія елементів у всіх матеріальних системах), а час – тривалість його існування і форма розвитку.

Сучасне розуміння простору і часу склалося в результаті тривалого історичного процесу пізнання, змістом якого, зокрема, була боротьба **субстанціонального і реляційного підходів** до розуміння їх сутності.

Витоки першого підходу сягають філософії давньогрецьких філософів-атомістів. Наприклад, Демокріт вважав, що простір і час є не що інше, як ємності, «порожнечі». У них розміщується все різноманіття світу, як комбінації рухомих атомів. Із точки зору античного мислителя, простір і час абсолютні та незмінні [4, с. 32]. Епікур також розглядав простір як якесь вмістилище речей, де атоми з'єднуються різним чином, а час – як самостійну сутність, не пов'язану ні з простором, ані з матерією. Автор класичної механіки І. Ньютон «умоглядній спекуляції давньогрецького мислителя надав деяку переконливість, щоправда, обмежену механічною формою руху буття» [4, с. 34]. Із точки зору механіки Ньютона, простір і час – це «чиста»

протяжність і «чиста» тривалість, у яких містяться матеріальні об'єкти. Можна забрати з простору все, що там розміщувалося, а простір залишиться, і властивості його збережуться. Те саме відбувається і з часом. Він протікає однаково, і його перебіг ні від чого не залежить, тому що час – це чиста тривалість, постійна шкала для вимірювання всіх конкретних змін. Таким чином, субстанціональна концепція розглядає простір і час як особливі сутності, які існують самі по собі, незалежно від матеріальних об'єктів. Вони всюди і завжди однакові, абсолютні, і не залежать від системи координат і взаємного руху.

Витоки іншого підходу сягають своїм корінням філософії Аристотеля і знаходять своє продовження у вченнях Г. В. Ляйбніца, І. Канта і А. Айнштейна. Суть реляційної концепції полягає в тому, що простір і час мисляться не як окремі від буття сутності, а як форми прояву цього буття. Із цього випливає їх об'єктивність і загальність. Так, Г. В. Ляйбніц, полемізуючи з Ньютоном, наполягав на тому, що простір і час – це особливі відношення між об'єктами та процесами, і поза ними не існують. Зустрічаються в історії філософської думки і більш оригінальні варіанти реляційної концепції. Так, І. Кант, слідом за Д. Юмом, розглядає простір і час як продукти людської свідомості, позбавляючи їх не тільки субстанціональності, а й об'єктивності. Простір і час розглядаються в якості апріорних форм упорядкування людських відчуттів [23, с. 221]. Іншими словами, простір і час, з якими ми природно зустрічаємось у світі, і які, здається, належать самому всесвіту, насправді даються нами світові, тобто носять суто людський характер і не мають ніякого відношення до світу як такого.

У процес формування сучасних уявлень про природу простору і часу зробили свій внесок і представники природознавства. У своїх дослідженнях М. І. Лобачевський приходить до важливого не тільки для геометрії, але і для філософії висновку про те, що властивості простору не є постійними. Вони змінюються залежно від реального буття в світі. Отже, простір і конкретне

буття пов'язані. Ідея єдності простору і буття конкретних явищ, процесів світу знайшла своє підтвердження у фізиці. Фундаментальний висновок теорії відносності А. Айнштейна проголошує, що простір і час не існують поза буттям і їх властивості визначаються буттям світу [4, с. 93].

Подальший розвиток фізики продемонстрував залежність простору і часу від гравітаційних сил. Якби не було мас, не було б гравітації, а якби не було гравітації, не було б простору і часу. Оскільки буття світу знаходиться в безперервному русі, то простір і час цього конкретного буття змінюють свої властивості в залежності від цього руху. Більше того, кожен рівень буття в світі має свій рух як спосіб свого існування і свій простір і час як форми свого прояву і реалізації [23, с. 215].

У межах мікросвіту простір і час істотно відрізняються від своїх аналогів на рівні макросвіту або мегасвіту. Свій ритм і темп мають біологічний простір і біологічний час. Мають свою специфіку соціальний простір і соціальний час як суспільства, так і людини. Якщо живі організми мають свій біологічний годинник, то соціальний час, як і соціальний простір, є продуктами життєдіяльності людей. Люди організовують свою «ойкумену», задають темп її розвитку. Отже, історичний час – це вже інша величина в порівнянні з фізичним або біологічним часом. Істотна інтенсифікація основних сфер розвитку суспільства призводить до того, що час прискорює свій біг. Традиційне суспільство характеризується постійністю, неквапливістю, ставкою на еволюційні процеси. «Воно віддає перевагу недіяльній діяльності понад міри. В той час як індустріальне суспільство орієнтоване на інтенсифікацію суспільного виробництва, на його революціонізацію. У надрах індустріального суспільства і народилася нова картина світу з претензією людини стати центром всесвіту» [4, с. 117]. Слід відзначити той факт, що на сьогоднішній день проблема соціального простору і часу вкрай мало вивчена. Поряд із соціальним часом існує і психологічний час, пов'язаний з його суб'єктивним переживанням, коли, наприклад, людина спізнюється або очікує.

Далі спробуємо виявити, які ж фактори впливають на суб'єктивне переживання простору і часу, висуваючи аргументи на підтримку реляційної концепції (відштовхуючись переважно від кантівської теорії про апіорні форми чуттєвості).

Одним з головних таких факторів є **емоційний стан людини**. Він може бути як тривалим, так і ситуативним. Наприклад, перебуваючи в стані тривалого психічного розладу, людина може втрачати почуття просторово-часової орієнтації. Ті ж симптоми спостерігаються, наприклад, при вроджених нейродегенеративних захворюваннях на зразок хвороби Альцгеймера. Подібні метаморфози просторово-часового сприйняття можуть виникнути і у абсолютно здорової людини в «граничній» або стресовій ситуації. Навіть така непатологічна форма емоційного стану як очікування може привести до ефекту «уповільнення» часу, який може посилюватися при накладенні інших суб'єктивних і об'єктивних факторів (таких як стан організму, освітлення, погода, швидкість руху машин в потоці, темп музики, спілкування з різними віковими групами людей, читання певної поезії або прози тощо). Так, американський психолог Хогланд Хадсон випадково звернув увагу на те, що його хвора дружина скаржилася, що він занадто довго ходив за її ліками, в той час як він був відсутній всього декілька хвилин. Він зацікавився і попросив її відміряти подумки одну хвилину. Вона подала знак на 37-й секунді. Хогланд провів кілька десятків експериментів, встановивши, що чим вище температура тіла, тим довше тягнеться хвилинка. Інший психолог, Алан Баддлі, досліджував протилежний феномен, попросивши випробовуваних плавати в холодному морі. Він виявив, що суб'єктивна тривалість хвилини для плавців становила дві хвилини реального часу [66, с. 219].

Депресія і похмурі думки призводять до суб'єктивного відчуття уповільнення часу. А ось що стосується різного роду психічних патологій і поведінкових розладів, то тут все не так однозначно. Так, для дітей з синдромом гіперактивності та дефіцитом уваги час тече дуже повільно. Коли

вчитель вимагає у такої дитини спокійно посидіти хоча б п'ять хвилин, для неї це здається нестерпно довго. Для шизофреніків час змінюється в самих різних напрямках. А ось люди з синдромом Туретта (неврологічним порушенням, що характеризується мимовільними моторними тиками і вигуками грубощів) є неймовірно точними у визначенні тривалості часу, особливо ті, котрі навчилися вгамовувати свої напади.

Якщо говорити про зупинку часу у свідомості індивіда, то мова може йти не обов'язково про якийсь нетривале переживання або стресову ситуацію, а про значний відтинок життя у рамках деякої глобальної події. Причому цей самий відтинок може сприйматися як щось відособлене від звичного побуту людини. Коли говорять «на війні рахують рік за три», мається на увазі саме тривале переживання стресової ситуації з постійним бажанням з неї вийти. Але не завжди це бажання реалізується, навіть після закінчення військових дій (так званий поствійськовий синдром). В окремих випадках люди просто не в силах вийти з цього стану протистояння, тому що їх свідомість вже не може не поділяти людей на «своїх» та «чужих». Вона постійно або вимальовує, або домальовує образ «ворога». Як це не парадоксально, але найчастіше ступінь пережитого стресу тим вище, чим нижча реальна небезпека. Людині властиво залякувати себе. Не зіткнувшись з реальною небезпекою, вона знову і знову повертається в думках до того, що може з нею статися. Досить важливу роль в цьому випадку відіграє ще одна з головних психічних функцій людини – **пам'ять**. Адже що таке переживання якоїсь події знову і знову в процесі спогадів? Відповідь – час. І чим більш значуща для нас ця подія, тим більше часу ми на неї витрачаємо, навіть після того як вона відбулася. І якщо для одних спогади, говорячи словами, Михайла Шишкіна – це лише «острівці в океані порожнечі», то для інших – це окреме життя, друге дно та підспудна сила буття. Тут також варто зазначити, що переносячись у спогадах в минуле, людина ніби проектує і підспудно накладає на актуальну тканину буття той простір, який там був.

Більш того, саме місце, предмети, об'єкти, навіть смак або запах можуть продукувати відповідні спогади.

У контексті нашого дослідження виникає закономірне питання: як довго ті чи інші спогади відтворюються в пам'яті різних людей? Відповідь очевидна – по-різному. Вони схожі на улюблений або остогидлий кінофільм, який можна або переглядати безліч разів, або ж вимикати при першій нагоді. Але ж є категорія людей, котрі позбавлені можливості витратити свій час на спогади. Ідеться про тих, хто остаточно або частково втратив пам'ять. Чи означає це, що час, прожитий ними, був витрачений даремно (тобто для них його просто не існувало), оскільки його наслідки ними не відчуються? А як розцінювати ті випадки ретроградної амнезії, при якій людина може пам'ятати саму подію, але не розуміти, коли саме вона сталася? Наприклад, хворий вважає, що його десятиріччя святкували тільки вчора, хоча йому вже за 50. У зв'язку з плутаниною і втратою орієнтації в часі часто виникають хибні спогади: людина пам'ятає події, яких ніколи не існувало, оскільки мозок створює свої власні спогади, щоб замінити ними відсутні. Питання залишається відкритим... Так само, як і проблема коматозних станів, летаргічного сну та сну як такого.

Окрім спогадів, будь-яка людина, а особливо людина творча, живе як летюча риба: частину часу над водою, частину під водою; вона може, точніше повинна, перебувати у двох стихіях: у світі уявному та в світі реальному. Ця двоїстість часто ламає особистість та її просторово-часове світосприйняття. Важко жити одночасно за двома законами: за законами абсолютної краси та за прагматичними і цинічними житейськими законами. Розірваний такою двоїстістю, кожен з нас вимушений зробити свій вибір: стати обивателем, вирватися з буденності, максимально занурившись у духовний світ, або ж балансувати між цими двома станами, надмірна ж абсолютизація одного з них може колосально змінити як перебіг самого життя, так і часу для кожного окремо взятого індивіда. Коли людина творить, вона, уподібнюючись Богу, проривається з просторово-часових рамок

повсякденності, прямуючи за їх межі до трансцендентного, вічного. Час у такому стані для неї зупиняється або просто не існує. Від моменту початку створення витвору мистецтва і до моменту його завершення – лише мить, оскільки всі думки і духовні устремління сконцентровані в одній точці. І ця точка – це одночасно кінець і початок, це нескінченність, яка триватиме в пам'яті поколінь як прояв вічного, непорушного закону колообігу буття, що змушує кожну людину озирнутися на своє минуле, осмислити сьогодення і спрогнозувати майбутнє. Справжній витвір мистецтва завжди продовжує жити власним життям, а інколи і не одним, народжуючись знову і знову, зазнаючи неспізнаних метаморфоз. Саме тому **творчість**, як влучно зауважив М. О. Бердяєв, – не кінцевий продукт, а «політ у нескінченність»... Вона «виникає ніби з нічого, з порожнечі, не з світу, а із свободи в тому сенсі, що свобода існувала в ніщо, до буття» [6, с. 369].

Окрім вищесказаного, очевидною та чимало значущою є також залежність сприйняття часу від такого емоційного стану як **самотність**. У рамках цього поняття розрізняють два різних феномена – позитивний (самітність) та негативний (ізоляція). І якщо перший стан впливає на суб'єктивне сприйняття часу в бік його прискорення, то другий значно уповільнює його перебіг. Знаменними в зв'язку з цим видаються слова А. Шопенгауера про самотність, де кожен полишений сам на себе і бачить свій внутрішній зміст; дурня в розкішній мантиї пригнічує його жалюгідна порожнеча, тоді як високий розум оживляє і населяє своїми думками найбільш непримітне оточення [56, с. 20].

Однак слід враховувати і ту обставину, що самотність може бути викликана як внутрішніми, так і зовнішніми чинниками. Так, відомий експеримент американських психологів Жана Туенге, Кейтлін Катаніз і Роя Баумайстера, опублікований в 2003 році в «Journal of Personality and Social Psychology», показав, як **соціальне відторгнення** змінює як людську особистість, так і сприйняття нею часу. Добровольців зібрали в кімнаті, де вони познайомилися і поспілкувались на звичайні теми. Потім учені

запропонували кожному учаснику вибрати двох осіб, з якими вони будуть виконувати певні завдання. Цих людей непомітно для них і випадковим чином розділили на дві групи. Одним учасникам повідомили: «вибачте, такого раніше ніколи не траплялося, але вас ніхто не вибрав і вам доведеться працювати наодинці». Іншим сказали, що вони настільки популярні, що всі вибрали їх, і буде справедливіше, якщо вони будуть працювати самотужки. Потім їх попросили оцінити тривалість однієї хвилини. Для відринутих усіма хвилина тривала дуже довго, а для популярних та улюбленців пролітала швидко.

Наступний ідентифікатор просторово-часового сприйняття – **вік**. Загальновідомим є твердження, що з віком час летить швидше. Хтось пов'язує це з ефектом очікування (адже діти та юнаки, на відміну від дорослих, завжди живуть напередодні якоїсь події). Існує навіть теорія, яка намагається переконати нас в тому, що темп процесів в дитячому організмі високий і тому здається, що все навкруги тече повільно, а до старості цей темп сповільнюється і видається, що час летить дуже швидко. Однак, дане припущення не витримує ніякої критики, оскільки за своєю суттю спирається на теорію відносності А. Айнштейна, яка відноситься до релятивістської механіки, тобто до розділу фізики, де швидкість руху тіл і часток порівнянна зі швидкістю світла. Для наочного розуміння сутності даної проблеми американські дослідники провели соціальний експеримент, результати якого були оприлюднені в документальному науково-популярному телесеріалі виробництва Discovery «Through the Wormhole with Morgan Freeman». Суть даного експерименту полягала в наступному: людям різних вікових категорій було запропоновано провести певну кількість часу в одній аудиторії, на виході з якої проводили опитування з приводу того, скільки саме часу (за їх власними відчуттями) вони там знаходилися. У підсумку особи молодшого та середнього шкільного віку значно завищували реальний час свого перебування в аудиторії, а люди похилого віку, навпаки, занижували

результат. Найбільш точно цей тест на оцінювання часового проміжку тривалістю в одну годину виконали представники середньої вікової групи.

Однак даний експеримент все ж має один істотний недолік, оскільки не було враховано такий важливий момент як утягнутість випробовуваних у процес. У зв'язку з цим можна виділити наступний чинник, що впливає на суб'єктивне переживання простору і часу, – це його **наповненість подіями**, яка здатна викликати до них **інтерес**. Можна з упевненістю говорити про пряму залежність сприйняття часу від роду діяльності та захопленості (або ступеня залученості суб'єкта до цієї діяльності). Для творчої людини в моменти творення і теургії час немов витягується, призупиняє свій біг. Тож у даному аспекті дуже важлива наявність стимулів, що детермінують нашу поведінку по відношенню до часу і простору. В якості прикладу розглянемо музику як фактор, здатний змінювати нашу здатність сприймати час. «Утримуюча музика» – це те, що ви чуєте в слухавці телефону, коли дзвоните, наприклад, в банк. Ця музика потрапляє в телефони не випадково. Вона підібрана спеціально, щоб начебто зменшити кількість часу, протягом якого ви будете чекати. В інших місцях, пов'язаних з очікуванням, наприклад, у кабінетах лікарів, теж використовується такий трюк. «Стискання часу» є улюбленим прийомом багатьох роздрібних магазинів, саме тому ви нечасто знайдете торговий центр, супермаркет або магазин верхнього одягу, в якому не чути певної «фонової музики». Коли ваш мозок постійно відволікається, ви менше помічаєте, що відбувається навколо вас, до чого відноситься і перебіг часу.

Але це працює також і в зворотному напрямку. У деяких ситуаціях прослуховування музики може дійсно розширити ваше сприйняття часу. Наприклад, прослуховування музики під час виконання завдань, які вимагають граничної концентрації, змушує нас переоцінювати кількість часу, яка дійсно минула. Теорія полягає в тому, що періодично перемикаючись між сприйняттям музики і концентрацією на важких завданнях, мозок формує окремі «події» або різні спогади. Коли ваш мозок думає про те, що ви робили

протягом останньої години, ви згадуєте безліч подій того часового проміжку і вам здається, що він тягнувся довго.

Таким чином, критеріями суб'єктивної реальності часу і простору виступає низка тісно взаємопов'язаних між собою факторів-детермінантів (фізичних, біологічних, психологічних і соціальних), які формують свій автономний внутрішній світ, кардинально різний для кожного індивіда. Дане невелике дослідження також дозволяє дійти розуміння часу як неіснуючої категорії, або категорії, яка не може бути розглянута в дефініціях минулого і майбутнього.

Відомий російський актор Олександр Абдулов якось промовив фразу, з якою важко не погодитися: «Довжину життя людини відміряє Бог. Ширину життя людина визначає сама». Таким чином, час – це відстань, яку треба пройти, щоб побачити і на собі відчути його перебіг. А простір – це бездонний океан життя, глибину і тривалість занурення в який кожен обирає для себе сам.

5 УКРАЇНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО В ІСТОРИЧНОМУ ВИМІРІ (ЗА ІСТОРІОСОФСЬКИМИ ПОГЛЯДАМИ ДМИТРА ДОНЦОВА)

Та ідеологія чинного націоналізму, яка репрезентована творчістю Дмитра Донцова, має виразну традиціоналістську світоглядну основу. Традиціоналізм є своєрідним «внутрішнім ядром» його ідеологічної системи. Наша гіпотеза полягає в тому, що образи часу, які можуть бути помічені нами при аналізі «традиціоналістських» текстів Донцова є аналогічними структурам часу архаїчного міфу.

У своїх відомих історіософських працях *«Де шукати наших історичних традицій»* (1937) та *«Дух нашої давнини»* (1944) Донцов намагався вибудувати новий варіант ідеології традиціоналізму, який ґрунтувався б не на цінностях традиційно-аграрного суспільства, але такого, що послуговується останніми зразками європейської філософської думки (йдеться про А. Шопенгауера, «філософію життя», Х. Ортегу-і-Гасета). Відкриття можливостей міфу при конструюванні політичних ідеологій, започатковане Ф. Ніцше та Ж. Сорелем, захопило і Донцова. Присутність міфу в ідеології «чинного» націоналізму полягає насамперед у *неусвідомленому* наслідуванні форм міфічного мислення; тобто коли ми говоримо про цей рівень міфу у Донцова, то маємо на увазі, насамперед, певний спосіб організації подій минулого за архаїчними схемами світосприйняття. І хоча «міфізм» у Донцова як темпоральна схема, у нашому випадку, форма реально існує в межах ідеологічної свідомості, але він вказує на об'єктивне існування постійних глибинних міфічних архетипів, без яких світ національного буття був би неможливим.

Донцов суто раціональним чином, доказово, сприймає минуле України, холодно-логічно доводячи необхідність «фанатизму», «сліпої віри» у «волінні нації до свого самоствердження», не впадаючи при цьому ні в яку екстатичність. Тобто сприйняття минулого Донцовим є не безпосередньо-міфічним, воно вже опосередковане (опрацьоване) його рефлексією. І тому

перетлумачений образ української історії в ідеологічних категоріях призначений був для широких мас із розрахунком, мабуть, на те, що на неусвідомленому рівні у сприймаючої сторони вже існує певна «міфічна потреба». Тому, виходячи із відсутності спонтанного сприйняття і переживання українській історії, із свідомого формування образу минулого для досягнення чіткої мети (самостійна Українська держава), цей рівень міфу у Донцова може бути віднесений лише до вторинних міфів, тобто міфології. Міфологія, на відміну від автентичного міфу, є зібранням міфів, уже підданих рефлексії, і тому придатною для використання в певних партикулярних інтересах.

Вихідна позиція у сприйнятті Донцовим українського минулого – визнання ієрархічного стану суспільства як єдино можливого для «нормального» розвитку української нації. На чолі такого ієрархізованого суспільства повинна стояти каста «луччих людей». Всю історію України він і розглядає крізь призму цієї опозиції «еліта»-«маса». Донцов пояснює своє розуміння еліти («вищої касты») так: «Під кастою розумію тут не щось подібне до замкнених каст Індії, лише щось інше. Під правлячою кастою, під «аристократією» розумію щось подібне до Ордену, окрему положенням у суспільстві й духом верству «луччих людей», як їх звала наша старовина, верству, яка поповнювалася б вихідцями з усіх станів суспільства на підставі суворого добору ліпших, а з другої сторони суворим перецідженням, «чисткою» охороняла б свою духовну й моральну вищість і чистість, свою форму й силу» [15, с. 7]. Виходячи із волюнтаристських засад своєї ідеології, Донцов намагається вольовим чином *організувати* все буття українського світу, включаючи і його минуле, і поставити на службу ідеології чинного націоналізму. Спроба підкорення минулого якраз і полягає в розповсюдженні жорсткої схеми кастовості на всю історію України.

Міфічність конструювання нового розуміння історії Донцовим виявляється в тому, що фактично для нього історія існує як історія зразків для оволодіння такою неприхильною для української нації тогочасною

дійсністю. Найважливішим серед таких зразків (архетипів) і є архетип кастовості, який Донцов втілює в певних подіях чи історичних діячах. Кастовість – це сконструйований Донцовим архетип, який для української історії є «наскрізною, інваріантною структурою» (С. Кримський), а тому він може бути вживленим і у минуле. Значення архетипового сприйняття минулого добре було свого часу розкрито Томасом Манном (1875–1955), якого схвально цитує угорський філолог-класик Карл Керен'ї (1897–1973). Останній писав: «Архаический человек... перед тем, как что либо делать, делает шаг назад подобно тореадору, который ищет равновесие, чтобы вернее нанести смертельный удар. Он ищет пример в прошлом и погружается в него (в прошлое), как в водолазный колокол, чтобы затем нырнуть – защищенным и преображенным – в проблемы настоящего» [21, с. 15]. За цією ж аналогією підходить до історії і Донцов. Саме в архетипі кастовості для нього втілюється *національна сутність*, тому він перестає бути прив'язаним до якоїсь певної часової точки і дія такого архетипу розповсюджується на всі періоди української історії, визначаючи їх. У самого Донцова така позачасова національна сутність мала назву «дух нашої давнини», про необхідність воскресіння якої він постійно наголошував. Результатом процесу переосмислення української історії, через «вживлення» в його «тіло» архетипу кастовості стає таке минуле, яке вже може бути засобом реалізації ідеологічних настанов «чинного» націоналізму в сьогоденні.

У свою чергу, архетип кастовості вписується в модель часу, яка аналогічна моделі архаїчного міфу. Міфічна модель часу передбачає виділення в минулому епохи сакрального Першочасу та відтворення присутності цього Першочасу у сучасності. Такий Першочас є «справжнім», «дійсним» часом, що творить у собі всі ті архетипи, до яких в наступні періоди української історії буде постійно повертатись національна свідомість. Знання первинної історії українського етносу сприймається як повернення до першооснов національного буття, як вихід за межі

емпіричного, мирського (погіршеного) варіанту часу. Функція повернення до першооснов є досить дієвим засобом забезпечення підйому «приспаного» національного духу. Повертаючись до «абсолютного начала» Першочасу, яке було вмістилищем усього творчого, нація, омиваючись у «водах вічності», ніби починає творити себе наново, переходячи на якісно новий рівень своєї історії. Тому володіння своїм минулим, на думку національних ідеологів, надає сили для впливу на сьогодення. І навпаки, щоб оволодіти сьогоднішньою ситуацією в національній сфері, потрібно знати історію походження нації. Хто володіє знанням національного походження, той (за аналогією до архаїчних міфів) володіє долею нації.

Наступний, другий відтинок – це доба занепаду «правильного» суспільно-політичного устрою українців, коли архетипи не діють. І, нарешті, третій відтинок – це доба «Відродження», коли елементи первинної автентичності повертаються в сьогочасну українську дійсність.

Час Донцового образу українського минулого, принаймні так як він представлений у *«Дусі нашої давнини»*, також ділиться досить виразно на три відтинки. *Перший*, «зразковий», відтинок характеризується пануванням кастових відносин або, як писав Донцов, «вся наша історія аж до половини 19 віку свідчить, що ідея гієрархічності, кастового укладу суспільности була незрушимим правилом нашого національного життя» [15, с. 77]. Причому підхід Донцова до конструювання «зразкової» епохи характеризується *свідомим* культивуванням архетипових структур. Приміром, він пише, що за дороговказ саме *«вибрав»* «традиції нашого “темного середньовіччя”» [13, с. 27].

Початки ієрархізованого суспільства в Україні Донцов, з посиланнями на археолога Щербаківського, відносить до III тис. до н. е., пов'язуючи їх з приходом кочівників-номадів на наші землі. Далі правління аристократії поширюється в часи Київської Русі, польсько-литовської доби і, врешті, сягає часів козаччини. Архетип кастовості на цьому відтинку часу виступає у «чистому» вигляді і втілюється він у таких діячах української історії як князі

Олег, Володимир, Ярослав Мудрий, магнат К. Острозький, в козацьких ватажках Байді-Вишневецькому та Б. Хмельницькому, філософі Г. Сковороді. Таким чином, історичні особи перетворюються у зразкових героїв, носіїв лише аристократичних чеснот. Стану правлячої верстви, за Донцовим, притаманні такі чесноти як «героїзм, непотурання злу, віра в своє високе післанництво, відданість справі, поняття чести, фанатизм на службі ідеї, відвага стояти і впасти при своїм ідеалі» [13, с. 17]. Саме українська аристократія є носієм традиційно-національного духу і тому її занепад приводить до занепаду (до стану бездержавності) всієї української нації. Отже, цей перший відтинок аналогічний міфічному Першочасу – зразковій епосі для наступних періодів. Це своєрідний «Золотий вік» української історії, якщо далі проводити аналогію з добою архаїки.

Та крім українського Середньовіччя – Давньої Русі, – Донцов (до речі, у повній згоді з німецькими ідеологами «консервативної революції»), розуміє під «зразковим» Середньовіччям ще і його західноєвропейський варіант. У цьому випадку зразками для наслідування повинні стати такі цінності середньовічної доби, як примат віри над розумом, ідеалізму над матеріалізмом, ідея Церкви Воюючої, ієрархічність суспільного устрою (середньовічний становий поділ на тих, хто молиться, хто воює та хто працює). Тому він конструює досить гармонійну картину середньовічного суспільного устрою таким чином: «Давній устрій Європи спирався на «трьох китах», які... називалися Dieu, roi, chevalier (Бог, король, лицар). Зміст цих понять такий: ідея Бога... усталювала культ певного морального закону... і для маси і для правлячої верстви, культ обов'язку й відповідальності за долю країни. Поняття держави, що втілювалося в особі володаря – створювало примат загального добра над цілою масою партикулярних інтересів різних груп, клас і одиниць. Нарешті існування окремої... підготовленої касты, в якій високо стояв культ Бога (моралі) і володаря (держави), надавало запоруку, що державні інтереси будуть в певних руках, та що низькі мотиви приватних

інтересів або користи не гратимуть ролі в верхівки, якої почесним завданням є правити державою» [15, с. 299-300].

Наступний, *другий* відтинок часу, який можна виділити, пов'язується у Донцова із втратою українською нацією верстви «луччих людей», занепадом системи моральних цінностей, які відображають світобачення вищої касті. Стан бездержавності – це кара українському народу за відхід від законів кастового (ідеального) суспільства, це темні часи, в яких архетип не діє. «За моральним упадком еліти, слідує, як його тінь, заслужена кара нації» [15, с. 23]. Тут у Донцова також відбувається уподібнення міфічній моделі поведінки, де забуття того, що сталося в ідеальні первісні часи розглядається як головна перепона для пізнання, а, отже, і для порятунку української нації. Носіями архетипу кастовості в цей темний період історії є не вся правляча верства, а лише окремі носії ідеалів вищої касті – І. Котляревський, Т. Шевченко, М. Максимович.

Виродження козацької аристократії пов'язується Донцовим із прийняттям нею цінностей демократичного суспільства – культу приватного життя, матеріалізму, особистого блага, чуттєвих насолод. «Так спустошила і загинула й козацька держава, коли нагорі, серед правлячих опинилися люди з душею Шевченкових «свинопасів» [15, с. 32], – підсумовує ідеолог інтегрального націоналізму. Тому, не дивно, що місце «змужиченої» касті пізніше зайняли чужинці – росіяни та більшовики. Українська інтелігенція також підтримала плебейські цінності «людини-маси», а тому й не стала новою елітою, яка б могла виконати свою місію і вивести Україну в коло великих націй.

Цей період занепаду Донцов називає ще провансальським. На емпіричній системі часових координат – це ХІХ – початок ХХ століття. Ідеологію, яка обслуговує цю ситуацію історичної поразки української нації він називає «драгомановщиною». Саме Михайло Драгоманов, цей «ідеолог плебейства», на його думку, витворив ту сукупність ідей, які виховали світогляд поколінь українців (і особливо інтелігенції) із «відумерлою волею»,

приречених на раціональне «безчинне спостерігання». У своїй ранній статті «Драгоманов і ми» (1923) Д. Донцов називає три головні ознаки цієї ідеології: 1) «признання спасенности московських культурних впливів, і то не лиш для наддніпрянців, але й для галичан»; 2) ідея про те, «що Україна бореться не з чужою державою, не з пануванням чужої нації, лише з певним політичним режимом (царатом)»; 3) «національно-державні інтереси народу повинні підпорядковуватися класовим інтересам сеї чи іншої верстви» [14, с. 286].

У «Націоналізмі» (1926) він продовжує поглиблювати характеристики «драгомановщини» і додає сюди «примітивний інтелектуалізм», ««науковий» квієтизм», «хуторянський «універсалізм», «матеріалізм (лібералізм, демократизм, пацифізм, партикуляризм, анархізм)», «антитрадиціоналізм».

Нарешті, останній, *третій*, відтинок часу української історії пов'язується Донцовим із поверненням аристократичної верстви в структуру українського суспільства. Кастову структуру потрібно відновити, ідеал повторити і тоді відбудеться повернення до величних епох української історії. І як би там не було, але сучасність обов'язково повинна отримати «санкцію» на існування від досконалих часів минувшини. Надії на відновлення самостійності української нації пов'язуються Донцовим із початком Другої світової війни, яка відродить тип людини аристократичного світовідчуття. Ця активна верства врешті-решт об'єднає інертну масу в українську націю. А такі книги як «*Дух нашої давнини*», на думку автора, виконують функцію передавача забутих аристократичних традицій сучасним поколінням майбутньої правлячої еліти, вони «воскрешають» правильну давнину. Отже, «хто хоче воскресити давнину, той мусить воскресити її чесноти і створити касту подібну її касті, як створили козаки касту подібну стародружинницькій касті старого Києва» [15, с. 322].

У Донцова, як уже зазначалося, ми зустрічаємо і *свідоме* використання міфів для підсилення дієвості своєї ідеологічної доктрини, у даному випадку давньоіндійських. Мова йде про буквальне запозичення у ще одного ідеолога

елітаризму – іспанського філософа Х. Ортеги-і-Гасета (есе «*Безхребетна Іспанія*») – міфу про чергування двох діб в історії – «кітри» і «калі» [39, с. 176]. Зміст міфу зводиться до того, що існують епохи гармонійні і хаотичні. В ненормальну добу «калі» занепадає кастовий порядок у суспільстві тому, що бог Брама запав у сон. При занепаді до влади приходить голота, «шудри». Інший бог – «Вішну, прибравши постать страшного бога Шіви в цей час, нищить існуючі форми й несе з собою царство анархії й руїни. Сумерк богів, який тягнеться, доки не прокидається Брама, який посилає того самого – тепер вже радісного бога в постаті спаса – того самого Вішну, запровадити наново кастовий лад, приборкати людей «калі». Доба «кітра» починається знов» [15, с. 308].

Отже, говорячи про міфічні способи сприйняття Донцовим української історії, відзначимо, що історію він розуміє як суму зразків, прикладів, що виникли в ідеалізовані часи величі української нації, і які повинні зреалізуватись в «зіпсованій» сучасності. Шукаючи причин тих бід, що спіткали українську націю, Донцов бачить їх у падінні архетипового кастового устрою. Присутність давнини в сучасності як зразка, за яким ця сучасність повинна бути організована і засвідчує аналогічність Донцової схеми української історії деяким елементам структури архаїчного міфу (міфічній моделі часу).

Таке відверте перекомбінування смислів історії відносно вже одного разу сформованої народницької моделі українського минулого сприймалось (насамперед, тими, хто зв'язав себе з народницькою традицією) як відступ від *спонтанності* як основної ознаки національної традиції. Українська державницька ідея, на думку Донцова, «може бути збудована лише на засаді перекреслення інтернаціоналістичних доктрин і матеріалізму і на повороті до Духа нашої давнини, до Духа традиціоналізму» [15, с. 325]. Але якщо таке бачення Донцовим минулого України і можна назвати традиціоналізмом, то з поправкою, що це – *сконструйований* традиціоналізм. По відношенню до світу первинної традиції як «дорефлексивної суспільної організації» він є

лише її імітацією; це, швидше, *свідоме* використання подій минулого для обґрунтування претензій ідеології «чинного» націоналізму в сьогоденні. Така конструкція привноситься у масову свідомість, де передбачається, що в її межах вона вже буде функціонувати нібито спонтанно. Між іншим, добре зрозумівши цей відхід від основоположних методологічних принципів історизму, закид Донцову у розриві з українським «ґрунтом», «з живою українською стихією» [52, с. 68] зробив ліберальний мовознавець і культуролог Юрій Шевельов (Шерех). Для нього розуміння Донцовим минулого України є свідченням «браку традиціоналізму» [52, с. 66].

Крім того, такі уявлення Донцова мають прями аналогії, а може навіть, з огляду на його добре знайомство з творчістю Ф. Ніцше, є й неусвідомленою реалізацією одного із фундаментальних принципів його філософії – «вічного повернення того ж самого». Цей поцейбічний світ єдиний і все в ньому існує лише в часі. У Ніцше Надлюдина, що подолала саму себе може забажати через посередництво вічного повернення продовжити власне життя та й всі світові події у нескінченність. Для Надлюдини ідея вічного повернення – це такий собі поцейбічний сурогат безсмертя [35, с. 221]. Для нас у цій ідеї є важливим те, що минуле постійно нагадує про себе через повернення в сучасність, даруючи всім існуючим відчуття тривалості в кількох модусах часу. Минуле, яке постійно актуалізується в сучасності, таким чином, неможливо усунути з людського досвіду. Для людини воно може існувати лише стаючи складовою «тепер». Та, власне, й сам Ніцше в ранній період своєї творчості, формулюючи один з перших варіантів своєї гіпотези про «вічне повернення» на прикладі історії, зазначав, що «...всупереч усім історичним способам бачення минулого, вони доходять цілком одностайного висновку: минуле і теперішнє є одним і тим же, а саме: типово однаковим у всьому розмаїтті і, як всюдисущність непроминальних типів, застиглим витвором незмінної вартості й вічно однакового значення» [36, с. 211]. Як зрозуміло, у Донцова архетип кастовості в ідеї «вічного повернення того ж

самого» якраз і виконує роль «того ж самого», тотожного самому собі порядку речей.

Якщо згідно з принципом історизму існує унікальне минуле, незалежне від пізнаючого суб'єкта, яке може бути більш-менш адекватно пізнаним лише виходячи із відповідного *тогочасного* історичного контексту, то українська модель минулого, що належить Донцову, має досить виразну *антиісторичну* тенденцію. Справді, архетип кастовості, що пронизує історію України, зовсім не сприяє розумінню унікальності («одноразовості») тієї або іншої історичної епохи чи біографії окремої історичної особи. Архетипове (позачасове) сприйняття минулого, незалежно від того, притаманне воно архаїчному міфу чи народній культурі, а чи ідеологічним побудовам Донцова, задіює найвищу можливість авторитету, яку може надати минуле сучасності, – це авторитет вічності. Але ж і мислити неісторично, знову за Ніцше, – це та потреба, що в певних межах є важливішою та первиннішою, «оскільки вона є тим фундаментом, на якому тільки й може взагалі рости щось правильне, здорове та велике, щось насправді людське» [36, с. 208]. Отже, неісторичне в історії – це те, що періодично повертається.

Таким чином, модель минулого України, репрезентована Донцовим являє собою зразок свідомого конструювання уявлень про традиційні форми національно-державного існування в межах ідеологічного дискурсу, які зреалізуються через повернення архетипу кастовості (елітарності) із минулого в сучасність. Така схема є відверто телеологічною. Вона працює на реалізацію однієї мети – відірвати українську історію від російської ідеї «окраїнності» та польської «кресовості» і, «центрувавши» Україну на рівні держави, ствердити її самодостатню сутність. Тоді – вже з точки зору такого «центру» – той же російський чи польський фактор не обумовлюватимуть українське минуле, а будуть лише маргінальним моментом української історії.

Наостанок хотілося б також зазначити, що темпоральні міфічні елементи, які помічаються нами при вивченні специфіки конструювання

Донцовим авторської моделі національної історії виконують досить важливі функції. Насамперед, вони легітимують українську історію через відкриття сакральної точки у глибинах часу (архетипу кастовості) та співвіднесеності з нею більш пізніх подій і постатей емпіричної історії, тобто національно-державницькі домагання українців ХХ століття підсилюються тоді дією сконструйованих «правильним» чином історичних аргументів.

6 ЛЮДИНА В СЕМІОТИЧНОМУ ПРОСТОРИ-ЧАСІ ЛІТЕРАТУРНОГО ТЕКСТУ

6.1 «Людина хроносенсорична» (на прикладі прози В. Набокова)

Володимир Набоков, на відміну від інших письменників, які час і пам'ять використовують для реконструкції минулого як постачальників відійшовших у минуле вражень, займається художнім дослідженням часу й пам'яті. Х. Ортега-і-Гасет, який вів мову про час, простір і форму у М. Пруста, якимось помітив, що жанр *Memories* у нього отримує цінність чистого методу [38, с. 179]. Ось такий чистий метод і застосовує Набоков для проникнення в феноменальну сутність часу, виносячи за дужки всі його змістовні моменти. Він не реставратор утраченого часу, а пильний споглядач його уламків – «мнемонічний археолог» (Д. Джонсон).

Набоков запевняє, що «пространство связано с нашими зрительными, осязательными и мышечными усилиями; Время отдаленно имеет отношение к слуху». Далі слідує автоцитата з роману «*Pale Fire*» («Блідий вогонь»): «Пространство – мельтешенье в глазах, а Время – это пение, звучащее в ушах» [28, с. 505]. Для усвідомлення ж чистої тканини Часу, без будь-яких візерунків у вигляді подій, необхідно позбутися від звички плутати Час із Шумом-у-Вухах, а гул тривалості з пульсацією крові [28, с. 522].

Х. Л. Борхес в есе «Час» (1979) пропонує уявити світ таких собі свідомих істот, у яких редуковані всі органи чуттів, окрім слуху. Тоді перед нами постане парадоксальний світ без простору, – пише Борхес, – світ, у якому існують лише автономні свідомості й музика [7, с. 543].

Немов авансом із далекого 1925 року, відсилаючи до внутрішньої енергетики пам'яті-часу, назвав свою прозаїчну книгу про дитинство петербурзького хлопчика «Шумом часу» Й. Мандельштам, тим самим підтвердивши більш пізні положення Вана Віна (головного персонажа набоковської «Ади») про не самодостатність саме зображальної складової

часу. У Мандельштама позиція дистанціювання від показу й зорової виразності заявляється першим же рядком: я добре пам'ятаю глухі роки Росії, де панував Чайковський і Рубінштейн (нарис «Музика в Павловську») [26, с. 6]. Сприйняття часу й пам'яті, тим самим, задається установкою на акустичну їх компоненту. Напрошується паралель з А. Шопенгауером, котрий запевняв, що музика – це точний і досконалий відбиток сутності світу, який нестримно прагне вперед у неосяжній штовханні своїх незчисленних форм і який невпинним руйнуванням підтримує своє власне буття [55, с. 376]. Реалізація ж людських пристрастей і афектів, не кажучи вже про зорові образи сцен із життя й природи, є чужорідним і довільним додатком до музики. Залишається лише слух і світ без простору, і, як результат подібного абстрагування – час. Не випадково в книзі американського теоретика мистецтва Рудольфа Арнхейма «Art and Visual Perception» («Мистецтво й візуальне сприйняття») мова про час не йде, оскільки візуалізація пов'язана саме з мобілізацією простору, а не часу. Розмірковуючи в книзі «Небайдужа природа» про можливість утілення чистої емоційності в німому кіні, С. Ейзенштейн – мислитель глибокий і витончений – наводить незалежні судження Вагнера, Шенберга і Сен-Санса про значення тонального мовлення й музики у «висловлюванні невимовного». Музика стає тим «дієсловом» (Сен-Санс), яке виражає все, а текст опиняється якимось другорядним або навіть зайвим антуражем [60, с. 253].

У зв'язку зі співвідношенням простору й часу, слід прислухатися до зауваження Ганса Рейхенбаха про сутнісну ваду, яка виникає за паралелізму в трактуваннях проблем простору й часу. Подібний паралелізм, на думку філософа, визначає лише ті чинники, які не мають відношення до часу, а не властивості власне часу. Очевидно, що ці властивості виявляють себе у часовому порядку тієї області, яка не має ніякої просторової конфігурації – в царині психічного досвіду людини. У нашому повсякденному житті, – продовжує Рейхенбах, – ми не відчуваємо простір настільки безпосередньо,

як це відбувається зі сприйняттям часу, яке зв'язане з переживанням нашого власного Я. «Я існую» значить «я існую на часі», однак існую в якомусь «вічному тепер» і відчуваю себе тотожним самому собі у невловимому потоці часу [42, с. 130].

Думка безпосередньо, ми б навіть сказали, інтимно зв'язана з часом. Вона не має ніякої просторової конфігурації, вона позапросторова, що відомо ще чи не з Августина. Думка маніфестується в часі, який не має (всупереч загальній теорії відносності з її моделлю просторово-часового континуума) нічого спільного з простором: див. «Тканину часу» в «Аді». Для правильного розвитку навіть найкрихітнішої думки, говорив Набоков в одному з інтерв'ю, потрібен бульйон Часу і вона прекрасно обходиться без простору. Час – відрізок нашого власного існування між двома спогадами, в середовищі, яке наш розум не в силах досягнути [32, с. 366].

Уся літературна творчість Набокова синестетично метафоризована. Синестезія – явище сприйняття, під час якого подразнення одного органа чуттів поряд зі специфічними для нього відчуттями викликає й відчуття, які відповідають іншому органу чуттів. Класичний приклад у світовій літературі – «Voyelles» («Голосні») Артюра Рембо:

A noir, E blanc, I rouge, U vert, O bleu: voyelles... [43, с. 148].¹

Для Набокова були характерними синестати з кольоровими й фактурними асоціаціями. Синестезія, якій я значною мірою прихильний, – визнає письменник. В «Інших берегах» він детально розбирає російський алфавіт з точки зору кольорового слуху, при цьому уточнюючи, що кольорове відчуття створюється і дотиковим, губним, ледь не смаковим чуттям. Щоб ґрунтовно визначити забарвлення букви, я повинен букву посмакувати, дати їй набрякнути або випромєнитись у роті, доки уявляю її зоровий візерунок, – зізнається Набоков [31, с. 146].

¹ А чорне, Е біле, І червоне, У зелене, О синє: голосні...

У нас викликає безсумнівний інтерес фактурна синестезія, оскільки темою частини IV роману «Ада» є філософське есе «Тканина часу». Цю назву Набоков спочатку мав намір дати і всьому роману. Теми есе – пам'ять і час, які трансверсально пронизують увесь роман. Набоков вустами героя проголошує: час – це лише пам'ять у процесі формування, становий хребет свідомості [28, с. 522]. Назва «Тканина часу» є метафорою фактурної синестати. Час для письменника фактурний, щільний, епікурейськи чуттєвий, тактильний, «поживне середовище для метафор». Набоков зізнається: «Меня восхищает чувственность во Времени, в его плоти и в его протяженности, в его устремлении и в его складках, в самой неосязательности его дымчатой кисеи, в прохладе его непрерывности. Я хочу что-то с ним сотворить; позволить себе вообразить, будто им обладаю» [28, с. 500].

У прозі раннього Набокова, у будь-якому разі в його «російський період», час іще «тристулковий». Письменник експериментує з континуумом, який охоплює як вічно існуюче в свідомості минуле укупі з теперішнім, якому розум надає тривалість і тим самим реальність, так і майбутнє – якесь гіпотетичне теперішнє.

У 1920-і роки, живучі в Берліні, Набоков полемізує з Віктором Шкловським з приводу художнього прийому, названого останнім *одивненням* (рос. *остранение*), тобто свідомим спотворенням форми, що повинно слугувати зміні стереотипу, порушенню канону для того, щоб дати відчуття речі як бачення, а не як упізнавання. Це, на думку Шкловського, повинно заставити «напружуватись для осягнення речі» для продовження сприйняття тексту читачем [54, с. 36-42]. Як впливає з цієї установки, прийом одивнення відноситься, перш за все, якщо не цілком, до описання художником об'єктів і, отже, простору. Власне творча свідомість письменника, за Шкловським, слугує інструментом одивнення. На наш погляд, якщо розгорнути далі позицію засновника формальної школи, через концепт одивнення Шкловським постулюється певна форма об'єктивізму, який передбачає предмет, що володіє таїною випромінювання знаків, які в

свою чергу сприймаються в режимі такої собі семіотичної «дисторсії». Але ж об'єктивне пізнання речі не приведе нас до володіння істиною, яка начебто «укладена» в цій речі. Те, що означається знаком ми плутаємо з тим предметом, який знак називає, воліючи глибинному осягненню наївну простоту впізнавань: мовляв, сприйняття вважає, що реальність повинна бути видимою і спостережуваною (мислення в такому випадку вимагає, щоб істина була сформульованою). Тому, як міг би сказати Набоков, необхідно уникнути поклоніння перед предметом, а, отже, простором.

Набокову була чужою подібного роду літературна формалізація. Він уважав, що смисл письменницької творчості в тому, щоб «изображать обыкновенные вещи так, как они отразятся в ласковых зеркалах *будущих времен* (більш пізня ремарка: «отраженный свет внутренних зеркал моих книг»), находит в них ту благоуханную нежность, которую почуют только наши потомки *в те далекие дни*, когда всякая мелочь нашего обихода станет сама по себе прекрасной и праздничной» («Путівник по Берліну») [29, с. 337-338]. Для Набокова, як пише сучасний американський русист Максим Шраєр, – головне знаряддя одивнення – час, а не сам художник [57, с. 54]. «Напруга» нашого сучасника при осягненні берлінських реалій, максимально правдоподібно накиданих Набоковим у «Путівнику», закономірна, адже об'єкти, знайомі людям 1920-их рр. для нас уже уявляються ледве не викопними артефактами. Ось трамвай, який «лет через двадцать исчезнет, как уже исчезла конка... и какой-нибудь берлинский чудак-писатель в двадцатых годах двадцать первого века, пожелав изобразить наше время, отыщет в музее былой техники столетний трамвайный вагон... и в музее былых одежд отыщет черный, с блестящими пуговицами, кондукторский мундир, – и, придя домой, составит описание былых берлинских улиц» [29, с. 337]. «Путівник по Берліну» – це зразок майбутніх спогадів про теперішнє, бедекер по часу, коли майбутнє виявляється перекинутим у теперішнє, яке виявилось минулим.

Набоков був витонченим майстром симетричного перекодування звично лінійного часу за принципом дзеркального відображення («ласковые зеркала времен»). У результаті цього прийому часові плани минулого й майбутнього починають відображати один одного, породжуючи ефект подвійної перспективи [10, с. 40].

Наведемо один із яскравих епізодів із роману «Отчаяние» («Відчай») (1930-1931 рр.), який демонструє подібне перекодування. Одного разу посеред червня, погожої днини уздовж стежки з сухо хрустким вереском і розчудовим сосновим духом, раптом стримано зашуміли сосни: сніг лежав на землі, у ньому чорніли лисини. «Ерунда, – зупиняє примхливу уяву автор – откуда в июне снег? Его бы следовало вычеркнуть. Нет, – грешно. Не я пишу, – *пишет моя нетерпеливая память*. И на желтом столбе была мурмолка снега. *Так просвечивает будущее*» [30, с. 354].

Для художника немає ніякої стріли часу, спрямованої з минулого через теперішнє в майбутнє. У сучасній теоретичній фізиці спроби обґрунтувати існування «стріли часу» й сама постановка питання про напрям течії часу є помилковими або, м'якше сказати, некоректними. «Висловлюючись метафорично, природа говорить нам, що час «тече», але не говорить, у який бік. Краще сказати: час не має стріли в собі самому. Стріли повинні мислитись у всіх процесах, а не в якомусь із властивостей процесів» [64, с. 564]. Коли, наприклад, Дж. Вілер говорить про осцилюючий всесвіт, маючи на увазі періодичність у часі та (або?) просторі процесу змін його параметрів, то це треба розуміти таким чином, що стріли присутні в усіх процесах таких змін як наслідок квантових невизначеностей у стані «чорної скриньки», для якої не застосовується класичне просторово-часове описання. Таким чином, існує не «стріла часу», а «стріли процесів»: ми не можемо приписати протіканню процесу позитивний або негативний знак у залежності від того, збільшується чи зменшується *в часі* величина, яка описує деяку властивість процесу [9]. Адепти ж «фізики становлення» (наприклад, І. Пригожин) принципово ототожнюють час і процес.

А. Айнштайн стверджував, що закони поля не віддають ніякої переваги ні одному з протилежних «часоподібних напрямів». Квантова теорія через суперривняння Шредингера визначає часове продовження ψ -функції, яку не слід сприймати ні як описання реального стану, ні як ту, що відноситься до певного значення часу. Суперпозиція двох ψ -функцій однієї й тієї ж системи знову є ψ -функцією. Суперпозиція ж реальних станів – це, за переконанням Айнштайна – нісенітниця [41, с. 50-51]. Таким чином, відмінність між минулим, теперішнім і майбутнім – не що інше як ілюзія, хоча і вельми стійка. Роздуми Айнштайна про нісенітність суперпозицій реальних станів відсилають до знаменитого мисленого експерименту, відомому як «парадокс kota Шредингера» і описаному останнім у статті 1935 р [58, с. 335]. Згідно з цим дотепним експериментом, кіт знаходиться в суперпозиції двох станів – життя і смерті («розмазаний»), тобто всі паралельні квантові світи, які перебувають у суперпозиції, реальні, але з класичної точки зору не піддаються спостереженню. Тоді можна припустити, що минуле, теперішнє і майбутнє співіснують. Як би там не було, в термінах просторово-часових параметрів можна описувати будь-яку подію, виходячи при цьому лише з класичної моделі всесвіту.

Імовірно, Набоков розумів незворотність як властивість подій, але не як атрибут часу. Майбутнє часове в теперішнє; теперішнє детерміноване майбутнім. Події рухаються в обопільному напрямку, переформатуючи текст таким чином, що сюжет виявляється синхронізованим у трьох модусах часу – у минулому, теперішньому і майбутньому. Якщо для героя роману «Відчай» якась подія є вже минулою, то для читача вона виявляється майбутньою. Так, описуючи самотній придорожній стовп, розповідач зізнається: мені тепер здається, що побачивши його вперше я немов би впізнав його: він був знайомий мені по майбутньому [30, с. 353]. Набоков використовує свого роду прийом *d?j? vi*, коли майбутнє вторгається в теперішнє, яке при цьому «розтягується», чи «роздувається», вмещаючи в собі як минуле, так і майбутнє.

Сучасний фізик Джуліан Барбур, автор книги «The End of Time. The Next Revolution in Our Understanding of the Universe» («Кінець часу. Наступна революція в нашому розумінні Всесвіту») постулюючи ілюзорність часу, стверджує, що кожне «тепер» (Now's – дані моменти) є однією з багаточисленних точок, співіснуючих у даний момент в універсальній мозаїці. Вони є конфігураціями всесвіту *sui generis*, статичними й вічними. Кожне «тепер» зв'язане з іншими в горизонті одномоментності. Для розуміння своєї концепції Барбур пропонує аналогію з теорією цілих чисел, які співіснують: одиниця, наприклад, не передує числу двадцять, а існує з ним, як і з будь-яким іншим числом одночасно [63, с. 55-56]. На підступах до концепції часу як ілюзії стояв висновок Поля Дірака (лауреата Нобелівської премії 1933 р., Лукасівського професора математики в Кембриджі; цей пост свого часу займав І. Ньютон), до якого прийшов видатний фізик. Спроба об'єднати теорію відносності Айнштейна з квантовою механікою привела його до сумнівів у функціональності 4-вимірного простору. Далекий від дискусій у лоні релятивістської фізики Набоков виразив цей сумнів так: «Простір-Час» – жахливий гібрид, де навіть дефіс здається недоречним.

У випадку, наприклад, розпаду нейтрона на протон, електрон і нейтрино, який відбувся, скажімо, через 15 с після його появи, ми не можемо стверджувати, що цей випадок визначається якимось початковими характеристиками власне цього нейтрона. Ніяких специфічних параметрів виникаючим в акті розпаду протону, електрону й нейтрино, знаючи які, можна було б обчислити неминучість розпаду даного нейтрона саме через 15 с, ми приписати не можемо. Ці частинки народжуються в процесі розпаду, а не «упаковані» в нейтроні до його розпаду. Ідеться про фундаментальний феномен квантово-механічної реальності, який М. Марковим був названий «випадковістю» або ж «абсолютним шансом», принципово не пов'язаним із ланцюжком необхідностей. Дещо перефразовуючи Айнштейна, Марков запропонував подібні явища називати ситуацією, коли природа грає в кості сама з собою. У самому широкому сенсі вся природа і всі елементарні

взаємодії в ній є ні чим іншим, як світом абсолютної випадковості [27, с. 466-467]. На гранях гральної кості відмічені точки-«тепер» Барбура, які фіксують лише різні моменти *можливого* розпаду атомного ядра. Ця безпричинна абсолютна випадковість анулює час, який класично розуміється як всезагальна форма, що виражає тривалість і послідовність зміни станів усіх систем і процесів у світі.

У кінці життя континуум часу для Набокова стає все більш смутним, а віра в те, що майбутнє трансформується в «третю ступку Часу» замінюється впевненістю, що майбутнє не більш ніж шарлатан при дворі Хроноса [28, с. 523].

Набоков у романі «Ада» (перше видання 1969 р.), художньо обґрунтовуючи концепцію вічних конфігурацій «тепер», із яких зіткано те, що ми за старою звичкою називаємо часом, передбачає викладки Дж. Барбура (нашуміла його книга «Кінець часу» вийшла друком у 1999 р.). У «Тканині часу» є по-набоковськи красива фраза: «Чтобы дать себе время для времяисчисления Времени, я должен подвинуть сознание в направлении, прямо противоположном тому, в котором сам двигаюсь, – как бывает, если проезжаешь мимо длинного ряда тополей и хочется выделить и задержать один из них, и тогда зеленая масса обращается и тянется... к вам каждым своим листком» [28, с. 512]. Цю особливість уваги Набоков називає Неспішним Теперішнім. Під цим він розуміє момент, який відчувається як *миттєвість* – безпосередня і єдина дана нам реальність, розташована між небуттям минулого і абсолютним небуттям майбутнього, «мить нульової тривалості». Точка, що володіє дійсністю, – сказав би Гегель. Набоков (як пізніше і Дж. Барбур) упевнений у тому, що свідоме людське життя триває всього лише мить, бо в кожний момент неспішної уваги до нашого власного потоку свідомості ми не можемо сказати напевно, зміниться він іншим, чи ні [28, с. 513]. Письменник хоче сказати, що з усього «списку можливостей» станів нашої свідомості у досвіді може не бути реалізованою ні одна: повна редукція заданого хвильового пакету, так би мовити.

Контакт Часу з Простором здійснюється, коли гостре почуття миттєвості втілюється в зорове володіння сегментом Простору. Всупереч теорії відносності, до якої Набоков ставився несхвально, як і до будь-якої модної теорії ХХ століття, час може прекрасно обійтися без простору, навпаки ж – ніколи: можна ненавидіти Простір і любити Час. Вічне Теперішнє може стати таким тільки при умові усвідомлення ним неминучості заповнення безкінечної протяжності. Тільки тоді Теперішнє зіставне з Безчасовим Простором. А що ж Майбутнє? Воно не є предметом Часу, – впевнений Набоков, – і нічого спільного з ним не має. Майбутнє – квазі-час, «шарлатан при дворі Хроноса».

Висновок, до якого, захоплено досліджуючи сутність Часу, приходять Ван такий. Час, якщо він існує, нерухливий, він нікуди не плине, не «струменить опівночі» (А. Теннісон). Так могли говорити мабуть греки, що винайшли клепсидру – водяний годинник, із якого вода (час) витікала в Лету. Час – це западина, яка темніє між двома ритмічними ударами, вузька й бездонна тиша між двома ударами серця. Чистий час, вільний від змісту і контексту [32, с. 326].

Теперішнє – це минуле, яке захлинулось на злеті, а майбутнього немає. В інтерв'ю 1969 року Набоков визнавав, що поки що не вирішив, чи згоден він з поглядами Вана на тканину часу і додавав: «думаю, що ні». Хоча в іншому місці Набоков говорить *про власне* розуміння концепції часу в романі «Ада» [32, с. 281, 238].

6. 2 Людина в постмодерністському наративі (на прикладі роману В. Пелевіна «Чапаєв і Пустота»)

Постмодернізм є сучасною рефлексією, що презентує себе як постнекласичний тип філософування: що задає параметри ацентричності, багат шаровості, поліваріативності, полілогу і таким чином віддзеркалює

зміни, які відбуваються у світі. Оскільки постмодернізм особливу увагу приділяє текстам, причому не тільки в буквальному сенсі (будь-яке явище чи процес, та й світ у цілому розглядається як текст), то цілком зрозумілим є інтерес до питань, пов'язаних із взаємодією різних текстів. У даному випадку нас цікавить взаємодія тексту літературного твору, заявленого як постмодерністський і дійсності, що віддзеркалюється і розуміється як текст, тобто яким чином перетинаються і як впливають один на одного ці два тексти.

Література завжди є віддзеркаленням сучасного автору часу, тобто теперішнього, через інтерпретацію минулого і можливих сценаріїв розвитку майбутнього. Література завжди є зупиненим часом або тривалістю, які дають поштовх для роздумів як автору, так і читачеві. Будь-яка спроба зафіксувати час в моменті або миті веде до його знищення в наративі, тобто час реально існуючого зникає, розчиняється в тривалостях, які вибудовуються автором твору всередині самого тексту. Із іншого боку, орієнтуючись на читача, автор вбудовує наратив у нові тривалості через інтерпретаторів (так зване життя роману, що продовжується).

Таким чином, через наратив, у нашому випадку, можна виявити особливості сприйняття дійсності і очікування російської інтелігенції 90-х років на пострадянському просторі. А категорія часу і ставлення до часу в тексті є вибудовування історії, структурування і творення історії, оскільки темпоральність фіксується тільки через історичність.

Інтерес до проблеми часу знову актуалізувався з другої половини ХХ століття в межах постмодерністських пошуків. Окрім обумовлених інтересом до творчості М. Гайдеггера і спробою ревізії загальноновизнаних текстів, робіт французького деконструктивіста Ж. Дерріда («Поля філософії», «Презентація часу: фальшиві гроші»), до проблеми часу звертаються Е. Левінас, Ж.-Ф. Ліотар, Ж. Бодрійяр, Ю. Крістева. Про перевідкриття часу заявляють представники теорії дисипативних структур (І. Пригожин, І. Стенгерс).

Загальне для всіх трактування часу інтенціональне на вихід за межі опозиції субстанціональне–релятивістське.

Більша частина досліджень, присвячених темі часу у творах В. Пелевіна проводилася літературознавцями, філологами і в основному стосувалася часу у його художньому вимірі. При цьому час презентувався у трьох іпостасях (Я. Крючкова), а саме:

– історичний час, але не в термінах і в практиці деконструкції, а як час, спрямований в одному напрямку через акт самостирання для початку нового культурного процесу. Власне сам роман повинен виконати роботу суто ритуальну (М. Липовецький);

– циклічний час (І. Дітковська), як рух по колу і знову-повернення до того, що було раніше (тут можна не погодитися, оскільки аналізувався автором і роман «Чапаєв і Пустота», де задається тема неповернення), що, на думку автора, знищує просторово-часову структуру одночасністю того, що відбувається;

– ретроспективний час (Л. Філіппов) як момент пригадування того, що не було забуто, оскільки і не входило в досвід.

Звернення до тексту роману В. Пелевіна «Чапаєв і Пустота» не випадкове з кількох причин. По-перше, це вже культовий постмодерністський твір, де автор не один раз звертається до теми часу, по-друге, твір написано російським письменником, що використовує західноєвропейську інтелектуальну традицію, що саме по собі вже є постмодерністським дійством. Крім того, роман був опублікований у 1996 році і відбивав характерні для цього періоду очікування колишньої радянської інтелігенції щодо подальшого шляху розвитку Росії.

Із формальних позицій, роман В. Пелевіна, безумовно, є постмодерністським, оскільки для нього характерні такі елементи постмодернізму як інтертекстуальність, пастиш, змішування і зсув стилів, епох, а, отже, часів, накладення різних, іноді конфронтуючих традицій – Сходу і Заходу, християнства і буддизму, дзен і окультні практики,

високочололий стиль і ненормативна лексика, елітарна і масова культура. Як одна з ілюстрацій сказаного – головний герой одночасно є і поетом-декадентом часів громадянської війни, і пацієнтом сучасної психіатричної клініки, і соратником Чапаєва. При цьому залишається відкритим питання щодо його істинного «Я» і можливих хибних особистостей. Те ж саме стосується й інших героїв: просто Марія, яка виявляється чоловіком, Чапаєв як бодхісатва і таке інше. Пелевін хоче утримати смислову диктатуру по відношенню до читача, жонглюючи міфологемами та культурними образами (образи Марії з серіалу «Просто Марія», Шварценеггера з «Термінатора», фурманівського Чапаєва – літературного персонажа і Чапаєва – героя кінофільму братів Васильєвих, як можливість упізнавання того, що вже трапилось як і з героєм, так і з читачем роману).

При цьому, образи, характеристики, вербальні акти, які вже мають певну конотацію, вписуються абсолютно в інший контекст, що змушує читача відчувати як мінімум двоякі почуття, з одного боку, прийняття сказаного як знайомого, а тому й зрозумілого, з іншого боку – ефект культурного шоку, свого роду провокація до роздумів, оскільки змінюється звична знакова визначеність.

Автор цілеспрямовано виводить читача із зони комфорту і тут вже на противагу постмодерністській традиції «смерті автора», він починає диктувати свої власні правила прочитання тексту, обумовлені «незворотністю розповіді» (Р. Барт) як часовою незворотністю. Пелевін вибудував свій текст від імені кількох авторів – свого власного, редактора, який підготував матеріал до публікації, автора щоденників, створених в одному з монастирів Внутрішньої Монголії.

Таким чином, перша заявлена тривалість – це та, яка задається, конструюється і описується самим автором і, отже, має авторську суб'єктивну значимість.

Пелевін у своєму творі перевідкриває вже існуючий міф про можливість істинного існування й існування в істинному (в даному випадку

це – Внутрішня Монголія), що сприймається масовою свідомістю як ідеальне майбутнє у вічності. Але перевідкриває, з одного боку, на межі відвертого знуцання чи іронії, з іншого – як варіант виходу або втечі.

Сюжет побудований (якщо взагалі можна говорити про сюжет) навколо духовних пошуків головного героя Петра Пустоти, хоча власне духовні пошуки не демонструються, а шлях до Внутрішньої Монголії герой не шукає сам, йому його вказує Чапаєв, що позиціонується вже не як герой громадянської війни, а як духовний вчитель – бодхісатва. «Чапаєв, – сказала вона (Анка – *авт.*), – один з найглибших містиків, яких я коли-небудь знала. Я вважаю, що у вашій особі він знайшов вдячного слухача і, можливо, учня. Більше того, я підозрюю, що нещастя, яке з вами сталося, деяким чином пов'язане з вашими бесідами» [40].

Отже, є вчитель і учень, який став учнем мимоволі і до кінця не розуміє – куди і навіщо направляє його вчитель, крім того, вчитель і не мислиться героєм як таким. Таким чином, можливо навмисно, а може й ні, автор не утримується в постмодерністському дискурсі і формує текст як ідеологічно жорстко заданий, що межує з моралізаторством.

Таким чином, ще одна версія розгортання часу – це тривалість, що конститується всередині роману учителем, який проводить свого учня через певні випробування.

Однак, текст Пелевіна, що позиціонується як наратив, виявляється не тільки і не стільки як вербальний акт, у нашому випадку презентований конкретним текстом, а як шлях до об'єктивації смислів. Наратив не передбачає наслідування певної, заданої ззовні, закономірності, тобто смислова наповненість тексту реалізується в процесі розповіді, яка передбачає як мінімум двох учасників – текст і читача. Таким чином, ми стикаємося з двома наративами – наративом автора (текст твору) та наративом читача (знову таки в постмодерністському сенсі, де реальність – культурна, історична і таке інше розглядається в якості текстової). У процесі зняття смислів, що задаються вже читачем, вибудовується нова тривалість.

Наративний акт розглядається як певна процедура, орієнтована на здатність читача до інтерпретації, коли текст виходить за межі текстової реальності, тобто авторський текст є лише певним інструментом для роботи над іншим текстом – реальністю. Недарма Пелевін звертається до демонстрації можливих шляхів розвитку Росії, постулюючи цю думку через можливі алхімічні шлюби з Заходом і Сходом, які закінчуються провалом.

Таким чином, презентується ще одна або безліч тривалостей (залежно від кількості читачів) – час читання самого роману, що задає певну парадигму сприйняття тексту, залежно від читача – і тут здійснюється можливість відходу від диктату автора через не тільки власну інтерпретацію, яка в процесі читання завжди присутня, але і через самовільне конструювання тривалостей, що задає самостійний читацький варіант тексту.

Наратив безпосередньо і повністю задається смислопокладанням і смислоозначенням. Однак, для того щоб була можлива дана процедура, необхідно позбавити власну свідомість від усіх ідеологем і міфологем; можливо тому, а не тільки через звернення до буддизму, головний герой носить прізвище Пустота. Щоб ти був упевнений в самостійності смислопокладання, необхідно випасти з контексту соціально та культурно детермінованих означуваних, які залишилися в минулому, але існують у вигляді сліду в сьогоденні. Щоб стерти минуле, а, отже, і задані кимось смисли, необхідно випасти з теперішнього і як такого, що відбувається у бутті і як такого, що усвідомлює своє перебування у бутті. Порожнеча як форма для всього і ні для чого. У цьому сенсі Петро Пустота набуває божественний лик, він скрізь і ніде і не важливо – де він зараз перебуває, в якому часі і в якому просторі, тому що цей факт місцезнаходження є лише ілюзія. Чапаєв пояснює Петру це таким чином, говорячи про Урал як «умовну річку абсолютної любові»: «Ми – то стаємо ним, то приймаємо форми, але насправді немає ні форм, ні нас, ні навіть Уралу. Тому й кажуть – ми, форми, Урал. Треба ж чимось зайняти себе в цій вічності, – сказав він. –

Ну ось ми і намагаємося переплисти Урал, якого насправді немає. Не бійся, Петька, пірнай!» [40].

Сенс і буття перебувають у стані різні, а не відмінності, тобто «Я» не може придбати кінцевий сенс, а як би йде в нескінченність або порожнечу і це не екзистенціальна порожнеча, а порожнеча вічності. Не те, що знаходиться у бутті, не реальність, але й не ніщо. У цьому сенсі Петро Пустота як точка, мить по Ніцше, в якій сходяться, або вірніше стикаються нескінченності. У книзі «Так казав Заратустра» на зауваження карлика про те, що час є коло, Заратустра відповідає: чи не повинно було все, що може здійснитися, бути вже одного разу таким, що здійснилося, зроблено, пробігло повз? Чи не пов'язано все з іншим так міцно, що Мить тягне за собою все прийдешнє? Відтак – ще й сама себе? [34, с. 127]. Звертаючись до ідеї вічного повернення як метафорі часу у Ніцше, М. Гайдеггер стверджує, що тепер питання задаються з «миті», а це вимагає власної позиції в самій «миті», тобто в часі і його часовості (*in der Zeit und ihrer Zeitlichkeit*). Зіткнення відбувається, але тільки для того, хто не залишається глядачем, а сам стає миттю – сам діє в майбутньому і притому не забуває про минуле, приймаючи і стверджуючи його [49].

Таким чином, теперішнє не може бути теперішнім за суттю, воно стверджується лише в момент темпоральності або історичності, тобто якщо вписується в контекст минулого–майбутнього. Теперішнє можна помислити лише через минуле і в інтенції до майбутнього, але не як власне сьогодення, тобто через здійснення миті в якості минулого чи моменту історії. Істинність теперішнього реалізується в контексті минулого чи як минуле. Кожного разу, коли ми намагаємося позбутися минулого, яке пам'ятаємо, ми звертаємося до ще більш раннього минулого, якого не пам'ятаємо. Бажаючи побудувати майбутнє на кістках цього давно забутого минулого, не звертаючись до пам'яті, ми стираємо і сьогодення – ту мить, де, за словами Ніцше, і повинно відбуватися те, що йменується життям. За словами Тимура Тимуровича, головного лікаря психіатричної лікарні, де перебував Петро Пустота, «справа

в тому, що якщо намагаєшся втекти від інших, то мимоволі все життя йдеш їх непевними шляхами. Уже хоча б тому, що продовжуєш від них тікати. Для втечі потрібно твердо знати не те, куди біжиш, а звідки. Тому необхідно постійно мати перед очима власну в'язницю» [40].

Зовсім по-іншому презентується категорія часу в постмодернізмі. У Дерріда ця категорія розглядається в контексті критики метафізики присутності, що є характерною для класичної філософської рефлексії (зокрема для Аристотеля і Хайдеггера, який не подолав, на думку Дерріда, парадоксів Аристотеля у трактуванні часу). Згідно Дерріда, те, що набуло характеристики минулого, знищує час, буття ніяк не пов'язане з тим, хто намагається розмірковувати над буттям, акт мислення як акт фіксації знищує те, що є об'єктом мислення. Не пам'ять, а забування, притому постійне – є умовою істинності сьогодення. Буттю не властива тимчасовість, а час не перебуває в бутті.

Дерріда використовує ідею «відстрочення», згідно якої кожний наступний елемент зберігає в собі відгомін попереднього і, розгортаючись у сьогоденні, знищує себе в інтенції до майбутнього. А звідси, можливо, сенсу набуває не власне текст, а межа між окремими частинами тексту, яка одночасно і задає і руйнує смисли («слід» за Дерріда). Час виявляється всього лише ім'ям меж, в які укладена грама (риси, лінія, буква), а разом з грамою і можливість сліду (опозиція присутності – початкове простежування і стирання сенсу).

Таким чином, здійснюється презентація часу як дару (за характеристикою Дерріда), як те, що відкладено на потім і не може конституювати себе ні як самостійне, тобто субстанціональне, ні як атрибутивне. Час співвідноситься з актом дарування, оскільки істинний дар неможливий ні як реальний, ні як істинний, бо в акті дарування, якщо дар підноситься і оцінюється як дар, він втрачає ознаки дару як такого. Дар, щоб зберегти свою природу, повинен у момент дарування вже не бути даром і не мислитися як дар. Можливе ж це через знищення минулого чи забування як з

боку дарувальника, так і з боку приймаючого дар. Час утримує свою природу як час лише в момент стирання пам'яті про минуле і неможливості майбутнього. Отже, час не є моментом «зараз», не є миттю у гайдеггерівському сенсі, і не є тривалістю як такою.

Постмодернізм у тому числі і в літературному своєму вираженні йде від опозиції субстанціональності–релятивності у відношенні часу. У романі презентується перехід із однієї віртуальної реальності в іншу, при цьому ні одна з них не позиціонується як істинна, а тому й не має сенсу її мислити і фіксувати в категоріях часу і буття, хоча в тексті не раз піднімається тема часу у всіх його модусах – минулого, теперішнього і майбутнього. Почнемо з того, що герой змушений тікати з Петербурга через вірш, присвячений потоку часу, «який розмиває стіну сьогодення, і на ній з'являються все нові і нові візерунки, частину яких ми називаємо минулим. Пам'ять запевняє нас, що вчорашній день дійсно був, але як знати, чи не з'явилася вся ця пам'ять з першим ранковим променем?» [40]. Петро Пустота постійно забуває при переході з однієї реальності в іншу про те, що ж з ним відбувалося раніше. Минуле якщо і зберігається, то лише як межа – останній образ, остання фраза. Оскільки немає минулого, нічого пам'ятати, немає від чого відштовхуватися, а теперішнє знаходить сенс лише в контексті минулого, то, також не має значення те, що відбувається зі мною зараз. «Я вже давно знаю, що єдина реальна мить часу – це «зараз». Але мені незрозуміло, як можна вмістити в нього таку довгу послідовність відчуттів? Чи означає це, що цей момент, якщо знаходитися строго в ньому і не сповзати ні в минуле, ні в майбутнє, можна розтягнути до такої міри, що стануть можливі феномени на кшталт того, що я тільки що випробував?» [40]. Але якщо перебувати в цьому «зараз», то неможливим виявляється знайти себе, «Я» перетворюється у віртуальний образ віртуального світу, він змінює обличчя, він балансує на межі між буттям і небуттям, він в часі і поза ним. Єдиний шанс для такого «Я» (за Пелевіним) – знайти Внутрішню Монголію, піти від минулого і від майбутнього, які задаються зовнішнім по відношенню до героя контекстом,

а, отже, анігілювати і теперішнє. Звідси і звернення до теми вічного неповернення, оскільки неможливе повернення до того, чого не пам'ятаєш.

Таким чином, ми можемо зафіксувати те ставлення до часу, яке позиціонується головним героєм твору як межа між тим, чого не було і тим, чого не буде, як момент «зараз», який іде в нескінченність.

Отже, в романі Пелевіна як у постмодерністському наративі, категорія часу структурує простір тексту. Сюжет роману відсилає читача щоразу в нову тривалість, що переривається іншою тривалістю, що в свою чергу задає в цьому просторі переходу або, точніше, стрибка тривалостей, нову просторово-часову реальність. Але дані переходи не підпорядковані, принаймні, видимій логіці і для них не характерна послідовність. Тут можна говорити про поліфонію тривалостей, які співіснують в єдиному просторі тексту і задають цьому тексту не послідовність, а ритмічність, схожу з биттям серця.

ВИСНОВКИ

Дослідження різних рівнів життєдіяльності людини в умовах соціологічних, політичних, психологічних, символічних і семіотичних первнів реальності уможливив зробити наступні висновки.

Аналіз рівня життєдіяльності людини в умовах українського громадянського суспільства дають підстави стверджувати про відмінності між концептуальними підходами та його соціальною реальністю. Загальні ознаки громадянського суспільства дають підстави стверджувати про наявність чи відсутність такого суспільства. Тому, українській нації необхідно, спираючись на світовий науковий і практичний досвід, запозичивши з нього все те краще, що виробила світова цивілізація, формувати свої національні інститути громадянського суспільства. Тут важливо звернути увагу на те, що використання вже готових моделей має бути осмисленим та спиратись на нагальні потреби та виклики української соціальної реальності.

Постмодернізаційне суспільство характеризується не стільки зміною характеру виробництва, скільки трансформацією ціннісних орієнтацій людини. Сьогодні успіх асоціюється не з володінням та накопичуванням речей, а з якістю життя, і супроводжується негативним ставленням до колишньої зосередженості на споживанні й неприйняттям уніфікації та стандартизації життя. Матеріальне благополуччя втрачає свою високу значимість, а на перший план виходять такі цінності, як індивідуальне самовираження та саморозвиток.

Критеріями суб'єктивної реальності часу і простору виступає низка тісно взаємопов'язаних між собою факторів-детермінантів (фізичних, біологічних, психологічних і соціальних), які формують свій автономний внутрішній світ, кардинально різний для кожного індивіда. Дане дослідження також дозволяє дійти розуміння часу як неіснуючої категорії (реляційна теорія часу), категорії, яка не може бути розглянута в дефініціях минулого і

майбутнього (реляційна теорія часу, проза В. Набокова), або ж категорії, яка структурує простір тексту, тобто поводить себе, як категорія семіотична (проза В. Пелевіна). Сюжет його роману («Чапаєв і Пустота») відсилає читача щоразу в нову тривалість, що переривається іншою тривалістю, що в свою чергу задає в цьому просторі переходу або, точніше, стрибка тривалостей, нову просторово-часову реальність. Тут можна говорити про поліфонію тривалостей, які співіснують в єдиному просторі тексту і задають цьому тексту не послідовність, а ритмічність, схожу з биттям серця. Таку ж метафору ми знаходимо і в текстах В. Набокова.

В історичному форматі модель минулого України, репрезентована Донцовим, являє собою зразок свідомого конструювання уявлень про традиційні форми національно-державного існування в межах ідеологічного дискурсу, які зреалізуються через повернення архетипу кастовості (елітарності) із минулого в сучасність. Така схема є відверто телеологічною. Вона працює на реалізацію однієї мети – відірвати українську історію від російської ідеї «окраїнності» та польської «кресовості» і, «центрувавши» Україну на рівні держави, ствердити її самодостатню сутність. Тоді – вже з точки зору такого «центру» – той же російський чи польський фактор не обумовлюватимуть українське минуле, а будуть лише маргінальним моментом української історії.

Темпоральні міфічні елементи історіософії Донцова виконують досить важливі функції: вони легітимують українську історію через відкриття сакральної точки у глибинах часу (архетипу кастовості) та співвіднесеності з нею більш пізніх подій і постатей емпіричної історії, тобто національно-державницькі домагання українців ХХ століття підсилюються тоді дією сконструйованих «правильним» чином історичних аргументів.

Сприйняття світу людиною та її життєдіяльність в досліджених соціальних, психологічних, історичних і семіотичних умовах виходить за межі усталених форм її життєдіяльності і дозволяє сконцентруватися на незвичних, часто латентних формах.

ПЕРЕЛІК ПОСИЛАНЬ

1. Адорно Т. Типы и синдромы //Социс. – 1993. – №6. – С.75-85.
2. Андрееенкова А.В. Материалистические / постматериалистические ценности в России // Социологические исследования. – 1994. – № 11. – С. 73-81.
3. Асмолов А.Г. Психология обыкновенного фанатизма
Электронный ресурс Режим доступа: www.tolerance.ru/vek-tol/1-0.html
4. Ахундов М.Д. Концепция пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы / М.Д. Ахундов. – М.: ЮНИТИ, 2009. – 248 с.
5. Бачинін В.А. Антагонізм та аномія //Філософська і соціологічна думка. – 1993. – №2. – С.78.
6. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества / Н.А. Бердяев / [вступ. статья, сост., подгот. текста, прим. А.В. Полякова]. – М.: Правда, 1989. – 607 с.
7. Борхес Х. Л. Собр. соч. в 4 т. / Х.Л. Борхес; [пер. с исп. и англ.]. – СПб.: Амфора, 2005. – Т. 3. – 703 с.
8. Гегель Г.В.Ф. Философия права. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.
9. Гулидов А. И. Существует ли «стрела времени»? / А.И. Гулидов, Ю.И. Наберухин // Режим доступа: http://www.philosophy.nsc.ru/journals/philscience/2_03/00_NABER.html
10. Давыдов С. «Тексты-матрешки» Владимира Набокова / С. Давыдов. – СПб.: Кирцидели, 2004. – 158 с.
11. Дворкин А.Л. Сектоведение. Тоталитарные секты: опыт систематического исследования. – Нижний Новгород: Изд-во Братства Александра Невского, 2000. – 388с.
- 12.Дербенёва Т.П. Гражданское общество: анализ концептуальных подходов / Т.П. Дербенёва // Культура народов Причерноморья. – 2007. – №102. – С. 64-69.

13. Донцов Д. Де шукати наших історичних традицій // Д. Донцов. Де шукати наших історичних традицій; Дух нашої давнини. – К.: МАУП, 2005. – С. 25–136.
14. Донцов Д. Драгоманов і ми // Вісниківство: літературна традиція та ідеї. – Дрогобич: КОЛО, 2009. – Вип. I. – С. 286–293.
15. Донцов Д. Дух нашої давнини. – Дрогобич: Відродження, 1991. – 342 с.
16. Донцов Д. Націоналізм // Д. Донцов. Твори. – Львів: Кальварія, 2001. – Т. 1: Геополітичні та ідеологічні праці. – С. 243–426.
17. Дробижева Л., Паи Э. Политический экстремизм и терроризм: социальные корни проблемы// Формирование установок толерантного сознания и профилактика экстремизма в российском обществе. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: www/tolerance.ru
18. Инглхарт Р. Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества // Полис. - 1997. - № 4. - С. 6-23.
19. Іноземцев В. Соціальна нерівність як проблема становлення постеконічного суспільства // Поступ. - 06.06.2000. [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://postup.brama.com/000606/97_14_1.html
20. Карась А. Ф. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях: Монографія. – Київ; Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2003. – 520 с.
21. Керенъи К. Пролегомены / Пер. с англ. В.В. Наукманова // К.-Г. Юнг. Душа и миф: шесть архетипов. – К.: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. – С. 11–37.
22. Кількість суб'єктів ЄДРПОУ за галузями економіки та організаційно-правовими формами господарювання станом на 1 січня 2009 р. [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.ukrstat.gov.ua/operativ/operativ2009/edrpo/edrpo_u/opfg/ks_za_opf0109.htm

23. Кузнецов В.И. Пространство, время, движение / В.И. Кузнецов. – М: Наука, 1997. – 218 с.
24. Лири Т., Стюарт М. и др. Технологии изменения сознания в деструктивных культурах. - СПб., Экслибрис.- 2002. 224с.
25. Локк Дж. Соч. в трёх томах. Том 3. — М.: Мысль, 1988. – 670 с.
26. Мандельштам О. Э. Соч. в 2 т. / Осип Мандельштам. – М.: Худ. лит-ра, 1990. – Т. 2. Проза. – 464 с.
27. Марков М. А. О трех интерпретациях квантовой механики (об образовании понятия объективной реальности в человеческой практике) / Моисей Марков // Марков М. А. Избранные труды. – М.: Наука, 2000. – Т. 1. – С. 461-498.
28. Набоков В. В. Ада, или Эротиада: Семейная хроника / Владимир Набоков; [пер. с англ. О. Кириченко]. – Харьков: Фолио, 2004. – 601 с.
29. Набоков В. В. Собр. соч. в 4 т. / Владимир Набоков. – М.: Правда, 1990. – Т. 1. – 416 с.
30. Набоков В. В. Собр. соч. в 4 т. / Владимир Набоков. – М.: Правда, 1990. – Т. 3. – 480 с.
31. Набоков В. В. Собр. соч. в 4 т. / Владимир Набоков. – М.: Правда, 1990. – Т. 4. – 479 с.
32. Набоков о Набокове и прочем: Интервью, рецензии, эссе / [пер. с англ. и франц.]. – М.: Независимая газета, 2002. – 704 с.
33. Небава І.М., Соціально-економічні основи становлення та розвитку благодійництва в контексті американського досвіду / Небава І.М., // Електронне наукове фахове видання «Проблеми системного підходу в економіці», 2008 року. – №4, – [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.nbu.gov.ua/e-journals/PSPE/2008-4/Nebava_I_408.htm
34. Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ф. Ницше. Так говорил Заратустра. Избранные произведения. Книга первая. – М.: Сирин, 1990. – 448 с.

35. Ніцше Ф. Так казав Заратустра / Пер. з нім. А. Онишка // Ніцше Ф. Так казав Заратустра. Жадання влади. – К.: Основи, Дніпро, 1993. – С. 7–326.
36. Ніцше Ф. Невчасні міркування II. Про користь і шкоду історії для життя / пер. з нім. К. Котюк // Ніцше Ф. Повне зібрання творів: Критично-наукове видання у 15 томах. – Львів: Астролябія, 2004. – Т. 1. – С. 203–278.
37. Омецінська М. В. Сучасний стан благодійності та меценатства в Україні: проблеми та перспективи розвитку / М. В. Омецінська. // Вісник ДАКККіМ, 2010. – С.164-168.
38. Ортега-и-Гассет Х. Естетика. Філософія культури / Хосе Ортега-и-Гассет; [пер. с исп.]. – М.: Искусство, 1991. – 588 с.
39. Ортега-и-Гассет Х. Безхребетна Іспанія / Пер. з исп. В. Сахна // Ортега-и-Гассет Х. Вибрані твори. – К.: Основи, 1994. – С. 140–195.
40. Пелевин В. Чапаев и Пустота [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://knijky.ru/books/chapaev-i-pustota>
41. Переписка А. Эйнштейна и М. Бессо, 1903-1955 // Эйнштейновский сборник, 1977; [пер. с нем. И. Л. Гандельсмана, Ю. А. Данилова, В. Я. Френкеля]. – М.: Наука, 1980. – С. 5-72.
42. Рейхенбах Г. Філософія пространства и времени / Ганс Рейхенбах; [пер. с англ. Ю. Б. Молчанова]. – М.: Прогресс, 1985. – 344 с.
43. Рембо А. Поэтические произведения в стихах и прозе. Сборник / Артюр Рембо. – М.: Радуга, 1988. – 544 с.
44. Соціальне самопочуття, настрої та ціннісні орієнтації населення України: Соціологічне дослідження Інституту соціології НАН України [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.niss.gov.ua/Table/51006/socyolog.htm>
45. Степаненко В. П. Проблеми формування громадянського суспільства в Україні: інститути, цінності, практики) / В.П. Степаненко // Українське суспільство: десять років незалежності / За ред. В.Ворони. – К.: Інститут соціології, 2001. – С. 169-183.

46. Сулейманов Т. М. Психологическое насилие в современных сектах и культах. – М.: Самиздат, 2000. – 188с.
47. Тайные общества и секты. Культовые убийцы, масоны, религиозные союзы и ордена, сатанисты и фанатики. - Мн.: Литература, 1997. - 624с.
48. Токвиль Алексис де. Демократия в Америке: Пер. с франц. / Предисл. Гарольда Дж. Ласки. — М.: Прогресс, 1992. – 554 с.
49. Хайдеггер М. Метафизическая концепция Ницше и ее роль в европейском мышлении. Вечное возвращение равного (Лекции 1923-1944 годов) / Пер. с нем. С. Жигалкина [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.nationalism.org/vvv/library/heidegger.htm>
50. Хайстин В. ван. Один в мире? Уникальность человека в науке и богословии / Пер. с англ. – М.: Изд-во ББИ, 2014. – 373 с.
51. Чернищенко І. Про експериментальне дослідження ієрархії цінностей у картині світу українців та англійців // Наукові записки – Випуск 82 – Серія: Філологічні науки (мовознавство). – Кіровоград: РВВ КДПУ ім. В. Винниченка, 2009. – 430 с. – С. 121 – 125.
52. Шерех Ю. Донцов ховає Донцова // Шерех Ю. Пороги і запоріжжя. Література. Мистецтво. Ідеології. Три томи. – Харків: Фоліо, 1998. – Т. 3. – С. 52–87.
53. Шихирев П.Н. Современная социальная психология США. – М: Наука, 1979. С. 86-103.
54. Шкловский В.Б. Гамбургский счет: Статьи – воспоминания – эссе (1914-1933) / Виктор Шкловский. – М.: Сов. писатель, 1990. – 810 с.
55. Шопенгауэр А. Собр. соч. в 6 т. / Артур Шопенгауэр; [пер. с нем. Ю. И. Айхенвальда]. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 2001. – Т. 2: Мир как воля и представление. – 560 с.
56. Шопенгауэр А. Афоризмы для усвоения житейской мудрости / А. Шопенгауэр; [пер. с нем. Ф. В. Черниговца]. – М.: АСТ, 2003. – 240 с.

57. Шраер М. Д. Набоков: темы и вариации / Максим Шраер. – СПб.: Академический проект, 2000. – 384 с.
58. Шредингер Э. Избранные труды по квантовой механике / Эрвин Шредингер; [пер. с нем.]. – М.: Наука, 1976. – 424 с.
59. Чернишенко І. Про експериментальне дослідження ієрархії цінностей у картині світу українців та англійців // Наукові записки – Випуск 82 – Серія: Філологічні науки (мовознавство). – Кіровоград: РВВ КДПУ ім. В. Винниченка, 2009. – 430 с.
60. Эйзенштейн С. Избранные произведения в 6 т. / Сергей Эйзенштейн. – М.: Искусство, 1964. – Т. 3. – 672 с.
61. Яхьяев М.Я. Религиозный фанатизм как социально-исторический феномен. – Махачкала: Изд-во ДГУ, 2006. – 367с.
62. Anheier H. K. Civil Society: Measurement, Evaluation, Policy, Earthscan Publications Ltd., 2004. – 224 p.
63. Barbour J. The End of Time. The Next Revolution in Our Understanding of the Universe / J. Barbour. – Phoenix, 1999. – P. 374.
64. Bunge M. Time asymmetry, time reversal, and irreversibility / M. Bunge // Studium Generale. – 1970. – V. 23. – P. 562-570.
65. Dekker P. “Voluntary associations, volunteering and the ideals of civil society”, Boletin de Cies, 2008.
66. Draaisma D. Why Life Speeds Up As You Get Older: How Memory Shapes our Past / D. Draaisma. – Cambridge University Press, 2004. – 288 p.
67. International Encyclopedia of Civil society: Anheier H. K.; Toepler St. (Eds.). – Springer Science+Business Media, LLC 2010 (USA). – 1686 p.