

**Південноукраїнський державний педагогічний  
університет ім. К.Д. Ушинського**

На правах рукопису

**УДК 124.5:316.7.52:303. 733(477)(043.5)**

**Матвієнко  
Ольга Володимирівна**

**Соціальний час українського етносу:  
аксіологічний аспект**

**ДИСЕРТАЦІЯ**

на здобуття наукового ступеня  
кандидата філософських наук

Спеціальність 09. 00. 03 – соціальна філософія  
та філософія історії

Науковий керівник:  
Кавалеров Анатолій Іванович  
доктор філософських наук,  
професор

Одеса – 2007

## ЗМІСТ

ВСТУП	3
РОЗДІЛ 1. ЕКСПЛІКАЦІЯ КАТЕГОРІЇ „СОЦІАЛЬНИЙ ЧАС”	8
1.1. Ретроспекція філософських концепцій часу	8
1.2. Соціально-філософські передумови утворення аксіологічного значення соціального часу	24
РОЗДІЛ 2. ЕТНОКУЛЬТУРНИЙ ПРОСТІР ЖИТТЯ ЯК ВИМІР СОЦІАЛЬНОГО ЧАСУ	46
2.1. Парадигматичний досвід українського етносу у формуванні соціального часу	46
2.2. Українська модель етнічних цінностей в становленні соціального часу	69
РОЗДІЛ 3. СОЦІАЛЬНИЙ ЧАС В СВІДОМОСТІ УКРАЇНСЬКОГО ЕТНОСУ	86
3.1. Українська міфотворчість в становленні соціального часу	86
3.2. Соціальний час в формах суспільної свідомості українського етносу	127
ВИСНОВКИ	165
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	171
<b>ВСТУП</b>	

**Актуальність теми дослідження.** Відсутність досліджень аксіологічного аспекту проблеми соціального часу українського етносу потребує детального наукового вивчення і з'ясування питань відносно ціннісної свідомості як критерію часу в українському просторі життя. На етапі вибору шляхів до здійснення волі українського народу, досягнення власного і суспільного добробуту саме аксіологічний аспект набуває культурної та соціально-політичної значущості. Розкриття даного аспекту допоможе зрозуміти причини, що стримують історичне самовизначення етносу, суспільства, їх еволюційного розвитку і розквіту творчого потенціалу, дозволить окреслити засоби та механізми покращення буття українського народу.

Найбільш ґрунтовний підхід до вивчення проблеми соціального часу передбачає багатозначність ситуацій переживання й усвідомлення ціннісних пріоритетів, устремлінь та їх втілення. Аксіологічний аспект соціального часу українського етносу торкається питань неперервного перегляду українцями власної картини світу, ціннісних орієнтирів в системі механізмів соціальної взаємодії, перетворення звичної моделі існування, динаміки стилю життя та розбудови парадигми буття за принципом духовного рідства і єдності. Соціальний час являє цінність усвідомлених подій, що має глибинне значення для історії українського народу, її вірогідності як основи культурної спадщини. В ситуації неперервної зміни системи світогляду, духовного і релігійного відродження виникає питання становлення соціального часу як базисної цінності. Обраний аспект осмислення соціального часу акцентує увагу на проблемі реалізації цінностей, які відповідають різним формам суспільної свідомості, де життєво необхідною є екологічна свідомість. Моменти реалізації цінностей свідчать про подійний час, який оформлює час соціальний. Звернення до принципу телеологічності й категорій сенсу, події, етнічної цінності та парадигматичного досвіду сприяє якісно новому баченню і розумінню аксіологічного значення українського етнопростору у творенні соціального часу.

Враховуючи переважність наукових робіт за розглядом проблеми соціального часу з боку питань соціологічного підходу, встановлено недостатнє вивчення соціально-філософської спрямованості соціального часу, що вирішило актуальність наукової задачі, яка полягає у визначенні аксіологічного аспекту соціального часу українського етносу.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.**

Дисертаційне дослідження виконане в межах планової наукової тематики кафедри філософії і соціології Південноукраїнського державного педагогічного університету ім. К.Д.Ушинського „Інноваційність у методології і технології наукового і соціального пізнання” (затверджена на засіданні вченої ради університету, протокол № 5 від 25.12.1997 р.) і є одним з напрямків соціально-філософського осмислення ціннісного підходу до проблеми соціального часу українського етносу.

**Об'єкт дослідження** – соціальний час українського етносу.

**Предмет дослідження** – аксіологічний аспект соціального часу українського етносу.

**Мета і задачі дослідження.** Мета дослідження – визначити соціальний час українського етносу в аксіологічному аспекті.

Мета дослідження вимагала рішення таких задач:

- експлікувати соціальний час в ретроспективі філософських концепцій часу;
- розкрити аксіологічний зміст соціального часу як категорії соціальної філософії;
- визначити роль парадигматичного досвіду в утворенні соціального часу;
- означити особливості моделі цінностей українського етносу в контексті становлення соціального часу;
- з'ясувати вплив архаїчної та сучасної української міфології на формування соціального часу;

- виявити аксіологічне значення релігійної, етико-естетичної та політичної форм суспільної свідомості у змісті соціального часу.

**Методи дослідження.** Дослідження здійснено з допомогою різних загальнонаукових методів. Конкретно-історичний підхід дає можливість прослідити у ретроспективі характер й особливості соціальної форми часу: порівняльний метод обрано при розгляді концептуальних положень і дефініцій часу, які дозволяють розкрити аксіологічну сутність соціального часу; структурно-функціональний підхід застосовано для окреслення видів соціального часу; синергетичний підхід – для з'ясування впливу поняття сенсу як вищої цінності життя на історичний розвиток, що створює унікальність соціального часу; соціокультурний підхід використано при доведенні впливу родової та міфологічної свідомості на формування соціального часу; системний підхід – для визначення ролі ціннісної свідомості, що наповняє всі форми суспільного буття і чинить неоднорідність соціального часу. Етимологічний аналіз проведено для осмислення значень часу, що відкривають якісні властивості соціального часу. Це дало змогу всебічно проаналізувати відповідний фактичний матеріал та зробити певні теоретичні висновки.

### **Наукова новизна одержаних результатів.**

В дисертаційній роботі вперше у вітчизняній соціально-філософській думці досліджено аксіологічний аспект соціального часу українського етносу.

На основі класичних уявлень філософії про час, подано нову експлікацію поняття соціальний час, який визначається як рухливий образ світу, діюча модель цінностей і спосіб їх досягнення у межах певної культурної традиції. Новим стає означення соціального часу як становлення найбільш важливих об'єктів буття і результатів життєдіяльності, що являються продовженням смислової перспективи, де сенс є подія, яка формує континуальні властивості часу.

Новий підхід до розкриття аксіологічного аспекту соціального часу стверджує його у якості базисної суспільної цінності, яку встановлює конкретна людина через смисловий простір життя. Уточнення характеристик часу

дозволило розглянути соціальний час як неперервну зміну ієрархії цінностей згідно з принципом телеологічності, доцільності, довершеності, тобто соціальної ентелехії та за принципом еросу, постійного відтворення.

Одним з елементів новизни є авторське подання в роботі дефініцій етнічного, генеалогічного і культового часів, через які з'являється парадигматичний досвід. Ціннісна свідомість та духовна самотність народу закладають основи до становлення парадигми соціального часу українського етносу. Парадигматичний досвід народу є підставою для реалізації етнічних цінностей, що постають його суттєвою детермінантою і складають соціальний час.

Достатньої новизни набуло виявлення впливу психологічних потреб суб'єктів етнічної спільності на систему етнічних цінностей та обґрунтування ієрархії цінностей українського етносу як моделі, що зумовлює характер і ціннісну спрямованість соціального часу.

Новим є ракурс дослідження особливостей взаємозв'язка міфологічної свідомості та соціального часу при з'ясуванні доподійного, відносно-історичного та історичного етапів людства у співвіднесенні з етапами етногенезу – додіяльним, предметно-діяльним та інформаційно-комунікативним. Неоднорідність соціального часу детермінована амбівалентністю міфу, що стає наслідком двоплановості мифем, які спричинили усвідомлення сакральної і профаної форм часу.

Певна наукова новизна була досягнена при розробці аксіологічних значень форм суспільної свідомості. Дальше рішення проблеми знаходимо у проявленні функціонального розмаїття соціального часу крізь культовий, ритуальний, обрядовий, календарний та літургійний часи, екологічний і структурний, генеалогічний і етнічний час, історичний, подійний, а також соціально-міфологічний час і політико-спекулятивний як його різновид.

**Практичне значення одержаних результатів** полягає в тому, що сформульовані в роботі висновки є допоміжними при розробці і викладанні спецкурсу „соціологія часу”, розширенні тематичного плану лекцій з „соціології

культури”, „соціології особистості”, „філософії історії”, „філософії політики”. Наукові положення дисертації можна використовувати з метою поглиблення тематичного напрямку семінарських занять соціально-філософських та соціально-політичних дисциплін. Науково-практичний вклад дисертаційного дослідження може бути відображено при написанні навчальних посібників, наукових доповідей, при наданні методичних рекомендацій і консультацій фахівцям державного управління освіти і культури. Матеріали дослідження можуть бути підставою до внесення змін у нормативно-правову базу закону України стосовно перегляду суспільної парадигми часу, визначення і застосування нових концептуальних засад календарного часу.

**Апробація результатів дослідження.** Основні положення та висновки дисертації обговорювались на методологічних, теоретичних семінарах, засіданнях кафедри філософії та соціології Південноукраїнського державного педагогічного університету ім. К.Д. Ушинського, доповідались на регіональних, міжнародних наукових, науково-практичних конференціях, читаннях: „Соціальний час в естетичній формі свідомості” (Одеса, жовтень 2002 р.), „Соціальний час в православно-християнській свідомості українського етносу” (Дніпропетровськ, листопад 2003 р.), „Етико-естетичні положення у становленні поняття соціальний час” (Київ, квітень 2004 р.).

**Публікації.** Основні ідеї дисертації висвітлені в 5 публікаціях, 3 з них вміщені у провідних наукових фахових виданнях, затверджених ВАК України. Всі публікації є авторськими, серед них 3 статті, решта – тези, матеріали доповідей конференцій.

**Структура дисертації та її обсяг.** Дисертація складається із вступу, трьох розділів, шості підрозділів, висновків та списку використаних джерел. Матеріал викладений на 170 сторінках, список використаних джерел (213 найменувань) нараховує 12 сторінок.

## РОЗДІЛ 1. ЕКСПЛІКАЦІЯ КАТЕГОРІЇ „СОЦІАЛЬНИЙ ЧАС”

### 1.1. Ретроспекція філософських концепцій часу

Становлення поняття „соціальний час” в ракурсі соціально-філософської спрямованості відбулося нещодавно. Уперше соціальний час було виділено з системи категорій соціологічного аналізу в роботах соціологів та представників історичних наук другої половини двадцятого століття. Одним з перших вітчизняних дослідників, якому довелося визначити специфіку соціального часу в проявленні таких загальних властивостей часу, як однонаправленість, необоротність, пов’язаність, прийнято вважати В.Г. Афанасьєва [8:8]. Значним внеском автора в розробку нового поняття стало пояснення та класифікація таких функцій соціального часу, як забезпечувальна, регламентуюча, взаємозв’язувальна, оцінна та імперительна [8:6]. Вельми змістовим доповненням в дослідженні категорії „соціальний час” з’явилося формулювання Г.П. Орловим чотирьох аспектів соціологічного підходу: хронологічного, функціонального, структурного і аксіологічного [136:41]. Як зазначає В.А. Артемов, соціальний час було мало вивчено, особливо з точки зору історико-філософського і культурологічного напрямків [8:23]. Причиною недостатнього розглядання вказаних підходів виступає історична спадковість, що зумовлена розвитком соціалістичних відношень і домінуванням радянської ідеології. Завдяки цьому в новому тисячолітті, в теперішній момент, у нас є можливість дослідити категорію „соціальний час” в умовах формування молоді держави, з недостатньо глибоко усвідомленим минулим соціально-історичних подій і політичних перипетій.

Найперші згадування про час можна зустріти в роботах Гомера, який через поняття „αἰών” розглядав людський „вік” і „шлях життя”. Пізніше в філософії Анаксимандра [131:847] та Емпедокла цей термін ототожнювався з вічністю [186:353]. П.П. Гайденко вказує на те, що слово „αἰών” у досократиків означало „нескінченний час життя”, життя космосу [38:114]. В діалогах Платона, найбільш яскравого філософа античності етапу зрілої класики, час –



„хронос” – протиставиться вічності – „еон”, де вічність є зразок, прообраз, а час виступає „вічним взірцем”, подобою вічності в емпіричному світі становлення [143:477]. В системі природнонаукового і гуманітарного знання існують два основних підходи до поняття „час”. Перший – абстрактний підхід був описаний в роботах Платона і засновано на передумові виникнення часу з космосу та створення його Деміургом. Другий підхід придбав глибокого тлумачення в філософії Аристотеля, котрий стверджував відносність часу, його повну відсутність як субстанції.

В філософії та фізиці прийнято розглядати дві пари концепцій часу. Перша пара представлена субстанційною та реляційною концепціями, які розрізняються у поглядах щодо природи часу, відношення категорії часу і руху. Друга пара концепцій – статичної і динамічної, виражає різні точки зору на процеси становлення, тобто розбігається в питаннях про відношення категорії часу і буття. В рамках дослідження субстанційною та реляційною концепцій часу, велике значення набуло вчення В.І. Вернадського. На думку вченого, зведення усього до руху є зведення усього до простору-часу [33:321], бо в живій речовині та її проявленнях час і простір єдині. Однорідний простір-час, котрий береться в своєму найбільш глибокому виявленні, має полярні вектори, тобто дисиметричні або енантіоморфні [33:225]. В своїй концепції біологічного часу Г.Е. Михайлівський підкреслює, екологічна сукцесія та еволюція видів, представляють собою практично неперервні послідовності незвернених переходів [118:112-113]. Головний закон біології, за Е.С. Багером, голосить, що усі й тільки живі системи ніколи не бувають в рівновазі та виконують за рахунок своєї вільної енергії постійно роботу проти рівноваги [12:21]. Звідси життєвий чи біологічний час є полярний, дисиметричний, а тому необоротний. В основі життя пролягають деякі фундаментальні дисиметрії, та тільки вони, підкреслює Мераб Мамардашвілі, являються початком подій, котрі можуть розміститися симетрично тільки тоді, коли вже сталися. Причина і слідство симетричні, а сама симетрія постає точкою вертикального вимірювання [104:372]. Слідство, з нашого погляду, є повна реалізація причини, її руху. Між

причиною та слідством виникає кульмінаційний момент встановлення смислової вертикалі, яка визначає повноту і завершеність руху, їх єдність, цілісність і симетричність, що робить час минулих подій зверненим, тим, що вертається до джерел. Це означає абсолютне, статичне або ідеальне становище. Однак природа, жива речовина, організм, свідомість знаходяться у постійно нестабільному, незавершеному і асиметричному стані. Через те слідство з невеликою погрішністю і посиленням на зовнішній вплив продовжує причину, котра в інших умовах, трансформуючись, знов виробляє слідство. Як правило, людина, знаходячись в будь-якій непередбаченій ситуації, сам обирає своє майбутнє, а планування витискається випадком, що утворює послідовність різноякісних станів та подій. Висновок М. Мамардашвілі про те, що вільна послідовність відрізняється від послідовності, котра задана ентропією [104:346], виражає принципову позицію філософа, яка постає у визнанні відсутності послідовності та зміни станів свідомості [104:332]. Це з'ясовується у кожному знов завершеному етапі життєдіяльності людини, яка несподівано для себе осмислює відбуття, наближаючись, крок за кроком, поступово до досконалості. На думку А.М. Лоя, направлення часу в значному ступені зв'язано з процесом, який за своїм змістом протилежний ентропії, котра являється руйнівним процесом [93:25], мірою безладдя [1:171]. Час в розвитку пізнання протикає відносно сонячного часу нерівномірно завдяки саме пам'яті, що конденсує інформацію. Убування ентропії через пам'ять залежить від певних змінень часових характеристик. За мовою філософа, в процесі росту культурно-історичного досвіду в цілому від епохи до епохи, по мірі зростання інформації, її конденсації, біг часу для поколінь людей порівняно „сповільнюється”, делатує і ущільнюється з точки зору його освоєння, переробки та накопичення [:27]. Тут відбувається процес протилежний ентропії – ектропія, тобто концентрація енергії чи підвищення її якості, властивість якої належить тільки до органічного життя. Основним положенням ектропізму – „теорії життя”, що була розроблена Ф. Ауербахом, являється розуміння життя як організації, створену світом для боротьби проти знищення енергії [10]. Час життя, його організація, стратегія

сприймається як реалізація енергії, потенціалу. До цього необхідно зазначити важливу роль пам'яті, що стримує, зупиняє руйнівну силу часу, його ентропійну складову.

Згідно до субстанційної концепції, час є особливого роду субстанція поряд з простором, речовиною та іншим. Зібравши увесь попередній досвід філософської думки, Платон першим показав античному світу вчення про час як взірць, подібність вічного буття в недосконалому світі становлення. Філософські ідеї Платона в подальшому було закладено І. Ньютоном в поняття абсолютного часу, що знаходиться „поза буттям”. Відмітною ознакою часу Ньютон називає флюксію – неперервний біг часу, згідно з чим рух визначається як єдино строго регулюючий процес становлення. [39:77], а неперервності притаманна риса постійної величини. Вчений протиставляє часу як одноманітної, універсальній та абсолютній формі буття чуттєво споглядальні і відносні види часу, що фіксуються [175:234]. В даному контексті час є послідовність однакових подій –моментів, в результаті, [82:81] осмислення часу дається через еталонний кількісний аспект, звідси іншою назвою цієї концепції вважають кількісну чи квантитативну, що пов'язана з рахуванням та вимірюванням часу. Час І. Ньютона засновано на уявленні про деяку абсолютно рівномірну, божественну тривалість, тому він виступає також істинним, універсальним, кількісним, тобто математичним або абстрактним. Однаковий, монотонний час Ньютона, за мовою С.С. Лазарева, скоріше мав відношення до передчасовості, вічності, ніж до реальних процесів буття [82:78], поряд з якими існує неоднорідний, підмісячний, історичний час, що має відношення до земних проблем [82:81]. М. Хайдеггер, відрізняючи „час взагалі” і сам час, де перше не являється чимось тимчасовим, також як і чимось суцям [189:399], з нашої точки зору, розумів „час взагалі” як ідею, самототожній та незмінний ейдос, котрий знаходиться на підставі мінливості речей, їх хибкості у проявленні сталої періодичності явищ. Поняття ритм часу, лаг, період, цикл визначають суть субстанціональної концепції, бо передають постійність, статичність буття,

неперервність повтору, імітації, де відбувається зміна одної форми на другу без заміни змісту, структури і зрушень до іншого якісного їх проявлення.

Для М.М. Бахтіна свобода волі й активність не сумісні з ритмом через те, що життя, яке переживається у категоріях моральної свободи й активності не можуть бути римовані [141:83]. Філософ пише: „ритмом можна бути одержаним, але в ритмі не можна знайти самого себе”. Тому в рамках ієрархії ритмів вихід за межі ритму здійснюється як перехід у зверхритм, деяке надбуття, усвідомлення свого „Я” [141:84]. Висловлене положення вказує на можливість та необхідність вивчення відносного, суб’єктивного часу, яке на феноменальному світі представлено багатоманітністю часів, зокрема, екзистанційних часом. Прибічники реляційної концепції вважають час відносним або системою відношень між різними подіями. Так, наприклад, в теорії відносності А. Ейнштейна вказано, що час змінює свою швидкість в залежності від швидкості космічного корабля, а при досягненні їм швидкості світла час взагалі зупиняється [175:141]. Якщо ж звернутися до соціальної форми буття, то і тут час являється відносним й зумовлено специфікою механізмів соціальних відносин, динаміки та диференціації праці. З огляду А.М. Лоя, властивості часу змінюються з розвитком суспільства і звідси є величиною відотною [93:35]. Відносність часу в різних соціальних системах з’ясовується численністю родів, предметів та результатів діяльності, яка визначає якісну основу соціального часу.

На основі реляційної концепції, що визнає час актуальним, широке використання в біології і геології отримала типологічна концепція часу. Важливою відзнакою цієї теорії, гадає А.А. Шаров, являється відсутність фізичної рівномірності протікання, тому доводиться оперувати поняттями: епоха, ера, геологічний період і стадія індивідуального розвитку. Кожний геологічний період характеризується своєю флорою і фауною, кожний час року визначається фенофазами рослин, а кожна стадія розвитку тваринного – набором морфологічних і фізіологічних ознак [201:96]. З погляду А.Д. Армад, саме географи внесли в науку уявлення про цінність часу, а також про

емоційний момент, який визначає оцінку тривалостей і давностей. Відносно до геологічних процесів автор вводить поняття „характерного часу”, котрий відбиває специфічність і відносність плинності процесів. Він також відмітив, що в основу спільних часових шкал, за допомогою яких стало можливим пов’язати хронологію біосфери та суспільства, були покладені ритми Землі і Сонця. Даний еталон швидкості мінливості часу дозволив в навколишньому середовищі та в нас самих безліч циклічних процесів з більш або менш постійним періодом [7:201]. Відомі два основні види циклічних процесів, які характеризують закони природи та життєдіяльності людського організму. Так виділяють циркадний, добовий цикл, що пов’язан з чергуванням бадьорості і сну, і цирканий, котрий презентує первісні цикли – навколomisячний та навколорічний, які утворюють людський час як біологічного виду [1:32,98]. Основним джерелом, задавачем часу є навколишнє середовище, природа [1:37] і сама людина. Зміни, що відбуваються з однаковою частотністю, ритмом, періодом, циклічно повторюючись, відображають ідею статичності, яка дозволяє встановлювати метрику часу. Доведеність первинності природи перед свідомістю й буттям людини дозволяє встановити соціальний час як процес упорядкування, самовиховання й удосконалення людської природи.

Пристаєність структури різних процесів, важає С.С. Лазарєв, є збігом їх часів, а класифікація якого-небудь процесу, системи будь-якої природи є не що інше, як реконструкція часу даного процесу [82:82]. Отож, класифікація процесів соціальної діяльності, системи інституцізації форм поведінки, соціальних відношень та зв’язків являються реконструкцією соціального часу. Г. Бакман стверджує, що організми володіють своїм „власним часом” – „органічним”, властивість якого полягає в наявності специфічного циклу росту для усякого організму, тобто характерного йому темпу органічного часу [87:84]. З цим, напевне, пов’язані висновки Г.Е. Михайлівського про сучасне в біології, яке відрізняється від фізичного часу різною тривалістю, до того ж фізичне сучасне поділяє біологічне сучасне на пам’ять і цілеспрямовану поведінку. Тому минуле, сучасне і майбутнє співіснує в єдиному організмі [118:119]. З

геохімічної точки зору для життя, як показав В.І. Вернадський, час з'являється у трьох різних процесах – часі індивідуального буття, часі зміни поколінь без зміни форми життя і, еволюційному часі, де зміна форм присутня разом зі зміною поколінь [33:231]. Подібну класифікацію, але тільки вже для соціального часу подав В.П. Яковлев, виокремлюючи час індивіда, час поколінь й час історії [207]. Вирішальну роль в культурній динаміці суспільства виконує покоління, що несе якісне, смислове навантаження історичних перетворень, виступаючи квінтесенцією соціального часу.

Статична концепція, інакше звана „концепція завмираючого Всесвіту” наголошує, що в кожному моменті сучасного містяться усі минулі стани Всесвіту і знаходяться, в свою чергу, в захованій формі, в потенції, усі майбутні. Стосовно цієї концепції сучасною наукою проголошується принцип миттєвої дальності, згідно з якою перша-ліпша подія, котра відбулась в даному моменті часу зв'язується зі всім останнім Всесвітом і одержує миттєву відповідну реакцію на свій вплив [91:292]. Такий принцип свідчить про одночасовість існування подій минулого, сучасного, а також майбутнього. Зміст статичної концепції представлено простим майбутнім. Просте, детерміноване майбутнє, тобто лінійна екстраполяція колишніх характеристик об'єкту на його майбутній образ, породжує адаптаційний тип соціалізаторської діяльності. Людина і соціум виробляють стійкі ставлення і стереотипи сприйняття явищ, речей, а також ординарний тип мислення, притаманний простому обивателю. Таким чином, в процесі осмислення часу проявляється присутність психологічного окрасу переживання часового потоку життя, як буденного існування, і світоглядна оцінка тягарності, марності світу. Просте майбутнє від складного відрізняє процес активації цілераціональної поведінки, чи йдеться розмова про реалізацію життєвої стратегії особистості, державного планування або реалізацію проекту нової суспільної парадигми. Отже, статична концепція часу стверджує незалежність останнього від реальності процесів становлення і специфічності, винятковості форм буття. В такому розумінні час є кількісний

еталон, критерій вимірювання, порівняння усього розмаїття механічних переміщень і послідовності однакових моментів.

Уявлення про інший образ руху, котрий виробляє якісні зміни, було закладено Гераклітом у його крилатому висловленні – „Panta rei” – все тече, все змінюється. Більш глибоке виявлення проблема часу і руху здобула в положенні Аристотеля, згідно якому актуально існує тільки сучасне через те, що події минулого реально не існують, а події майбутнього іще реально не існують. Уява Аристотеля в більшому ступені була спрямована на сутність предметів і речей, які рухаються. Наукою прийнято розглядати два головні значення часу: передчас – визначення існуючого в світі феномену мінливості та параметричний час – як спосіб кількісного описування змінень за допомогою мінливості еталонного об’єкту, який зветься годинником. З точки зору Р. Мертону і П. Сорокіна, соціальний час виявляє зміну або рух соціальних феноменів в термінах соціальних феноменів, що беруться як точки відліку [210:618]. Однак, за причиною усього скороминущого, час, пише А.Н. Чанишев, не являється феноменом, а тільки лише суттєвою властивістю буття [194:6]. Отже, феномен мінливості визначає існування часу, але час сам по собі не є феномен. Підставою до розглядання динамічної концепції виступає принцип близькодії, суть якого міститься у передачі взаємодії крізь проміжні елементи з кінцевими швидкостями. Звідси виникає можливість впливу на предмети чи явища зовсім нових і несподіваних факторів, які раніше для нього не існували. Потому події майбутнього об’єктивно невизначені. Точні детальні пророцтва майбутнього неможливі за відсутністю визначеності й однозначності їх протікання. Минуле тут детерміновано, а майбутнє ні. На майбутнє можна впливати, його можна обирати, будувати і відкидати [91:292]. Динамічна концепція передбачає складове майбутнє – якісні зміни сьогоденних характеристик об’єкту в майбутньому бутті, котрі принципово відсутні в його минулій якості. Виходячи з того, що характеристики нової якості не дозволяють екстраполяцію із минулого, то складне не детерміноване майбутнє спонукає нас до інноваційної соціалізаторської діяльності. Якісна або квалітативна концепція пропонує

зрозуміти кожний процес як певний час і ліпший час як конкретний процес. Згідно цієї концепції час є синонімом становлення й усвідомлюється як зміна якісних станів мінливого об'єкту чи послідовність різноякісних станів, інтервалів, які розділені подіями-моментами.

Осмислення часу через асоціювання з життєво важливими для людини явищами природи, з позиції Р.А. Акімова, формується на буденному пізнавальному рівні [4:52]. З нашої точки зору, активну роль тут відіграє образно-синкретичне і асоціативне мислення, яке сприяє встановленню символічного зв'язка, між формами проявлення життя з різними ознаками і властивостями часової тривалості. Такі природні явища, як зміна часів року, холодний чи жаркий сезони, міжсезоння, зміна місячних фаз, утворюють наше сприйняття і уявлення про екологічний час, котрий є одним з видів часу соціального. Застосування експериментально-теоретичного рівня свідомості, на погляд Р.А. Акімова, допомагає виявити емпіричні особливості явищ природи, подій, що асоціюються з протіканням часу, знаходження яких у якості універсальних еталонів вимірювання часу являється головною метою в процесі регламентації життєдіяльності людей [4:53]. Процес вибору, фіксування та закріплення в ритуально-обрядовій системі фактичних проявлень живої природи, котрі виникають систематично, з певним ритмом і частотою, формує календарний час.

Призначення сутності самого часу або пізнання внутрішнього, психологічного часу пов'язано з використанням абстрактно-теоретичного рівня свідомості [4:53] і діє крізь процеси сприйняття, переживання та оцінки часу. Як ми бачимо, справжнє буття тут мають лише події сучасного, що залежить від якісного окреслення і визнання часу. Буття як присутність, сучасне, тобто перебування, за мовою М. Хайдегера, визначено часом. Але час постійно проходить, не зникає, а це означає, що час обмежується буттям. Отож, гадає філософ, буття і час взаємно обумовлюють один одного, однак, так, що ні перше – буття – не можна розглядати як тимчасове, ні друге – час як суще, буття [189:393,398]. Нагадаємо, що час, з точки зору Б. Домбровського, щільно



пов'язан з буттям у просторі та визначається обраною онтологією. Соціальний час, на думку вченого, це деяка часова парадигма, що поділяють окремі групи та прошарки населення. Час для Б. Домбровського з'являється тоді, коли процес у внутрішньому світі призводить до результату у зовнішньому світі [54:4]. Звідси, парадигма індивідуального буття перетворює суспільну парадигму, а значить і парадигму соціального часу.

Серед чотирьох форм буття відомих сучасної онтології значний інтерес для нас представляє суспільне або соціальне буття. Соціальне буття – це об'єктивно-всезагальний процес суспільних змін. Соціальне буття постає онтологією соціального життя, бо його основу складає соціально-виробнича колективна діяльність суспільного індивіда [91:89], а також онтологією незверненого історичного процесу і виступає не тільки як результат життєдіяльності індивідів, але й як конкретно-історичний, унікальний процес організації буття [91:90]. Сфера суспільного буття являється системою суспільних відношень, зміна яких зумовлена зміною типу виробництва. Суттєве значення в системі суспільних відношень грають побутові відношення. Побут, на погляд А.І. Кавалерова, презентує форми та засоби організації життєдіяльності людей, які пов'язані із задоволенням їх матеріальних і духовних потреб. Тому побут детерміновано образом життя [71:140]. У цьому зв'язку побут як форма соціального взаємодії демонструє в більшому ступеню процеси циклічні, поряд з чим індивідуальна творчість робить побут головним джерелом виникнення нових ціннісних орієнтирів і збереження традиційних цінностей. Таким чином, динамічна або якісна, квалітативна концепція постулює час як усвідомлення процесів, що дійсно відбуваються і для яких головним критерієм є буттєвість, історичність та подійність послідовно виникаючих різноякісних становищ, інтервалів, зумовлених дискретністю осмислених моментів життя.

Розгляд етимологічних значень часу як смислового простору, що бере участь у формуванні ціннісної свідомості представників різних культурних традицій, дозволить виділити властивості і особливості категорій “соціальний

час”, визначивши його філософський напрям. Поняття, уточнюючі часовий період чи сам час, в українській мові позначаються словами “миттєвість”, “час”, “година”, “місяць”, “рік”, “пора”, “століття”, “доба” [32:1371]. Через фонетичне значення слова “час” час сприймається в якості суворо відміряного відрізка, що закладає в характер і уявлення українців такі риси, як дбайливість, економність, а також формує цінність об’єктивного часу процесів, що відбуваються. Час тут розуміється як період становлення речей, явищ, котрі настають, перериваються і закінчуються для досягнення якоїсь мети, переслідуючи результат. Схоже сприйняття часу ми знаходимо в німецькій мові, де час, за словами Г. Гачева, можна порівняти з “рубленим відрізком”: “zeit” – “час – термін; це вічність тягнеться, продовжується” [40:24]. Таке сприйняття пов’язане з усвідомленням головної властивості часу – його незворотності, тобто неповторності буття, унікальності моментів життя.

На латинській мові слово “tempus”, крім основного значення – “час”, знаходить уточнення в словах відстрочка, проміжок часу, пора, період, пора року, збіг обставин, а також скроня, голова [51:764]. Значення слів “термін”, “проміжок часу” демонструють нам таку властивість часу, як відносна дискретність чи перервність. Даний приклад часових явищ пояснюється через паралельно існуючі у свідомості уявлення про простір.

В перекладі з латинської мови простір, – “spatium”, розуміється як простір, місце, відстань, довжина, протяжність, розмір, відрізок, міра [51:719], що дає нам право осмислити конкретний період чи відрізок часу як якийсь часовий простір. Кілька віків тому схожу точку зору висловив Джон Локк, помітивши, що кожна частина простору знаходиться в кожній частині тривалості і кожна частина тривалості – в кожній частині розповсюдженості [95:285]. Із сказаного видно, що простір є найбільш важливим поняттям, котре визначає як саму форму часу, так і часові форми сприйняття. Загальною рисою, що відображає властивості простору і часу, є дискретність, котра обумовлена специфікою буття і виступає невід’ємною рисою характеру речей і явищ. Дискретність породжує планування, можливість розраховувати доцільність

конкретних дій, встановлювати певні дати подій, що мають настати, періодичність свят, фестивалів, ярмарків, ушанувань. Ентоні Авені помічає, що до появи годинників люди сприймали час як пройдену відстань [1:149], а безперервна різниця в часі, що спостерігається в природі в міру руху по широті, з міркувань зручності стала дискретною [1:108]. Автор стверджує, що паралельний часовій структурі просторовий порядок, також являється ієрархічним [1:63]. Тож, перші уявлення про порядок дискретності часу як властивості часу виникли в результаті руху людини, його життєдіяльності, котру необхідно було виміряти, контролювати та регламентувати. І хоча основною властивістю простору є безперервність, формально і умовно для свідомих істот, в процесі їх життєдіяльності, він стає дискретним. Звідси простір, як доцільність подій, дій і ситуацій, робить час дискретним.

Етимологія слова “время”, згідно М. Фасмера, підіймається до старослов'янського – “веремя”, українського “вереме” – відро, погода і споріднене з давньоіндійським “vartma”, що означає колія, копалина, дорога, жолоб, вертїти [37:361]. Тут же О.М. Єжов розглядає спільнослов'янський корінь вер(т), що має значення “вертїти”, “воротити” [57:29], тобто повертати на круги свої. Початкове значення спільнослов'янського слова “время”, що походить від давньоіндійського “vartman” – шлях колія, слід, колеса, дорога, як вважає П.Я. Черних, не виражало чистої ідеї часу, і було близьке до значень слів “кругооберт”, “повторне повернення”, “вічний оберт” [197:171]. Так Аристотель гадав, що рух по колу, рівно як і прямолінійне переміщення, яке наслідують кругове, створює ідею безперервності [5:436-437]. Час, будучи мірою подібного, кругового руху сам ним вимірюється і є щось безперервне [5:158]. Це ще раз доводить наш висновок про усвідомлення часу як “номосу”, закону безперервного, послідовного і безповоротного існування всіх речей і явищ буття.

Час, як статична сутність, на погляд О.М. Єжова, допускає уподібнення часу простору, в результаті чого час може виступати в образі ниті, лінії [57:37], котра тягнеться, продовжується і виражає протяжність речі в часі, а значить і

часу взагалі. Протяжність, більше характеризуюча простір, співвідмінна з продовжуваністю, тривалістю, як властивістю прояву часу, тому, що містить уявлення про часовий, тривалий простір. Так протяжність повторюваності створює ідею статичного, одноманітного і монотонного часу.

Тривалість як послідовність станів речей, дій, явищ, їх ритмічність, безповоротність в природі і соціумі відображають значення словосполучень “пора року”, “період часу”, “пора”, головною рисою яких є повторення і циклічність. Яскравий приклад сприйняття часу, як послідовності протікання речей і їх повторювання, можна зустріти у словнику російської мови В. Даля. Тут ми знаходимо порівняння часу з тривалістю буття, простором в бутті, послідовністю існування, продовження випадків, подій [50:(1:260)] в одному векторному напрямку – від минулого через теперішнє до майбутнього. Послідовність із звичним ритмом і періодом протікання подій свідчить про нові явища як повторення старого, пройденого, вже відомого і освоєного. Продовжуваність і її частина – час, Джон Локк називає ідеєю зникаючої відстані, в якій, на відміну від першого, всі частини існують разом і не здатні до прямуванням один за одним [95:254]. Значить послідовність, не будучи атрибутом простору, виступає результатом взаємодії продовжуваності і розповсюдження.

В українській мові слово “обшир”, “простір” розуміється як велика місцевість, вільна територія [32]. Тут також присутня ідея про вільний рух і незалежний характер мислення. Аналогічне сприйняття часу прослідкується в російській мові. Так для визначення всього того що займає місце застосовували поняття простір, даль, шир, глиб, котрі відображали такі властивості тіл, як довжина, ширина, висота, об’єм. Всі ці значення здавна пояснювали існування безперервності і протяжності деяких субстанцій, їх метричних властивостей в часі. Східні слов’яни мислили “простір” як роздолля, час дозвілля, святковий і вільний час [50:(3:514-515)]. У це визначення, очевидно, вкладена основна відмінність слов’янського менталітету від західноєвропейського. “Наша людина” відчуває потребу у вільному, необмеженому просторі, в полі, в степові,

де їй належить весь світ і “всі чотири боки”. Тут, як писав Р. Декарт важливіше витягування, ніж куди витягуватися: саме витягування і творить собі “місце” [40:22], тобто мить, як творчий часовий акт знаходить місце для народження думки, утворення форми і змісту, де головне – сама дія і процес, а не її напрямок. Це так званий шлях містика, головним для котрого є знахідка, перевідкриття якісних станів і характеристик життєвого процесу, необтяженого бажаним результатом і метою. Адже істинна думка апіорна, самототожна і нічим не детермінована, тому по-дія думки унікальна, чим і обумовлено народження істинного змісту речей. Застосовуючи до вище сказаного, слід погодитися з твердженням Мераба Мамардашвілі про те, що думка є, перш за все дія [104:139], завершений план буття [104:89], подія [104:364]. Думка, як подія, постає якісною, ціннісною характеристикою часу, тому організує реалізацію моментів і процесів буття.

Інше за характером виникнення й дії етимологічне значення категорії “часу” – “голова”, “скроня”, розкриває зміст часу через суб’єктивні моменти сприйняття і усвідомлення буття конкретною особою, індивідуальною “розумною душею”. Так у процесі виміру, зіставлення, інакше сформульованого Б. Спінозою як спосіб порівняння існування і тривалості речей, безперервність – атрибут простору, також виступає необхідною властивістю часу. Безперервність чи тривалість як атрибутивна властивість часу знайшла тлумачення в латинському слові “continuitas” [51:194]. Дієслово “to continuo” означає зв’язувати, поєднувати безпосередньо [51:195], що дає право під безперервністю речей та явищ розуміти їх зв’язність, взаємозв’язок. Поняття зв’язок, з нашої точки зору, виступає умовою народження змісту, як моральної цінності. Отже, час завжди розуміється і усвідомлюється через атрибутивні властивості простору – відносну дискретність, перервність, протяжність, представлену в якості довжини, відрізка часу, його послідовність, тобто зв’язність моментів часу, а також безперервність, як безкінечно подільну сукупність текучих моментів часу. Можна погодитися з думкою більшості вчених про повне зведення топологічних і метричних властивостей простору до часових.

В трактуванні Володимира Даля дієслово “временить” означає зволікати, відкладати справу “на потім”, тягнути час, вичікувати [50:(1:260-261)]. Таке сприйняття часу, властиве слов’янському типу, віками зрощувало в ньому своєрідний характер мислення і образ життя, що передається в таких російських висловленнях, як “тянуть резину”, “тянуть kota за хвост”, тобто нічого не робити, не рухатися з місця. Людина ніби то весь час збирається щось зробити, зрозуміти, але не зараз, а завтра, “потім”, і продовжується, триває це безкінечно. Продовжуючи думку Г.В.Ф. Гегеля, описаний вище факт М. Мамардашвілі називає “дурною безкінечністю”, зміст котрої представляє безкінечно подільний, незаповнений подіями і змістом простір. Для того, щоб вийти з “дурної безкінечності”, в якій, за словами філософа, ми знаходимося через небажання і неготовність зрозуміти, осмислити те, що відбувається, ми повинні “зазирнути в корінь страждань і чомусь навчитися, набираючись досвіду, визнати існування завершеного плану буття, навіть, якщо завдання за змістом безкінечне” [104:47]. Отже, тут відкривається основний принцип життя, свого роду заклик – жити в актуальному часі, самим його створювати і стверджувати в процесі усвідомленої, відповідальної діяльності, в творчому акті, що утворює в підсумку подієвий час, тобто соціальний. Даний час для М. Мамардашвілі визначається як “реальний” чи “інтенсивний” тому, що він усвідомлюється кожним, хто переживає минуле і мислить себе у постійній ситуації вибору, але не безкінечного, а завжди заново наданого [104:236]. Тому інтенсивний час є змістовний [104:232]. Виступаючи для нас конкретним станом свідомості, розумовим буттям, час означає можливість осмислення нових подій, обставин шляхом перетворення самих себе в стан знову досягнутого апостеріорного знання.

Історичний період в розвитку природи і людства встановлює послідовність і зміну яскравих, знакових подій, наприклад, свят проміжків звичних, повторюваних і буденних речей. Для вираження загального поняття часу, за свідченнями П.Я. Черних, слов’яни вживали слово “доба”, що складає індоєвропейський корінь – бути зручним, підходити [197:137-138]. У даному

значенні криється головна особливість сприйняття і розуміння часу як чогось доцільного, потрібного, здійснення завідома відомого всім і нормативно закріплених дій, запланованих, узгоджених подій. Це та частина часу профанного буття, до якого всі готові, де початково відсутній фактор творчості, винаходу і новаторства. Українське слово “доба”, на відміну від попереднього значення, може також означати історичну епоху, у зв’язку з чим, слід розглянути більш ранню, грецьку етимологію поняття “епоха”. Так М. Хайдегер встановив дослівне значення “епохи” як “утримування себе”. За словами філософа, епоха означає тут не сучасний відрізок в тому, що відбувається, але основну риси доцільності, незмінне утримування нею самої себе на користь виразності вміщуючого, тобто буття в аспекті заглиблення в сутнісне [189:396]. Цей приклад констатує унікальність кожної епохи, неповторність історичного контексту ситуації, її просторово-часового змісту, констеляції подій, їх змістового напрямку, що визначає еволюцію ідей, цінностей і способів досягнення різних благ.

Будь-яке з розглянутих етимологічних значень часу, чи це “термін”, “проміжок часу”, “збіг обставин”, “пора року”, “пора” включає в себе і уявлення про простір. Лінійність, тривалість і продовжуваність як атрибутивні властивості часу співвідмінні з протяжністю, розповсюдженістю і безперервністю, які в свою чергу характеризують простір. Топологічні властивості часу вказують на присутність в ньому часового, перервного, незворотньо продовжуваного простору, зміст якого представлено дискретністю нероздільних моментів, що виникають послідовно. Звідси, послідовність, тривалість та ритмічність, будучи онтологічними атрибутами часу, виступають характеристикою основних видів соціального часу, зокрема, історичного, представленого лінійною шкалою, і його підвиду – структурного часу, а також екологічного, обумовленого повтором циклічних процесів в природі і аграрній, сільськогосподарській діяльності. Таким чином, саме топологічні властивості, притаманні часу, відіграють головну роль у встановленні змісту і думки, як цінності події, що утворює соціальний час.

## 1.2. Соціально-філософські передумови утворення аксіологічного значення соціального часу

Застосовуючи формально-логічний рівень, що з'ясовує характер дії часу і встановлює причини його виникнення, ми спробуємо пояснити витoki формування соціального часу, що потребує додаткового розгляду змісту категорії “одиничне”, “вічне буття” і “тваринне буття”, “актуальна безкінечність” та “потенційна безкінечність”, “осягнений розумом світ” та “світ феноменальний”.

Головним етимологічним значенням слова категорії “буття”, як свідчить Е. Авені, є поняття “походження” [1:62]. Відбуватися, в нашому розумінні, значить виходити з чогось постійно і всюди перебуваючого, неминущого, збуватися, здійснюватися, проявлятися у формах, речах, результатах діяльності. Згідно твердження А.М. Чанишева, буття первинне, а свідомість вторинна, адже у свідомості більше буття, ніж у несвідомому бутті, отож, свідомість є вищим типом буття, так як саме страждання змушує роздумувати над ідеалом буття, і зупиняти час [194:8]. К. Ясперс робить акцент на тому, що людство має єдине походження і єдиний шлях розвитку [209:21], виражений в народженні історичної “вісі” часу. “Осьовий” час – це священна епоха світової історії [209:24] тому, що “осьова епоха”, як гадає філософ, кладе кінець безпосередньому відношенню людини до світу і до самої себе. Таке змінення буття проголошує народження філософської віри і пробудження духу, створююче початок загальної історії людства, ідея якої міститься у справжньому, а не родовому, природному зв'язку між народами [209:22]. Людські взаємовідносини, в основі яких діють закони моралі і релігійна свідомість, що набуває сили в кожний момент буття, в осьову епоху постають вищою цінністю.

В роботі “Опанування часом” В.М. Мурав'йов пише, що союз свідомих істот здатний видозмінити час світу [125:127]. Близьке розуміння проблеми можна зустріти у А.В. Босенко, за словами якого, час завжди був атрибутом



історії і мірою нашого розвитку, а не існування [27:102]. Звідси час у якості форми соціального буття, для Г.П. Орлова, набуває таких специфічних характеристик, відсутніх у “природньому часі”, як суспільне багатство [136:67] чи соціальна цінність [136:68]. Про тісний, прямий зв’язок росту самосвідомості соціуму в культурно-історичних процесах з усвідомленням цінності категорії часу писав М.М. Трубников [182:63]. Усвідомлення цінності часу, гадає О.Н. Єжов, є “вхід” у вічність [57:246], в систему вищих духовних і вічних цінностей. Це значить, що сама людина, його свідомо діяльність виступає головним критерієм визначення часу, характеру і змісту історичних подій. У зв’язку з цим величезного значення набуває діяльність, яку спричиняє людина у теперішньому.

Теперішнє як становлення вічності, на думку А.В. Босенко, представлене єдністю чистого буття (минулого) та чистого ніщо (майбутнього) [27:152]. Теперішнє тут стає рубежем і творчим витокom минулого і майбутнього, а становлення є життєдіяльність теперішнього, саме життя [27:120], творчий, наповнений час, де творчість є межею часу і людським початком вічності [27:117]. Так через становлення існує вічний час і єдність часу [27:114]. Становлення так як і сам час, виступаючи вічним образом у кожній миті буття, миттєве і цілісне в кожний момент свого проявлення, коли початок і кінець єдині, а тому не зводяться до виміру. І хоча процес становлення відбувається у фізичному часі не миттєво, все ж має достоїнство миті, вираженої в єдності буття і ніщо [27:103]. Тому час, будучи завжди “вже-реалізованим - становленням”, завершеним і відповідно перебуваючим у спокої, самовідтворення, слід розглядати дійсним [27:105]. У просторово-часовому континуумі виникає кожного разу інший проміжок часу, за котрий ми повинні встигнути відкрити для себе момент народження змісту, переосмислити положення речей, цінностей. Це завжди новий етап – стан прозріння, вільний політ думки, який є становленням, творчо наповненим часом.

Творчий час чи час творення, створення мало велике значення у розвитку культури давніх цивілізацій. Наприклад, давні майя надавали часу статусу

глобальної цінності. Так в основу майянського календаря “Цолькіна” жерцями були закладені уявлення про час-творчість, символом якого виступає ткацький верстак. Для Аристотеля теперішнє представлено у свідомості поняттям “тепер”, яке є ніби “позачасовий початок часу”. Він неподільний, тому постає умовою єдності часу, будучи не часом, а його рубежем [6:121], тобто моментом істини, пізнання чи, як писав М. Мамардашвілі моментом здобуття досвіду. В дійсності, помічає мислитель, реальний час не співпадає з хронологічним, так як те, що здається давно сталося, відбувається тепер, тому в реальному часі все стиснуте в одній точці. Ця точка творення є “точка-зустріч” [104:42]. Тримати час і думку тут значить бути вільним [104:191]. Дотримуючись позиції А.М. Чанишева про теперішнє як часовий модус небуття, що включає існування минулого і майбутнього, того, що вже немає чи ще немає [194:5], ми відносимо теперішнє, представлено єдиною точкою біфуркації, до первинності небуття.

Час, за визначенням А.М. Чанишева, є небуття так, як останнє існує, не існуючи, і не існує, існуючи [194:8]. Положення субстанціональної концепції про походження часу з осягнутого розумом вічного буття демонструють його вторинність. Воно продовжується, тобто позичає, приміряє на себе атрибути вічного буття, стаючи постійною, всюдисущою субстанцією, що возвеличує його до ступеня небуття.

Ми розділяємо погляд А.В. Босенко на становлення як постійну турботу в часі тому, що “тільки в постійному можливі часові відношення як тимчасові” [27:105]. Нашій свідомості відкривається вічність, яка за Плотіном, належить до наявного теперішнього буття і в сукупності всіх своїх моментів називається формою життєвого процесу, постійно тотожного самому собі [144:9]. Це підтверджує виголошену раніше думку про те, що положення статичної концепції, які відображають час математичний, абсолютний час небуття, “вічний час” і положення реляційної концепції, представленої суб’єктивним, відносним часом особистості чи ж конкретним, життєвим часом творчості, репрезентують глибокий взаємозв’язок, змістова єдність. Одне тут породжує

інше, а інше продовжує і примножує одне й теж, початково єдине, неподільне і неіснуюче в матеріальному вимірі.

У філософії Платона, головною причиною створення часу і космосу є Деміург [142:477-479], а єдине виступає необхідною першопричиною буття, множинності [143:16-17] (“Філеб”15d), послідовності речей, моментів, а значить і самого часу [6:113]. Гадаємо, що життя вічної ідеї знаходить себе в принципі телеології – доцільності і призначення, мета якого – безперервне втілення вічного буття, його законів у світі проявлених речей. У Прокла потрійний поділ ноуменальної сфери на буття, життя та “живу істоту-в-собі, автодзоон”, як пише О.Ф. Лосев, розкриває нам суть напрямку і руху часу. Ноуменальне життя, представлене як вічність, зразок, першообраз, смислова модель, деміург всього існуючого, є, перш за все, причиною часу, “загальночасового потоку” [99:86-87]. Вічність для нас постає безкінечною множинністю станів елементів, безупинністю, безперервністю. Ця безкінечна множинність знаходиться в Єдиному, в спокої, він потенційно можливий. Час, наслідуючи єдиний надбуттєвий і неосяжний початок, зразок, вічно живу істоту (Платон), істинно і “завжди суцюзь” (Аристотель), божественне буття чи актуальне існування Спінози, осягнутому розумом світові чи світові істинно суцюзього Г.В. Лейбніца, ніби відтворює, створює безперервність, виражену у відтворенні моментів, їх повторюванні та дискретності. Платон вживає слово “aidion” – синонім “aion”, для позначення вічного осягнутого розумом буття, де обидва слова означають вічно-суцюзье буття, на відміну від часового бування, тобто становлення. Час виступає реальністю, в якій множинність співвідмінна з єдиною, як зразком, вічно живою істотою, що рухається подібно до вічності – “aion”, де останнє “вічний образ, що рухається від числа до числа” [142:477]. Перший давньогрецький водяний годинник, роботу якого продемонстрував Анаксимен, і сонячний годинник, згідно визначення історика науки Дерека Прайса, також означали “подоба”, модель [1:103] як світопорядок. Найголовніше, на наш погляд, положення Платона становить розуміння часу, створеного з певною

метою – уподібнити творіння земне небесному зразку. Час містить в собі ціль, яка проектує ідею, закони вічного буття в світ буття створеного.

Мета застосовуючи до живих систем означає кінцевий стан, очікуваний результат руху. Доцільність знаходить своє вираження в досконалості структури, внутрішньому упорядкуванні компонентів живої системи, в їх органічному зв'язку і взаємодії [12:153]. Природі істоти, згідно Аристотеля, це ті, які, рухаючись безперервно під впливом якогось начала в них самих, досягають деякої мети [5:101]. Доцільність дії чи “маюче мету” відношення до своєї життєдіяльності, властиве загальнолюдському існуванню для А.М. Лоя [93:24] також виступає основною онтологічною характеристикою соціального часу.

На відміну від Платона Аристотель інакше розглядає вічність – як “завжди суще” – “ai onta”, незмінне і завжди тотожне самому собі [6:119]. Продовжуючи думку Платона про єдине як умову можливості множинності, Аристотель не визнає істинно суще, цілковито повне буття єдиним, але безкінечною множинністю, з якої не могла виникнути множинність [5:408]. Єдине представляє собою початок числа, де початком є перша міра [6:121]. З нашої точки зору, “міра” виражає суть Єдиного і виступає в якості закону розвитку буття, становлення, множинності. Якщо сутність часу полягає у привнесенні в світ становлення ідеї Єдиного, осяжного розумом буття, а час, згідно Спінози, є мисленим буттям, модусом мислення і мірою, пояснюючими тривалість [169:172,196], то можна погодитися з положенням М.М. Трубникова, який стверджує, що час є міра соціально-історичного зв'язку і послідовності [182:19]. Виходячи із вище сказаного, ми схильні розглядати час у якості закону, що встановлює порядок, устрій буття, зокрема, соціальної сфери життя.

Мірою часу, як відмічає А.В. Босенко, є простір, мірою простору – час, але сама міра можлива лише в обмежених, кінцевих формах буття. Звідси час і простір самі є породження становлення [27:110]. Згідно А.М. Чанишеву, час породжує простір, який є зупиненим часом, послідовністю, що стала рядом положень, тому у просторі більше буття, ніж у часі [194:8]. У розумінні

А.В. Босенко, час, щоб набути цільності, доцільний і спрямований в майбутнє [27:119]. Час, обтяжений причиною, метою, що виступає апіорним змістом існування всього часу, розуміється як термін [27:109], переживання обмеженості простору. Даний простір є зупинка миті, утримування часу як тривалості станів, що обумовлено моментом народження смислу як події. Смысл і призначення часу відображає єдність самототожнього ейдосу і телосу.

Взаємообумовленність понять час та безкінечність ми зустрічаємо у запереченні Аристотеля чотирьох апорій Зенона Елейського. Аристотель стверджував, що “доторкнутись в кінцевий час за безкінечних за кількістю, тобто за протяжністю величин неможливо, а безкінечних за поділом – можна” [5:307]. Це означає, що час, відрізок часу, як безперервність, як всякий континуум, безкінечний саме у відношенні поділу [5:183-18]. Внаслідок безперервності величини, за словами філософа, безконечний та рух, а внаслідок руху час [5:148]. Звідси принцип безперервності у Аристотеля спирається на визнання потенційної безкінечності, яка є безмежний рух по кінченому і в якості нескінченно подільного не має кінця і межі [5:183-184]. Відтак, потенційна безкінечність і час як “безперервне” у Аристотеля є безкінечно подільними. Це доводить, що головний атрибут статичного об’єктивного часу – це безперервність, тобто незмінність буття, один напрямок і монотонність. Але безкінечно подільний час володіє одразу двома властивостями – безперервністю та дискретністю, утворюючи при цьому одне ціле. Якщо говорити про зовнішній час розвитку об’єктивних процесів життя, руху безперервно повторюваних речей, подій, то такий час незмінний і постійний. Зовсім інше значення має час суб’єктивний, що є продуктом діяльності людини, рух його думок, ідеї, їх втілення кожного разу в новій формі і якості. Таким чином, безкінечно подільним може бути тільки час людського буття, що стає частиною всього людства.

За Аристотелем, час не можна ототожнювати з рухом, адже час вимірює разом і рух, і буття руху [5:152], визначаючи його якість – швидкий чи повільний. Філософ вбачав, що встановлювати число руху і “рахувати” час

здатна тільки індивідуальна, розумна душа, завдяки якій він і існує, однак, існування часу без душі він також визнає [38:124]. Значно пізніше Плотін писав, що час є життя душі в процесі руху, переходу від одного прояву життя до іншого [144:108]. Саме життя душі визначається мірою чи числом руху [144:94]. Якщо форма реалізованого руху диктує форму часу [27:106], то закони суспільної форми руху виробляють суспільний час. Якщо час є числом руху, що підлягає підрахунку, а рух позбавляє існуюче того, що йому властиве, то час сам по собі є причина знищення. Час, за Аристотелем, є число руху і міра руху та спокою [5:153]. Відтак, Аристотель був близький до розуміння часу як об'єктивного закону життя.

Розгляд часу в якості номологічної сутності, що його виводить, за словами Р.А. Акімова, на рівень одного із всезагальних законів світу [4:55], ми вважатимемо головною причиною становлення соціального часу. Дуже важливе, на наш погляд, положення про виникнення часу, пояснює його об'єктивний і закономірний соціально-історичний характер Плотін формулює в наступному тезисі: "...до тієї пори, поки він не породив попереднє і в нього не виникла потреба в наступному, час покоївся собі на лоні сущого, але ще належного світові буття" [144:7,11,107]. Очевидно, філософ вказував на головну особливість і цінність часу у світі буття, проявлених речей, – його здатність до породження нового, як наступного в продовженні старого, попереднього, традиційного, що знаходяться у безперервній послідовності, чергуванні подій і спадковості поколінь. Спадковість чи зміна поколінь, згідно В.П. Яковлеву, є всезагальний закон природи [207:79]. Спадковість поколінь, на погляд В.М. Ярської, слід розуміти як передачу культури часу [208:97]. Соціальний час з'являється однією з важливіших форм часу культури, що входить у час історії світового процесу [208:88]. Загальна культура суспільства і людини впливає на усвідомлення часу як чинника розвитку суспільства, а також на усвідомлення бережного відношення до свого і суспільного часу як закону соціального розвитку. В спадковості мова йде про співвідношення нижчого цілого і вищого цілого, про співвідношення нижчої системи і вищої системи та їх елементів

[12:143]. Життя видимого світу, вважає Плотін, може наслідувати буття нових форм життя і соціальної взаємодії, типів соціальних відносин, становлення нової парадигми буття. Цей процес відбувається за принципом доцільності, завершеності і реалізації, тобто ентелехії. Отже, завдання соціального часу полягає у постійному доповненні буття видимого світу. Роль соціального часу – це устрій буття, здатного відбивати, утримувати ознаки досягнутого розумом світу.

У зв'язку з вище сказаним, аксіологічну проблематику соціального часу складає дихотомія понять „час закону” і „закони часу”, що постають морально-правовою компонентою взаємодії часу суспільства і часу природи, часу людини і часу культури. Час закону встановлює конкретна самосвідома людина у кожному своєму вчинку, спираючись на принципи цивільного договору, дотримуючись релігійних заповідей, формально-правових, конституційних норм поведінки, законів колективної етики, звертаючись до власного досвіду, совісті та особистої відповідальності. Час закону особистості являється мікро осьовим часом, який стає якісним показником самоорганізації людини, і тому має величезне значення в становленні змісту законів часу для конкретної історичної епохи, суспільно-економічної формації, її регіональних особливостей, ціннісної системи, характеру оцінок часу і духовного стану певного етносу, соціуму.

Ціле, за Аристотелем, є ніби оформлена матерія, “кінець”, “межа”, що структурує його і перетворює в дійсне, – це форма, яка виступає початком актуального сущого [38:117], а значить і актуального часу. У третій апорії Зенона “Стріла” час представлено сумою неподільних точок [186:309-310]. Дискретність часу складає момент “тепер”, розглянутий Аристотелем. За словами філософа, якби “тепер” не було кожного разу іншим, а тотожним і єдиним, часу не було б [5:147]. Відтак, момент “тепер” визначає присутність часу у нашому житті. Час, за Аристотелем, безперервний через “тепер”, і розділяється посередністю “тепер” [5:15]. Послідовність передбачає наявність взаємозв'язку, встановлення смислового зв'язка речей і відношень. Теперішній момент буття – “тепер” є умовою єдності часу буття і його позачасового начала.

Момент “тепер”, будучи неподільним, є не час, а неподільна “межа”, єдність початку і кінця оформлення думки, її ейдетичний телос. У старому римському календарі 23 лютого, останній день в році, був святом терміналій, днем принесення жертв Терміну, богу меж [1:126]. Це свято демонструє важливість переконань представників давньої цивілізації у тому, що кожний період існування людини чи суспільства має бути визначений метою і результатом діяльності. Останнє означає здобування конкретних благ, досвіду, як цінності знання, досягнення яких вимірюється усім життям.

Час життя, згідно А.В. Босенко, – це конкретний час [27:115], а життєвий час, як вважає М. Мамардашвілі, має дискретний характер, розділений, і ніякий наступний момент не витікає з попереднього [104:391]. В цього часу немає послідовності подій [104:82,332], тому зміст не народжується із часом [104:304]. Зі сказаного зрозуміло, що дискретність життєвого часу обумовлена існуванням неподільних митей думки, символізуючих телос – мету, межу часу і танатос – прагнення до кінченості форми думки, дій, завершеності образу буття, тобто його смерті. Так для стоячого на межі, кордоні чи для того, хто знаходиться у “прикордонній ситуації” час відсутній, перед ним тільки обличчя смерті, котра є символом відсутності часу [104:194], де починається світ думки і здобування смислу. Думка є подія, і вона завжди є кінцева форма, яка, за словами М. Мамардашвілі, виконує на собі безкінечність [104:36]. Тому зв’язок часу і вічності народжується у мить, котру запам’ятовує свідомість, завдяки чому виникає уявлення про вічний час, а закон зв’язку, узагальнення ідей, зумовлено принципом “еросу” як єдності творчого буття і безкінечного його продовження. Час, який проявляє себе як мить, помічає Мераб Мамардашвілі, є абсолютним [104:246]. Єдиний, неподільний момент здобування смислу, що став миттю, точкою часу є подія, утворююча світ абсолютних цінностей. Якість моменту думки і миттєвий вибір людини, її вчинок визначають характер розвитку ситуації, її негативні та позитивні сторони. Система цінностей може визначити зміст майбутньої події за одну мить, тому ієрархія цінностей створюється у кожній усвідомленій миті заново.



У якості полярних оціночних позицій відношення до світу А.М. Чанишев виділяє “мужність буття” та “мужність небуття”, де перше є “мужність бути незважаючи ні на що”, а друге – “мужність бути незважаючи на ніщо”, вища мужність [194:21]. Положення філософа про абсолютний характер і первинність небуття, яке саме життя [194:3], стверджує вторинність і відносність буття по відношенню до небуття [194:6]. Наступний тезис Чанишева про те, що небуття не існує, а значить, не має потреби у самопричині [194:8] пояснює “мужність небуття” як ні в чому не обумовлене життя, віру, діяльність в її істинному стані, створення без усякої на те причини.

У філософії Рене Декарта Бог виступає єдиним творцем всіх існуючих у світі руху [52:(1:205)], безкінечним творцем речей і єдиною істинною причиною всього, що є, і що може бути [52:(1:323)]. Будучи першопричиною руху, Бог постійно зберігає у світі однакову його кількість [52:(1:367)]. Аналогічну точку зору висловив Г.В. Лейбніц: „... в природі речей ідея абсолютного передує ідеї меж, що додаються” [90:(2:154)], де „Бог є перша причина речей” [89:(4:134)]. Тоді через усвідомлення часу ми осмислюємо вічність – *aeternitas*, справжнє, теперішнє – істинне буття. Із вчень Р. Декарта і Г. Лейбніца нам відомо, що унікальність, як атрибут Бога, породжує себе, породжуючи ідею унікальності у свідомості людини [52], [89]. Свідомості індивідумів стають безперервною грою вічного образу. Тому від свідомості, як чогось цілком звичного, стійкого, загальновідомого, необхідно свідомо відмовитися, щоб дати розвиток духовному началу. Якщо людська унікальність походить від присутнього в її свідомості Божественного духу, то унікальність історичних ситуацій і подій є також прояв божественного начала у творчих митях, що визначають результат вимірювальної та духовно-практичної діяльності людини. Неповторність, унікальність буття породжує безповоротність часу. Тут нашу думку як би продовжує А.М. Чанишев: „тимчасовість виступає атрибутом буття” [194:8]. Безповоротність речей ніби компенсується, замінюється періодичним повтором, імітацією загальних якостей. Виступаючи у новій якості, безповоротність підмінюється і виникає вже як періодичність, зміна явищ і речей, чергове

прогривання деяких подій та ситуацій. Принцип безповоротності знаходить своє продовження і розвиток у дії закону наслідування, імітації, який встановлює в житті певний часовий період, лаг, ритм і частоту. Відтак, повторюваність як якість буття витікає з його сутності і пояснюється законом його розвитку, наслідування профанного буття – божественному. Однак, абсолютної схожості не виникає, існує лише повтор загальних ознак, тенденцій для того, щоб ми могли вивчити проблеми, що потребують зрозуміння і вирішення.

Ряд дослідників розуміють соціальний час як вираження відносин між тривалостями і послідовностями соціальних подій і процесів [196:45]. Згадаємо, що Аристотель визначав дію як “відношення до іншого” в процесі діяльності [5:128], отже, соціальне виникає і оформлюється в момент дії, звідси діяльність є основним фактором соціального часу. Слід помітити те, що характер розвитку діяльності складає диференціація праці, яка вибудовує структуру соціальної взаємодії, систему відношень, розподіл соціальних ролей, тип соціальної організації, спосіб виробництва, накопичення і перерозподілу духовно-матеріальних благ – все, що складає зміст соціального часу. З точки зору О.М. Єжова, соціальний час є формою існування руху людської праці [57:59], де сам процес трудової діяльності та, перш за все виміримальної, виступає головним джерелом створення уявлень про час [57:35,51]. Соціальний час, для В.А. Артемова, виступає мірою соціальної діяльності, “виміральною в часі” і однією з важливих характеристик розвитку суспільства, а людина своєю вищою метою [8:8,11,22]. Аналогічної точки зору дотримується і В.П. Яковлев, вважаючи, що передача соціального досвіду, інакше соціального наслідування, як незмінна сутність соціального часу, тоді набуває свого вищого смислу, коли саме людське життя із заходу перетворюється на самоціль, а кожний індивід зовсім вільно визнає свою причетність до людського роду і історії [207:91]. Соціальний час – час суспільного буття людей, тобто їх матеріальної діяльності і відношень, в які вони вступають в процесі цієї діяльності [8:9]. Представлене тривалістю діяльності, існування соціальних суб’єктів і суспільних процесів, соціальний час, за В.А. Артемовим, виражається поняттям історичний час [8:25].

Значить головне призначення соціального часу полягає в його здатності зв'язати час протікання історичних подій з розумінням сутності організації суспільних відносин.

На думку М.В. Волькенштейн, історичність є головною і найбільш загальною особливістю живої системи, яка безперервно розвивається, змінюється і самовідтворюється [36:119]. Якщо історія доповнює історичний процес чимось особливим і неповторним, то система наділяє процес загальним і неперехідним. Історизм, як рух і розвиток, й системність, як організованість і інтегрованість, й цілісність і управління [12:138] нерозривно пов'язані один з одним. Соціальний час для В.А. Артемова виступає часом розвитку [8:27]. Людина, сім'я, соціальний колектив, група, етнос, суспільство – все це як окремо, так і в цілому є історично рухома система, розвиток якої передбачає безперервне створення, знищення і відродження системи норм, традицій, цінностей і соціальних зв'язків. Історичний час, на відміну від хронологічного, за В.П. Яковлевим, є неоднорідний і неодномірний [207:110] тому, що складається з сукупності неоднорідних подій. В нашому розумінні, історичний час виражається у тривалості, лінійності, послідовності конкретних подій, яка розкривається в характері соціальних процесів і новому положенні речей. Час історії – це зміна станів речей, явищ, розвитку особистісної і суспільної свідомості, а також безперервна трансформація цінностей, безперервний процес перетворення ідей у нові, відмінні від попередніх форми і способи мислення. Такий час неоднорідний тому, що обумовлений рухом множинності. Неоднорідність соціального часу передбачає багатогранність буття і багатозначність його часової структури.

В уявленнях філософів сучасності час, особливо соціальний час, співвідмінний і взаємообумовлений часом історичним. А.М. Лой був одним із перших, хто зв'язав дослідження поняття “соціальний час” з процесами історії і суспільного розвитку. Філософ вважав, що соціальний час виступає формою і відносною величиною, котра визначається сутністю процесів у соціальному розвитку [93:126]. Саме соціально-історичні події, зміни і трансформації, що

відбуваються у суспільстві, визначають хід історії і виявляють характер і специфіку соціального часу. Ми погоджуємося з твердженням А.М. Лоя, який показав, що властивості часу залежать від характеру історичного розвитку, тобто часу подій, що визначають масштаби протікання історичного розвитку [93:25]. Саме події і процеси суспільного життя, з погляду В.П. Яковлева, визначають типологію часу [207:87]. Останнє підтверджує раніше зроблені висновки про участь подій у формуванні топологічних ознак соціального часу. Нерівномірність і ритміка різного масштабу на фоні загального напрямку процесу, будь-якого процесу, на думку С.С. Лазарева, утворюють топологічні властивості часу. Вчений приходить до висновку про те, що неоднорідність – найфундаментальніша властивість процесу-часу, оскільки вона визначає асиметрію і напрямок відповідного часу [82:82-83]. Неоднорідність свідчить про прояв топологічних властивостей часу, виокремлюючи особливість соціального часу. Специфіка соціального часу, для В.А. Артемова, полягає в його неоднорідності, так як суспільство є “взаємодією окремих життів, що складають його” [8:9]. Цієї ж точки зору дотримується О.М. Єжов, вказуючи, що час у своїй соціально-історичній формі виступає способом існування суспільства і соціальної форми руху, тому хід історичного часу нерівномірний [57:49]. В основі неоднорідності і багатомірності соціального часу пролягає унікальність людського буття. Час історії, за В.П. Яковлевим, є також якісно вищий рівень людського, тобто соціального часу, так як сутність людини є сукупністю суспільних відносин [207:102]. У суспільстві, в історії, в оцінці наступних поколінь, в пам’яті змінюється смисл минулого, який є об’єктивним змістом процесу життя і зміни людських поколінь [207:105]. Звідси історичний час, на погляд автора, унікальний [207:114]. Уявлення про історичний чи лінійний час, згідно М.М. Трубникову, передбачають процес розвитку культурних традицій, тривалості буття і соціальної пам’яті [182:48], що представлене в історії становлення етносу змістом етнічного часу і являється аксіологічною складовою, ціннісною основою формування соціального часу. Макрочас – безперервний і безповоротний. Мікрочас дискретний, кінцевий і представлений

ансамблем безповоротного життя людей і зверненої волі поколінь [182:41]. Макрочас включає соціокультурні процеси, що відбуваються в історії етносів, суспільств, держав, цивілізацій і світу в цілому. Тут виникають періоди економічного росту і придбання політичного імунітету й розквіту держави, кризи чи занепаду. В нашій історії відомі періоди колективізації, депортації, період репресій, сталінізму, окупації, “холодної війни”, реформ, “перебудови” й становлення незалежності України. В житті кожної людини бувають періоди часу, котрі чітко характеризують її розвиток, особистісний зріст і, ти самим, визначають мікрочас історичних процесів, зміст яких представлено періодами немовляти, дитинства, підлітковим періодом, юнацтва, молодості, зрілості, старості. Сюди також відносять періоди навчання, здобування навичок, знань і адаптації, накопичення капіталу і його вкладення, творчого пошуку, активності та криза жанру, ейфорії і розчарувань. Ці періоди можуть бути як тривалими, так і короткими, миттєвими. Унікальність подій, визначаючих макро і мікрочас полягає у неповторності просторово-часового континууму, а також свідомості людей, що творять індивідуальну історію і світову одночасно.

Як відмітив А.М. Лой, спрямованість соціального часу пояснюється перш за все, безповоротністю процесів руху, як визначною властивістю чи атрибутом часу, що є підставою для конструювання соціального часу в якості цінності.

Модифікацією історичного часу, на увазі В.А. Артемова, є календарний час, через який співвідносяться час соціальних систем та час природних процесів [8:25]. Виникаючий і зникаючий час, як приклад вічності, відображений у календарі – продукті культурного виробництва календарного часу. Представники давніх культур вважали календар земним зразком небесного порядку. Давньоримський календар, будучи вперше записаним біля 300 року до нашої ери, як помітив Е.Авені, першопочатково складений виключно для потреб селян, представляв собою перелік свят і фастів, чи “сприятливих днів” для здійснення угод [1:123]. В перекладі з латинської “calendarius” дослівно означає приурочений календам, тобто першому дню місяця – до закінчення шості місяців, у зв’язку з чим виникла назва “calendarium”, – книги боргів

позичальника із вказівкою виплачених відсотків кожного першого числа місяця [51:113]. Громадянський календар виступає моделлю, формальним документом, що узаконює циклічність соціальних процесів, і свідчить про статичний характер образу життя серед переважної більшості людей.

В “Теогонії” Гесіода представлені два часи: циклічний час недосконалого світу і вищий час, у якому відраховуються глобальні моменти в історії світу, де історичний час стає не висхідним лінійним часом еволюційного розвитку, але часом ступінчасто-деградуєчим від минулого “золотого віку” людства, через “срібний” чи “мідний” віки до віку “залізного” [182:44]. З двох видів протікання часу циклічний, помічає Е. Авені, називають статичним і пов’язують його з ритуальними звичаями, тоді як лінійний час динамічний і в більшій мірі пов’язаний зі звичаями практичними [1:17]. Циклічний час, на погляд Е. Авені, не завжди однаковий і часто приймає різні іпостасі: час сну і сільськогосподарський, сезонний і міфічний [1:359]. Перевага циклічного часу у людському мисленні і діяльності є результатом процесу пристосування [1:356]. Циклічний час нав’язує індивіду традиційний тип поведінки. За свідченнями М.М. Трубникова, скотарські народи охочіше фіксують увагу на місячному, а не на сонячному циклі, так як сонце відмічає лише дні, а місяці відмічають повторювані сукупності днів, котрі кладуться в основу календаря [182:27]. Життям представників сільської культури управляють ритми, закони і час природи, тобто час екологічний, сезонний чи циклічний. Еванс-Прічард розділяє події на два основних типи – екологічні та структурні [:94], де перші нав’язують суспільству певні ритми життя, а другі – відображають залежності окремих груп товариства. З точки зору дослідника, соціальний час є часом структурним, що виокремлює відносини послідовності, які мають місце між подіями і відбуваються в соціальній структурі [57:86-87]. Досліджуючи характер часу в племінних товариствах, Е. Авені виділив екологічний час, який пов’язує людей із навколишнім середовищем через природні зміни [:185], ланцюг змінюючих один одного повторюваних і зв’язаних між собою подій [1:61], котрі породжують рух в потоці природних ритмів [1:185]. Для таких товариств, за

словами автора, час є процесом упорядкування самої діяльності [1:196] і зв'язковою ланкою між різними видами діяльності. Тут час замінюється діяльністю [1:187]. Екологічний час, на думку Е. Авені, складається з порівняно коротких періодів, об'єднаних річним сонячним циклом, тобто за своїм характером циклічно [1:185], але не має напрямку, який виражається у незворотньому русі вперед вздовж верхнього витка спіралі. В результаті екологічний час не переживається двічі, а повторюються лише його характерні риси [1:194]. Пряме відношення до соціальних аспектів часу має структурний час. Він постає більш продовжуваною системою відліку, яка, за Авені, зв'язує людей один з одним. Причиною руху часу в даному випадку стають люди, що робить час відносним [1:196]. Великі часові проміжки вимірюються структурно, що визначається кількістю пройдених членами племені вікових градацій [1:199], що означають фіксовані стратифіковані вікові групи [1:196]. Таким чином, диференціація членів племені за статовіковою ознакою подає час як послідовний перехід від однієї стадії до іншої.

Феномен спорідненості у племінних товариствах, як вважає Е. Авені, є ще однією системою обліку часу. Зокрема, виділені по чоловічій лінії чотири ступені кровної спорідненості – дід, батько, син, онук, визначають для групи глибину часу [1:200] чи, так званий, генеалогічний час. Посвячення в ту чи іншу вікову групу фіксує в житті племені часові інтервали і періоди, будучи, таким чином, головною особливістю даного виду часу. Еволюціонуюча періодичність релігійних ритуалів, ініціацій, в результаті котрих встановлюються соціальні статуси і ознаки членів роду, утворюють спадковість диференціюючих ознак в системі соціальних відносин. Отже, якщо в системі екологічного обліку часу визначними подіями стають місячні фази і рух сонця, то у структурному виді часу такою подією є факт всезагального визнання, що представляє акт соціального народження – отримання імені кожним членом племені, що пройшло посвячення.

Відрізком історичного часу соціального суб'єкту є, за В.А. Артемовим, теперішнє як актуальний час [8:25]. Величина моменту актуального часу

утворює “шар”, який автор характеризує як структурний час [8:27]. Структурний час є часом функціонування і відображає синхронне існування всього наявного суспільного буття [8:26]. Ритм людських поколінь є історичним [207:81], звідси, за мовою В.П. Яковлева, час поколінь є ритм і час актуальної життєдіяльності сучасників [207:66]. Час людського покоління, для філософа, є основною ланкою, центральним нервом в системі соціального часу, так як покоління зв’язує індивіда з історією. Звідси зв’язок поколінь – це зв’язок часів [207:66-68]. Зв’язок часів, в нашому розумінні, розкриває всередині поколінь зв’язок смислів, наявність яких залежить від поставлених цілей і ціннісних орієнтирів, що сприяють їх досягненню.

Згідно Р. Мертону і П. Сорокіну, системи часу витікають з циклу життєдіяльності групи, обумовлені рутиною релігійної діяльності і порядком щоденних справ [210:620]. Отож, соціальний час не є безперервним, тому що вимірюється, тобто обмежується часом конкретних і соціально значимих подій, періодів та інтервалів соціальної діяльності. Цикл, на думку Б. Домбровського, це спосіб прояву буття і часу. Бути означає не тільки бути присутнім, але й постійно повторюватися [54:5]. Кожному моменту лінійного часу, вважає А.М. Паршин, відповідає момент циклічного часу. Звідси, робить висновок автор, час єдиний, так як годинник часу синхронізований [141:83]. Соціальні цикли, тобто цикли соціального часу, згідно В.П. Яковлеву, виражають закони матеріального і духовного виробництва суспільного життя [207:108]. Часто виникає питання – навіщо, чому і з якою метою відбувається велика множинність повторювань? Очевидно, з метою нового творення, духовного відкриття, творчої реалізації, наукових досягнень, відкриттів, нарешті, для вдосконалення людської природи. Так циклічність подій у сфері культури і мистецтва представлені музичними конкурсами, наприклад, Євробачення, щорічними церемоніями вручення премій – “Людина року”, “Grammy”, “MTV”, “Золотий грамофон”, “Срібна калоша”, фестивалями “Кінотавр”, “Золотий Орфей”, “Ніка”, “Золота гілка” в Каннах, “Оскар”. В науковій сфері діяльності регулярність повтору подій відображається у проведенні симпозіумів,



конференцій, читань, шкільних та міжвузівських олімпіад, Нобелівської премії, виробництві періодичних видань. Кругообіг подій в рамках соціально-політичного життя громадян відбувається на мітингах, демонстраціях, виборах, з'їздах, форумах, саммітах, зборах, страйках, засіданнях, коронаціях, інногураціях. Систематичність проведення священних ритуалів, обрядів, свят, наприклад, хрещення, дотримання постів, читання молитов, в релігійній практиці сприяє зберіганню релігійної моралі. У світі спорту постійно відбуваються турніри, марафони, чемпіонати, олімпіади, суть яких полягає не тільки у змаганнях, відстоюванні звання чемпіона і переможця, але й у досягненні більшого рекорду і майстерності, у подоланні нових перешкод. Регулярність трансляції програм “Єралаш”, “Будильник”, КВК, передачі “Надобраніч”, звітних випусків новин тижня, проведення ток-шоу, телемостів, прес-конференцій, вікторин, виставок, ярмарків, свята сміху – Одеської Гуморини, ювілейних дат, ушанувань, карнавалів у Венеції та Ріо-де-Жанейро, а також розіграшів призів, акцій, лотерей. Всі вище названі події і обставини зовнішнього, об'єктивного часу проявляються регулярно, з певним інтервалом, систематично і постійно. Формально повторюється дуже багато подій – це і народження дитини, її перше слово, перші кроки, і дебют, прем'єра, бенефіс, але свою унікальність вони знаходять у житті кожної окремої особистості. Однак якщо істинна мета циклічності буття не стала носити характер суспільної цінності хоч б для меншості, то буття, що справджується і повторюється, не буде мати ніякого значимого смислу для історії, її нащадків.

З точки зору Ентоні Авені, соціально-політичний аспект часу складають як еволюційні, так і революційні рухи [1:336]. Так часові події не є безперервними і навіть рівномірно розподіленими, про що свідчать розриви у часі, наприклад, раптові зміни, породжені епохою потопу. Це пояснює те, що у процесі еволюції не існує телеології і механістичного детермінізму [12:151], тому коли мова йде про катастрофу, необхідність у процесі відпадає [1:157]. Тут ми дозволимо собі не погодитися. Адже будь-який землетрус, катастрофа, особливо природна, чимось обумовлена. Наприклад, проблема зсувів і затоплень

у західних районах України є наслідком варварської вирубки лісу, стримуючого болотяні потоки. А якщо говорити про різкі потепління, зміни клімату, які викликані порушенням екології і зміною Землею своєї осі, то й це має причину і наслідок. Ідею часу як еволюціонуючої сутності [57:57] висловив Дж.Т. Фрезер, для якого час – це ієрархічна структура темпоральності [213:58]. Еволюційний процес як процес розвитку живих систем, виникнення нового виду із старого, що йому передує, є циклічним. А становлення новішої системи є черговим циклом еволюції [12:145], який представляє собою історично визначений відрізок спіралі, де кожний результат є не повтор початку, а його модифікація [12:150]. Еволюція існує за рахунок інволюції, прагнення до завершеності конкретної діяльності та осмислення, довершеності буття, яке визначає і розгортає спіраль еволюції свідомості людини до ціннісної свідомості особистості.

Історичний час є формою дійсного, а дійсність, як гадає Г. Зиммель, перетерплюється, але ніколи не розуміється, тому розуміння протікає у цілковитій від нього незалежності. Розуміння представляє собою обов'язкову умову для визнання якогось змісту історичним [44:518]. Історичним, за словами автора, можна вважати той зміст, який фіксується у певному місці часу через утворення з іншими групами явищ згаданої єдності [44:521]. Це робить розуміння і визнання історичної події унікальним у смислі часового простору, що вона займає, хоча їй і властива відносна визначеність у часі. Історичний зміст, на думку М. Мамардашвілі, набуває свого характеру разом зі встановленням пункту в часі – між усім попереднім і усім наступним [104:522], а денотативні зв'язки існують у світі тому, що ми невірні розпоряджатися наступаючим моментом часу [104:394]. Тому, тільки визначившись просторово, через подію думки, ми можемо орієнтуватися у часі [104:374], творити історію. Продовжувати, як пише філософ, можна лише повторивши та імітувавши, звідси повторення та імітація того, що не можна скласти, створити людині, неможливі [104:267]. Безумовно, природа унікальна і перервна за відношенням до людини і зрозуміло, що об'єктивні природні цінності такі, як вода, повітря, світло, наша

планета, саме життя в усіх його проявах, не могли і не можуть бути створені нами заново. Але продовження життя шляхом збереження первозданності природи не тільки Вищою субстанцією, але і нашим свідомим з нею буттям і є її безперервне створення.

У розумінні М. Мамардашвілі, історичний час виключає усякий повтор і є таким завдяки здобутому досвіду через момент фіксації думки. Так у культурі, за словами філософа, умовою послідовності здійснень є не походження подій, а їх здійснення і завершення [104:48], тобто осмислення, складаюче досвід буття. Час, як ми розуміємо, виражається у результатах життєдіяльності, на основі яких людина безперервно, постійно і повсякчасно організує свою свідомість, працю та образ життя. Час, за словами М. Хайдегера, не є, але він має місце, оскільки протяжність сама є вмістом. Це місце, вміщуюче власне час називається “просвічення протяжності, що приховує” [189:400], “просвічення простору-часу” [189:401]. Те, чим визначають час і буття в їх взаємозалежності їх змістом і “по-ложенням”, філософ називає подією [189:403], звідси час і буття збуваються у події. М. Хайдегер стверджує, що буття можна видати за вищу, за найвизначнішу подію. Буття, що розуміється як присутність, стає певним родом події, а не подія – родом буття. Особливість полягає у зникненні буття в події [189:404] та у приналежності людини, яка “відбулася”, до події, тому подія не є, а тільки відбувається [189:405-406]. Головне тут з’ясувати, що суть виникаючої події полягає у її прагненні завершити саме буття, пізнати його, а це можливо тільки за участі свідомості. Тоді кожна така подія, як довершений акт, результат пізнання дійсності, зіллється у буття – вище буття. Усякий історичний розвиток, на думку Г. Зиммеля, стає можливим тільки шляхом звільнення від історії, через незадоволення історично даним, разом із мужністю почати все [189:539] чи, як писав М. Мамардашвілі, “зав’язати історію актом”, “здійснювати акт думки” [104:148,191]. Отже, історія – це визнання здійснених помилок, дія, спрямована на пошук і відкриття втрачених смислів, здатність приймати інший образ думок і парадигму буття, виробляти нові ціннісні відношення, творити вище буття. Тільки створення такої історії творить час подієвий – соціальний.

## Висновки до розділу 1:

Покращення якісних показників життя залежить від нашої здібності підвищувати концентрацію творчої енергії, що відображується у послідовності дій і результатах діяльності. Час як процес розпізнання упорядкованої послідовності у станах свідомості віддано в наше розпорядження для досягнення сенсу, який вичерпує і скорочує витрати часу. Сутність послідовності складає взаємодія якісних проявлень довготривалості як атрибута часу і розповсюдженості – атрибута простору. Послідовність станів і подій передбачає присутність взаємозв'язку. Зв'язок часу і вічності знаходиться у кожній митті, яку наповняє смыслом і запам'ятає свідомість, через що виникає уявлення про вічний час. Закон зв'язка ідей, їх узагальнення, з'ясовано принципом „еросу”, єдності творчого та нескінченного продовження буття. Принцип еросу відображено в народженні думки крізь закон узагальнення, зв'язка ідей та поколінь, злиття сенсів як подій, що викликає нескінченну довгочасність суспільного буття і соціальної форми часу.

Соціальний час не є неперервним тому, що вимірюється і обмежується часом конкретних подій, періодів та інтервалів соціальної діяльності, яка включає особливості індивідуальних відношень та вчинків. Дійсний момент, який представлено єдиною точкою біфуркації відноситься до первісності небуття. Дискретність життєвого часу обумовлена існуванням неподілених моментів думки, що символізує телос – ціль, межу часу як часовий простір і танатос – прагнення до скінченності форми думки, дії, завершеності образу, моделі буття. СENS та призначення часу відображає єдність самототожнього ейдосу і телосу. Єдиний, неподільний момент здобуття сенсу, що став миттю, точкою часу є вища подія, яка утворює світ абсолютних цінностей. Час включає в себе мету, котра переносить ідею, закони вічного буття у світ створеного буття. Головне завдання соціального часу або його функція полягає в устрої буття, здібного відображати і містити ознаки світу, що досягається розумом.

Система цінностей визначає зміст майбутньої події умиць. Звідси ієрархія цінностей утворюється в кожному усвідомлену мить заново. Міра передає суть єдиного і виступає як закон розвитку буття, становлення, множини. Смыслова єдність цінності та цілі створює міру розвитку свідомості, що складає неповторну сутність суспільного буття – час соціальний.

Сенс як подія, вищий об'єкт або цінність формує топологічні ознаки соціального часу. Розкриваючи буття в якості вищої події, топос часу як сенс події породжує дійсну історію і соціальний час. Діяльність особистості передбачає телос її духовних інтенцій і ціннісних спрямувань тоді, коли результат самої діяльності впливає на з'явлення однодумців, творча активність яких визначає ціннісне значення соціального часу.

Специфіка соціального часу обумовлена часом історичних подій. Соціальний час визначається характером подій, де людина та її свідомо діяльність виступає головним ціннісним критерієм. Неоднорідність і багатомірність соціального часу детермінована багатогранністю буття, багатозначністю його часової структури через перевагу людської унікальності. Інтенсивність буття з'являється в момент дії „інтенсивного часу”, актуального або часу творчої реалізації особистості. Людські взаємовідносини, в основі яких діють закони моральної, ціннісної свідомості, що стверджуються кожного разу через вічний, миттєвий час, стають вищою цінністю. Тому соціальний час презентує усвідомлений процес творення подій як вищих об'єктів, тобто цінностей.

Соціальний час - це міра розвитку особистої діяльності, яка проводить в життя вищі події, цінності, завдяки яким людина постає вищою метою розвитку суспільства. Соціальний час – це розвиток якісних показників свідомості та життя. Соціальний час, як закон свідомої відповідальності за збереження суспільного та особистого часу, являється базисною соціальною цінністю. Соціальний час – це такий неперервний процес, котрий розвивається згідно з принципом завершеності та реалізації, тобто ентелехії. Соціальний час для людини, етносу чи суспільства виступає у якості моделі, ієрархії цінностей.

## РОЗДІЛ 2. ЕТНОКУЛЬТУРНИЙ ПРОСТІР ЖИТТЯ ЯК ВИМІР СОЦІАЛЬНОГО ЧАСУ

### 2.1. Парадигматичний досвід українського етносу у формуванні соціального часу

В період формування національної самосвідомості та росту громадянської відповідальності в суспільстві відбувається неперервне змінення думок, уявлень про стан й шляхи розвитку держави. Поряд з цим у свідомості кожного достатньо закономірно виникають моменти повної розгубленості та відчаю у відношенні до вибору ціннісних пріоритетів теперішнього, життєвої стратегії, перспектив особистого росту і майбутнього у цілому. Дана ситуація продиктована часто виникаючими ціннісним розколом як у самому суспільстві, так і в свідомості конкретного індивідуума, представника етнічної культури.

Цінності, на наш погляд, виступають духовним потенціалом, котрий призводить до результатів практичної діяльності суспільства чи соціальних груп, утворюючи єдність, соціальний зв'язок між індивідуумом та соціумом. З точки зору Л.М. Столович, ціннісний розкол в суспільстві, загострює інтерес до цінностей [172:87], все частіше охоплюючи увагу суспільності та кола вчених. Цінності, на думку філософа, створюються в результаті об'єктивного практичного взаємовідношення об'єкту та суб'єкту, в якому виявляються об'єктивні ціннісні значимості об'єкту для суб'єкта [172:91]. Оцінки, на відміну від цінностей, містять суб'єктивне відношення і значення об'єкту для суб'єкта [172:92]. Тому під цінністю домислюємо смислову форму об'єктивної взаємодії, взаємозв'язка людини та групи, етносу або суспільства. Об'єктивність ціннісної оцінки для Канта полягає в об'єктивності вищих цілей людського існування [172:89]. Якщо свідомість, як пише А.М. Чанишев, є найвищий тип буття [194:8], то виникає необхідність у з'ясуванні специфіки формування ціннісної свідомості через взаємозв'язок етнічної та особистої самосвідомості.

Цінність, за Г. Риккертом, протистоїть буттю, дійсності, життю, звідси „цінності, не уявляють собою дійсності, ані фізичної, ні психічної”. Сутність цінностей постає у їх значущості, а не їх фактичності. Життя, на увазі

Г.Риккерта, може бути тільки засобом, і тому його цінність залежить від цінності цілей, котрим вона слугує. Світ значущих цінностей або ціннісних значущостей філософ називає „трансцендентальним сенсом”, сенсом, що пролягає над усяким буттям, і відноситься до сфери цінності. Цінності, для Риккерта, не „переоцінюються”, а залишаються тим, чим вони є, бо змінюється тільки наше відношення до них. Як вказує Л.М. Столович, Г. Риккерту вдалося привнести в теорію „цінностей” суттєву різницю між сутністю цінності та її об’єктивним чи суб’єктивним проявленням, де перше є благо, а друге оцінка [171:146]. За сказаним слідує, що цінність є проявлення надбуття. Ціннісна парадигма суспільної свідомості або буття етносу предстає аксіогенно-телеологічним ейдосом, котрий відображає взаємозв’язок цілі та цінності, їх біфуркаційну єдність та смислову тотожність.

Цінність, яка, за свідченням Л.М. Столович, має значення для суб’єкта, телеологічна, тому вона не може бути об’єктивною [172:91]. Однак світ потребує не того, щоб ми його оцінювали та засуджували, а в нашій здібності берегти його первозданну цілісність, починаючи з себе, творити свій „Я-час”, зрозуміти свій світ, відкриваючи світ трансцендентних, абсолютних цінностей. Тільки тоді будуть вироблятися особисті блага, як джерело усяких інших етнічних, суспільних чи благ для усього світу.

Цінності, на погляд Н.З. Чавчавадзе, не можуть володіти об’єктивно-реальним існуванням, але й не можуть бути суб’єктивними. Вони не можуть реально-причинно впливати на людину, але й не можуть бути предметом його вільного, „вседозволеного” вибору. Пояснюється це тим, що цінності самі по собі взагалі не мають місця у світі суцього, вони „живуть” у світі належного, у вигляді ідеальних цілей. Тому автор вважає не правильним той підхід, згідно якому цінності розглядаються суб’єктивно-об’єктивними. Таке розуміння вірно лише в тому смислі, коли цінності [193:129] мають значення і силу для суб’єктів, які сприймають їх у якості цілей своїх устремлінь і діяльності [193:130]. Отже, враховуючи розглянуті точки зору, можна встановити, що вищі цінності – є цінності-цілі, тоді як вищими об’єктами буття постають реалізовані

цінності, ціннісні ставлення, що за своїм образом і змістом перетворюють дійсність у вищу дійсність.

Згідно до роздумів М. Лівшиця, залишається різниця між палінгезою – відродженням старих начал в ім'я вищої історичної дійсності, котра знаходиться поперед нас, і зворотнім рухом – паліндромією [92:565]. Вища історична дійсність, з нашого боку, у корінні відрізняється від дійсності як буттєвості, присутності тому, що народжується поза підсумковою межею буття і складається із нових досягнень людини, долаючи біг часу. Теперішнє постає як палінгеза – неперервне переосмислення досвіду минулого через вертання до витоків життя, її первозданному сенсу, істинним цінностям. Звідси палінгеза – є створення і ствердження позитивних цінностей, майбутнього добробуту народу або суспільства. Паліндромія теперішнього часу – це діяльність механічного характеру, який не торкається глибинних процесів свідомості, не проникає в суть проблемної ситуації. Події такого роду не приймають участь в історичному розвитку з тої причини, що нічого важливого, корисного в життя не привносять, а навпроти зупиняють останнє і значить, вертають нас назад до вихідного пункту. Це повернення до проблем, які не вирішені в минулому, означає скопище негативних цінностей, котрі гальмують хід історичного часу, тобто соціального. Відмінність між палінгезою та паліндромією, вочевидь, зумовлена зростанням соціальної аномії й соціально-культурної ентропії – процесу руйнування соціальної ієрархії, порядку та системи цінностей. Але, як правило, руйнується і не витримує часу щось хибке, не маюче стійкої системи дії, цілісності, смислової перспективи.

Позитивні цінності, з точки зору І.І. Кравченко, доводиться відкривати, за них треба боротися, вони – майбутнє суспільства, політики й культури, негативні ж являються цінностями минулого [77:14]. Минуле не можливо спланувати, у ньому вже все досягнуто, тому воно споглядає себе у незмінності. Погляд у минуле найчастіше висловлює деяке засудження, а відношення людини до минулого має більше негативне й песимістичне забарвлення тому, що позбавлено добрих надій. Однак, добро, яке здійснено у минулому, стає



взірцем і причиною спогадів, роблячи саме минуле цінним та значущим. Таке минуле зберігає цінності добра, актуальність котрих необхідно постійно підтверджувати у нових обставинах, що допомагає більш ясніше уявити картину майбутнього. Майбутнє ж сповнено оптимістичних надій, завдяки чому віра робить нас мужніми і непохитними. Надія спрямовує нас до майбутнього сенсу і сенсу майбутнього, а любов відроджує несправедливо забуте, оживляє історичну пам'ять.

Ані Безант писала: „все сутнє зберігається, тільки несуттєве підлягає змінам” [16:14]. Згідно з нашим баченням, у добра є продовження, котре міститься в ньому самому, в його апріорному, самототожньому сенсі. Зло ж мертво, вторинне як смерть перед життям, в якому існує все й одразу. Добра більше у якісному відношенні тому, що зло як тимчасовість, тягарність і нісенітна суєта, що висловлює лише видимість змін, спрямовує перевершити, попередити, обійти добро, проявляючи свою значущість в кількісному відношенні.

Враховуючи те, що етнічна ідентифікація не передбачає рефлексії і розвитку, а особиста самосвідомість тільки до цього й прямує, то збереження світу являється привілеєм етнічної самосвідомості і реалізації етнічних цінностей. У разі з особистою самосвідомістю змінення різного роду соціальних цінностей, неминуче, а звідси і їх трансформація, що зумовлена рухом індивідуальних впевнень та суджень. Сам розвиток є цінністю через те, що, за твердженням І.І. Кравченко, „розвиток цінностей призводить до їх суттєвої трансформації” [77:7], отже, і до нових ціннісних пріоритетів, оцінок та об'єктивному змісту цінностей.

Саме приєднання людини до світу цінностей, на думку Н.З. Чавчавадзе, звільняє її з полону сліпої природної і природно історичної необхідності, відкриває їй шлях у царство свободи. Міра наближення до цього царству свободи, що утворюється на основі пізнання і подолання необхідності, стихійності буття, і є ясний, чіткий, цілком об'єктивний критерій цінності різних ціннісних позицій [193:131]. Для того, щоб стати Людиною, необхідно

подолати в собі свою психо-фізичну відокремленість, замкненість у власній шкірі, відчути і усвідомити себе кривною і духовною дитиною людської спільності. Один з самих реальних, історично вивірених шляхів такого усвідомлення проходить через ціннісне відношення до свого народу, рідному по крові, історії, мові і духу [193:141]. Таке положення автора підтверджує наші погляди відносно ціннісного значення самої етнічної самосвідомості, яка відрізняється від етнічної ідентифікації більш розвинутим рівнем самоорганізації, розумової діяльності, творчості та самовідповідальності і самовиховання, що дозволяє людині не тільки зберігати свою культуру, але й активно виробляти час культури свого народу, здійснити етнічні цінності, а разом з цим формувати етнічний, соціальний час свого народу.

Розуміння за своєю природою, як зазначає К. Ясперс, завжди зв'язано з оцінкою. Джерело розуміння утворює нашу присутність в теперішньому, „тут і тепер” наша єдина дійсність. Лише розуміння дає нам уявлення як про історичний дух, так і про осьовий час. Тому чим сильніше наш душевний запал, тим точніше предстає нам осьовий час [209:40]. На наш погляд, для теперішнього головне полягає в присутності бажання, напрямку, необхідності зрозуміти, осягти, і досягнути. Все це сприяє збереженню етнічної ідентифікації та становленню індивідуальної самосвідомості, а також забезпечує якісно інший засіб виробництва і рівень життя народу, що підвищує ступінь усвідомлення дій, відповідальності індивідуума і народу. Отож, стан розвитку може розглядатися як цінність.

Через ситуацію „презентизму” як ціннісного ставлення до життя, яке існує за правилом жити сьогоднішнім днем, що характерно для „чуттєвого суспільства”, яке відкидає вічні цінності і керується швидкоплинними міркуваннями [147:85] за приводом „роби гроші не відходячи від каси”, „лові момент”, де цінним стає потрапити у струмину, зловити хвилю і пристосуватися до успішного буття іншої людини, не розвиваючи свій власний досвід і картину світу. Такий „презентизм” на погляд деяких дослідників властивий для

кризового, нестабільного суспільства, що трансформується, з явними ознаками соціальної аномії та культурної ентропії.

Однак, „презентизм” – явище багатоякісне, тому домінування, пріоритет теперішнього, як свідомий, а не примушений вибір, може бути вираженням особливого виду свободи. „Презентизм” може бути аномічним і гедоністичним як переживання крайнощів у задоволенні потреб [147:86]. Ситуація „презентизму” може характеризувати пасивний настрій і діяльність людини, коли вона крізь невиправдану терплячість, абстрактні очікування „протягує теперішнє” замість того, щоб його творити. Така людина якби потрапляє у забуття, вона дезорієнтована в реальному часі подій. Майбутнє тут не переживається як актуальне крізь встановлення сенсу, реалізацію цілей-цінностей у теперішньому.

Історія, за К. Ясперсом, перетворила людину в істоту, котра спрямовує вийти за свої межі [209:73], або, як вказував М. Мамардашвілі, в „істоту трансцензуса” [104:62], для якої метою зрозуміння ситуації являється можливість свідомо з найбільшою рішучістю постигнути власне становлення в особливій ситуації [104:304]. Найголовніше тут, залишитися у довжині людської істотності [104:181], не спотворюючи думку [104:182]. В такій ситуації історичного вибору ми споглядаємо присутність щільного зв'язка понять буття і небуття, що ставить перед нами одвічне питання – „бути чи не бути”? Саме наявність зв'язка між даними поняттями робить сам вибір цінним. Просто бути, без усякої на те причини. Таке завдання більш складніше. Часу на міркування і розрахунок немає, можеш бути достойною людиною, - будь їй. Це готовність діяти, жертвувати особистими інтересами, знаючи, що світ від цього не стане в одну мить краще, але його можна зробити краще кожного дня, поступово, не хапаючись. Адже, істина не любить суєти.

Для А.М. Чанишева, „мужність небуття” являється найвищою мужністю тому, що „це є мужність бути не дивлячись на ніщо” [194:12]. Про такий стан писав Г. Гачев: „...бо краще ніщо, ніж не те” [42:34]. Обидва автори пишуть про людину, яка віддає перевагу свободі ніж компромісу.

Суб'єкт, з погляду Л.М. Столович, також виступає „об'єктивною реальністю” для іншого суб'єкту, являючи собою щось незалежне від нього самого – тілесну організацію, місце в житті, життєвий шлях, долю [172:91]. Наприклад, для українців об'єктом вивчення та осмислення може виступати модель поведінки і засіб матеріально-духовного виробництва іншого етносу або етнічної групи. Об'єктивний характер соціального часу подає становлення цінностей як на території історичного походження українського народу між різними етнічними спільнотами, так і за її межами. Суб'єктивна сторона соціального часу відображає процеси виробництва і оформлює систему цінностей усередині українського етносу. Останньому властива розмитість просторових рубежів, де неперервність перебування української культури змінюється інтервалами поселень, які належать до іншої етнічної групи. Історико-географічний фактор виступає, для нас, основною причиною відсутності соборності у представників і носіїв української культури, що проживають у різних регіонах країни зі своїми особливостями та механізмами аксіогенної творчості. Відсутність соборності, солідарності українців чинить прямий вплив на укладену кризу цінностей в українському суспільстві.

В. Франкл в роботі „Людина у пошуках сенсу” писав: „...якщо в людини не має сенсу життя, здійснення якого зробило б його щасливим, він намагається домогтися відчуття щастя в обхід здійсненню сенсу” [187:32]. На наш погляд, саме такого роду тенденції розвиваються у рамках національно-суверенного українського простору. Однак, все повинно змінитися вбік найкращого. Тому в основу ціннісного аспекту соціального часу, як ми бачимо, слід покласти концепцію ціннісної свідомості М.С. Розова. Ціннісна свідомість, як нова форма світобачення, на увазі філософа, поступово домінує над міфологічною, релігійною та ідеологічною, що їй історично передували [155:37]. Таким чином, головна особливість ціннісної свідомості, постає у переважанні морального сенсу над ідеологією і повної заміни її першим.

Реалізувати цінності, за М. Мамардашвілі, потрібно так, щоб трапилась подія: приймати участь у події добра, знаходячись в ситуації „цейтноту”, а не

просто бажати. Філософ розділяє вищі об'єкти як реальні події, не емпіричні події, а події буття та цінності, котрі оцінюють, висловлюють наше відношення. Цінності складають явлення власних устремлінь, те, чому віддаємо перевагу. Тому реалізація цінностей, для М. Мамардашвілі, залежить від сили і форми [104:401], котру ми спроможні знайти у собі для втілення власних намірів. Актуалізація добра означає бути у стані зібраності, цілісності свідомості, без сумнівів, нестямності та рефлексії – „тут і зараз”, приймаючи форму обставин і реальність такими, якими вони є, не звертаючись назад і не забігаючи уперед, поспішаючи покласти на себе відповідальність. Творити добро, означає – наповнювати теперішнє змістом подій, сенсом, що зв'язує і з часом на все дасть відповідь.

Розумне і справедливе суспільство – вищі наміри, які для М. Мамардашвілі являються „нескінченими цінностями”, у зв'язку з чим ми не маємо права вживати термін „цінність” через те, що цінність за визначенням є кінцеве вимірювання [104:403]. Звідси творення реальних подій, вищих об'єктів не залежить в нашій свідомості від попередніх моментів часу [104:400] потому, що у добра, думки і закону не має причини і мети. І тоді довготривалість і необоротність як властивість часу зникають, втрачають силу. В своїй книзі „Естетика мислення” Мераб Мамардашвілі підкреслює, що у Світі не існує природного механізму добра [104:45] і проявлення в людині людського [104:46]. Немає причини для проявлення людських якостей в людині, що зумовлює проявлення її морально-духовної сутності. Гадаємо, філософ хотів цим сказати, що в дійсності у нашому бутті відсутній приклад, ідеальний, абсолютний взірць, еталон поведінки, а також модель життєдіяльності для людини і суспільства у цілому. Але для будь-якої соціальної організації, групи, колективу або ж для етнічної суспільності, соціуму, усієї світової спільноті існує необхідність в ствердженні деякого морально-етичного, загально визнаного взірця світовідношення, системи взаємодії, щоб людство могло зберегти стан єдності, солідарності, світу і добра. Соціальний час, охоплюючи весь спектр активацій суспільного життя, яке презентує і парадигматичний досвід, і

конкретні моделі розвитку соціальних інститутів, являється саме тією універсалиєю, цінність якої міститься у всезагальному визнанні, реалізації, узгодженості елементів системи суспільних відношень і форм соціальної взаємодії.

К. Ясперс відмічає, що метою побудови духовної ситуації сучасності, являється замкнений образ створеної картини буття, котрий не буде завершеним [209:305]. У цьому й знаходиться парадокс. На абстрактному рівні свідомості образ буття виступає як глобальна ідея – Абсолют. Але в дійсності кожна мить усвідомлених дій тільки лише наближується до досконалості, ідеального буття, не досягаючи його повноти. Тут діє закон асиметрії, завдяки якому життя на Землі ще існує. Розбудова духовної ситуації в етносі чи в суспільстві являє собою реалізацію парадигматичного досвіду на перехресті нового можливостей розкриття людського потенціалу, розвитку здібностей особистості і досягнень вищих об'єктів діяльності.

В уявленнях слов'ян за часів Київської Русі критерієм відмінності добра і зла був розум. Потому, згідно С.В. Бондарю, у „Ізборниках” 1073-1076 років проблема нерівності відбувається у наслідку „нерівної дії”, зумовленої різницею в образі життя людей, а значить і різницею у добротах [22:61]. Причиною соціальних відмінностей являється диференціація труда, а точніше, її все зростаюча органічна солідарність, ознакою якої є розрізненість в системі цінностей, особистому виборі і образі думок. Такий індивідуальний засіб буття спрямовує до ствердження своєї унікальності в процесі культурного обміну, соціальної взаємодії і консолідації.

Для етносу універсальним проявленням, результатом цілісної системи поглядів, цінностей стає життєвий досвід. За мовою М. Степико, життєвий досвід – це розуміння соціальних та природних умов, засобів відтворювання суспільного буття людей [170:161]. Життєвий досвід є специфічна риса ментальності певного етносу, народу, його унікальним значенням, відмінністю від інших етнічних утворювань і етносів.

„Практичний розум”, що розглядався Кантом як моральна свідомість, з точки зору В.П. Яковлева, розуміється значно ширше – як соціальна динаміка, дух свого часу [207:93]. Найрозумнішим з боку історичиста, для К. Поппера, являється змінення системи цінностей так, щоб вона відповідала прийдешнім змінам. Філософ робить висновок про те, що розумна та діяльність, яка не суперечить і навіть сприяє майбутнім змінам [211:34], з чим дозволимо собі не погодитись і з’ясувати деякі моменти. Зміни, котрі характеризують об’єктивні процеси історії народів, суспільства, держави, усього світу виступають слідством змін, що виникають в душах і свідомості кожного з нас і в цілому. Отож, змінюючи індивідуальну картину світу, систему мислення, ми творимо новий світ цінностей. Але незалежність мислення і волез’явлення властиві небагатьом представникам людства. Більшість індивідуумів зорієнтовано і бере приклад з більшості. Наступні змінення повинні становитись результатом діяльності кожної особистості окремо, походити від нас самих. В дійсності ж багато де чого відбувається далеко не так, як повинно бути у вільних та розумних людей. Образ думок, притаманний українському народу не вибудовує той формат життя, де ціннісним пріоритетом є діяльність, що постає подією. Тому фізичний труд або розумова, творча діяльність українських громадян не угадує наперед зміни, що наближуються. Звідси й цінності як події, вищі об’єкти в самих змінах відсутні. Не діється, таким чином, суттєвих змін. Основним проявленням практичного розуму, з нашого погляду, стає мудрість – здатність людини використовувати знання так, щоб вони набули якісно вищої події, становили реалізацію цінностей.

Мудрість бога, згідно з Г. Лейбніцем, полягає у збагненні, порівнянні усіх можливостей з метою визначення їх ступеню досконалості або недосконалості, сили й слабкості, добра і зла, утворюючи при цьому з них безкінечну множину нескінченних речей, можливих наслідків універсуму. Результатом таких порівнянь являється вибір найкращих з усіх цих можливих систем, котрий здійснювала мудрість для повного задоволення доброт, що й складає, на увазі філософа, задум нинішнього універсуму [89:287]. Як писав філософ: „бо

наймудріший по можливості діє так, щоб засіб у деякому роді був метою” [89:276]. Дане положення близько до висловлення А.В. Босенко про те, що людина наділяє час напрямком ціною свого життя [27:150]. Враховуючи те, що в нашій свідомості закладена християнська ідея про свідомість людини по образу, подоби і замислу Божому, а, на погляд Г. Лейбніца, божественна мудрість передбачає вибір найкращого, то ціллю життя кожної людини є розумний вибір найкращого.

Мудрість, виступаючи універсальним морально-етичним ідеалом [22:28], з точки зору С.В. Бондаря, є також методом життя, парадигмою, що визначає стиль життя людини, характер його взаємовідношень зі світом. Це, перш за все, духовно-практична діяльність [22:30]. Мудрість предстає засобом, механізмом життєдіяльності, виступаючи одночасно її цінністю та ціллю. В нашому розумінні, мудрість закладає в буття істинний сенс, організує і спрямовує людей до згуртованості, духовному єднанню, солідарності, що стає запорукою морального, творчого життя.

За мовою С.В. Бондаря, в біблійських та євангельських текстах поняття істини означає багато рис і функцій, котрі притаманні богу, як-то вічність, закон, правда [22:22]. В уявленнях древніх слов'ян поняття істини ототожнювалось з поняттями правди, справжності, справедливості й віри [22:23]. Це доводить наші попередні висновки про те, що Україна – це країна, де проживає народ, який наслідує глибокий духовно-практичний досвід, величезну культурну спадщину, розвинуту систему світобачення й цінностей.

Тривалість історичної пам'яті та пам'яті людини як основної складової життєвого досвіду народу залежить від існування універсального знаменника, тобто сенсу, який у мить долає час. Якось чверть віку тому, ведучий програми „Будильник”, відомий усім Євген Леонов сказав, – ми пам'ятаємо те, що для нас не втрачає сенс. Вважаємо, геніальний актор мав на увазі значення, яке надається різним подіям. В одному разі ми високо цінуємо те, що намагаємось зберегти назавжди як найяскравіший, ідеальний приклад щасливого гармонійного життя. В іншому – випробуємо зрозуміти і запам'ятати важливе



життєве повчання. Людська пам'ять, котра утворює практико-духовний досвід особистості, формує історичну пам'ять народу.

Одне із значень поняття „дух”, яке розглядається Густавом Шпетом, з'являється не у явищах емпіричної „видимості”, а у її спланованості та доцільності і предстає тут „абсолютним духом”, але не „духом народу” [205:531]. Потому декілька авторів визнають, що дух народу не є чимось перебуваючим і незмінним, він змінюється в історії, але у той же час певний національний дух „містить у собі щось субстанційне, незмінне ядро, котре само визначає усі зміни духу” [205:491]. „Дух” також означає ідею або сенс чи сутність, тому розуміється, переважно як „єдність” будь-якої множини ідеального порядку, як, наприклад, „єдність ідей” чи „ідея ідей”, що з'ясовує можливість таких понять, як „дух часу”, „дух історії”, „дух законів”, а також „дух народу” [205:531]. Філософ вважає, що „розвиток духу” пояснюється його історією [205:567]. „Дух народу” або народний дух виступає для своєї ж структури, дійсним зв'язком, єдністю буття, він зумовлюється самим собою, тобто являється самототожним поняттям. „Дух” відображає дійсність, відкликаючись на усяку подію в бутті єдності [205:534]. Г. Шпет вказує на те, що численність індивідів тільки тоді складають народ, коли дух народу їх зв'язує в одне, він-то і є цей зв'язок, принцип, ідея народу, його єдність [205:492]. Якщо народ, будучи першим продуктом народного духу, є завжди історичним цілим, що створюється, а духовний уклад індивіда складається із духу його народу, то, за твердженням Г. Шпета, дух народу є величиною, яка змінюється [205:573-574], але зберігає свою суть в процесі соціально-історичної трансформації. Таким чином, „дух народу” творить дух етнічного часу, а також часу культурних подій як вищих об'єктів й вищих цінностей історії народу.

Ю. Русов підкреслює, що саме дух треба пізнати і в призабутих традиціях шукати те, що вело нашу націю до розквіту і перемогам [156:10]. Як свідчить А. Безант, дух постачає ум результатами минулого, а не споминами про події минулого [16:36]. Отже, якщо пізнавати дух, то тільки в процесі його історичного розвитку і дії.

Традиція, за мовою Г. Зиммеля, йде в одному напрямку, тоді як взаємодія – в ту й другу сторону, а усе дійсне суспільне життя – переплетення цих обох напрямків руху, що відбуваються в ньому. Взаємодія є, перш за все, функціональне начало, тоді як традиція – носителька духовно-субстанціонального в суспільстві. Традиція, як часова форма і об'єктивно духовно існуючий зміст, передається рядом індивідів, де один передає іншому зміст, котрий яким-небудь образом вже відділилось від особистості [44:535]. Фізіологічна або економічна форма традиції виражена у наслідуванні [44:536] модусів часу. Якщо явище наслідування, з нашої точки зору, сприяло усвідомленню ідеї тривалості часу, то взаємодія фіксувала у свідомості різних поколінь ідею дискретності потоку часу, смислової конкретності буття. Тому ми згодні з думкою більшості дослідників, які свідчать про розпад традиційного суспільства як розпад смислового зв'язка поколінь, формуючих соціальний час. Тут необхідно розширити зміст соціального часу, доповнюючи його поняттям генетичного часу, котрий означає процес прямої передачі духовного досвіду живими предками і безпосередньої участі нащадків у прийнятті та засвоєнні культури, традицій, відродивши, таким чином інститут зв'язка.

Наслідування і традиція створюють з поколінь, що слідують один за одним, групу і людський рід [44:536], тому історично першими суспільностями людей, як визнає М. Степико, були природні кривно родинні об'єднання – рід, клан [170:133]. Народ предстає специфічною формою буття людського роду, соціокультурним організмом, існуючим у просторі і часі [170:159]. Вільна свідомо діяльність, як писав К. Маркс, складає родовий характер людини [108:168]. Саме у переробленні наочного світу людина уперше насправді стверджує себе як родову істоту. Це виробництво є його діяльне родове життя [108:169]. Моменти встановлення сенсу як зв'язка часів та поколінь грають для нас визначальну роль у формуванні предметно-дієвого відношення до світу. Адже на сьогоднішній день небагато робить за фахом, більшість обирають не професію, а заробіток і посадові привілеї, передаючи забуттю не тільки культуру свого народу, але, перш за все, свою власну, себе особистого й

духовного росту. Дуже незначна частина українських громадян робить у той галузі виробництва або сфері діяльності, котра являється для них необхідною, спорідненою середовищем мешкання. Ця незначна частина зайнятого населення працює за покликом і має не тільки високий коефіцієнт творчої свідомості, особистої та громадянської відповідальності, але також зрощують підставу для реалізації як етнічних цінностей, так і загальнолюдських. Дана категорія людей – представники „ціннісної свідомості”, вони стають творцями історії, і головна їх відмінність – здатність досягати високої мети, народженої вищими ідеалами і цінностями. Цей духовний прошарок, одним тільки своїм родом діяльності та образом життя, презентує головну цінність етносу, суспільства і держави. Вони виступають ціннісним стержнем соціальної диференціації, активно приймаючи участь в смисловому обміні, аксіогенній еволюції і розвитку історичного процесу. Творче, діяльне життя таких людей, однаково як і вони самі утворюють цілі покоління однодумців, що постає якісним, ціннісним аспектом соціального часу.

Як на нашу думку, то ми вже давно існуємо у той традиції «посередкової держави», яка визначає для українського народу його особливість дії у просторово-часовому вимірі історії. Тому слід погодитись з М. Мамардашвілі, який писав, що мислення, як і традицію, не можливо почати, можна тільки вже бути в традиції [104:64], тобто продовжувати її, вже там знаходячись за принципом апріорного наслідування.

Культура України, яка, з приводу М. Рябчука, несе на тілі своєї історії тавро колоніальної країни, не існує як цілісність, тому вона складається з невеликих її сегментів – своєрідних етнокультурних гетто зі своєю системою цінностей, ієрархією, каноном, своєю «мовою». Етнокультурні «гетто», як правило, неадекватно реагують на інформацію: гіперболізують малосуттєве і недооцінюють або не помічають суттєвого [157:207]. Населення України складно диференційовано і неоднорідно, що зумовлює сучасну історію українського етносу.

В основі формування етносу, як зауважив М. Степико, покладена єдність способу буття певних спільнот [170:113]. Звертаючись до сучасності, можна констатувати відсутність єдиного взірця, моделі і способу творення матеріально-духовних благ, а також цілі, що змикає волю українців в духовну єдність. Цілком очевидний факт виродження і нестійкості духовно-моральної основи, завдяки якій етнічні суспільності об'єднувались в цілісну культурну форму – український народ. Така на сьогоднішній день специфіка українського середовища. Щоб виправити ситуацію, яка склалась, необхідно зрозуміти, що життєдіяльність представників українського етносу, котрі являються одночасно громадянами України, згідно своєму призначенню повинна спиратись на культурно-історичний фундамент усього народу. Осьде нам близька позиція ряду авторів, які вказують на одномірність національної самоідентифікації і багатомірність культурної самоідентифікації.

К. Мангейм писав: „те, в якому виді люди винаходжують поняття часу і користуються їм, пов'язано з тим, як в державі контролюється людська діяльність” [72:362-363]. Але якими б не були методи державного тиску на діяльність людини і соціуму, державно-організований народ для свого ж блага зобов'язан зберігати свою самобутність, волевиявлення, встановлювати свої ціннісні критерії життєдіяльності, а також свій хронотоп буття.

Народ, відмічає Л.С. Мамут, завжди здібний являтися творцем свого буття; він завжди відповідає за свій життєвий устрій [105:20] як у проспективном аспекті, так і ретроспективному. Тут кожна людина солідарно відповідає за те, як їй керують [105:21]. Відповідальність пульсує, живе тільки у відношенні між суб'єктом і цим незмінно присутнім „чимось” [105:22]. Відповідальність народу за минуле виражається у прагненні його осмислити, а відповідальність перед майбутнім повинна полягати у тому, щоб наділити сучасне сенсом. Отже моменту відповідальності як усвідомленню провини має передувати або ж приходити на зміну момент розуміння значущості події і сенсу історичної ситуації.

Перше, що, на думку М. Рябчука, слід зробити ідеологам української незалежності, – дати привабливий і прийнятний для всіх жителів України проект майбутнього, в який була б покладена ідея економічного добробуту й розцвітання у суверенній українській державі. Друге, що необхідно зробити, з точки зору багатьох дослідників, це дати населенню України відчуття причетності до певної спільної історії й культури. Але спочатку треба погодитись з тезою про те, що український народ є “історичним”, “перспективним”, який має свою особливу систему традицій, цінностей, соціально-етнічну організацію взаємовідношень, унікальний життєвий досвід буття і національну культуру в цілому [157:200]. Однак, кожна політична партія або ж релігійна конфесія стверджує свою, окрему та відмінну від інших, програму, різні шляхи та засоби досягнення цієї мети. Тож єдиних ціннісних орієнтирів, єдності образу мислення, способів задоволення потребностей, особливо там, де кожний пропонує донести “свою правду”, не існує. Це свідчить про бракування українському народу соборності та єдиної парадигми життя. Гадаємо, що для цього повинно відбутися не революційне збудження мозоку людини, а поступове духовне пробудження, самосвідоме, самовідповідальне у кожну мить думки чи дії. Рішення проблеми знаходиться не в тому, щоб виробити нову ідеологію, а в осмисленні особливого шляху розвитку, який характерний для ментальності конкретно українського народу, з притаманним йому духовним й парадигматичним досвідом.

Саме в динамічному значенні етнічні процеси розвиваються у двох різновидах – етноеволюційному й етнотрансформаційному [101:65]. Етноеволюційні процеси зумовлені здебільшого змінами складу даного етносу чи етнічної групи, структурної організації елементів матеріальної, духовної і моральної культури, способу життя і побуту. Значно глибше й істотніше впливають на етноси етнотрансформаційні процеси. Вони зумовлені здебільшого взаємодією етнічних спільнот або їх частин, що спричиняє зміни самосвідомості всього етносу або його частин. Як еволюційні, так і трансформаційні процеси призводять до сутнісних змін у етнополітичних

спільнотах. Головні з них – етнічна консолідація і етнічна асиміляція. Кінцевими показниками етнічної асиміляції є динаміка зміни чисельності народів, мовна асиміляція і зміна етнічної самосвідомості, етнічне змішування населення внаслідок зростання числа міжетнічних шлюбів [101:67], що дуже властиве українському етнопростору.

Інтеграція господарсько-економічного і політико-культурного життя сучасного взаємозалежного і суперечливого єдиного людства об'єктивно зумовлює два процеси: “розпорошує” великі етноси на дифузні групи і прошарки, тобто перетворює великі етнічні цілісності на етнічні групи, а вже існуючі етнічні групи консолідує у мегаєдності – надетнічні спільності [101:68]. Соціально-економічні, культурні і політичні процеси чинять прямий вплив на змінення внутрієтнічної диференціації, яка представляє свого роду ціннісний і традиційний стрижень для конкретного етносу. Соціальна диференціація в Україні зазнає, з нашого погляду, глибокої кризи. Тиск жорстких норм та ритмів життя цивілізації, що розбудовують нові взірці поведінки, інший образ думок і систему цінностей, завдає руйнівної дії мотиваційно-вольовій сфері індивідуума, представника етнокультури. В наслідку численних спокус, різноманіття пропозицій, товарів потокового виробництва, що розраховані на масовий попит, діяльність вузького напрямку, котра передбачає спадкоємність традицій і володіння ремеслом, втрачає зацікавленість споживача, утрачаються знання, досвід, а, головне, зникає майстерність.

Для подальшого дослідження аксіологічного аспекту соціального часу українського етносу, ми спробуємо дати самостійну дефініцію поняттю „український етнос”, уточнивши його особливість через характер вольовій і ціннісній сфери життєдіяльності. Отже, український етнос – це природно сформоване, унікальне і духовно-сутнісне благо, первинно-культурний та аксіологічний сенс якого простирається у вічність і відроджується в сучасному українському суспільстві, залежно від специфіки й зміни історичних подій. У певному відношенні український етнос виступає в якості смислового простору,

котрий пропонує свою ієрархію цінностей, форму соціальної взаємодії як міжетнічного, так і внутріетнічного.

Основними поняттями, що складають уявлення про етнос являються етнічна самосвідомість і самоназва; мова, територія; особливості психічного складу характеру; культура, побут, конкретна форма соціально-територіальної організації [145:72]. Спираючись на досвід сучасників, О.А. Борусевич, виділяє слідуєчі ознаки утворення етносу: значення мови; єдність походження; необхідність державної приналежності; антропологічні особливості; духовна культура. На підставі цих ознак автор дослідив такі етнічні пріоритети, як мова, батьківщина, народні традиції, історичне минуле, релігія, загальні перспективи, література, мистецтво, риси характеру [23:6]. Зупинимось на перших двох пріоритетах, так как вони були досліджені більш ретельно під час запиту українських громадян. Але, спочатку, розглянемо позначення етнічних цінностей, що виділені О.А. Борусевичем. Відмітимо, що дані етнічні цінності формуються дослівно як „цінності етнічної мови” [23:16], „цінності етнічної батьківщини” [23:21], „цінності етнічних традицій і обрядів” [23:25]. Але стосовно першого виду цінностей хотілось би зазначити, що мова є лише засобом комунікації, що йде коріннями в історію того чи іншого етносу. Мова споконвіку виступає поняттям, яке належить до етнічного, формується у процесі культурного становлення народу, засвоєння і застосування етнознакової системи, тому не потребує такого роду розшифровки.

Ми займаємо близьку позицію до твердження М. Рябчука про те, що у вільній, незалежній державі мова не може і не повинна бути ознакою патріотизму, тому визначальною ознакою „українськості” є все ж не мова, а самосвідомість [158:63], яка призначена створювати українську культуру і цінності. Мову складно називати етнічною цінністю, включаючи її в сферу цінностей об’єктивної реальності, цінностей загальнозначущих для конкретного народу, за причиною її вихідної належності до особистого й суб’єктивного характеру значень, на що суттєвий вплив чинить соціально-політичний устрій, відношення та інші вимоги епохи. Мова у якості реалізованої цінності не існує

цілковито самостійно, вона спричинена і не є самототожним початком, самоціллю. Потому мову слід розглядати скоріше як етнічний пріоритет, а не цінність в свідомості українського суспільства. Отже, причина, за якою мова стала провідним етнічним пріоритетом, виділившись з системи народних традицій, полягає у тому, що вона є швидкий засіб передачі інформації, найбільш надійною умовою існування історичної пам'яті, а також головною умовою міжетнічної комунікації, що сприяє виділенню унікальності способу мислення українців.

Однак, повернемося до явища історичної пам'яті. Особливість її, як вважав М.Мамардашвілі, розкриває ще один “парадокс людського буття”, коли історична пам'ять намагається зберегти і запам'ятати найбільш позитивні події з історії народу: героїзм, благородство, розум та честь самих достойних синів вітчизни. Людська пам'ять, навпроти, зберігає більше трагічних моментів життя – душевний біль, несправедливість, брехню, зраду, де “в кожний момент розум, благородство – безсильні” [103:98]. У цьому смислі мовний фактор в черговий раз підкреслює свою залежність від стану свідомості, що свідчить про часто неадекватне сприйняття, складності взаєморозуміння та інші перешкоди соціальної комунікації між індивідуумами й етнічними спільнотами. Мова, як диференціююча ознака, використовується у політичних інтересах етносом значно рідше, ніж державою чи нацією. Характер етнічної самосвідомості виключає натиск мовної специфіки іншого етносу, так як його унікальність пізнається тільки в процесі обміну інформацією.

За даними етносоціологічного дослідження “Етнічна самосвідомість та особистість”, проведеного О.А. Борусевичем у 1997 році, 78,4% людей з 89% респондентів-українців вважали рідною мовою українську, а 55,1% молоді відчувало потребу у спілкуванні з близькими українською мовою [23:19-20]. Необхідно також звернути увагу на закономірну перевагу двомовності у спілкуванні українців середнього і старшого покоління. Такого роду “компроміс” свідчить про вироблену роками звичку сучасних представників українського етносу, що проживають у ряді регіонів, мислити російською мовою, в силу



відомих історичних подій та усвідомленому бажанні вивчати, розмовляти мовою своїх предків. На сьогодні питання про те, як протікає феномен двомовності у структурі свідомості достатньо не досліджений. Чим продиктована потреба у спілкуванні з близькими рідною етнічною мовою? Це залишається досить актуальною проблемою, бо її вирішення здатне буде підтвердити наші домисли про те, що етнічна самосвідомість українських громадян залишається незадіяною, а значить сенс існування українського етносу ні у кого не затребується, є не знайденим і не зрозумілим. Цим пояснюються невдалі спроби українських політиків улитися в простір європейської спільноти, скопіювавши всеосяжні моделі розвитку багатьох сфер життєдіяльності.

Наступним, не менш важливим етнічним пріоритетом у визначенні етнічної самосвідомості виступає поняття батьківщина. Але чи є Батьківщина етнічним пріоритетом, чи це етнічна цінність? Ми думаємо, що етнічним пріоритетом може бути загальна теорія походження українського етносу, тоді як батьківщина є апріорна основа смислу етнічної самосвідомості – етнічна цінність. О.А. Борусевич вказує, що найбільший відсоток серед опитаних українців – 59,8%, важливим статусом для себе визначають статус громадянина держави, котрій надають таке значення, як “почуття до рідного дому, землі, природи” [23:21]. Така, з нашої точки зору, досить протирічлива характеристика є відношенням до держави, яку людина, на думку автора, вважає батьківщиною. Чому ж протирічлива? Відповідь на запитання дасть аналіз відмінностей між батьківщиною як етнічною цінністю, котра вказує на загальну територію походження етносу, конкретне місце народження, місце, де людина і її сім'я давно укорінилися, та Батьківщиною, у більш широкому розумінні, що прирівнюється до держави, країни і має національне значення.

Хоч національна батьківщина у якості самостійного поняття і цінності не мислиться, необхідно пам'ятати, що вона формується штучно і майже примусово під натиском формальних норм, завдяки цілком природно і давно існуючій цінності. У свідомості українських громадян існують різні точки зору, на основі яких виділяють три оціночних підходи до тлумачення цього поняття.

Перший підхід полягає у визначенні батьківщини як місця народження, що підтверджується більшістю опитаних українців, серед яких 80,8% склали люди похилого віку та пенсіонери, 79,8% представники середнього віку та 77,8% молоді [23:21-22]. Переважна більшість українського населення усвідомлюють етнічну цінність “батьківщина” на рівні індивідуальних смислів сприйняття, особистісних переживань і під впливом сімейно-родинних відносин. Почасти, саме сімейні обставини визначають нашу майбутню родину. Роль сімейного наставника замінюють нові стандарти, шаблони життя. Відбувається заміна справжнього буття профаним, безглуздим, спекулятивним і рекламним. У ситуації відсутності справжніх прикладів, істинних знань і способів життєдіяльності українське населення, його переважна більшість, намагається швидко перейняти, запозичити нове, не перевірене часом, жадібно й не замислюючись вбирає інформацію, що пропонує зовсім інше розуміння народних традицій, ідеалів, етнічних цінностей, а інколи їх повну відсутність. Звідси, роблячи спроби продемонструвати риси громадянина-космополіта, основна частина українців схильна вважати своєю батьківщиною державу.

Другий підхід розкриває смисл етнічної цінності у залежності від місця, де людина і її родина, у ряді різних обставин, здавна, нараховуючи кілька поколінь, поселилися, ввібрали культуру, мову, характер конкретного народу, акліматизувалися і визнають себе корінними жителями. Висхідне розуміння даної цінності близько 77,1% представників старшого покоління, 70,7% українських громадян середнього віку та 57,% молодого покоління [23:22]. Який тут основний фактор, що впливає на обрану позицію у ціннісному самовизначенні? Стабільність такого розуміння батьківщини залежить від процесу звикання у свідомості людей, тобто головною причиною є звичка. Цей стан досить рідко вступає у дискусію зі свідомістю і досить складно піддається рефлексії. Точніше, він не приймає активної участі у пізнанні й засвоєнні культури народу, в створенні і збереженні етнічної самосвідомості. Сімейний фактор тут також відіграє роль, але вже у меншому ступені, так як з його праісторією відбуваються глибокі зміни, і, врешті, не зберігаються колишні

знання й не набуваються нові в процесі штучної етнізації. Останній підхід, що складає найменший відсоток відповідей респондентів, є усвідомленням своєї батьківщини через визнання загальної території походження. Серед опитаних українців таке відношення складають більше половини представників молоді, дві третини середнього віку і 70,3% [23:22-23]. Усвідомлення загальної території походження означає етнічну поміркованість, знання історії свого народу та прихильність до українських традицій, звичаїв. Найбільш важливим визначенням батьківщини є саме це тому, що воно підкреслює значущість власності як матеріальної етнічної цінності, поруч з якою присутній патріотизм. Не дивлячись на активне проведення у країні мовних і національно-ідеологічних реформ, українська дійсність звертає нас до факту низького рівня етнічної самосвідомості і до відсутності реалізації етнічних цінностей у соціальній взаємодії громадян.

Етнічність, як вказує З.В. Сикевич, є “емоційно чуттєвою” категорією [159:3] і тому розвиток етнічної ідентифікації у свідомості індивіда зароджується на рівні сприйняття і досягає глибини проявлення на етапі переживання. Процес виникнення етнічної ідентифікації, на наш погляд, необхідно дослідити як основу формування етнічної самосвідомості, що виступає фундаментом для існування етнічних цінностей. На думку В.А. Ачкасова, етнічна ідентичність – це само собою зрозуміла даність, що не підлягає рефлексії, яка “задається” разом з народженням, вмінням говорити рідною мовою, культурним оточенням, яке в свою чергу “задає” загальновизнані стандарти поведінки і самореалізації особистості [13:1]. Зі сказаного випливає, що етнічна ідентичність є апіорною формою свідомості і буття індивідуума.

За розглядом М. Степико, етнічність предстає як суміш спільних цінностей, вірувань, норм, смаків, самосвідомості [170:113], це також якісна своєрідність культури, яка притаманна всім історичним спільнотам людей – родам, кланам, племенам, народностям, націям і, як життєвий досвід народу, передається з покоління в покоління [170:134]. Етнічність для нас виступає також захисною реакцією психіки і свідомості у відповідь на суспільну кризу

цінностей, ідеалів, попорання традицій. Етнічна ідентифікація, на думку В.А. Ачкасова, стає для багатьох універсальною формулою відповіді на питання про сенс існування і соціальної дії [13:1]. Отож, при повному розпаді системи, руйнуванні парадигми буття етнічність являється єдиним статутним утворенням, котре дозволяє людині не потрапити у забуття і дає право вибору на здійснення вольового акту, вчинку.

О.А. Борусевич визнає етнічні цінності об'єктами діяльності, явищами, котрі відображають культуру етносу в духовній і матеріальній формі, а також усвідомлюються і засвоюються через нього в процесі історичного розвитку [23:6]. Історичний процес – це, за мовою І.І. Кравченко, процес очевидного об'єктування цінностей [77:5], їх практичної реалізації. Таким чином, етнічні цінності – це необхідні досягнення, продукти культурного виробництва. Реалізовані етнічні цінності являються реальними подіями, що становлять справжнє буття народу, закладають традиційні взірці життєдіяльності, обумовлюють процес культурної етнізації і соціалізації індивідуума, засвоєння людиною, суспільністю національних і цивілізаційних цінностей.

Національні або соціальні цінності, за Л.М. Столовичем, не розчиняються у цінностях загальнолюдських, зберігаючи свою самобутність і значущість для об'єднання. Загальнолюдські цінності проявляються через цінності локальні [172:95] групові, ідейні та етнічні. Так феномен інтерналізованого громадянства тісно корелює, на думку В. Тихоновича, з феноменом Батьківщини, в якому нові політичні реалії співіснують з усталеними індивідуально-біографічними характеристиками співгромадян [172:95]. Результати моніторингу 2003 року встановили сучасну ієрархію життєвих цінностей. За І. Мартинюком, до найбільш значущих респонденти віднесли здоров'я – 98,7%, матеріальні статки – 96,8%, благополуччя дітей – 94,3% та міцну родину – 96,7%, що свідчить про зосередженість на проблемах повсякденного життя [114:116]. Отже, дефіцит цілісного світорозуміння і об'єктивно зорієнтованих ціннісних пріоритетів, що визначає аксіологічний зміст соціального часу становить локальний індивідуалізм.

## 2.2. Українська модель етнічних цінностей

### в становленні соціального часу

Існують два підходи до розглядання етнічної ідентифікації. У першому випадку мова йдеться про особисту етнічну ідентифікацію, яку В.А. Ачкасов визначає як „свідоме віднесення себе до будь-якої етнічної спільності, етносу, а також використання тих чи інших етнічних ярликів та їх тлумачень” [13:5]. Другий підхід представляє етнічна ідентичність, котрої властива залежність індивіда від поведінкових, моральних установ конкретного етносу, відсутність самостійного мислення, більш того, вільної взаємодії індивідуальних норм з колективними. Поняттям особистісна ідентифікація і етнічна ідентичність притаманний загальний діалектичний зв'язок. З одного боку, він має знаходитися у людській свідомості так само “примусово” як гріх в душі, з іншого боку, його стійкий і надситуаційний характер вибудовує в людині своєрідний стрижень, основоположність, прихильність до ідеалів. І ця надійна опора виростає потім у шкалу цінностей. Однак, відмінність двох підходів визначається ступенем розвитку індивідуальних рівнів і форм суспільної свідомості. В залежності від цього фактора, ми схильні вбачити, що другий підхід свідчить про формування етнічної ідентифікації у свідомості індивідуума на рівні сприйняття (до речі, етнічні константи утверджуються в поведінці людини не раніше 12-13 років). Подальше засвоєння етнічної приналежності відноситься до першого підходу, де на рівні переживань, відбувається осмислення індивідуальністю своїх коренів, дозрівання етнічної самосвідомості. У період кризи соціальної системи цінностей і в момент загострення міжетнічних відносин індивідуальність проявляє високий рівень етнічної самосвідомості. Перехід етнічної ідентифікації у більш складне, багатофункціональне і глибоко вразливе явище – феномен етнічної самосвідомості, має бути продиктованим намаганням індивіда проявити свободу у засвоєнні тих чи інших етнічних констант, зробивши вибір на користь індивідуальності, усвідомивши при цьому свою відповідальність, причетність до етнічної групи. Якщо звернути увагу на визначення В.А. Ачкасова і погодитися

з нашими твердженнями, то поняття особистісна етнічна ідентифікація є етнічна ідентифікація, що протікає у свідомості вже не індивіда, а індивідуальності. У даному контексті особистісна етнічна ідентифікація буде мати інший смисл і зміст. Саме поняття “особистісний” передбачає роботу свідомості на кілька ступенів вище. Зараз як не можна, доречно, звучать слова Леонтія Візантійського: “...особистість є організуючим принципом буття” [132:124]. У даному випадку, мова вже йде про рефлексію. Саме на рівні рефлексії у свідомості індивідуальності виробляються здібності до самооцінки, а значить, оформлюється особистість із самостійно обраною системою сімейних, етнічних, національних і соціальних цінностей. Отже, етнічна ідентифікація сприймається індивідуумом на несвідомому рівні, потім розкривається на рівні переживання, усвідомленого сприйняття. Як наслідок останнього виникає етнічна самосвідомість, що розкриває роль індивідуума у процесі етнізації.

В Україні існує також феномен подвійної етнонаціональної свідомості, що, з огляду деяких дослідників, спостерігається у тих людей, які проживають у країнах, де корінний етнос є націєтворчим суб’єктом, за прикладом, українці – в Україні і [101:72] тому постає наслідком культурної інтеріоризації та особистої свідомості. Визначення подвійної етнонаціональної самосвідомості, біетнічності чи етнічної маргінальності, як двох якісно різних феноменів, запропонував М.О. Шульга. По-перше, положення феномену подвійної етнонаціональної свідомості свідчить про єдність, взаємне наповнення цінностями, орієнтирами, нормами двох культур. Другий підхід, за мовою автора, розглядає цей феномен як перехідний, класично маргінальний, коли від одних цінностей, норм відштовхуються, відмовляються, але вони не подолані, частково вплетені в поведінку, мислення, а до інших ще не прийшли, повністю не освоїли, не інтеріоризували [101:72]. Головною перешкодою національного самовизначення, за В. Липинським, є належність українського етносу до демотичної народної спільноти, яка характеризується “приземленням” інтересів та потреб [170:200].

Важливість етнічної і національної ідентифікації, за В.А. Ачкасовим,

визначається трьома базисними психологічними потребами особистості, такими, як: потреба у безпеці і захисті; потреба у належності до суспільності і групи; потреба у самотності і унікальності свого „я”, впевненості в собі, незалежності від інших [13:7]. Основоположною психологічною потребою виступає потреба у безпеці і захисті. Поняття безпека, з нашого огляду, включає слідує складові – простір, тобто територію, рубежі і правові угоди, як результат трансформації різних правил, табу і забобонів, властивих синкретичній свідомості. Тут знов з’являється проблема свободи як парадоксу буття. Кожному члену етнічної групи, щоб почувати себе незалежно й вільно, необхідне обмежування простору, а значить, його захист. На рівні буденної свідомості діє неперервне вирішення насущних і побутових питань, що складають проблеми української повсякденності. Успішність їх вирішення дає можливість кожному усвідомити себе повноцінним громадянином своєї країни. Аналогічним образом формується розуміння небезпечності, властивій свідомості цілого етносу. Потреба у безпеці спочатку буде „фортецю” на законній етнічній території, а потім в свідомості етносу виникає поняття землі як власності, звідси земля, територія постає у якості матеріальної етнічної цінності.

Як писав В. С. Горський, від давнини і понині Україна виконує передусім функцію поля, де зустрічаються й взаємодіють різні культури [47:142]. За причинами постійно загрози кочівників потреба оборони з часом стає складником національної ідеології і традиції. Відтоді, за твердженням Б. Цимбалістого, міг витворитись в Україні 16-17 ст. козацький тип, тобто тип вояка-хлібороба [192:92], для якого земля поставала не тільки як родюча територія, багатий природою край – матеріальна цінність, але і як духовна спадщина, певний соціокультурний простір.

На Україні, за свідченням попереднього автора, ніколи не існував звичай або право передавати всю землю як неподільну спадщину найстаршому синові. Її ділено між усіх синів і навіть дочок, навіть коли деякі з них покидали хліборобський стан [192:90]. На думку М. Степико, для всіх землеробських

племен земля – це не просто певна територія, ділянка поверхні. У ній закладено корені етносу – могили предків, її бережуть для нащадків [192:92]. Автор також стверджує, що етнос формують не лінії фізичного походження, а соціальна неперервність, спільна пам'ять, колективна доля і духовний досвід – лінії культурної спорідненості [192:107], які потребують збереження і захисту. Земля як культурно-політичний простір є цінність не лише матеріальна, а, перш за все, духовна. Вона постає як духовний простір, де через процес соціальної взаємодії та трансформації української свідомості, завдяки існуючим міжнародним зв'язкам відбувається збереження і збагачення специфіки української етнокультури, сприяння ствердженню гідності українського народу, як етнополітичної спільноти, становленню народного духу та формуванню духовного досвіду нації.

Одним із важливіших християнських понять являється воля. Дмитриос Константелос писав, що воля є „устремління розумної душі, яка мислить, до того, що любо їй” [132:125]. Цілком очевидно, що воля виступає активною і творчою позицією у світі. Вона ж являється основним принципом, котрий організує особистість, грає головну роль у ствердженні етнічних, національних і загальнолюдських цінностей. Воля є результат внутрішньої свободи особистості, є „необхідність себе” як сказав би М. Мамардашвілі. Що стосується потреб, то їх специфіка виражає залежність індивіда від спокус зовнішнього світу. Вона спрямована на отримання бажаного предмета або задоволення душевних натхнень. Воля, навпаки, прагне більш пожертвувати, привнести, створити, вона є духовна сила. І тому, нам здається, буде доречним розглядати дане поняття як результат розвитку і подолання потреб у свідомості людини. На ранніх сходах духовного росту людини воля предстає інтенцією і проявляється у волевиявленні мати, володіти майном або власністю. Остання визначає такі характерні риси українського етносу, як працелюбство і хазяйновитість. Потреба у захисті постає далі у якості умови чи слідства етнічної власності і активізує в етнічній самосвідомості народження духовно-етнічної цінності – Батьківщина. Відповідно, визначальною рисою характеру в етнічній



самосвідомості являється патріотизм. Великий мислитель 20 століття, Мераб Мамардашвілі, зробивши, з точки зору його співвітчизників, зарозумілий вчинок, знайшов в собі мужність визнати, що Істина вище Батьківщини. Таким був протест філософа проти порушення прав і свобод особистості в своїй країні. Чи був він патріотом Грузії? Думаємо, це безперечно. Якого характеру і форми не був би закон, його іноді необхідно переступити, але тільки у виключних випадках, в момент встановлення істинного сенсу, в ім'я здійснення самого закону, чи йдеться мова про нову його форму або про вищий закон, котрий стверджує людське життя і особистість найвищою цінністю. Даний вчинок є проявлення культурного патріотизму, а не національного. Сутність національного патріотизму полягає не стільки у творенні, скільки в руйнуванні. Тільки культурний патріотизм дозволяє зберегти етнічну культуру і цінності, тоді як національний патріотизм частіше застосовують у корисних цілях і політичних спекуляціях.

На увазі Всеволода Тихоновича, Батьківщина як об'єкт ідентифікації природним чином належить до первісних реалій соціалізації індивіда, хоча й функціонує залежно від життєвого і культурного досвіду, подій власного і навколишнього середовища тощо [174:96]. Емпіричні результати дослідження явища Батьківщини базується на даних опитування, отриманих за репрезентативною вибіркою в різних регіонах України (Центр, Схід, Захід, Південь) у лютому 2003-го та лютому 2004 року. Так на запитання „Чи сприймаєте Ви Україну як свою Батьківщину?” 99,6% респондентів дали свою відповідь, серед яких 76,3% – ствердну, 6,4% – негативну [174:97] (2002 – лише 4,1%), стосовно молоді цей показник становив 9% і 16,8% не визначилися [112:143-144]. Ігор Мартинюк розглядає три групи символів, згідно з якими людина сприймає або асоціює поняття Батьківщина. Першу за значущістю групу, з приводу автора, складають місце біологічного народження – „місце, де народився”, місце проживання або „місце, де нині живу”, територія з певними геополітичними параметрами – „рідна земля, територія” і країна із властивим їй державним устроєм – „державна, громадянином якої я є”. До другої відносять

територію з певними лінгвістично-мовними показниками – „рідна мова”, самобутній культурно-історичний тип суспільства – об’єкт історичної пам’яті – „система народних звичаїв, обрядів”, а також територію з певними природно-ландшафтними характеристиками – „рідна природа”. Третю групу презентує історичне минуле, пам’ятні місця, національні символи, особливості характеру, релігія і видатні діячі народу [112:142-143]. Так серед запропонованих варіантів, які є визначальними щодо уявлень про Батьківщину, найбільший процент складають відповіді, що належать до першої групи, де 58,7% респондентів вважають Батьківщину місцем біологічного народження, 30,3% – як місце проживання, а 18,7% [174:98] сприймають Батьківщину через статус громадянина держави. Крім того 29,2% респондентів визнають Батьківщину як символ „рідної мови”, 27,3% – „народних звичаїв” і 21,1% як збірний образ „рідної природи”. Батьківщина постає як власне інобуття особистості, можливо, тому для респондентів грає роль не стільки зовнішні, об’єктивні складові життєдіяльності, як глибоко суб’єктивне сприйняття на рівні душевних переживань [174:101]. Враховуючи результати проведеного дослідження, за І. Мартинюком, найбільш важливим вимірюванням для респондентів виступають соціально-просторові уявлення про Батьківщину [112:142]. Отже для представників українського етносу Батьківщина постає не стільки як соціокультурна спадщина з певним культурними кодами, хронотопом, традиціями, парадигматичним досвідом та етнічними цінностями, скільки як місцевість, що зумовлена територіальними, географічними показниками, локально-регіональним розміщення матеріальних об’єктів як цінностей власної нерухомості, та певні традиційні відносини за приводом речей.

Характер сімейних відносин та цінностей впливає на ціннісні пріоритети особистості та реалізацію етнічних цінностей, де соціальної значущості набуває сімейне виховання конкретної людини, яка здатна становити час культури і культуру, аксіологічний зміст соціального часу.

З наведеної А.П. Пономарьовим, класифікації функцій сім’ї, найбільш актуальне значення щодо проблематики дослідження мають лише дві функції.

Це функція природного відтворення, виховна та етнічного відтворення. Функція природного відтворення повинна підтримувати біологічну неперервність суспільства, задовольняти потреби сім'ї і найближчих родичів у продовженні свого роду. Виховна функція полягає у передачі дітям соціального досвіду поколінь, культурної спадщини і сприяє виробленню ціннісних орієнтацій, понять [146:211-212]. В основі сімейного виховання, як свідчить Р. Чмелик, лежала праця і особистий приклад батьків. Тому виховання дітей розглядалось як основа формування особистості, підготовки майбутніх господарів і матерів [199:102]. За допомогою виховної функції етнічна ідентичність сприяє підготовці свідомих особистостей, які, з приводу автора, дбають про фізичне і духовне здоров'я нації й держави, сприяє їх незалежності та розквіту [199:79]. Значення батьківщини і сім'ї потребує з'ясування крізь розгляд історичного походження слів „родина” та „сім'я”. Як відомо, українське слово „сім'я” близько за змістом до слова „родина”, яке зв'язано з російським дієсловом „родиться”, іменником „род”, „родня”, „родство”, що також можна знайти в українському слові „рід”, „рідня”. Гадаємо, що російськомовні поняття „народ” та „Родина” походять від слів „род” и „родиться”, що підтверджує нашу версію про існування загального «змістового кореня» між українським словом „родина” і російським – „Родина”.

Функція етнічного відтворення включає формування етнічної самосвідомості і передачу етнокультурних традицій [146:211-212], що в другій половині дев'ятнадцятого століття і на початку двадцятого, припускало щоденну покірну молитву, читання Святого Письма та навчання синів і доньок історії свого народу, славних і прикрх сторінок його минулого [199:119]. Ключовим поняттям, що зв'язує функції природного та етнічного відтворення являється ерос як ідея про безкінечне продовження роду і як моральний, ціннісний критерій духовно зрілої, відповідальної людини. Принцип еросу виражається крізь принцип рідства, зв'язка сенсів, народжених поколіннями. Нажаль, доводиться констатувати той факт, що організація сімейно-побутових

відношень все рідше виступає провідником знань про культуру свого народу у свідомості нового покоління.

Наступна потреба у належності до суспільності і групи розкриває наявність в системі етносу єдиних механізмів згуртування і колективної солідарності, засобів комунікації: мови, символіки, релігійних норм (догм), прав і обов'язків, привілеїв, що закріплені за кожним елементом групи. Це так званий процес етнізації, умовою якого є злиття людини з досвідом конкретного етносу. Досвідом, що з'ясовує закони світобудови, котрі диктують специфічний спосіб осягнення сенсу буття.

Задоволення потреби у належності до етнічної суспільності, групи, дає можливість останньої придбати індивідуальність, котра, як вважає З.В. Сикевич, проявляється тільки у процесі комунікації, в ситуації порівняння [159:2]. Потреба у належності до етнічної спільності впливає на засвоєння індивідуальністю традицій, канонів, догм, законів, пізнання почуття шани, соціальної ієрархії і усвідомлення свого призначення. Матеріальною етнічною цінністю у даному випадку виступають предмети народного ремесла і рукоділля, а духовний досвід стає духовною етнічною цінністю. Тут може виникнути питання, – чи являється ремесло як речовий підтвердження дії народних традицій, знань і духовний досвід, з точки зору філософії, цінністю або це більш загальне поняття, таке як „благо”.

Згідно з Г. Риккертом, блага – є об'єкти (сім'я, етнос, нація, держава, союз), в яких виявляються цінності, їх не можна ототожнювати з оцінювальними явищами. Тоді слід визначити значення понять „благо” і „цінність”. Г. Риккерт стверджував, що, тільки злившись в єдине з трансцендентним, можливо пізнати і його суть і зрозуміти самого себе. Саме у цієї „єдності” і „зосереджена цінність” [153:375]. Отож, цінності народжуються і зникають, набувають і втрачають своє значення, встановлюючи сенс благ у процесі динаміки наших потреб, уявлень, дій. Духовний досвід існує також, як материнство існує незалежно від коефіцієнту народження, бо „цінність може володіти значущістю навіть і при відсутності акту оцінки, котрий виражає те або

інше до неї відношення” [153:23]. Якщо етнос – це благо, то духовний досвід і ремесло надані нам, щоб уточнити сенс і призначення першого. Важливо іще те, що кожний окремий представник етносу переживає долю свого народу, знаходячись в єдності з ним, не виділяючи себе ані об’єктом того, що відбувається, ані діючим суб’єктом.

І нарешті, остання потреба у самобутності та унікальності характеризує етнічну ідентифікацію як процес акцентування свідомості на найбільш неординарних, неповторних, виключних прикладах етнічного культурного буття, зокрема, народний фольклор, етнічна одежа як наслідування і продовження природної краси. Народна кухня здібна придати особливий статут етносу, нації, країні, наприклад, існує тільки „українське сало”, „українська горілка”, „український борщ”, „українські вареники”. Іще більш яскрава особливість українського характеру виражається в унікальності „українській пісні”. Усі ці твори народної майстерності, мистецтва являються продуктами соціокультурного обміну. Саме ці акценти найбільш вразливі в нашу епоху пропаганди і спекуляції українською самобутністю.

В. Тихонович ремствує, нарікає на те, що культурна сфера повсякденного життя заповнена пропагандою псевдокультурних цінностей, далеко не кращими зразками зарубіжної продукції [174:111]. З таким положенням не можна не погодитись, український народ як би втрачає індивідуальність, не встигнувши її серйозно і ґрунтовно проявити. М. Шлемкевич вказує, що здебільшого особливість українського індивідуалізму визначається відсутністю індивідуальностей, бо індивідуальність – це ясна окрема форма. Наш індивідуалізм – це ще степ перед переоранням його плугом, степ широкий – воля. І цей “індивідуалізм” проявляється в тому, що називаємо отаманщиною [203:110].

Потреба у самовизначенні пов’язана також з явищем біполярності етнічної ідентифікації, котра полягає у позитивному відношенні етносу до інших етнічних формувань і негативному відношенні. Такі тенденції властиві нашої української державі і явно простежуються на прикладі географічного положення

усередині країни: правобережність та лівобережність, де відповідно переважає в більшому ступеню негативна етнічна ідентичність і позитивна етнічна ідентичність [13:2]. У західних регіонах країни, ми спостерігаємо, що українці віддають перевагу етнічній і національній самосвідомості та цінностям, в центральних і східних регіонах переважає діяння пострадянських та цивілізаційних цінностей, поряд з чим слабо проявляється етнічний потенціал. Важливість реалізації даної потреби міститься у рості етнічної свідомості на рівні переживання, у наслідку завищеної або заниженої самооцінки, що призводить до „оціночних протистоянь” і негативної опозиції „ми-вони”. Диференційовані ознаки, котрі зустрічаються в етнічній культурі двох і більше етносів індивідуальні, самобутні елементи сприяють виникненню таких суперечностей. Звідси з суперечного духу української нації витикають такі ж самі різнополюсні судження, оцінки, ціннісні погляди, зумовлені такими рисами характеру особистості, етносу, як толерантність, конформізм та ксенофобія.

Умовою виживання, на думку В. Храмової, ставав соціо-психологічний і політичний конформізм, який передбачав не лише прислужництво “меншовартої” нації, але й її “задоволення у рабстві”. За зовнішньою “притаємністю” українця криється могутній внутрішній потяг до Волі [190:18]. Ксенофобський інстинкт, котрий, за мовою М. Рябчука, неусвідомлено притаманний усім без винятку людським істотам. Як і кожен інстинкт, ксенофобія амбівалентна: сама по собі вона не може бути оцінена ані позитивно, ані негативно. З одного боку, наявність цього інстинкту дає змогу живим організмам і їхнім спільнотам захищати себе, зберігати свою ідентичність. [157:194]. З іншого боку, як ми бачимо, ксенофобія назріває в результаті страхів усередині етнічної групової свідомості перед загрозою і руйнуванням історичної пам’яті, народної спадщини іншим етносом чи нацією. Причина, що так глибоко проникає у свідомість людини, загрожує знищенням особистості, але у якості консервативної думки, ксенофобія може відіграти й хорошу функцію – виховати повагу до предків і піклування про молоде покоління, майбутніх нащадків, спадкоємців, хранителів етнічної культури. Потому сенс існування кожного

представника етнічної групи міститься в устремлінні триматися „золотої середини”, стосовно вищеназваних ціннісних переконань.

Формування в українського народу терпимості, толерантності, навіть поблажливого ставлення до інших народів, за мовою М. Костомарова, було слідком соціально-культурного та географічного оточення України іншими народами і державами [101:225]. Слід погодитись з положенням багатьох дослідників про те, що терпимість або толерантність та терплячість є різні за сенсом поняття, які відображують різні за питомою вагою особливості характеру людини чи народу. Так прийнято важати, що терплячість уточнюється як здатність людини переносити певні прикрощі, незручності, у головному, матеріальні чинники, нестатки або соціально-економічні труднощі.

Терплячість, як стверджує М. Костомаров, витикає більш на рівні фізіологічного плану, на відміну від терпимості [101:226], близької до психологічного та рефлексивного стану буття. Він гадав, що терпимість українця має дещо близьке з відсутністю “погордої думки про себе” [101:224]. Терпимість, як доводять деякі дослідники, за змістом близька таким поняттям, як толерантність, поблажливність, однак вираження сутності цієї риси характеру краще відображується крізь “нейтральність” або байдужість українця до справ і думок представників іншого народу, що повинно застережити нас від абсолютизування та ідеалізування розглянутого поняття [101:225]. В суспільстві, яке в умовах амбівалентного стану сучасного українського націоналізму та новочасної, несформованої української ідентичності [157:35], не є громадянським, на думку М. Рябчука, не слід плутати толерування “іншості” з толерантністю. Перше тут виступає рисою вимушеною й тимчасовою, а друге – рисою сталою й глибоко закоріненою в усій системі поглядів і ціннісних орієнтацій людини [157:37]. Толерантність, у нашому розумінні, є здатність будувати відношення, прислуховуватись і приймати іншу точку зору, вміння співчувати, розуміти другого, ставати на його місце, не втрачаючи своєї самобутності, не позбавляючись принципів. Однак, не слід плутати толерантність з компромісом, тим паче політичним. Толерантність дозволяє

мислити неоднозначно і глобально, уникаючи категоричного відношення до іншого образу життя.

Результати досліджень, проведених у квітні 1992 року групою соціологів під керівництвом Євгена Головахи, показують, що психологічний портрет населення у сфері міжнаціональних відносин представлений станом “настороженості” всього населення. Стовідсоткового прояву максимальної толерантності не виявлено ні до однієї національності, включаючи корінну. Автор свідчить про існування у свідомості України прагнень до деякого східнослов’янського відокремлення, що вказує на невиражену толерантність. Є. Головаха також стверджує, що прояв загальної обережності як однієї з базових рис населення України, викликаний побоюванням виникнення національних конфліктів. На думку автора, тут, як наслідок розвалу соціалістичної системи відносин, відбувається формування психології національного відокремлення [46:117]. На основі проведених досліджень індексу національної толерантності в Україні, індексу національної нетерплячості по відношенню до представників конкретної національності, а також індексу загальної національної толерантності Є. Головаха зробив висновок про те, що українці за своїми соціально-психологічними установками у сфері міжнаціональних відносин представляють досить неоднорідний етнічний контингент [46:117]. Таким чином, час, який знаходить себе у подіях та діях, оцінюється представниками українського етносу надто неоднозначно, що вказує на неоднорідний характер часу етнічних процесів – етнічного часу.

За відомостями “Ізборників” 1073-1076 років, в Київській Русі поруч зі страхом другим компонентом емоційного фону, пов’язаного з осмисленням проблеми осягнення премудрості, є почуття любові [22:26]. Тут стає цікавою проблема соціальної взаємодії, в рамках якої ставиться запитання про відношення індивідуума до свого часу, оточуючого його простору через поняття любові і ненависті, що виражається у прийнятті складеного положення речей, зневажанні його і зведенні до повної нікчемності. Так любов до свого часу, вбачає А.В. Босенко, може виникати як рабська покірність Фатуму чи як



моральний подвиг людини, що розділяє участь людства і стверджує втіху у красі вічного, безкінечного універсуму, до которого причетне теперішнє [27:180]. Думаємо, що у першому випадку мова йде скоріше про ототожнення себе з часовим періодом, в якому протікає його життя, не примиренні з ним, а просто про вроджену приналежність до певної епохи, покоління. У цьому випадку, помічає А.В. Босенко, типовий представник “емпіричного Я”, не спробуючи пізнати свободу, приносить її “в жертву часу і холодному правильному порядку” [27:186]. Ця приналежність виступає у якості соціально диференціуючої ознаки в межах певного статусу чи ж соціальної ролі, яку неможливо змінити, ні в процесі рефлексії, ні з допомогою цілеспрямованих дій. Людині приходить ся покійрно любити свій час тому, що вона не пам’ятає, не знає і не уявляє себе в іншому часі.

Для А.В. Босенко воля є “одухотвореним часом свободи” [27:183]. Приймаючи точку зору автора, потрібно зауважити, що другий тип відношення до свого часу, який народжується через моральний подвиг, складається у ході еволюції свідомості особистості, її духовного росту, де провідною рисою характеру стає толерантність як творче і конструктивне начало. Згідно пророцтву Ф.М. Достоевського, цілий і здоровий той народ, який позитивно любить свій теперішній момент, той, в який живе, і він вмє зрозуміти його. Такий народ може жити [46:17]. Рабство, почуття залежності та заздросі, покійрність долі передбачають такий душевний стан людини, у якому він не здатний пізнавати, здійснювати вибір, проявляти волю, впливаючи на потік думок. Тому розуміння свого часу через пізнання себе і суті речей, усвідомлення значимості тих чи інших подій, наділяє спроможністю здійснювати вчинки, про які потім не прийдеться жалкувати. Розуміння є даром і досягненням одночасно. Розподіляти участь людства, утверджуючи протягом всього життя світ вічних цінностей, людина здатна тільки в пробудженому стані духа, пізнавши глибину і суть речей, здобувши блаженство мудрості. В духовному єднанні зі світом людина переживає почуття безмежної вдячності за дароване життя і той час, в якому вона є, її охоплює любов до життя і конкретного часу буття. Здатність

розуміти – це той потужний потенціал, який визначає траєкторію соціального часу, його аксіологічний зміст.

Але, проблема відношення до свого часу, як стверджує А. Босенко, може обернутися інакше, – неусвідомлена, вимушена жертва, в результаті якої, за словами філософа, час життя стає для людини тягарем, що породжує в ній почасти не стільки любов, скільки ненависть до свого часу. Останнє проявляється у безкінечній спразі перебудови світу, повстанні проти смертної природи, самопожертви навіть там, де у цій жертві немає потреби, назойливе поривання до подвигу, чи ж презирство до недосконалого, і насильство свободою [27:180]. В даному випадку ми маємо справу з радикальним ідеалізмом, який по суті призводить до нерухомості, нігілізму тому, що будь-який вчинок вимагає примирення з якимись просторово-часовими модусами, формами. Людина з ідеалістичним світовідношенням випадає з часу, вона руйнує себе, зупиняє своє життя і перестає виробляти чи продовжувати події буття, що чинять суттєвий вплив на розвиток соціального часу.

Мераб Мамардашвілі підкреслює, що в Євангеліє говорить про покоління, яке „не пройде, тобто не унесеться без сліду часом ”. Покоління перших християн жило глибокою вірою у своє покликання. Вони, за мовою філософа, стояли вертикально, сковуючи і тримаючи час, тому ми повинні бути поколінням, яке не пройде, щоб історія не повторювалась [104:193-194] на протязі усього життя треба створювати життєвий подвиг, долаючи слабкість і темряву.

Втілення ціннісних орієнтирів, устремлінь та відношень надає життя цінностям, розбудовує нові оціночні ставлення. Етнічні цінності виступають гарантом захисту української самобутності, системи традицій, культури народу, збереження унікальності історичного досвіду і пам'яті. Розв'язкою змісту етнічних цінностей постає героїзм. Спочатку героїзм розумівся як проявлення особистої волі до самопожертви в ім'я своєї Батьківщини. Героїзм виникає в ситуації вибору головного життєвого пріоритету і реалізується шляхом натхнення розуму у вчинку. Героїзм не можна визнавати оціночною позицією,

також як патріотизм тому, що він не є рисою характеру, його неможливо виховати у свідомості і душі людини. Це миттєвий акт прийняття рішення, духовного відкриття, вилучення волі й устремління її у світ вічного творіння, долаючи межі ієрархії буття. Героїзм – це триумфальна реалізація цінностей, торжество цілісності свідомості, у відношенні якого не діє дуалізм мислення. Він являється чимось виключним і утворює виключність історичної ситуації, охоплюючи усі шари життя. Справжній героїзм існує вільно і безкорисливо. Він є вища подія буття, бо слугує „захисним промінням” для інших цінностей, визначаючи їх значення своїм дійством. Поряд з ним знаходиться духовно-матеріальна етнічна цінність – народна майстерність, яка складається з двох індивідуальних здібностей людини: талант, творчість і працелюбство. Майстерність виступає квінтесенцією процесу етнізації тому, що ми починаємо знайомство зі своєю культурою, в першу чергу, через матеріально-речові предмети, засвоюючи їх значення на рівні відчуття і сприйняття, що простежується через пізнання раціонального світу ірраціональним шляхом. Так поступово формується наш індивідуальний досвід. Майстер – це герой, котрий творить подвиг протягом всього життя, втілюючи вічні ідеї в матерію. На рівні цивілізації народна майстерність трансформується в таку загальнолюдську цінність, як професіоналізм.

Отже, необхідно підкреслити, що перший етап реалізації потреби у безпеці характеризує процес самовизначення від сприйняття до переживання. Другий ланцюг потребностей свідчить про акт самопізнання індивідуальністю минулого досвіду свого народу. Даний процес активізується в пам'яті і досягає кінцевого проявлення на рівні переживань. Третій етап означає акт самоствердження особистості. Останній виражається у привнесенні особливих і специфічних елементів своєї культури, а також ідеалів у свідомості представників інших етнічних суспільностей і етнонімів. Таким чином, якщо потреби здатні з'ясувати зміст етнічної ідентифікації, то устремління волі зумовлює становлення етнічних цінностей у свідомості особистості.

## Висновки до розділу 2:

Цінності являються духовним потенціалом, який утворює єдність, соціальний зв'язок між індивідумом і соціумом, що призводить до індивідуальних та суспільних результатів практичної діяльності. Цінність – це змістовна форма об'єктивної взаємодії, взаємозв'язка людини з самою собою, з людиною, групою, етносом чи суспільством. Головна особливість ціннісної свідомості полягає в переважанні морального сенсу над ідеологією, а також в повної її заміні першим. Ціннісна парадигма суспільної свідомості або буття етносу містить аксіогено-телеологічний ейдос, котрий відображує біфуркаційне злиття цінності й мети, їх смислову тотожність. Цінність є прояв надбуття.

Відповідальність народу за минуле проявляється в прагненні його зрозуміти, а відповідальність за майбутнє повинна полягати в тому, щоб наповнити сучасне життя сенсом. Отже, моменту відповідальності як усвідомленню провини повинно передувати або ж приходити на зміну момент розуміння значущості події та сенсу історичної ситуації. Здібність розуміти – це та могутня сила, яка визначає траєкторію часу, його зміст. В українському суспільстві події та діяльність, особливо творча, втрачають значення цінності. Лише незначна частина українських громадян працює за покликанням і має не тільки високий коефіцієнт креативності свідомості особистої й цивільної відповідальності, але також створюють фундамент для реалізації як етнічних цінностей, так і загальнолюдських. Реалізація етнічних цінностей являє реальні події, що становлять справжнє буття народу, його єдність, дух. Результатом реалізації етнічних цінностей, котрі складають як етнічну ідентифікацію, так і етнічну самосвідомість, виступають події, що закладають нові взірці життєдіяльності, нові традиції, а також обумовлюють процес культурної етнізації і соціалізації індивідуума, засвоєння людиною, суспільністю національних і цивілізаційних цінностей.

При повному занепаді системи традицій, цінностей, етнічність як хранитель народної пам'яті виступає майже не єдиним культурним утворенням, що рятує людину від забуття, активізує ще на рівні несвідомого волевиявлення

до свідомої і практичної діяльності. Стрімкий процес зруйнування традиційного суспільства, який свідчить про розрив і втрату сенсу зв'язка поколінь, підриває засади соціального часу.

Образ думок, притаманний українському народу не вибудовує той формат життя, де ціннісним пріоритетом є діяльність як вища подія життя. Тому фізичний труд або розумова, творча діяльність українських громадян не угадує наперед зміни, що наближуються. Звідси й реалізовані цінності, що постають вищими подіями буття в історичних змінах відсутні. Це свідчить про бракування нашим українцям істинної мудрості, яка спроможна відродити дух народу, історичну пам'ять, смисловий зв'язок поколінь, і, нарешті, встановити парадигматичний досвід українців, за яким формується етнічний час, різновид соціального. Зміст соціального часу необхідно розширити через поняття генетичного часу, котрий означає процес прямої передачі духовного досвіду живими предками і безпосередньої участі нащадків у прийнятті та засвоєнні культури, традицій, відродивши, таким чином інститут зв'язка.

Соціально-економічні, культурні і політичні процеси чинять прямий вплив на змінення внутрієтнічної диференціації, яка представляє дію ціннісної парадигми буття і парадигматичного досвіду. Соціальна диференціація в Україні зазнає глибокої кризи. Тиск жорстких норм та ритмів життя цивілізації, що розбудовують нові взірці поведінки, інший образ думок і систему цінностей, завдає руйнівної дії мотиваційно-вольовій сфері індивідуума, представника етнокультури. В наслідку численних спокус, різноманіття пропозицій, товарів потокового виробництва, що розраховані на масовий попит, діяльність вузького напрямку, котра передбачає спадкоємність традицій, володіння ремеслом, його удосконалення, втрачає зацікавленість споживача, утрачаються знання, досвід, а, головне, зникає майстерність.

## РОЗДІЛ 3. СОЦІАЛЬНИЙ ЧАС В СВІОМОСТІ УКРАЇНСЬКОГО ЕТНОСУ

### 3.1. Українська міфотворчість в становленні соціального часу

На період родового устрою існував щільний взаємозв'язок моралі, естетики, міфології і релігії, котра пояснюється характером первісної свідомості. Так у первісну епоху, на увазі Д.П. Угриновича, міфологічна свідомість вміщувала в себе і фантастичні, ілюзорні вірування – „зачатки релігії”, і художні образи, уявлення – „зачатки мистецтва”, і норми, що регулюють поведінку людей в общині – „зачатки моралі [183:282]. Навіть зараз серед філологів-міфологів не існує явної тенденції відрізнити поняття „народне світоспоглядання” чи „народна віра” від поняття „народна міфологія” [18:11]. Це з'ясовується наявністю синкретичного характеру міфології, котрий наслідували народи, етноси, і який продовжує складати специфіку міфолого-релігійної форми свідомості, що представляє синтез і проекцію поганських культів, забобонів, ритуалів, обрядів на структуру і зміст монотеїстичних релігій, зокрема, християнство.

Більшість дослідників міфолого-релігійної свідомості визнає, що характерною ознакою первісного мислення було емоційно-забарвлене сприйняття світу як цілісного живого тіла. Акт первісного мислення зумовлено ототожненням усього зі всім і тому являється синкретичним. Зміст синкретичної культури і особливість первісного міфологічного мислення складає недиференційованість міфологічної свідомості, котра відображає недиференційованість сфер життя, зрощення виробничої, соціальної і духовної діяльності [28:207-209]. На цьому етапі особливістю колективного життя і групової свідомості є невизначеність уявлень про суспільну форму часу як ціннісне буття, що утворюється через неоднорідність явищ, дискретність та унікальність подій, диференційованість родів діяльності.

Історія міфології, її становлення представлена декількома етапами – від архаїчного міту, який свідчить про сакральне буття і вічні ідеї, праобрази

світобудови, архетипи свідомості й до соціальної міфотворчості, утопізму. Розглядання особливостей кожного етапу являється для нас одним із допоміжних завдань. Положення, що розкриває деякі подробиці даного питання, ми знаходимо в філософії Ф. Шеллінга. Міфологія, пише філософ, виникає в теогонічному процесі й тому виступає у якості релігійної істини [202:1271]. Зв'язок міфології і релігії, а також притаманні першій елементи моралі та естетики, визначається специфікою первісної свідомості. На увазі Евгемера, істинний та єдиний зміст історії передбачає процес, в якому виникла міфологія [202:1291-1292]. Істинне пізнання міфології відбувається в „абсолютному” процесі, що повторюється у ній особливим чином і презентує істинне знання. Звідси, гадає Ф. Шеллінг, міфологія пізнається в істині [202:1273]. Таким чином, створення міфології та процес відродження істинного сенсу міфічних подій, що її уточнюють, повертають нас до історії, яка показує абсолютний, довершений час. Міфологічні події, котрі є наслідком теогонічного процесу, звертають до істинного змісту історії.

Все, що твориться у часі, вважає М. Блюменкранц, має своє сакральне значення і буттєве обґрунтування у Вічності, укорінено в ній [20:182]. Одним з перших соціологів, який виокремив два різних за своєю природою світи на профаний і святий, був Еміль Дюркгейм [56:38]. Думаємо, перші уявлення про священний і цивільний світ стали передумовою визначення сакральної та профаної форми часу і, зокрема, суспільної, тобто соціальної.

Пошуки способу розпізнання причин явлення форм релігійної думки та практики привели Е. Дюркгайма до висновку, що категорії „час”, „простір”, „род”, „число”, „причина”, „субстанція” виникли з релігії і є продуктом релігійного мислення [56:12]. Спостереження, за мовою автора, показують, що ці неодмінні орієнтири, щодо яких усі речі розставлені в часі, запозичені із суспільного життя. Поділ на дні, тижні, місяці, роки тощо відповідає періодичності ритуалів, свят, публічних церемоній. Календар відбиває ритм колективної діяльності й водночас виконує функцію забезпечення регулярності [56:13]. Категорія часу виражає певний час, спільний для гурту, це – суспільний

час, якщо можна так сказати [56:13-14]. Тож, якщо в кожному мить часу люди не мали б спільної концепції щодо часу, простору, причини, числа тощо, то будь-яка узгодженість між розумними істотами, а отже, всім суспільним життям ставала б неможливою [56:19]. З погляду Е. Дюргейма, у підтримку категорії часу стоїть ритм суспільного життя [56:21]. Звідси ритм життя, який існував в спільності з нерозвинutoю, недиференційованою системою знання, вимагав і з'являв єдину концепцію буття, де через відсутність індивідуального мислення час являється однорідним.

Початковою релігійною спільністю був рід, тому усі обов'язки, угоди, що складались між рідними, у той же час представляли собою елементи релігії. За мовою Г. Зиммеля, сутність родової релігії стверджувала себе у непозбутній святості кривного рідства [44:559]. Гадаємо, ідея кривного рідства є продовженням уявлень про єдине джерело людського походження. Тут ми дотримуємось точки зору філософа, який відмітив характерну для соціальних відносин присутність релігійного зв'язка. Адже, перш за все, родові відносини розумілись як дар надприродних сил, що було отримано через звертання, сягання до природи як сакрального, божественного світу.

Закон зіпричетності, інакше сформульований Л. Леві-Брюллем [131:357] як – „містичної партиципації”, є визначальним в процесі міфологозування історії. Ідея закону пояснює надприродну співучасть міфічних героїв минулого, богів, предків в житті сучасного покоління, спираючись на притаманну міфологічній свідомості концепцію часу, котра стверджує як послідовність існування „першого” часу, де перебували творці історії, і часу життя нащадків, так і паралельність буття цих часових пластів, при яких героїчне минуле стає вічністю, а „священна історія” джерелом творіння і перестворення долів спільнот міфічними героями. Період „священної історії” являється часом добрим, найбільш шанувальним і взірцевим [19:287]. Ідея „містичної партиципації” управляє колективними уявленнями, асоціаціями. Вона передає містичний взаємозв'язок чи відповідність людського роду, тотему і божеств, країн світу, тварин, рослин, мінералів, рік, вітрів, стихій, частин тіла, завдяки



чому первісна людина мислила себе не часткою світового хронотопу, а одним цілим. З нашої точки зору, цей закон діє і до тепер крізь тотальне проявлення сакрального часу в побуті й буденній свідомості.

Знання, що міститься у міфах, не являється містичним за своїм походженням. Воно дано первісним людям через їх сенсорне особливе сприйняття й розуміння явищ дійсності, яке складає своєрідність міфологічної свідомості і мислення, що було також парадигмально, як і мислення сучасної людини [57:100]. Уявлений зміст формувався у міфі за допомогою суб'єктної парадигми і шляхом перетворення природного у надприродне [57:96]. О.М.Єжов зазначає: „...час в архаїчній свідомості не має ціни” [57:82]. „Проживаючи” міф, ми, за мовою М. Еліаде, виходимо з часу хронологічного, „профанного”, цивільного і вступаємо у терміни якісно іншого часу, часу „сакрального”, одночасно висхідного, початкового й у той же час, що безкінечно повторюється. Таким чином, міф сам по собі являється взірцем для наслідування, що відносить його до сфери цінностей [206:76]. Переживання міфу, як процес програвання міфічних подій, відкриває світ невидимого буття, що стає первинною реальністю і представляє час сакральних, священних цінностей.

Подальше дослідження передумов походження міфологічної свідомості як основи формування соціального часу ми спробуємо пояснити крізь виникнення архаїчного міфу. Тому, спочатку означимо елементи міфолого-релігійної свідомості, а потім визначимо його структуру. Н.Б. Мечковська розглядає ряд компонентів, що складають міфолого-релігійну свідомість і мають різну психолого-пізнавальну природу. Особливим з компонентів є віра як психологічна установка приймати певну інформацію та сповідувати, слідувати їй, незалежно від ступеня її правдоподібності або підтвердження [117:27]. На нашу думку, перший ступень віри презентує несвідоме бажання людей встановити вічний зв'язок з істинною природою речей, пізнати сенс життя, а для другого ступеню віри характерні спроби пояснення віри, і, на кінець, на останньому ступені висловлюється непохитне, вольове, розумове знання Божественного світу. Отож, народна віра виступає фактором теперішніх й

майбутніх можливостей проявлення волі і діяльності людини, роду, колективу. Підтвердження нашим доводам знаходимо в твердженні Д. Дуте, за яким міф є персоніфіковане колективне бажання [19:91]. Тут йдеться мова про втілення свідомих бажань, волі колективу через спочатку апріорно існуючі архетипи, ідеї, які передають істинний сенс речей, а потім через їх нові перекази, поняття, що розробляються і засвоюються в процесі соціально-культурного наслідування. Моменти персоніфікації образів, ідей властиві міфу завдяки дії архетипу, котрий у безпосередньому досвіді людини також існує персоніфіковано та придбає матеріальне у процесі конкретизації образів, тобто їх інтерпретації, переосмислення і, нарешті, повторення.

Звертаючись до компонентів міфолого-релігійної свідомості, зазначимо останні два – теоретичний та інтуїтивно-містичний. Теоретичний складає абстрактно-логічний рівень сприйняття. Інтуїтивно-містичний має велике значення у набутті трансцендентного досвіду, який виражається у переживанні спілкування з Богом [117:27], витікає з правірувань і за своїм характером відноситься переважно до релігійного досвіду. Формування теоретичного компоненту пояснюється здатністю людини уявляти, фантазувати, грати образами, асоціювати, що обумовлено емоційним станом свідомості, згідно якому за власним бажаннями і пристрастями конструюється новий міфологічний образ світу. За твердженням І.І. Кравченко, схильність до ілюзій, ірраціонального і до неосмислених реакцій на події та виклики часу, виступає фактором, що стимулює міфологічне [78:11]. Неперервне міфотворення, з елементами спекуляції звертає нас до спотворення істинного змісту міфів, втрати їх первинного сенсу, і призводять до теоретизування.

На погляд К. Сосенко, із розвитком народної свідомості форма первісної релігії змінилась на генотейзм – віру в існування багатьох богів з одним верховним богом на чолі – Сваргом [166:36]. Схоже, що раціоналізація міфу відбулася в період генотейзму, а з приходом християнства отримала з боку священиків значну підтримку і поширення. Християнська ідея привнесла

усвідомлення необхідності у спокуті гріха, зміни долі, карми, служіння Богу й людям за власним вибором і в одному житті, що дароване лише тільки раз.

Для подальшого дослідження причин міфологічного ставлення до світу та виокремлення уявлень про час необхідно встановити первинність архетипу відносно самого міфу. Психоповедінкові архетипи, як вказує В. Храмова, виникають вже на перших етапах формування етносу [190:8], де усвідомлення детермінованих зв'язків між різними явищами природи відбувалося через образи [28:208]. Так, на думку Е. Авені, усякий міф про походження роду, племені, общини починається з відчуття часу [1:62]. На нашу думку, таке відчуття виникає в процесі культурного діалогу людини і світу природи, реальні приклади якої трансформували в первісні образи, архетипи свідомості. О. Сліпушко розглядає архетип як комплекс внутрішніх переживань [160:93-94], котрий містить і передає вічні ідеї або апріорні ідеї, що чинять основу праобразів. Все це, з нашого огляду, утворює зміст міфологічного образу, міфу родової общини - головного предмету віри, разом з яким вона існує майже нерозривно. Звідси слідує компонент міфолого-релігійної свідомості, за Н.Б.Мечковською, постає міфопоетичним змістом, тобто наочно-образною природою сприйняття [117:27]. Отже, в процесі встановлення тих чи інших об'єктів та предметів віри основне й вирішальне значення грають праобрази, архетипи життя, які утворюють зміст архаїчного міфу.

Для М. Лівшица, міф родової общини або архаїчний міф є проекція її власного світу назовні, рід колективного соліпсизму. Священний зміст, що викладається у міфах і втілюється у пам'ятниках мистецтва, підтримує силу колективу із діючої, дисциплінуючої, організуючої, практично необхідної колективної волі [92:31]. Саме людські потреби, устремління, інтереси, очікування, мрії та наміри стають визначальними для міфотворчості. Таким чином, перші історичні міфи з'явилися разом з зародженням архаїчної свідомості у перших етнічних суспільствах.

Одне з положень Д.П.Угриновича свідчить про те, що сенс архаїчного міфу творить не долю окремої людини, а долю племені, роду, тотемної групи

[183:85]. Тому ідею архаїчного міфу визначає специфіка групової свідомості і особливості етнічної ментальності, де найбільш важливим і кульмінаційним елементом в структурі свідомості особистості чи групи виступає переживання причинності світу. У зв'язку з цим представники феноменологічної концепції Ю.С. Осаченко і Л.В. Дмитрієва, первісне базове першопереживання світу як цілого, що задає контекст сприйняття реальності, називають міфосом. Виступаючи іманентно сутнісною характеристикою свідомості, міфос об'єктивується як міф. За мовою Ю.С. Осаченко, міфос, являючись дородовою першою формою свідомості, початково виконував функцію пам'яті [138:148]. Звідси, міфос приховує смисли, тримає і передає значення, виражає смисловий горизонт буття для нових поколінь роду, племені, прадавніх етнічних спільностей. Міфос як першопереживання явищ світобудови співіснував у цілісному зв'язку з первісними релігійними формами, що представлені тотемними, пантеїстичними, анімістичними правіруваннями та фетишизмом. Первісною релігійною формою був тотемізм, який подає сукупність вірувань та уявлень у надприродний зв'язок, спільне походження або кровну спорідненість людей роду, племені та певних тварин, рослин або явищ природи. На думку О. Сліпушко, тотемізм має три аспекти: соціальний, релігійний і світоглядний. З часом тотем втрачає суто релігійну функцію, а його соціальний елемент у подальші культурно-історичні епохи стає соціальною основою символу, засобом розуміння й осмислення людиною самої себе, інших крізь образи природи. Тотемізм являє собою ступінь розвитку релігійних уявлень, з яких поступово виділяється і стає домінантним естетичний аспект у сприйнятті дійсності людиною. З прикладу дослідника, пережитки тотемізму спостерігаються у добу розвитку класового суспільства. Так у Біблії Христос – «Син Риби», а сама Риба – символ хрещення [160:103-104]. Вважаємо, що завдяки тотемним уявленням, що існували серед племінних спільностей і давніх культур, які жили не лише на території сучасної України, виникла ідея єдності людства, яка набула своєї цілковитості в Християнстві.

Міф, згідно Броніславу Маліновському, виконує в первісній культурі незамінну функцію, виражаючи, укріплюючи і узаконюючи вірування, а також являється ключовим елементом в світобаченні народу. Міф, як гадає Б.Маліновський, для „первісних” народів стає єдиною історією, а сучасне об’єктивне життя є лише повторення подій, що описані у міфах [19:278]. Єдина історія протікає і триває у міфічному часі. Так Є.М. Мелетинський міфічний час називає часом первісних предметів, дійств і первісного створення, воно відображено, перш за все, в міфах творіння – космогонічних, теогонічних, антропологічних і етіологічних. Саме міфічний час представляє сферу первісних образів подальших дійсних емпіричних подій [115:252-253]. Отож, міфічний час відображує істинне творіння речей як одну цілу подію. Світобачення, що за своїм характером є традиційно міфічним, відрізняється певними нормами, звичками і постійним, незмінним укладом життя, які наслідувались, повторювались. Таке світорозуміння, з точки зору Джона Ф.Бірлайна, належить людині, свідомість якої формувалась в традиційній культурі. Традиції утворюють „колективну пам’ять” суспільств і соціальних груп, забезпечуючи їх самототожність та спадкоємність у розвитку [80:480]. Для людини з традиційним типом мислення міф являється єдиною історією, яка має справжній сенс, що досягається шляхом подолання обмежень зовнішнього світу і відкриття світу ідеального. Звідси мета міфології, для Джона Ф. Бірлайна, полягає у тому, щоб майбутнє продовжувало зберігати вірність минулому [19:481]. Таким чином, в минулому цінність людського досвіду виходила з міфу, бо через здійснення міфічних подій за допомогою ритуалу в уявленнях виконувався зв’язок часів та поколінь.

На прикладі зростаючого та спадаючого місяця, за Е. Авені, ми можемо споглядати нескінченність циклу [1:118]. Макс Мюллер гадав, що сутність міфології складається у похиленні перед безкінечністю природи [19:90], яка розвертається у нескінченному циклі, повторенні. В своїх дослідженнях В.Скуратівський робить висновок про те, що у повсякденному бутті наших предків місяць грав більш значущу роль ніж сонце. Дивлячись на зміну

місячних фаз люди регулювали найбільш важливі виробничі процеси. Звідси існування чисельних пантеїстичних вірувань у надприродну силу місяця, котру презентує бог Хорс – покровитель хліборобства [161:23]. Для наших предків, на погляд Е. Авені, лунарні фази відображали у мініатюрі цикл життя героїв давнього міфу про наслідування, володарювання [1:119]. Одне з положень в роботі М. Еліаде «Космос та історія», свідчить про існування архаїчного типу релігійності, що базується на постійному відтворюванні деякого архетипу, тобто міфологічної події. Одиницею часу, на увазі автора, являється річний цикл, що відтворює цикл космічний [181:286], тобто природний і світовий. Можна здогадатись, що завдяки першим уявленням про циклічність природи, суспільне життя за допомогою архетипів відбувається міфологічне мислення.

Щоб правильно осмислити міфи, треба мати уявлення про дві концепції філософії історії – лінійну та циклічну. Ми живемо згідно з лінійною концепцією: історія починається в деякій фіксованій точці і розвивається прямолінійно аж до теперішнього дня. Циклізм первісної архаїчної міфології, котрий до певного ступеню переборює есхатологічно забарвлену іудеохристиянську традицію, для М. Еліаде, з'ясований як засіб подолання страху перед нестримним потоком часу [19:285]. Загальноіндійське установлення, що підтверджується Йога-сутрою, прагне кінцево перемогти кармічний цикл, визволивши себе від Часу, через „спопеління” до останнього сімені майбутнього життя і повернутися до висхідної точки. Цей процес можна назвати технікою „повернення до джерел”, метою котрого являється проживання і розуміння минулих життів, що дозволяє „спалити” свої „гріхи”. Завдяки такому процесу ми, за мовою М. Еліаде, повернемося до початку Часу, його відсутності, вічному теперішньому, що передує всякому досвіду часу, заснованому раннім грішнім людським існуванням. Від часу нас позбавляє спомини, анамнез. Тому поступове вертання до витоків нам забезпечує пам'ять, „поворот часу назад передбачає досвід особистої пам'яті” [206:88]. Значення, котре надавалось пізнанню «екзистанційних» й «історичних» міфів, що розповідають, на думку філософа, про становлення людського роду, і, як вказує

О.О. Потебня, з'ясовують походження племені, місць, заселення місцевостей [148:420], являється причиною виключної цінності „витоків” і попередніх знаходжень людей, їх перебувань.

В давній добі передхристовій три головні релігійні ідеї оживляли старинний полудневий Схід. Спочатку існувала неодолима туга за первісними, ідеальними, ліпшими часами, коли людство жило щасливіше і не було таке придавлене світовим злом. Разом з тим зароджувалась непохитна надія, що цілий всесвіт мусить відродитися і настане нова доба світа й нового людського життя (побажання народження Айона – нового віку). Друга ідея вказувала на те, що мусить відродитися астральне небо і в нім сонце, і це відроджене сонце, Божий Геліос, введене на світі правдивий, щасливий, золотий вік. Остання ідея проголошувала народження на світ небесної божої дитини, хлопця, як уособлення нової світової доби, що буде мати зв'язки з небом [166:32]. Такий циклічний характер міфічного часу, що властивий аграрним культурам з міфами про богів, які воскресають і вмирають, де буття і сам час зупиняється в очікуванні початку нового циклу життя, може бути гарантовано при умові проведення ритуалу імітативної магії.

Основною ознакою міфології, за мовою О. Хулькранца, є зверненість міфічного часу до минулого, де головний акцент робиться на переживанні сучасного у його зв'язку з майбутнім. В дихотомії «початковий час-емпіричний час» міфічна модель часу має лінійний характер і поступово доповнюється другою, де конструктивні зміни привносить ритуал, переростаючи у циклічну модель часу. Звідси міфологічні уявлення визначають модель часу в общині, племені, і у конкретних народів [115:252-253]. Ритм природи як одноманітна система просторово-часових характеристик визначає культово-ритуальну діяльність, впорядковує життєдіяльність, становить незмінність циклічності міфічного часу, а потім етнічно-генетичного, календарного та історичного часів.

Світова міфологія, як гадає В. Скуратівський, символічно пов'язує Всесвіт з Древом життя або яйцем. Сходні символічні структури характерні і для української космогонії, що найбільш повно відображено у колядках та

щедривках. Яйце-райце як ейдос, прообраз, символ початкового народження світу, який почасти зустрічається в легендах та переказах, сприяло розвитку в Україні розписі писанок [161:11], що передають головну ідею світу крізь міфему, основу якої складає архетип життя. Слід погодитись з думкою багатьох авторів, які стверджують, що саме через міфологічні образи ми сприймаємо, пізнаємо і відтворюємо дійсність. Крім того, в процесі засвоєння, наслідування певних архетипів діє повторне і апостеріорне усвідомлення ідеї циклічності.

Як ми вже переконались на власному досвіді, причиною створення міфу чи легенди є образне сприйняття слова. Значна кількість авторів пояснює це через найменування, що викликало різноманітні асоціації і в цьому зв'язку інтерпретувалося [117:12]. Як показує А.С. Майданов в процесі повсякденної практики, вирізняючи інертне і активне начало, архаїчна людина розуміла, що предмети змінюються лише в результаті її свідомих дій [102:96]. Для архаїчних людей, на увазі автора, незвичні явища природи не вміщувались в рамки існуючих уявлень і з'являлись інопарадигмальними. Тільки через призму понять, які сформувались на основі буденного, житейського досвіду первісна людина відображала незрозумілі явища інакомовно у метафоричній та алегоричній формах [102:100]. Міфологічне мислення за допомогою мифем реалізує захід перетворення образів у символи, таким чином, створюючи двопланові ментальні структури, один план котрих явний, але іномовний, фантастичний, другий – неявний, реальний, замаскований першим, сакраментальний [102:104-105]. Символічна функція мифем, а також їх сакральна сутність полягає у відповідності з реальними об'єктами [102:104]. У давньослов'янській міфології Символом Всевишнього Бога являється Коло, яке означає Сонце і бога Рода. Поняття рід, Род [75:222] означали джерело походження сенсу буття речей. За мовою Л.В. Лєскова, людина створила міф як справжній образ самої суцільної священної реальності [84:46-47], звідси, для автора, міфи були надійними „моделями будь-якої реальності” [84:47], захисною парадигмою від хаотичного втручання зовні. Смысл, який містить міф, несе відчуття захисту. Усвідомлення смислу як таїнства життя наповнює ритуальні



дії і ритуальний час священним змістом, нагороджує вічним, нескінченним продовженням, долає поняття смерті. Отже, родовий міф, розкриваючи вічний сенс, дарує людині знання і силу для перемоги страху смерті.

У міфі, на погляд О.Ф. Лосева, ідея здійснюється матеріально [98:505], а міф виступає закономірним і необхідним оформленням усякого буття [98:509]. Міф конструює єдину парадигму, ціннісний орієнтир життя, впливаючи на усі сфери діяльності, і перш за все, розумову. Таким чином, міф стає втіленням ідеї вічного номосу, первинним механізмом регламентації життєдіяльності, виконуючи нормативно-регулятивну функцію у сімейно-побутових відносинах роду, общини, фратрії, територіальній громаді, в племені та племінних союзах.

Міфолого-релігійними підвалинами до забезпечення розвитку діяльності виступали правірування, уявлення. Ототожнення Бога з навколишнім середовищем, тобто пантеїзм сприяв вдячливості, шануванню і цінуванню усього живого, до чого доторкалися руки та думки людини. Наочно-образний компонент формувався через сукупність пантеїстичних уявлень, пояснюючих природні та суспільні явища, за допомогою культово-ритуальної системи дій, що складало давній праслов'янський міф. Політеїзм як релігійна форма поклоніння багатьом богам водночас, надавало сенсу різним видам діяльності і забезпечувало надію на добрий наслідок, користь праці. Релігійне вчення представників родоплемінної організації будувалося на сповіданні буття багатьох богів, де кожна божественна іпостась творила певну сферу буття, яким відповідали різні роди діяльності.

Особливість міфолого-релігійної свідомості являє певна система культів, що складається з правірувань, забобонів, повір'їв первісних уявлень, тепер відомих за своїми синкретичними релігійними модифікаціями чи результатами асимілювання світовими релігіями. Поняття культу походить від латинської мови і означає шанування, поклоніння [152:172] речам, явищам, істотам, божествам. Культ виник серед первісних людей як послідовність релігійних актів [111:362] і цілеспрямована дія "задобрити" сили природи, котрі на той час мали сакральне, священне значення. Відтоді й по сьогоднішня феномен культу

виграє важливу роль для формування культурної етноідентифікації. Культ чинить величезний вплив на формування і розвиток міфолого-релігійної традиції, а саме, встановлення народних звичаїв, моральних норм, ідеалів, культурних взірців, естетичних канонів й нарешті звичаєво-ритуальної системи.

За твердженням Зоряни і Мар'яни Лановик, існувало велике різноманіття культів, котрі були присвячені головним стихіям: вогню, воді, землі, дерев'ям і рослинам. До культу вогню відносять культ коваля, “вогняного напою”. Культ Плуга, орача, зерна й хліба належать до культу землі [83:59]. Відомий також культ небесних світил або астральний, де глибокий смисл придбав люнарний і солярний культу [83:60]. Отож, існуюча система астральних культів сприяла становленню рахування часу, його сільськогосподарської, релігійної та цивільної системи, завдяки якій було утворено народний календар.

Зміст так званих „автохтонних культів”, що з грецького слову “autochton” означає належність давнішого релігійного культу до місцевого, корінного населення певного краю [152:9], становила, з нашої точки зору, система ініціацій, культів предків, політеїстичних, тотемних, фетишистських і анімістичних вірувань, що відповідають світобаченню певної осілої народності. Провідну роль у складі “автохтонних культів” грали “аграрні культу”, котрі презентували сукупність релігійних магічних вірувань й обрядів, що пов'язані з хліборобством і орієнтованих на забезпечення і збереження врожаю шляхом звернення за допомогою до духів предків і богів.

Серед аграрних культів переважне значення віддавали культу богів, які вмирають і воскресають, тобто поклоніння богам восени, що завмирає й оживає весною рослинності [152:9]. Спостерігання хліборобів за сезонним розвитком рослинності, перетворенням, “вмиранням” злакової культури в зерно і проростання, “воскресінням” його весною сприяло виникненню обрядовості та міфології цього культу.

Сакралізація предметно-практичної діяльності яскраво проявляє себе у міфології того чи іншого народу. Так, для українців, вказує В. Крисаченко, культ Плуга виступає об'єднуючим началом головних стихій та сфер

Універсуму. У своєму онтологічному втіленні він є засобом переходу від світу природи до світу людини [170:95]. Солярний культ – поклоніння Сонцю, також відноситься до аграрної культури. В. Скуратівський підкреслює, що первісна людина чітко усвідомлює тісний зв'язок життя на землі з сонцем. Воно символізує велике колесо або коло [161:14]. Сонце знаменує початок дня, від нього залежала аграрна селянина [161:13], його врожай і добробут сім'ї. Аграрному культові слов'яни присвятили цикл свят під назвою Коляда, що випадало на період зимового сонцестояння і супроводжувалось веселими звичаями.

Сьогоднішні народні різдвяні звичаї і обряди є продовженням поганських, пізніше включених до християнських свят [166:39]. У подальшому ці уявлення вчинили вплив на формування теїстичних вірувань, культу племінних богів і святих. З прикладу, в сучасному релігійному житті поширеним є культ Богоматері, ніж Христа-Богочоловіка, що, на думку Б.Цимбалістого, свідчить про „патріархальний” характер української сім'ї [192:27]. В період існування патріархального роду, де старше покоління вважалось носієм життєвого досвіду, хоронителем традицій, набуває ваги культ предків, які постають у якості елемента сімейно-родового культу. Культ предків – це віра у збереження надприродного зв'язка між людьми та їх померлими предками. В культурі стародавніх слов'ян особливе розуміння померлих було покладено на весінній день Радуниці або Радониці, під час якого відбувалась урочиста трапеза з жертвоприношенням на їх честь. Пошана і визнання безсмертним духовного начала перейшло у посмертний культ духу – поважання його після смерті людини. Відношення до духів предків, як до членів роду, існувала на основі уявлень про їх вплив на майбутнє життя роду. Патріархальний комплекс характеризує більш розвинений пантеон. Отож, на даному етапі ми констатуємо оформлення культового часу як священного процесу торжества колективної пам'яті.

На рівні практичної форми суспільної свідомості продовженням культів, пов'язаних з вірою у магічну силу вогню і води, з'явилися очисні обряди,

релігійна сутність котрих проявляється у кожному акті усвідомлення необхідності очищення від так званих „нечистот”. Очисні обряди, на наш погляд призвели до розвитку цілої системи релігійних обрядів, дохристиянської і християнської епохи. Головною рисою, що складає релігійне значення обрядових дій, є зв'язок буденних подій, процесів і явищ з надприродними об'єктами, верховним божеством, Богом. В християнській церковно-календарній обрядності очисні обряди набули більш глибокого змісту у святах, які призначені подіям з іншою назвою, але зберегли свій вихідний сенс. До них відносять запалення нового живого вогню на Різдво чи Новий рік, стрибання через вогонь на Іванів день, обливання водою на Троїцю і Великдень, а також обрядове купання на Івана Купала. Християнські пости стали різновидом очисних обрядів.

Звичай є висхідний і найбільш простий тип культурної регуляції на основі цілісних, звичних зразків поведінки, котрий створюється за встановленим прикладом в певному місці і часі [80:328-329]. Обряд виник як здатність людини втілювати, перетворювати почуття у дії [118:97]. Головний результат релігійних обрядів, крім молитви, полягає у зміні стану профанного предмета, додавши йому релігійного характеру [111:277]. Обряд володіє реальною матеріальною ефективністю. Це традиційне дійство, що призводить до конкретного результату [111:270]. Звідси обряд і ритуал – це формалізований звичай, який здійснюється у певному місці і часі за спеціальним приводом [80:329]. В дійсності, гадає М.Лівшиць, значну частину магічних обрядів первісного суспільства можна зрозуміти як спокутні символічні дійства, в основі яких лежить темна свідомість нерівноваги, створеної людиною в природі, і необхідністю домогтися легалізації його нового положення у ній. Обряди, на увазі автора, містять визнання провини людського [92:78] роду, першу ідею катарсису, морального очищення [92:79], і тому обряд виступає наочним вираженням суспільної істини, що надихає почуттєвим образом її реальності [92:19]. Обрядність, за мовою Свами Вівекананди, необхідна для кожної релігії, вона є карма [34:305] або механізм її здійснення. Вважаємо, що обряд проводить ідею справедливого покарання чи

нагородження і взаємного зв'язка, причинності подій. Йдеться мова про детермінований зв'язок усіх речей, який є законом буття. Обряд сприяє спадковості життєвого досвіду новим покоління у старого, його прийняття як суспільного прикладу, взірця [80:330]. Поряд з цим характерною рисою звичаю виступає консерватизм [92:25] як ознака суспільства з розвинутим типом хронологічного зв'язка поколінь. Консерватизм, в нашому розумінні, проявляється у звичаї як стабільна, організована, планомірна дія, що стверджує традиційність системи мислення. Тому ми підтримуємо погляди К.П. Бунятян на традицію як стереотип людської діяльності і груповий досвід, котрий, передається і відтворюється [28:205]. Пануванню традиційності сприяли в основному два фактори – община чи колектив і щільна залежність людей від природи. Поряд з цим традиція, зберігаючи добре старе, дарує надію, непохитність, що допомагає повернутися до витоків і, тим самим, покращити життя.

Відновлення добра кожного дня і доби представлено символічним народженням світу у календарному часі, що передбачає також рух культової, ритуальної та обрядової форми часу. Календар, за мовою О.М. Єжова, служив наочним втіленням міфу і виражав уклад життя та уявлення про неї [57:257]. Вирішальну роль у становленні календаря відіграв міф, який виражає усталений образ життя, цінність людського досвіду, актуалізує традиційне мислення. Міф ставав у якості закону, що визначає приклад довершеного буття, де сповнення самого закону триває у міфічному часі, який стверджує сенс істинних цінностей крізь первинні події світобудови.

Для більшості дослідників становлення календаря інспірує оформлення в міфологічній свідомості сюжету про сакральний момент, часовий початок, де народження Космосу співпадало з «початком часу». Сакральні дати календарних свят, що осмислені як періодичні реконструкції, регулярно вертають вектор з минулого у майбутнє міфологічного часу творчого акту, початку часу. В такому контексті часовий порядок є для людини сакральним, а його підтримка – сакраментальним, бо порушення ритмічності часового порядку

являється в есхатологічних міфах атрибутивною ознакою кінця буття, - в силу цього, як правило, рахування часу являлося функцією жерців, а календар мислився як земний взірець небесного порядку [131:657]. Отже, приймаючи положення вчених, можна твердо говорити про те, що час, починаючи з його сакрального походження, є найголовнішою з соціальних цінностей усіх народів та цивілізацій. Тому важливим для кожного з людей є розумна організація своєї життєдіяльності, яка надає можливості внести порядок в суспільні відносини і державний устрій. Усвідомлення цінності або якісного змісту часу встановлює ієрархію усіх цінностей, визначає стратегію життя людини й цілого народу.

Календарна обрядовість – є комплекс дохристиянських свят, обрядів і звичаїв східних слов'ян на протязі календарного року, цикли котрого визначались не зміною пір року, а перш за все характером сезонної виробничої діяльності (весняна пашня, посів ярої, сходи, досягання хлібу, сіножать, жнива і т.д.) і працею в інших галузях сільського господарства. Календарна обрядовість як факт узаконення традиційності життя, парадигматичного досвіду практично здійснюється через календарний час, що постає фундаментальною складовою соціального часу.

Ритуал представляє форму складної символічної поведінки, систему дій і мову, котра в минулому була основним проявленням культових взаємовідношень [83:77]. Як повідомляє К.П. Бунятян, саме через ритуал здійснюється зв'язок з зовнішнім світом, створювались спроби якимось вплинути на нього. Так кожне дійство людини ставало магічним актом, котрий згідно умовам загального зв'язку усього з усім повинен був, якимось чином, відобразитися на всіх рівнях світобудови [28:210]. Без ритуалу, як пише О.М.Єжов, час є не сприйнятий і нерухомий. Ритуал можна вважати реальною схемою діяльності. Завдяки ритуалу, за твердженням автора, людська свідомість виходить за межі ситуації, що відбувається у цю ж хвилину [57:256]. На нашу думку, О.М. Єжов говорить про вічний, сакральний час, що за допомогою ритуалу з'являється в усіх сферах життя, змінюючи час профаній.

Магічні обряди, згідно М. Моссу, часто носять примусовий характер: призводять до строго визначених подій. Релігійні ж ритуали припускають більший ступінь свободи. Вони складаються в основному із звернень у формі підношень і прохань. Ритуал є самодостатній, він ніби запалений внутрішньою, нематеріальною силою [111:272]. Ефективність ритуалу гарантує міф, що містить у собі цінні практичні правила, якими керується людина у своєму житті [19:261]. Таким чином, обрядовий час, починаючи з дохристиянської доби і до тепер, діє з метою покращення буття обивателя шляхом впорядкування його життєдіяльності через виконання священнодійств, ритуалів, свят, служб, що у сукупності своєї складає церковний календар. Однак, формалізований обрядовий час є завдяки ритуалу, який постає диханням вічності, зверненням до священного, духовного життя.

Серед дослідників усної народної творчості відомі чотири значення календарно-обрядових свят – релігійні, поминальні, землеробські та родинні [83:108]. Всі ці значення обумовлені різноманіттям станів суспільних відносин, неоднорідністю структури соціальної диференціації, що встановлює різновиди соціального часу.

Для визначення особливостей етапу становлення міфології як феномену свідомості звернемось знов до праць Ф. Шеллінга. Філософ поділив весь час існування людства на абсолютно-доісторичний, відносно-доісторичний та історичний. Найбільш раннім історичним етапом являється доподійний час – час повнішої історичної нерухомості, ще неподіленого, єдиного людства, оскільки в ньому самому немає істинної послідовності подій, поступового рушення вперед, немає слідування часу, тобто історичного завершення. Події абсолютно-доісторичного або доподійного часу відбуваються чи проходять, не залишаючи значного сліду, і покидають ціле у незмінному стані. У цей час буття індивіда представляє повторювальне коло рівномірних змін, тому воно, на увазі Ф.Шеллінга, є взагалі тотожній час і його тривалість байдужа. Отож, виводить філософ, доподійний час являється часом без часу, але при цьому служить межею часу взагалі [202:1294]. Для доподійного етапу характерна

невизначеність або слабка вираженість міфічних образів, уявлень. Тому для даного етапу притаманний лише абстрактний зміст майбутнього міфу, але сам міф як факт усної традиції наслідування знання, духовного досвіду і культурних символів ще не існує. На наш погляд, цей етап представлений змістом подій неосяжних, де відсутня мета розуміння і відтворення міфу. Отже, перші спроби заснувати свою історію, описати хід подій, що свідчать про народження богів, світу, первісних людей або предків, виступають початком до формування архаїчного міфу.

Знання міфів, як гадає М. Еліаде, наближує нас до таємниці походження усіх речей. Сучасна людина стверджує, що вона є результат історії, представник же архаїчного суспільства, усвідомлює себе породженням цілої низки подій. „Для людини архаїчного суспільства те, що відбулось на початку, може повторитися в силу ритуального відтворення” [206:19]. Виключна цінність пізнання „джерел” і попередніх існувань, згідно М. Еліаде, витікала з того величезного значення, котре надавалось пізнанню „екзистанційних” та „історичних” міфів, що розповідають про становлення людського роду [206:90] і які, на погляд О.О. Потєбні, з'ясовують походження племені міст, заселення місцевостей [148:240]. Даний процес, як ми думаємо, складав істинний зміст відносно-доісторичного часу, для котрого, за Ф.В. Шеллінгом, було характерно виникнення формально і матеріально різних вчень про Бога [206:1291] – період кристалізації змісту архаїчного міфу, а потім його реконструкції. Протягом відносно-доісторичного етапу і на початку історичного етапів, міф розгорнутий у часі, тому в акті, в процесі реалізації міфічних подій, він виступає як особливий вид часу – міфічний час.

І.І. Кравченко вказує на існування міфів-забобонів (передсудів) як націоналістичних і політико-ідеологічних, котрим притаманне гадане усвідомлення, котре приховано у символах несвідомого [78:12].

Михайло Степико вважає, що етнічна міфологема, як правило, або постійно відтворюється в життєдіяльності того чи іншого народу, або конструюється заново з виокремленням його існування з чужих суспільно-



політичних практик. Етнічна міфологема базується, як правило, на головних атрибутах, за якими можна визначити етнічну спільноту. Це групова власна назва, міф про спільних предків, спільна історична пам'ять, один або більше визначальних елементів спільної культури, зв'язок з конкретним рідним краєм, почуття солідарності у значної частини населення. Ще важливішим, що вирішальним є міф про спільних предків, а не будь-який факт, що свідчив про них [170:45-46]. Значний внесок в утворення народної чи етнічної міфологеми зробили автохтонні культури.

Міт про Божественне народження, зазначає Володимир Шаян, являється моментом народження нації, її Божество є відбиткою пізнання її духової Природи [31:262]. В основі такого міту лежить уся історіотворча ідея нації, її проекція в майбутнє. Звідси мітологема народу і нації в образний спосіб висловлює їх божественне походження [31:264]. Національна міфологема, на думку М. Степико, – це найпростіше взаємовідношення людини з речами; воно складається як безпосереднє сприйняття світу, як спосіб його бачення, який не підлягає сумніву з боку тієї свідомості, що в ньому існує. Будучи ідеальним утворенням, міфологема має матеріальну силу, бо реально впливає на життя людей, визначає їхні цінності та вчинки. Виступаючи для етносу вічним феноменом, національна міфологема є не лише бажаним, але й дійсним, тим, що супроводить людину все її життя, входить у світ етнічного підсвідомого. Тому міфологія й виступає етносинтезуючим фактором культури у часі й просторі буття конкретного народу [146:46-47].

В становленні та бутті народів Михайло Степико відрізняє три якісно різних способів світовідношення – додіяльнісний, предметно-діяльнісний та інформаційно-комунікативний. Важливою ознакою першого – додіяльнісного етапу етногенезу, за мовою автора, постає відсутність єдиної парадигми світовідношення, внутрішнім змістом якої є величезне різноманіття буттєвих форм, що призвели до рівнозначної «цінності» усіх сфер існування людини. Це так звана соціокультурна модель становлення людини еволюційно-адаптивного типу, де головними умовами її буття в світі виступають гармонізація природи й

соціальності [170:90]. Цільність і рівновага, як вважає М. Степико, виступають тут заміною прогресу [170:93]. Визначальною рисою згаданого способу світовідношення є докласова структура суспільства – плем'я. Суттєву роль в міжособистих відносинах тут відігравали потоки діахроної інформації, які передавалися сім'єю, наставництвом [170:89]. Цей етап етногенезу можна співвіднести із занепадом абсолютно-доісторичного етапу існування людства. За свідченням численних джерел, в епоху неоліту були закладені основи усіх майбутніх релігійно-космогонічних систем. Як ми розуміємо, саме через синкретичну свідомість у формі аграрної магії і домінуючої серед землеробських народів імітативної, наслідувальної магії формувались паростки аграрних культів, які в подальшому відзначили становлення багатьох видів діяльності.

Головним чинником утворення аграрних культів став матріархальний комплекс, пов'язаний з культом Великої Матері, яка об'єднує в своєму образі риси землеробського божества і уособлення любові, шлюбу, дітонародження, а значить й плодючості землі. Згідно віруванням архаїчної сім'ї, родової общини в період матріархату Середнього Трипілля, – стародавньої культури, що існувала на території України, Берегиня роду шанувалась як жіноче божество, охороняюче їх життя і побут. У час материнської родової общини не існувало ознак влади, тобто жрецьких прошарків, тому було рівноправ'я серед членів общини. Жінка мала консервативний погляд відносно родових звичаїв і обрядів та, завдяки властивій їй осідлості, стала винахідником землеробства. Єдиним регулятором поведінки була воля колективу, родова мораль, система обов'язків і забобонів – табу. На увазі дослідників Трипілля, голова роду – жінка мала лише владу первинну, природну [28:93], чия функція полягала у накопиченні знань про свій рід, напрямку та змісту його діяльності, а також збереженні первинних форм буття. Отож, у часи матріархату склалось різномайття і ускладнення діяльності, що призвело до формування виробничого господарства, в результаті чого зростала необхідність у плануванні майбутнього. На даний період

з'являються перші ознаки нового етапу етногенезу, котрий М.Степико називає предметно-діяльнісним.

Поступово в уявленнях і віруваннях давніх людей викристалізувалось розуміння роду як ядра общини і провідного суб'єкту власності, котрий утворює групу кровних родичей та очолює старійшина, майбутній вождь. Рід також був відомий як давнє божество і тому він походить від одного предка [28:93]. Пізніше рід та його підрозділи взяли на себе захисну, сімейно-регулятивну і релігійно-обрядову функції [28:94-95]. У Книзі Велеса світогляд давніх слов'ян ґрунтується на фундаментальній ідеї Роду, як символу волі Всевишнього, сили, створившої Всесвіт, з'явленої у якості Законів Праві – закону Буття і Розвитку, взаємодії, коловрату і зміни Яві – світу явищ, котрий представлено Родом, Творцем, божественною іпостассю, і Наві – світу духів, прашурів, богів [75:221-222]. Закон Буття або існування світу – суть першого закону Праві, тобто закону Роду, який відокремив Буття від Небуття, Яві від Наві. Другий закон Праві виражається через іпостась бога Велеса, який ствердив закон Розвитку, коловрату зміни Яві і Наві, зміни Отче Сином. Велес – один із старійших і таємничих поганських богів, вважався богом хранителем межі, богом земного достатку, покровителем домашньої скотини. Звідси бог Велес, стоячи на межі, символізує дію, енергію, що призводить світ до руху, переходу Яві у Наві і навпаки [75:223]. Третій закон Праві – Коляди, який запровадив перший Календар, згідно свідченням О. Асова, біля 6,5 тисячоліть до н.е. [75:227]. Закон Коляди проводить в життя ідею порядку, послідовності буття. Так поступово складались традиційні уявлення про зміну поколінь, пір року, природних ритмів. В цю історичну епоху формується вищезгаданий предметно-діяльнісний спосіб відношення до світу, що представляє більш складну структуру суспільств і систему соціальних відносин в цілому. З нашої точки зору, через закон Коляди стверджується традиційна соціальна система, в якій соціальна взаємодія побудована за принципом ієрархії, субординації і розподілу соціальних ролей, де за кожним членом були закріплені конкретні функції, обмовлені статусом патріархальної сім'ї та племені, що, нарешті, визначало рід діяльності суб'єкту.

З погляду О.М. Єжова, чергування проміскуїтетних свят і періодів інтенсивної господарської діяльності, а також просторове поділення колективу на чоловічу і жіночо-дитинську частину виражали ритм соціального часу первісного колективу, його просторово-часову організацію [57:76]. В епоху вже завершеного поділення, розмежування народів, або час кризи, переходу до розділення, на погляд Ф. Шеллінга, власне історичне буття міфології предстаеть як щось готове і наявне в історичному часі [202:1291]. Історія тут протікає як організм, система часів, в якій зникається для нас історичне здійснення нашого роду, тобто само слідування подій і випадків [202:1294]. Усвідомлення людиною необхідності упорядкування, регламентації життєдіяльності та перші кроки до її планування спричинили появлення соціального ритму, який організує, систематизує відносини і визначає послідовний характер історичного процесу. Поява універсальних для усіх народів, культур і цивілізацій символів свідчить не тільки про новий виток свідомості, але й про інший характер міфологічного мислення. Нове міфологічне мислення помітно відрізняється від міфолого-релігійних уявлень, пов'язаних більш з етнічною специфікою господарської діяльності людини та регламентацією стосунків в спільностях різних народностей. Ми розділяємо погляд більшості вчених на той факт, що система соціальних відносин в своєму неперервному розвитку і соціальна взаємодія існують завдяки релігії і міфу.

Для предметно-діяльнісного етапу, як вказує М. Степико, характерно становлення класової структури суспільства, головним принципом якого являється ієрархічність, що сприяє розвитку лінійних систем обміну, або діахроної передачі інформації [170:89]. Основною життєвою подією виступає підкорення людиною природи, що складало відношення до природи опосередковане зброями праці. Це, за мовою М. Степико, спричинило профанацію сприйняття зовнішнього середовища [170:95], землі і втрати її первинного значення як Божого дару, замість якого прийшло поняття території, де також набуває сакрального відтінку предметно-практична діяльність у формі ритуально-культової системи міфології, відбуваються зміни ціннісної парадигми

буття. Визначається перехід від космології до історії „підкорення людиною природи”, що призвело до „вимивання” етнічної специфіки з господарської діяльності людини, витіснення її у сферу символічних форм.

За часів енеоліту землеробство й скотарство стають провідними галузями діяльності багатьох людських спільнот [28:111], де наслідком першої являється формування відносин володіння, а другої – поява сімейної власності на худобу [28:112-113]. Все це, як вважає К.П. Бунятян, вимагало чіткої організації праці в часі й просторі згідно із сезонами року [28:112]. У цей період зароджуються перші уявлення про час, як форму буття. Вище назване окреслює особливості традиційного суспільства, які полягають у передачі накопичених знань, спадковості життєвого досвіду старшого покоління молодшим, його примноження в процесі сімейних, побутових, міжособистих відносин і в процесі становлення ціннісної свідомості особистості. Останнє виступає головною відмінністю прояву статичного, незмінного характеру подій соціального часу, де визначальним є феномен пам’яті, яка наповнює культурний хронотоп і наслідується особистою свідомістю.

Таким чином становлення і розвиток міфолого-релігійної свідомості відіграло організаційно-регулятивну роль в процесі формування відтворювального господарства і планування майбутнього. Перші спроби проявлення раціональної форми міфологічної свідомості пов’язані з періодом накопичення системи поглядів відносно розподілення надлишкового продукту, майна, котре було необхідно передавати у спадок.

На відміну від раніше розглянутих етапів етногенезу, інформаційно-комунікативний становить посткласова структура суспільства, де головним ресурсом є інформація [170:95], а не життєвий досвід минулих поколінь. Соціальна гармонія тут базується на ієрархічності індивідуальної свідомості. Ігнорується та знецінюється відносини поколінних зв’язків, що були засновані за принципом ієрархії. Інформація як соціальна та цивілізаційна цінність зневажає парадигматичний досвід будь-якого народу і починає домінувати над цінностями традиційного суспільства.

Мирча Еліаде розділяє «сказання істинні та „сказання надумані”». Головна їх відмінність у тому, що „сказання надумані” можуть бути розповіданні в будь-якому місці, бо зміст тут має світський характер, а міфи – «сказання істинні» відтворюються тільки у час священнодійств, зазвичай восени або зимою, і тільки на ніч. Крім того, автор стверджує, що в есхатологічних міфах головною цінністю являється не кінець, а упевненість в новому початку, завдяки чому час може бути „приборкований”. Тому давні народи визначали сенс життя не через кінцевий результат минулого, прожитого, а через віру у безкінечне відродження і створення буття – знання майбутнього. Менталітет первісної людини виключно значення надавав пізнанню начал. «Знання про початок усіх речей передбачає деяке панування над ними: відомо їх місце і те, як викликати їх у майбутньому» [206:76]. Єдиний засіб, котрий давній розум вважає ефективним у боротьбі з руйнівною дією часу – це повернення до всесвітнього початку, материнського лану, до Великої Космічної Єдності або повернення до джерел, які відображені у змісті класичного міфу.

Архаїчний міф звернений до минулого, яке не потребує раціоналізації. На відміну від релігії архаїчний міф, споконвічний не раціоналізувався, він не має необхідності в обґрунтуванні [78:12]. Звідси сучасний міф у порівнянні з архаїчним міфом звертається до іншого минулого, котре потребує розуміння, довершення подій. М. Мамардашвілі вказує, що міф циклічний, тому одним з перших актів думки являється деміфологізація і деритуалізація [104:264]. Отож, думка замінює роботу міфу та ритуалу. Тут необхідно з’ясувати характер цієї думки. Якщо на перших етапах становлення логосу думка являє втілення якісного змісту, нового бачення перспектив життя, то вона постає справжнім дійством, виробляє суттєві зміни щодо парадигми буття. Однак, для нас залишається питання невизначеності місця і ролі міфу, особливо, те, в який період розвитку міфічного світогляду оформлюється певне уявлення і поняття часу.

В теогонічних міфах почасти історичний вік конкретного народу, етносу визначав для міфічних богів період правління, час буття. Згідно прикладу

Шеллінга, у фінікійській міфології Кронос – це Бог теперішнього, «верховно правлячий Бог», а в еллінській – він Бог минулого, «витиснений і вже подоланий пізнішим Богом» [202:1169]. Створення світу з'явилося мнемонікою трудового тижня. Цей календарний цикл був настільки важливим, що славетна історія створення світу у Книзі Буття будується у відповідності з щоденною системою соціального часу [1:112]. Чергування будній, як часу активного життя, і свят у давніх суспільствах мало філогенетичне і соціокультурне навчання часовим уявленням, і перш за все часу життя [208:21].

Календарний час є суто зовнішня, кількісна міра руху історії, він на відміну від історичного часу являється неперервним, тече рівномірно, ритмічно і асиметрично. Календарний час також кумулятивний і абсолютний [15:69].

Екстраполяція „горішнього світу” на світ людей консолідує останній коло сакрального, освяченого традиціями, перевіреного часом і володіючого легітимованою надприродними істотами владою, центру – зрозумілого, правильного, законного [167:574]. Названі атрибути „горішнього світу” не розповсюджуються на божественний світ, бо він є неосяжним, невидимим, непідвласним раціональному мисленню, самототожним, єдиним, тобто виступає над упорядкованим повторенням і законом. Метою існування множини, частковості, неодноманітності, багатозначності життєвих форм є досягнення цілковитості крізь єдиний сакральний зв'язок.

В «Теогонії» Гесіода, а також в давніх міфах про створення, відбувається чергування діяльності та бездіяльності, встановлення порядку, його порушення, і знов встановлення порядку [1:71]. Ритмічність тут, являється рисою, пульсуючим всесвітом, виступає зміною полярних протилежностей [1:169]. Е.Авені висунув ідею про те, що час є послідовністю полярних протилежностей [1:73]. Вважаємо, що виникнення ідеї часу детерміновано міфосом, першопереживання світу, що становило первісний міф, в якому представлені уявлення про два часи – священний, невизначений та світський, проявлений. У нашому розумінні, найдавніший час, що виходив з несвідомого синкретичного

мислення, є екологічний вид часу, тобто співбуття людини і фізичного світу, явищ природи.

У дійсності, показує М. Лівшиць, міф про творення містить у собі не стільки аналогію з працею людини, скільки відштовхує від його робочих буднів. Сенс міфу у тому, що даному порядку речей, який відповідає законам необхідності і людського глузду, протистоїть стихія божественної свободи і первісного хаосу. Міф про творіння розповідає нам про те, що одноманітному світу, де природа підкорена монотонній зміні пір року, передував другий, іще не установлений і вільний [92:120] світ надбуття. Отже, найперші міфи творіння зображують протиріччя часу, що складає як божественний випадок, винятковість, виключність з правил або метафізичну несподіваність подій, так і спланованість ситуації, нормативність думок та засудженість життя.

Достатньо містким індикатором, на думку Л. Гумільова, з'являються також відношення етнічної свідомості до категорії часу. У багатьох випадках племінна свідомість послаблювалася, якщо в племені ще не вироблялося етногонічне придання, хоча міф про походження від єдиного прашура мали роди і рідше – фратрії. Племінна єдність сприймається „лише як єдність у теперішньому, не маюче ні минулого, ні майбутнього” [208:22].

Окреслена Ф. Шеллінгом класифікація часу існування людства на доподійний чи абсолютно-доісторичний, відносно-доісторичний та історичний, доповнена з нашого боку розумінням особливостей етапів етногенезу, поділених М. Степико на додіяльнісний, предметно-діяльнісний та інформаційно-комунікативний. Найбільш ранній етап характеризується невизначеністю образів, і перш за все, часових, невиразність міфічних чи будь-яких уявлень. Час як послідовність, тривалість і скінченність тут відсутній, іще не має критерію, міри часу, він тотожний собі і є межею всезагального часу. Для доподійного етапу притаманний лише абстрактний, цілісний зміст майбутнього міфу, бо свідомість усіх представників людства перебуває майже на одному рівні. Даний етап представлений змістом однаково поступових, незмінних подій, що неосяжні розумом, незалежні від діяльності, де відсутні намір й мета



відтворення міфу та буття. Важливою ознакою першого етапу етногенезу – додіяльнісного являється відсутність єдиної парадигми світовідношення, внутрішнім змістом якої є величезне різноманіття буттєвих форм, що призвели до рівнозначної „цінності” усіх сфер існування людини. Така соціокультурна модель становлення людини еволюційно-адаптивного типу, де головними умовами буття в світі виступають гармонізація природи й соціальності, а ознакою людства цільність і рівновага.

Загальні риси початку предметно-діяльнісного етапу етногенезу можна співвіднести із занепадом абсолютно-доісторичного етапу існування людства. В епоху неоліту були засновані усі майбутні релігійно-космогонічні системи. Саме у добу синкретичної свідомості у формі аграрної, імітативної і наслідувальної магії набули значення аграрні культури, які в подальшому відзначили диференціацію видів діяльності. Отже перші спроби розпочати свою власну історію, роз’яснити істинний сенс і хід подій, які свідчать про народження богів, світу, первісних людей або предків, виступають початком до з’явлення міфосу, формування мифем, народних міфологем та архаїчного міфу. У часи матріархату склалось різномаїття культів, які спричинили ускладнення діяльності, що призвело до формування виробничого господарства із надлишковим продуктом майна, розподілення і передача у спадок якого становило необхідність у плануванні майбутнього. Упорядкування, регламентація життєдіяльності детермінувало механізми суспільної організації і соціального ритму, що визначає історичний процес. На цьому етапі відбувається становлення раціональної форми міфологічної свідомості та предметно-діяльнісного етапу етногенезу, який відносимо до періоду енеоліту, коли зароджуються перші уявлення про час, як форму буття. Традиційного суспільства, які полягають у передачі накопичених знань, спадковості життєвого досвіду старшого покоління молодшим, його примноження в процесі сімейних, побутових, міжособистих відносин і в процесі становлення ціннісної свідомості особистості. Останнє виступає головною відмінністю прояву статичного, незмінного характеру подій соціального часу, де визначальним є феномен

пам'яті, яка наповнює культурний хронотоп і наслідується особистою свідомістю.

Наступний перехідний етап розвитку людства позначено всезростаючим міфологозуванням, яке має місце тоді, коли дійсність ототожнюється з ідеалізованими конструкціями, що приймаються за реальність [147:24]. Міфологозування зумовлено орієнтацією, практичною функцією свідомості [147:22]. Міфологозування – це невід'ємний компонент „власно ідеології”, спрямованої на відміну від утопії на збереження дійсності [147:23]. На увазі І.І. Кравченко, однією з особливостей міфології являється зв'язок міфу і утопії [78:3], де міф, замінюючи значення, виступає посередником між справжнім знанням і нерозпізнаним заблудженням, з котрого починається утопія [78:4]. Отже, міфологозування стає звичним ділом профанного часу, повсякденністю, властивістю буденної свідомості, де почасти відбувається перекручення, спотворення істинного положення речей дійсності.

Основним джерелом для міфологозування історії являються усні повідомлення представників старшого покоління, які виступають як очевидці історичних подій або як хоронителі пам'яті спільноти. В свідомості носіїв міфологозування історії відсутня установка на критичне відношення до „свого” за родовим, національним чи соціальним походженням джерелу свідчень про минуле [80:287]. Міфологозування історії призводить до спекуляцій цінностями і становить актуальність міфолого-спекулятивного часу як наслідку втрачених або не знайдених смислів.

На відміну від раніше розглянутих етапів етногенезу, інформаційно-комунікативний становить посткласова структура суспільства, де головним ресурсом є інформація [170:95], а не життєвий досвід минулих поколінь. Соціальна гармонія тут базується на ієрархічності індивідуальної свідомості. Ігнорується та знецінюються відносини поколінних зв'язків, що були засновані за принципом ієрархії. Інформація як соціальна та цивілізаційна цінність зневажає парадигматичний досвід будь-якого народу і починає домінувати над цінностями традиційного суспільства.

Амбівалентність міфу, за мовою М Лівшиця, міститься у притаманному йому об'єктивному протиріччі. Так, наприклад, міфи можуть бути парадоксальними по відношенню до моральної правді, але ніколи не бувають байдужими до неї [12:64]. Певна „мораль міфів” не має дисциплінарного відтінку, вона має, скоріше відтінок несвідомої художності. Міфи не навчають моралі, і все ж, у звісному сенсі, дуже важливому для суспільства, їх можна назвати моральними [92:139]. Ми дотримуємося положення Ф.В Шеллінга, який вказував на свідомість як єдину реальність, в котрій існує міфологія. Він писав: „Уся міфологія вичерпується визначеннями свідомості, тобто його уявленнями” [202:1170]. Вважаємо, міфологічна свідомість постійно відтворюється на рівні буденної і практичної свідомості, спонтанного житейського досвіду, а також в ситуаціях, пов'язаних з необхідністю колективної соціальної дії, заснованої на безсуперечному підкоренні чужій волі й слову. Звідси, амбівалентність міфу, навіть первісного, продиктована амбівалентністю людської свідомості.

Фактично, амбівалентна свідомість, за мовою М. Рябчука, є своєрідним способом “міфологічного”, ірраціонального примирення взаємовиключних цінностей і моделей, таким собі “магічним” засобом [157:280] осягнення психологічного комфорту в дискомфортних умовах, коли “за право вибору треба розплачуватися відповідальністю, за свободу – невизначеністю, за рівність можливостей – критичним оцінюванням своїх здатностей” [157:281]. Таким чином, неоднорідність соціального часу детермінована амбівалентністю міфу, що стає наслідком двоплановості мифем, які спричинили усвідомлення сакральної і профаної форм часу.

Міф, за мовою І.І. Кравченко, є давнішня організація, суспільна система, що включає механізми самоорганізації суспільності людей. Звідси міфологія служить засобом соціальної організації з відповідними міфами [78:16]. В роботі «Аспекти міфу» Мирча Элиаде відмічає, що основна роль міфу полягає в надаванні моделі для наслідування у традиційному суспільстві. «Міф складає парадигму усім значним актам людської поведінки» [206:24]. Кожний міф або система міфів певного народу, з нашої точки зору, є презентація часу вічної,

абсолютної істини як закону, що об'єднує у профанному часі, тому міф завжди має специфічну темпоральну спрямованість, розбудовує конкретну парадигму буття, котре встановлює часові характеристики різного роду речей. Таким чином, міф як форма первісної свідомості стверджує ритуально-культовий зміст діяльності й наповнює життя сакральним смислом. Разом з цим формується спільна парадигма, що організує побут і життєдіяльність етносу, визначає систему етнічних цінностей.

Відомий історик, фольклорист О.М. Афанасьєв гадає, що слово являється єдиним джерелом міфічних уявлень. «Слово народжує міф» [11:21]. Він підкреслив, що в старовину мові було притаманно об'єктивне, істинне і абсолютне знання, однак, поступово відбулось обернення мови у „твердо установлену і слухняну зброю” для передачі власних, суб'єктивних думок. Так шляхом підміни понять і перетворення звуків почався „процес міфічних спокушань”, хаотичного й вільного застосування епітетів, метафор, що втратили, за мовою автора, поетичний смисл. Міфи стали розумітися буквально. Цю ситуацію О.М. Афанасьєв назвав „забуттям корінню”, де „пам'ять вже безсила перед великою кількістю словозначень” [11:22-23]. На даному етапі, як видно, відбувається оформлення раціональної частини міфу в логос, що пов'язано з описом світу, версіями його виникнення. Тут мова йде вже про виникнення соціальних міфів. Причиною народження нових – соціальних міфів виступає суб'єктивна інтерпретація і тлумачення міфу архаїчного, що переживається і передає знання через досвід. Отже, на зміну міфу, який має абсолютне і об'єктивне знання приходить логос – слово, котре доносить до представників групи закон пануючого суб'єкту, волю верховного жерця, а ні Божественну Волю та Істину.

О.О. Потебня розділяв поняття міфічне світоспоглядання і міфологія. Міфічне світоспоглядання або „антропоморфічне світоспоглядання”, на увазі автора, являється продуктом міфологічного з'ясування явищ реального світу, природи. І, хоча, це міфічні пояснення ненауково зрозумілої дійсності, слово у них приймалось за „правду і сутність”, за істинне і абсолютне знання, про

забуття котрого писав О.М. Афанасьєв. Для з'ясування певних властивостей дня, його призначення і впливу на конкретний рід діяльності, створюються календарні міфи і обряди. У якості „пояснюючих запасів думки” тут виступають спостереження і досвід. Міфологія ж, на погляд О. Потебні, є продукт „забуття смислу слів”, „затемнення речі”, який утворюється виключно лінгвістичними факторами, що створюють фіктивні образи, уявлення. Зміст міфології – це сфера надприродного світу, котрий неможливо пізнати через чуттєві сприйняття і досвід. Для автора, міфологія є історія міфічного світоспоглядання, де „мова є головна і первісна збуря міфічного мислення” [148:433]. Останнє, як зазначає О.М. Афанасьєв, містилось, по-першу, у роздробленні міфічних сказань, де кожне явище природи могло відобразитись у різноманітних формах, які не повсюди однаково утримувались в народній пам'яті, бо по-різному сприймалися окремими гілками населення. По-друге, відбувалось «скидання» міфів до землі і закріплення їх до відомої місцевості та історичних подій. З точки зору автору, подальшу долю міфу поступово визначав побут. Міф та історія стали зливатися у народній свідомості [11:25]. По-третє, міф стає морально мотивований. О.М. Афанасьєв підкреслює, що об'єднання, примирення, узгодження різних міфічних оповідей, метафор в спільний синтез явилось слідством виникнення „державних центрів”. Це сприяло утворенню канону і узаконенню форм державних вірувань, що стало підставою встановлення в міфології божественної ієрархії за взірцем суспільства та спілки [11:26]. Починаючи з цього періоду історії народів буденна свідомість впливає на зміст міфічного світогляду, що у подальшому організує суспільство, виступає формальною підставою канонічного, догматичного релігійного мислення та соціальної ієрархії. На зміну міфічному приходять нормативне, стереотипне міфологічне мислення, яке створює народні, етнічні, а з часом соціальні цінності.

Світ мінливий, за тою причиною, що його основу складає поділення всього сущого на протилежні начала: Батька й Мати, день і ніч. Але рушійною силою і причиною мінливості світу являється енергія всевишнього – енергія любові [75:224]. Адже, любов не приземлює, а спрямовує до Духу, звідси ще

один парадокс життя, – істинна любов дарована тільки тим людям, котрі невтомно змагаються з самими собою.

Космогонічний міф та його відтворення в ритуалі, згідно Е. Авені, формувало духовне начало людини так, щоб повторити створення, перенести пройдений час у теперішнє, відродити світ [1:365]. Продуктивність господарського життя, а також організація і дисципліна особистості й праці, з точки зору М.Д. Міщенко, залежить від духовної дисципліни особистості та народу. Звідси господарство як організація і регуляція духовних сил, тобто їх перетворення, є акт людського духу, якісний стан якого впливає на характер господарства [120:93]. У теперішньому посткомуністичному суспільстві сучасний міф скоріше розпилюється, ніж програється, вертаючи нас до смислових джерел життя. Відтворення і повтор подій, утворюючих міф залежить від самоорганізації соціальної спільності, ієрархічності та впорядкованості діяльності. Отже, удосконалення власного циклу, системи, організації життєдіяльності, дозволяє створити власну міфологію з певною просторово-часовою формою свідомості і буття.

Виникнення лічіння часу, з точки зору Е. Авені, детерміновано початком процесу висловлення наших думок в конкретній формі, процесом породження значення через акт асоціювання один з одним різномірних об'єктів [1:354]. Отож, час виникає з початком актуалізації мисливої функції та розвитком ідей, що взаємодіють, тобто розуміння процесуальності життя.

Щоб остаточно довести твердження про важливу роль міфу в історії становлення етносу, пропонується розглянути значення функцій світу в соціумі, що виділяються Л.Г. Іоніним. Однією з них являється енергетична функція, в якій міф, будучи акумулятором енергії, концентрує і спрямовує її на конституційовані об'єкти. Він цілком залежить від наявності об'єкту. Слідуюча функція полягає у свідомості колективів. Міф забезпечує специфічну у кожному конкретному випадку координацію сприйняття і поведінки розрізнених індивідів. Третя функція свідчить про формування самосвідомості колективу, «групової ідентичності». Завдяки цьому відбувається вплив міфу на процес

становлення і змінення структури колективної свідомості. І, нарешті, остання функція, де міф створює і структурує власний простір. Автор робить наступний висновок про те, що міф – це справжня дійсність, яка відчувається, матеріальна, тілесна реальність, сукупність не абстрактних, а категорій думки і життя, що переживаються, володіючи своєю власною істиною, вірогідністю, закономірністю та структурою і, у той же час, утримуюча в собі можливість відчуженості від нормального ходу подій, можливість існування ієрархії буття. Міф, за Л.Г. Іоніним, формує життя як єдність об'єкту і суб'єкту з однієї сторони, та уявлення і дії з другої [69:165]. Функція міфу, як показує І.І. Кравченко, складається в об'єктуванні індивідуальних емоцій та їх перетворень у подібність соціального досвіду, в систему позитивних соціальних цінностей. Міф звільняє тим самим його носія і від індивідуальності з такими її обов'язками як самопізнання, критична орієнтація свідомості, об'єктивна самооцінка [78:13]. Терапевтична функція міфу, з погляду І.І. Кравченко, характеризує міф як «лікуючий» і містифікуючий дійсність [78:11]. Екологічна і терапевтична функції „захисної зони”, як вважає І.І. Кравченко, достатньо раціональні, що і формує сам міф Утворення захисної „буферної зони” між людиною і його оточуванням визначає виникнення захисної функції світу [78:13], а культивування героя-вождя закладає основу маніпулятивної функції міфу [78:15]. Для міфології, на увазі Е.Л. Черткової, також характерна функція підтримування стійкості в суспільстві за допомогою збереження і постійного відтворення традиційних форм знання і поведінки [198:48]. Таким чином, одвічно в індивідуальній свідомості міф виступає як би прикладом для наслідування, потім координує, об'єднує людей в групи, племінні общини, народи, встановлює в колективі специфічну схему поведінки, стратегію планування життєдіяльності для усього етносу, що тим самим визначає сенс буття народу.

У розумінні І.І. Кравченко, сублімація історії ототожнюється з “героїчним подвигом”, и є зусилля свідомості піднятися над реальністю, виключивши з минулого негативне і недостойне, що і без особливих вимислів

вже перетворює історію у міф про минуле. Міф в історії забезпечує “зв’язок часів”, де героїзація минулого готує героїчне сучасне й майбутнє. Значить, міф, на увазі автора, з’являється засобом соціальної мобілізації, тобто життя з нормального процесу перетворюється в серію подвигів: “битву за врожай”, “підкорення природи” [78:8], “вступ до Євросоюзу”, “боротьбу з корупцією”, “боротьбу з інфляцією”. Логос як раціональна форма свідомості, призводить до ірраціональної сторони буття, ілюзорної, до соціально-політичної міфології. Метою сучасної міфологічної свідомості є нескінчене відтворення, інтерпретація і творення нових міфів, що втратили достовірність подій, справжній сенс.

В сучасній українській суспільній думці В. Горський констатує поширеність образу Європи як жаданого ідеалу, втілення Істини, Добра і Краси, що репродукує зразки західного бачення. Але поряд з цим сучасна українська міфологія демонструє зразки й відмінного підходу, де Європі відводиться роль втілення Зла [47:172]. На підставі так трактованого міфу Європи обґрунтовується міфологема порятунку України через втечу від Європи, через розвиток принципово “неєвропейських” рис, властивих українському менталітету [47:173]. Міфологеми ці розташувались на амплітуді від категоричного заклику тікати від Європи до пошуків шляхів, що дозволили б відмовитись від власного “Ми” і остаточно розчинитись в “Іншій”, але такій жаданій Європі. На жаль, всі ці міфологеми об’єднує ознака утопізму і небезпека деструкцій, які загрожують українській культурі [47:179]. Головне чого слід уникати, – це загрози абсолютизації будь-якої “єдино вірної” міфологеми. Тоді – неминучий застій, стагнація, спокій мерця. Але, щоб це не сталося, міфологічна зона культури завжди повинна перебувати під пильним наглядом критичної, творчої думки, що діє за своїми законами [47:180]. Причиною створення таких міфологем є, у першу дію, економічний фактор, що впливає на розвиток головних сфер життя і формування добробуту країни. Однак, згідно до висновків, зроблених М.Д. Міщенко на підставі матеріалів соціологічних досліджень, проведених у травні 1993 та квітні-травні 1997 роках,



соціальна міфологія, в основу якої покладена ідея “самодостатності” роздержавлення економіки для економічного та соціального прогресу, перешкоджає економічним та соціальним реформам і взагалі орієнтує широкі прошарки населення на громадянську пасивність, відмову від активного впливу на соціально-економічні процеси [120:96]. На наш погляд, це також сприяє творенню негативного self-image “демонстративного антисупільства”, що, за мовою В. Горського, є наслідком перенесення на собі звичного для імперської свідомості зневажливого, презирливого ставлення до колонізованого народу і [47:177-178] породжує в сучасній українській культурі занижену самооцінку.

Соціальна міфологія, на погляд М.Д. Міщенко, впливає на соціальні процеси також тим, що формує «емоційне поле» суспільства. Соціальні психологи традиційно виокремлюють два типи мотивації поведінки людини – мотив прагнення до успіху і мотив уникнення невдачі, де перевага останнього складає негативне ставлення до світу як ворожого, що несе у собі біль та страждання [120:94]. Ми погоджуємось з точкою зору М.Д. Міщенко про виникнення морально-етичних концепцій як реакції на рефлексію суперечностей соціального життя, що не можуть бути вирішені за допомогою існуючих соціальних міфологій [120:72].

У соціальній та політичній свідомості Європи, вказує І.І. Кравченко, виникла антиномія двох орієнтацій міфології – романтичної, традиційної, консервативної і футуристичної, що вбирає надію на те чи інше здійснення: перетворення світу, „нове”, суспільство з’явлення людини, безкрайність прогресу або міфу світового панування, національній або расовій перебудові, світового порядку і таке інше. Підхід романтиків відрізняється визнанням не всезагальних законів історії, а законів історії кожної епохи [78:5]. На взаємодії цих двох напрямків міфотворчості засновані реставраційні та реваншистські міфи: вони звернені в майбутнє і виходять із міфів минулого [78:7]. Могутньою політичною зброєю є історичний міф [78:8].

Г.В. Осипів застерігає і наполягає на рішучої відмови від усякого, зокрема соціальної міфотворчості, бо воно не може допомогти пострадянським

державам увійти з системної кризи, що затягнулося і мішає розробці розумової політики реформування конкретного суспільства, а, отож, прогнозуванню майбутнього [139:9]. Соціальна міфотворчість, на увазі дослідника, почасти приводить до негативних наслідків, породжує нові ілюзії, очікування нового чуда. Чудо комунізму тут змінюється чудом капіталізму [139:10], а далі чудом розвинутої і незалежної української країни у складі європейського союзу держав.

Міфологія, за мовою Вілена Горського є “життєве ставлення до навколишнього світу” [47:40]. В. Горський гадає що, нинішня культурна ситуація в Україні демонструє реальне зіткнення, співіснування й боротьбу різних міфів, їх анархію [47:42]. Найбільш поширені міфи пострадянських часів були розглянуті Г.В. Осиповим. Деякі з них вже друге десятиліття існують в суспільній та індивідуальній свідомості українських громадян. Так до сих пір діє міф про пріоритет інтересів нації, народів або автономій над інтересами і правами особистості, що, за мовою автора, веде до зникнення моральних цінностей [139:6]. Міф про безроздільну свободу друку в дійсності обертається маніпуляцією ЗМІ [139:7]. Міф про демократію як самоціль і засоби рішення усіх проблем є небезпечний через заперечення професіоналізму і науки, в якому випадку неминуча загроза авторитарного правління державою. Міф, видуманий неолібералами про безкорисну допомогу Заходу нової демократичної державі [139:8] і, як слідство, міф про входження територій колишнього Союзу в євроамериканську цивілізацію [139:6], що стала безкінечним приводом для складання нових міфологем про вступ України у Євросоюз, ВТО, НАТО та інші „райські закутки”. Цей міф, гадає Г.В. Осипів, дуже небезпечний, бо за черговими обіцянками „дивідендів” за довгострокове терпіння населення уряд і державні урядовці приховують істинні причини теперішнього катастрофічного положення [139:7] у всіх сферах економіки й соціальної політики держави. Однак, головний інтерес, з нашої точки зору, представляє міф про далеку часову перспективу, пов’язану, як було відомо іще раніше, з неперервним очікуванням „прекрасного майбутнього” або найкращих часів історії України, точніше того,

що на протязі декількох десятків літ за нас знов усе робить хтось. Мова йдеться про міф, який нав'язує усім нам пасивне терпіння, позбавлене рефлексії, здорової критики, вільного вибору, свідомої і відповідальної діяльності.

Українська націоналістична міфологія формувалася, таким чином, як відповідь на міфологію імперського домінування, міфологію культурної, мовної та всякої іншої зверхності Центру над периферією, метрополії над колонією [157:221]. Націоналістична міфологія, у щонайекстремніших формах, буйно цвіте в маргінальних українських виданнях [157:222]. Серйознішою причиною живучості української націоналістичної міфології є непевний, сказати б, характер української національної емансипації [157:223]. Імперсько-російська міфологія в колоніально-креольській, “малоросійській” модифікації стала суттєвою частиною ідеологічних установок та орієнтацій не лише російського, а й українського, головним чином російськомовного, населення України [157:224]. Українці, таким чином, аж ніяк не є панівною групою в Україні, ані більше, не є панівною українська мова [157:225]. Ідеологічна конфронтація природним чином сприяє мобілізації різноманітних міфів – для пропагандистських, як, зрештою, і для психотерапевтичних (сублімаційних, компенсаційних, анестезуючих і т. ін.) [157:226]. У свою чергу суспільні суперечності сприяють міфотворчості й створюють сприятливу кон'юнктуру для використання міфів у ідеологічній боротьбі [157:229].

О.Ф. Лосев виокремлював абсолютну та відносну міфологію. Абсолютна міфологія, на його думку, існує як єдино можлива картина світу й жодний її принцип не піддається ніякому ушкодженню. Відносна міфологія завжди живе більшим чи меншим наближенням до абсолютної міфології, незримо керується нею й завжди абсолютизує який-небудь один чи декілька її принципів [47:42]. Як вважає В. Горський, сучасна українська ситуація позначена, зокрема, відсутністю абсолютної міфології, що стимулює наростання агресивності міфології відносної, яка намагається розширити свій вплив за межі зони, налаштованої до сприйняття відповідного міфу, трансформуючись тим самим у міфологію абсолютну. Попри зумовлений цим хаос міфів, притаманний сучасній

українській свідомості, є певні ознаки, що єднають різноманітні міфи, які функціонують на українському полі. Такою ознакою є характерний для міфологічної свідомості, та й культури загалом, провінціалізм, що поряд з агресією міфів утворює другу визначальну рису нинішньої ситуації. “Провінція” взагалі – поняття функціональне. Воно визначається залежністю від певного “центру”. Зроджений цим комплекс меншовартості спонукає до творення провінційної міфології [47:43]. Поряд з тим утворюється ще одна, декілька відмінна модифікація міфологічного образу української філософії – невдоволення власним провінціалізмом збуджує до спроб ствердити себе як споконвічний центр світового філософського мислення [47:50].

Міф, не являючись апріорним знанням, творить, створює ситуацію, в якій так само недоступно знання апостеріорне. Клод Леві-Стросс писав, що міф – машина для знищення часу. Сьогодні, гадає Блюменкранц, міф замінюють ЗМІ, зокрема, телевізійні канали [20:182], що віщають численність різних подій та історій, які обертаються новими міфами. Можливо тому, що міф замикає на собі картину світу, не активізує мислевий пошук.

У періоди соціально-економічних і політичних криз – війн, революцій, на погляд численних дослідників, сплески міфотворчості набувають особливої сили [139:10]. Як правило, сучасному міфу відводять роль цілеспрямованого культивування героїки і створення фіктивної, ілюзорної реальності [139:10]. Так виникають грандіозні історичні міфи про будівництво нової європейської держави, нової “української нації”.

Н.І. Соболевої за аналізом соціологічних даних 1994-99рр. вдалося простежити поступове зникнення фундаментального міфу про переваги суспільної власності [164:141], та про творчу співдружність робітників та селян з інтелігенцією [164:142]. Соціалістичний міф базувався на зрівняльному ідеалі споживання матеріальних благ [164:143]. Н.І. Соболева помічає, що міфотворення можливо і стає продуктивним, головним чином, завдяки традиції [164:144]. Ми знаходимося в традиції тої держави, котра утримує контроль над

масовою свідомістю тільки шляхом упровадження по новому колу одних й тих же міфів.

На відміну від архаїчного міфу, його цивільні, особливо політичні види починались не з ірраціональної ідеї, котра потім раціоналізувалась, а з раціонального замислу, який з часом обдуманно наповнявся ірраціональним по суті, хоча і раціональним за формою змістом, Але і ця формальна раціональність звично приймала ірраціональне обличчя з культом, ритуалами, символами дійсності [78:12]. Багато вчених основну відмінність сучасного міфу від традиційного, архаїчного вбачають у протистоянні першому вільного вибору індивідуальної свідомості [78:10]. Звідси, виходячи з можливого усвідомленого або індивідуального походження міфу і міфотворчості виникає раціоналізація міфу. Подальша раціоналізація міфу и міфологізація раціонального мислення, якщо цей процес відповідає установам масової колективної свідомості чи приватним інтересам, досягається різними засобами навіювання, пропаганди, маніпулювання свідомістю, демагогії, містифікації. Міф орієнтує на очікування подій, котрих може і не бути або бути не може, тобто на очікування дива. У природному міфі це розрахунок на прикмети [78:15]. Цілеспрямована міфотворчість раціоналізує міфологічну свідомість [78:12].

Стимулом раціоналізації ірраціональних начал міфологічної свідомості слугує його відношення до функціонального політичного часу, до часу історії [78:12]. І.І. Кравченко виокремлює дві стадії міфологічної свідомості, де ірраціональна стадія виражає формування індивідуального і колективного рівня міфологічної свідомості, а її функціонування стадією раціоналізації міфів. Перша стадія пов'язана з емоційною, інстинктивною, чуттєвою реакцією і спонукає до установки свідомості на сприйняття фіктивної інформації, утворенню неправдивих асоціативних зв'язків і підготовленню переходу до прийняття рішення. Для другої – раціоналізованої стадії є характерним рух від ситуативних до стійких станів фальшивої свідомості шляхом створення ідей, впевнень, норм, цінностей, а, значить, формування суспільної думки, масових дій, рухів, партій та об'єднань [78:13]. Отже, міфологічна свідомість постійно

відтворюється на рівні буденної свідомості, спонтанного життєвого досвіду і неформалізованої повністю практичної свідомості, а також в ситуаціях, пов'язаних з необхідністю колективної соціальної дії, заснованої на безсуперечному підкоренні чужій волі.

Процес народження цінностей так само як і етнічна самосвідомість визначає народження нового міфу, задає іншу спрямованість міфологічній свідомості. Зазначимо також, що утворення міфу починається з першопереживання, міфосу, основоположного елемента пам'яті індивідуума або народу. Далі з'являються поки що не висловлені міфічні образи, уявлення, які володіють об'єктивним смислом і тим самим становлять цінність архаїчного міфу. Як первинна форма поетичного творіння, міф наближується з'ясувати сенс буття і закони світобудови через досвід, заглиблюється у міфічне світоспоглядання. На цьому етапі відбувається вкраплення об'єктивного смислу міфу у простір етнічної самосвідомості та етнічних цінностей. Кульмінаційним етапом стає виокремлення раціональної частини міфу – логосу. Становлячись зброєю міфічного мислення, логос як би заводить механізм заплутування коренів, зневажання витоків, джерел, викривлення істинного, первинного значення слів, котре наповнювало міф і являлося абсолютним знанням. Тут вже стає помітним вплив буденної свідомості на міфологічну. Можна додати, що на зміну цілісному сприйняттю, переживанню, знанню приходять безліч суб'єктивних форм світосприйняття.

### 3.2. Соціальний час в формах суспільної свідомості українського етносу

Первісні уявлення про час формувались задовго до становлення християнських цінностей українського етносу під впливом міфолого-релігійних вірувань. Через усвідомлення часу як релігійної цінності організація сільськогосподарської, творчої та будь-якої діяльності, а також побутових відношень набула нового змісту в православній свідомості.

Самобутність певного народу, як примічає Н.Б. Мечковська, визначається з'єднанням усіх чинників етностворення, а головне – унікальністю історичного шляху, включаючи історію його релігійного розвитку [117:40]. До прийняття Київською Русю православ'я, в житті українського народу існувала так звана „рідна віра”, яка за своєю суттю була генотеїстичною релігією і складала особливість та унікальність духовно-релігійного досвіду.

Український народ мав свій власний календар ще до прийняття християнської віри. На думку К. Сосенка, в святах Коляди й Щедрого Вечора суть основні елементи староукраїнської культури і релігії – і на ідеології цих свят стоять інші згадані свята, містерії й релігійні обряди [166:16-17]. Наприклад, звичасвий обряд «Святої Вечері» символічно об'єднував людей, котрі належали до одного роду – племені. Як пише К.Сосенко, Святки сприяли зближенню й згуртуванню людей в одну велику родину, усвідомленню себе як єдиного кривного і духовного організму [166:5-6]. Отже, дохристиянські та християнські обрядові вірування склали величезний вплив на парадигматичний досвід народу, ціннісне буття, творення етнічного і генеалогічного часу.

На Україні час перед Різдвом в народнім святкуванні мав власний календарний закрій [166:50]. Український передріздвяний час поділений на періоди-тижневі й місячні, які своїм розподілом зроджують дуже давню календарну місячну систему. Один цикл спрямований до Різдва, другий до Щедрого Вечора. Українське Різдво – це Свято Різдва Світа [166:52]. Коляди початків християнства створюються, починаючи з часів Володимира Великого

[73:97]. На час, у який тепер святкуємо Різдво Христове, колись до християнства, на Україні припадало свято зимового повороту Сонця, – це був час ворожіння на майбутній рік [166:4], що свідчить про зародки виокремлення функції пророцтва, прогнозування та планування подій в господарському і суспільному оточенні.

Свідомість наших предків складала своєрідний релігійний синкретизм [83:72], який доповнювався ще й магічними діями. Погоджуючись з Мар'яною та Зоряною Лановик, ми вважаємо, що на календарно-обрядовий цикл, в основі якого лежали старі вірування та уявлення, накладалися церковні свята, котрі за своєю суттю, традиціями і ритуалами залишилися язичницькими, поганськими, тобто належними до сільської етнічної культури.

За свідченнями С. Килимника, “Щедрий вечір” – це було величне релігійне й громадське свято, а у часах похристиянських Новий Рік не є релігійним святом. Православна Церква має свій Новий Рік, 14 вересня нашого століття [73:114]. Він також стверджує, що ці традиції дійшли до нас з глибокої давнини, з передхристиянських часів, з доби родового побуту. “Новий рік”, за мовою автора, мав цілком господарський характер у наших прашурів [73:125-126]. Як нам відомо, пізніше уявлення про народження нового світу трансформується із сфери міфологічної свідомості у сферу політичної форми свідомості, де поширюється ідея переробки старого світу на новий за будь-яких реформ, соціально-економічних змін, революцій та ін. Підтвердження ми знаходимо у С. Килимника, на думку якого, у різдвяних та новорічних звичаях не лише підіймається високо релігійне й загальнолюдське почуття, але тут глибоко виявлено і колективно-громадське та національне почуття солідарності, єдності [73:14]. Щодо тематики та змісту, розрізнялись пісні-колядки хвальні – сонцю, зорям, місяцю, дощу, урожаю, а також магічні, господарсько-хліборобські, скотарські. У подальшому коляди прибрали забарвлення суспільно-політичного й відображали, частково, історичні події. У добу християнську коляди прибрали апокрифічного та євангельсько-релігійного змісту. Значного поширення набули родинні, родові та суспільні колядки



[73:45]. Таке етнічне явище з'ясовується первинністю релігійно забарвленого побуту в родинних та племінних відношеннях чи стосунках.

В суспільствах з низьким рівнем розвитку культури звичай, за мовою Зіммеля, є однією з найбільш типових форм суспільного життя, тих стійких життєвих норм, завдяки яким суспільство забезпечує доцільну поведінку своїх членів [44:554]. Філософ визнає очевидним той факт, що звичаї як соціальна форма життя знаходяться на нижньому рівні культури [44:619]. Отже, звичай виконує функцію збереження і забезпечення в етнічній спільності або в цілому етносі парадигми буття, яка підтримує певний суспільний ритм, утворює соціальний час.

Народний календар – це дуже старий, цінний документ первісної культури і життя українського народу. З погляду С. Килимника, аналізуючи Народний календар, можна сміливо сказати, що це відображення Сонячного сільськогосподарського Річного Циклу чи кола. Також в Народному календарі відведене почесне місце пошани покійників, віддзеркалена віра в явища природи, в магичні дії слова й рухів. З прийняттям християнства Народний календар злився з Юліанським календарем, з християнськими святами, але свій глибокий зміст зберіг до нашого часу [74:321]. Святі дуже «прислужилися» аграрному календарю і святці ніби оформили звід знань землероба у злагоджену та зручну систему літочислення [106:12]. Завдяки збереженню консервативних звичаїв і старої ритуально-культової системи, християнство злилось із місцевими традиціями, що сприяло формуванню нової специфічної форми християнського віровчення. Так з бігом часу асимілювалися між собою староукраїнські й християнські свята.

Як свідчить В. Гнатюк, зміни пір року залежать за народними віруваннями від чотирьох святих, які на них припадають. Це Юрій, який символізує весну, Петро – літо, Дмитро – осінь та Микола – зиму [35:178]. Як ми знаємо, Святі виступають захисниками житла, худоби, допомагають людям оборонятися від лукавого. Зінея в народних уявленнях виступає персоніфікацією Часу, якому, за мовою В. Гнатюка, служать День і Ніч [35:182].

Диференційована персоніфікація святих відображує зв'язок сакрального часу з профаним, а точніше, глибоку залежність останнього від попереднього, що набуває великої значущості в процесі формування цілісності світосприйняття особистості, її ціннісної свідомості.

Християнство ясно говорить, що особисті відносини не закінчуються зі смертю, а навпаки, набувають ще більшої глибини [178:11]. Релігійними підвалинами до цього було колишнє існування культу предків, вшанування померлих родичів та збереження надприродного зв'язка з людьми, які відділені від нас часом і простором. Звідси важливе значення після прийняття християнства набуває культ святих або вшанування праведних і благочестивих осіб, які прийняли від Бога дар, котрий відкриває людям через святу Євхаристію – літургійний час, віру у вічне життя, сягання вічних цінностей та єдиного зв'язка людства із Світом.

Відомо, що на підґрунті християнської релігійної свідомості до патристиці були саме образи, міфопоетичні перекази про Ісуса Христа [117:27]. В процесі формування образів міфопоетичного компоненту важливу роль грав фактор літургійного часу, бо в християнській Церкві минуле щільно пов'язано з майбутнім, а кожна подія в святий історії відображає вічний порядок подій. Кожний день, за мовою В. Мокрого, літургійного календаря являється символічним виникненням заново християнських подій [123:15]. Церква символізує конфігурацію сфер – видиму и невидиму, небо і землю, відгороджені іконостасом [123:19-20]. За мовою І.І. Кравченко, релігія звернена у вічність, тому вона легітимується у всіх трьох вимірах часу: майбутньому, сучасному і минулому [78:12]. Дух проникає в усі сфери життя. В Ізборниках Святослава тлумачиться образ Трійці, котра в свою чергу, пояснюється на прикладі людських властивостей, трьох „іпостасей” людини: розумної, мовної і душевної [22:33].

Для створення богу потрібно багато циклів – багато життя, поколінь, віків, що не можливо осягти раціональним мисленням. Тому люди, за мовою Е. Авені, починають відокремлювати надлюдський світ від людського, коли

почувають себе незначними перед громадям часу, яке не має сил відчутти, і тому змушені зв'язати його із чимось, подібним до себе, що знаходиться поза цього часу [1:357]. Стратегія розташування у часі свят, пов'язаних із віддаванням належного богам, виявляється строго узгодженою з періодичністю господарської діяльності [1:336]. Тут релігійним змістом соціального часу, а саме його різновиду – екологічного, вважався культовий час, що мав величезний вплив на виокремлення різних сфер і видів соціальної діяльності. Культовий час практично виступив основою творчих взаємовідносин людини і світу природи.

При застосуванні поняття «віра» обов'язково малось на увазі віровчення, тобто звіт знань про віру, тому в даному відношенні віра є сакральна і не минуща цінність [22:20]. Зазначимо, що знання складається з власного практичного і життєвого досвіду, тому мають статус цінності. Як форма самосвідомості істина виступає в єдиній функції пізнання і переживання світу [22:24]. Головною ознакою релігії являється віра у надприродне. „Надприродне” – це щось випадаюче з ланцюга причинних зв'язків і залежностей, невідкорене дії звичайних законів розвитку [пособие:353]. Бог, на наш погляд уособлює злиття надприродного та природного світів. Г. Зиммель вважає, що предметом віри являється буття [44:637], котре, як нам відомо, містить ірраціональне та раціональне начала, тобто невидимі причини, умови та наслідки, речові результати діяльності, профану та сакральну форми часу, а також саме небуття. За М. Мамардашвілі, істинно те, що зроблено Богом [104:108]. А Богом зроблено наш світ, буття і весь Всесвіт. Отже, віра як техніка, мистецтво змінення і керування подіями, ходом часу, визначає релігійність людини, її довіру до випробувань нашого буття, яке створено Богом.

Як писав Свами Вівекананда, істина не зобов'язана схилитися перед яким то не будь суспільством, стародавнім або сучасним. Суспільство повинно схилитися перед істиною або вмерти [34:153]. У такому насправді релігійному ставленні до себе, світу, до країни, народжується наша майбутність, вільна від повтору помилок.

За етимологічним значенням поняття “релігія” походить від латинського “religio, onis” – добросовісність, благочестіє, благоговіння, богослужіння, святість, віщий знак. Відомо також про прикметник “religiosus”, котрий характеризує людину, яка схильна до релігійного страху, відчуває побоювання, добросовісний, благочесний, набожний, святий, свячений, марновірний, забобонний, а також означає те, що викликає сумніви, тривожність [51:660]. Кожна релігія як форма суспільної свідомості зображує, за уявленнями віруючих, ідею зв’язка, погодження між людьми та вищими силами, божественної природи. Цей момент зв’язка, за мовою Н.Б. Мечковської, зображено у самому загальному та стародавньому сенсі слова релігія, що підіймається до латинського “re-ligo” – зв’язувати, прив’язувати, заплітати [117:28]. У розумінні Г.Зиммеля, Бог – це ім’я, що означає соціологічну єдність [44:576]. Глибинна сутність ідеї Бога постає саме в тому, що багатоманітність та протилежність речей знаходять у неї зв’язок та єдність [44:627]. Звідси суть категорії „релігія” відображає головну функцію релігії – регулятивно-комунікативну, яка встановлює та з’ясовує систему норм і цінностей щодо регуляції поведінки людей. Її ідея чи завдання полягає в утворенні стійкого зв’язка між віруючими не лише в межах конкретної конфесії, на рівні релігійних гуртків, а в цілому, що забезпечує інтеграцію, соборність людей для вирішення головних питань людства.

Релігія, за мовою С. Вівекананда, міститься у зв’язку між душею і Богом, в здійсненні цього зв’язка [34:17]. Філософ писав: „Всі релігії світу засновані на єдиній всесвітній й вічній підставі наших знань – на прямому досвіді” [34:24]. Отож, на шляху до єдності нас стримує і відрізняє наш власний досвід. Тут стає питання характеру, змісту цього досвіду, а також напрямку його застосування.

В Ізборниках Святослава прокламується, що перед людиною простигаються два шляхи: життя й смерті. Перший шлях життя – це шлях закону, котрий потребує любити Бога і ближнього, молитися за того, хто спричиняє тобі зло, почитати святих. Цей шлях адекватний спасінню людини. Другий шлях смерті – це шлях гріха, він приводив до нещастя, гибелі і

безкінечним стражданням [22:56-57]. С. Вівекананда пише: „людина повинна реалізувати, здійснити Бога, відчувати, бачити, розмовляти з Богом”. Героїзм, для філософа, ґрунтується на вірі в Бога, в істинний світ одвічної чистоти і світла [34:12]. В ІС виділено чотири способи, якими пізнається Бог і оточуючий світ. Їх розділяють на дві групи, де до першої відносять неухильне дотримання релігійних заповідей («праведний» спосіб життя) і молитву, а до другої – спілкування з мудрими людьми і вивчення книг [22:33]. Слід також бути вдячними Богові за покарання, бо вони є цінність і благодать [22:48]. Релігійний досвід виступає первинним і домінуючим у співвідношенні з досвідом соціально-економічним. Встановлюється єдиний шлях пізнання, мета котрого також єдина.

В чотирьох відношеннях Никодим Свято горець радить нам стерегти совість свою бездоганною: у відношенні до Бога, до себе самого, до ближніх і до всіх речей, які в тебе в руках. У відношенні до Бога – перебувати в Божій пам’яті й ходити в Божій присутності. В Ньому жити, на Нього уповати, і Йому віддати свою долю, і тимчасову і вічну. У відношенні до себе самого – бути справедливим до себе й кожній частині своєї природи віддавати належне: духу шукати і знайти Бога [128:177], душі ум спонукати до істини, волю тримати в Божих заповідях, а серце вчити знаходити смак тільки в Божих речах й в усьому, тілу давати потрібне, зберігаючи в цьому строгу міру. У відношенні до ближніх, – шанувати всіх, як Божий образ, всім бажати добра й творити добро скільки можеш, перед всіма смиритися і всім догоджати в межах добра. Самому вчителі ніколи не набиватися. У відношенні до речей, – з повагою відноситись до всього, як до творінь Божих, які Бог дав нам у володіння, зберігати та використовувати їх на Божу славу, бути задоволеним всякою мірою їх і дякувати за них Богові. Ні до чого не мати пристрасті й на все дивитись як на зовнішні способи та засоби [128:178]. Таким чином християнське розуміння про людське життя складає високий поклик, метою якого постає з’єднання відносно роз’єднаних сфер буття трьома шляхами. По-перше, належить досягти безпристрасного життя – перебороти у своїй свідомості ідею поділу статей,

шляхом любові до Бога та усіх людей. По-друге, побороти пристрасть до будь-якої з частин землі (від ідеї як особистої власності, так і до етнічної власної території) і поєднати у свідомості Вірий та тривалу Землю через святість життя. Останнє – через синтез почуттів та розуму, шляхом розвитку духовного чуття подолати символічність поділу на небо та землю.

У розумінні К. Мангейма, існує дві проблеми християнських цінностей – це свідомість парадигматичної основи досвіду, споконвічних взірців й відповідних змін у сучасній обстановці [72:535]. Християнин не просто прямує прилаштуватися до навколишнього середовища, але зробити це за допомогою моделей дії, що гармонують з його життєвим досвідом.

Під людським законом Спіноза розуміє образ життя, котрий служить для збереження життя і держави. Божественний закон, має метою тільки вище благо, тобто істинне пізнання Бога і Любов до нього, з твердістю духу та за власним бажанням. Звідси філософ доводить, що у досконалості розуму міститься вище благо [168:111]. Природний Божественний закон, який полягає в істинному образі життя, не потребує релігійних обрядів, тобто дії. Вищою нагородою за Божественний закон є сам закон [168:115]. Отож, можна сказати, що необхідним критерієм виконання (проявлення) законів Вищого Розуму і підтримки у світі порядку являється абсолютне знання Закону, прийнятого людиною як дар і одкровення. Досягнення абсолютного знання розкриває в людині силу і волю жертвувати собою заради сповнення Закону і волі Божій. Тому завдяки усвідомленій і вільній людській жертви, його вибору закон творить сам закон, виступаючи поняттям тавтологічним, а значить істинною цінністю.

Природа, як вказує Б. Спіноза, завжди зберігає закони і правила, що містять у собі вічну необхідність та істину, а значить зберігає стійкий та незмінний порядок [168:148]. Г.В. Лейбніц писав, що божественний розум не має необхідності у часі для споглядання зв'язка речей. Усі заснування існують в Бога у вищому ступені і зберігають між собою порядок у божественному розумі також як і в нашому, але у нього цей порядок зумовлено першістю природи, а в нас першістю часу [89:265]. Вірно, що Бог одразу бачить всю послідовність

цього універсуму, коли обирає його, и що, таким чином, він не потребує зв'язка наслідків з причинами, щоб передбачати ці наслідки.... Так що в одній частині цієї послідовності він може бачити іншу. У цьому і полягає одне з правил системи Г.В. Лейбніца про всезагальну [89:366] гармонію, за якою теперішнє служить запорукою майбутнього. На погляд С.В. Бондаря, ця гармонія виробляє зв'язок як майбутнього з минулим, так і теперішнього з відсутнім. Перший вид зв'язка об'єднує часи, а другий – місця. Другий зв'язок виявляється у єднанні душі з тілом, і взагалі у зв'язку істинних субстанцій між собою і з матеріальними явищами [22:69].

За мовою Никодима Святогорця, слід воювати з тим, що поборює тебе в теперішній момент, бо якщо перестанемо боротися, то відразу будемо вражені на смерть [128:50-51]. Приступаючи до якогось діла, починай його відразу, не гаючись [128:59]. Кожен день, що нині є в наших руках, а завтра – в руках Божих, і що Той, хто дав тобі ранок, цим не зв'язав себе обіцянкою, що дасть тобі й вечір. Немає ціни тому часу, який маєш у своїх руках. Часто буває, що одна година ревної праці відкриває рай, як і навпаки, одна година недбальства закриває його [128:63]. Це так звана ситуація „цейтноту”, в якій необхідно постійно перебувати. Отже сенсом життя постає готовність до випробувань та смерті.

На думку Мераба Мамардашвілі глибокий сенс того духовного відкриття, яким являється Євангеліє, міститься у повному руйнуванні якої-небудь ієрархії – і часової, і просторової. “В мисливому акті ієрархія неможлива, бо просторово-часові точки не привілейовані”. Христос говорив иудеям: “...Отец мой трудится всегда, тружусь и я”. По словам філософа, здесь ясно, что нет, назначенного момента. Это всегда, в любой момент происходит [104:363].

М. Мамардашвілі пише, що антихрист відрізняється від Христа тим, що він сугубо ідеальний [104:79], досконалий, чим людина від нього і відрізняється.

Гріх здається миттєвим забуттям шани, і збурює цілу вічність [132:119-120]. Поняття вічності або архетип вічного часу нам даровано для того, щоб ми навчилися терпінню і не поспішали засуджувати вчинки інших, бо істина не

любить метушливості та суєти. Саме крізь миттєвість необхідно рятувати свою душу.

Для того, хто не потребує «споминів», на погляд Г. Зиммеля, не має часу, а цілісність і єдність власного буття не падає в розломи і розриви часової протяжності [44:641]. Істота, яка являється частиною цілого, – така, на увазі філософа, людина – ніколи не може бути досконалою особистістю. Ні один момент в дійсності не вичерпується самим собою, кожний співвіднесено з минулим й майбутнім, а таким чином ні один з них не являється цілком самим собою. Теперішнє настільки ж впливає на минуле, як минуле на теперішнє [44:640]. Поставивши під сумніви необхідність релігійної свідомості, сучасна людина втратила «пошану до буття», відчуття святості чого би то ні було, крім вирішення власних потреб, котрі замінюють справжнє щастя. Звідси ми споглядаємо в самих же себе залежність від жаху втрати комфортного майна, задоволень розважливого образу життя.

Без цілісного світосприйняття усе в світі знаходить відносну цінність, у тому числі й сенс життя. «Святе» являється ключовою категорією релігійної свідомості, орієнтованого на сприйняття життя як вищої цінності. В сучасному житті гостро відчувається втрата сакральності буття і разом з цим таких фундаментальних понять як час і простір. В наших предків-язичників слово «святий» спочатку означало «сильний», «міцний», потім – «світлий», «сяючий», «чистий», «шановний» [106:3]. Відчуження людини від проблем дійсності, побутових відношень, глобальних проблем призводить до потреб у новому осягненні світобудови, у новому досвіді – релігійному.

У зв'язку з сказаним виникає необхідність в розробці нового підходу, що розглядає спрямованість релігійної форми суспільної свідомості на формування і збереження «сакральних цінностей» українського етносу. Разом з тим слід визначити специфіку релігійної форми свідомості з точки зору історико-генетичного підходу, згідно якому релігія трактується як визначальний фактор змінення форм людського гуртожитку і зміни цивілізацій. Філософи-екологи стверджують, що економіка і техніка повинні обслуговувати духовну культуру,



як наше земне тіло повинно служити духу [66:12]. Тому слід тут і зараз втілювати ідею, що була висловлена російським правознавцем і філософом Павлом Івановичем Новгородцевим про зміну усіх ущербних типів “кратій” на агіократію – “влада святинь”. В агіократичному фундаменті нової цивілізації розглядають головні три загальнолюдські цінності. Основним положенням першої являється визнання безумовної значущості й необхідності захисту чужих ідеалів і національних святинь, що не ображають твоїх ідеалів. Наступним ціннісним положенням агіократії являється сприйняття і розуміннялюбих форм природної натуральної еволюції як скарб, надбання, яке доручено людині для збереження і творчого примноження. Третє положення, найбільш значиме, виділяє людину як ключову силу світового буття, духовно-матеріальну силу, а також духовно-космічного діяча, котрий несе моральну відповідальність за еволюційні процеси на Землі та в Космосі [66:11-12]. Отже, дотримання таких положень і впровадження їх в суспільне життя дозволило б активно реалізувати інвайронментальні цінності і розвивати екологічну свідомість у складі суспільних її форм.

Згідно з думкою Е. Дюргейма, саме через вічно живого Христа, якому щодня приносять пожертви, паства віруючих спілкується з верховним джерелом духовного життя [56:34]. Марко Іван Рупник стверджує, що першим духовним вчинком є увага до конкретної людини, що переживається на щодень, і нема жодної події щоденного життя, навіть незначної, яка була б виключена з духовності, не заторкнута життям духа [107:32]. Релігійний принцип по суті є радикальним визнанням безумовного існування Іншого [107:38]. З точки зору А. Ревеля, релігія – це визначення людського над світом та ним самим і з яким він полюбляє почувати себе поєднаним [107:30]. Християнське віровчення принесло в Київську Русь нову мораль, яка становила Любов до Бога та до ближнього, як до самого себе. Це вимагало від праукраїнців переосмислення давніх взірців життя, надаючи їм нових відтінків і смислових нашарувань, характерних для нової культурно-історичної епохи. Християнська ідея

привнесла усвідомлення необхідності в спокуті гріха, змінювання долі, карми, служіння Богу і людям за власною волею.

З погляду Т. Бернштам, наші пращури побажали, щоб їх життя та доля визначались зовнішніми матеріальними причинами, підкорення себе до природи. Глибоке проявлення універсальної двоєдності внутрішнього та зовнішнього служіння людини зображено головним чином в дії “перехідних обрядів”. „Перехідні обряди”, з точки зору Т.А. Бернштам, означають ритуальне оформлення кардинальних віх життєвого шляху, головним чином – народження, смерті, шлюбу. Сенс „перехідних обрядів”, на погляд автора, полягає в символізації прижиттєвих та після смертних переходів людей у ракурсі їх вікових ознак, з урахуванням статі та соціального статусу [18:9]. Згідно з прикладом Бернштам, хрещення людини мало важливу роль щодо визначення її державної, соціоконфесійної та етнічної приналежності, тобто набуття певного соціального статусу. Особисте хрещення начебто повторювало акт Хрещення Київської Русі, прилучало неофіта до історії своєї Вітчизни і народу [18:113]. Отже, долучившись до цілого, хрещена людина мала право бути повноцінним членом селянської громади, ставала співучасницею подій. Усвідомлення хрещення як сакрального дійства сприяє розвитку в особистості глибоко релігійній цілісності як досконалої простоти.

Обрядовий час у християнстві – це часи, що призначені для здійснення ритуалів, повсякденної служби, воскресіння і свят. Їх сукупність складає церковний календар Церкви [111:363]. В християнстві культ став простим актом віри, який замінив всю зовнішню обрядність [111:362]. Християнські обряди мають подібну ж ціль: з’єднати усіх християн в одну церкву. [168:14]. Суть обрядового часу щільно пов’язана із структурним часом – різновидом соціального. Змінила час культу свята Євхаристія – вдячливість Богу – таємне з’єднання часів: минулого, сучасного, майбутнього, вірою в єдності, яке ми проживаємо і пізнаємо як початок вічності.

Відомо три засоби християнського подвигу: піст, молитва і добродієність [133:103]. На наш погляд, піст – це відмова, поперед усього від пристрастей, бо

вони стверджують в житті людини недовіру до Бога. Як повідомляє Д.В. Новіков, у стані пристрасті невільна поведінка відбувається саме у лані певного мотиву [133:104-105], тобто виправдовуванні вчинків та компромісу. А діяльність священного, як гадає Г. Зиммель, не терпить компромісу [44:652]. Мотивом треба керувати, його належить трансформувати у тверези наміри, що допомагає встановити пріоритети й ціннісні устремління, зрозуміти для себе потрібні і непотрібні речі. Висхідний ціннісний орієнтир має знаходитися в нас самих завдяки внутріособистому спілкуванню як молитви, зверненої до Бога, а потім розповсюджуватися на близьких й рідних людей, і, нарешті, найважливішим ціннісним орієнтиром стане свідомо і мовчазна молитва за усе людство. Таким чином, дійсно можна буде подолати таке суспільне зло як соціальна безвідповідальність.

Молитва, з погляду М. Моссу, соціальна не тільки за змістом, але й за формою [111:251]. Молитва як релігійний мовний ритуал, що впливає на сакральні предмети [111:278], є, перш за все, традиційним дійством [111:274]. Автор вказує, що обставини, час, місце мовлення молитви і відповідний настрій духа також строго закріплюються. І навіть підставою до найбільш індивідуальної молитви залишається змістом требника [111:251]. Певні типи молитви відповідають конкретній соціальній організації і навпаки [111:265]. Молитва набула статусу соціального інституту, бо впливає крізь слово, котре вже являється формальною поведінкою. Тому необхідно звернутися більш до мисленої, внутрішньої молитви, якої не властива втрата зосередженості душі й розуму на сакральному світі речей. Звернення людини до сакрального часу повинно виходити з її твердих намірів, усвідомлення всієї відповідальності за свої думки і буття. Тільки тоді людина сягає істинної віри, коли на прикладі свого життєвого досвіду відкриває необхідність у наближенні до Бога. Головне ту відверто вірити, а не думати, дивлячись на інших, що „Я” вірую.

Як пише Тома Шпідлік, молитва – це самовираження життя [178:11] або акт свідомості [178:44], тому духовні письменники розрізняють “молитву життя” і “молитву свідомості”. В церковній традиції перевагу віддають трьом

означенням молитви. Перше – благаання у Бога якогось добра, друге пов'язане з підношенням думки до Бога, а третє з розмовою душі з Богом [178:5-6]. Спілкування з Абсолютом, на увазі О.Ф. Лосева, є Спілкування з Абсолютом, уподібнення Йому, що означає самому становитися абсолютним. Мати спілкування з Абсолютом значить, перед усім, спасати, тобто переходити із стану часової розгубленості й темряви у стан абсолютної самозібраності [97:63] і світла. Спілкування з Богом в смислі пізнання Його можливо тільки в молитві [97:64]. Отже, хоча молитва являється традиційною, формалізованою релігійною дією, її найвище призначення полягає у тому, щоб зірвавши окупи форми, перейти від соціального явища, конкретного механізму дії, засобу, у якість постійно перебуваючого релігійного стану. Такі якісні змінення можуть відбутися тільки у внутрішніх процесах душі та підвладні людині, здатної звільнити свій розум і дух.

Бог не стільки володіє якісними добротою, справедливості, скільки Сам являється такими [44:597]. Християнський Бог, як стверджує Г. Зиммель, є Бог індивідуума, тому що він стоїть перед Ним, усвідомлюючи свою повну відповідальність за свої дії [44:598]. Вища мета і призначення кожного індивідууму постає у тому, щоб стати Богом, однак, не одним з богів, а сполучитися з Єдиним Богом, приєднатися до божественного буття.

Для М. Мамардашвілі Бог – структура свідомості [104:225]. Уява та пам'ять, становлять одне внутрішнє загальне чуття. Якщо уява є силою нерозумною, яка діє переважно механічно, за законами поєднання образів, то духовне життя є образом чистої свободи. Ігнатій і Каліст писали, що ніякої уяви немає щодо Бога, бо Він є вище всякої думки. Уява – це така сила душі, яка за своєю природою не здатна перебувати в єднанні з Богом [128:83]. Помисел – це думка, що переходить в діяльність, думка – бажання, єдність волі й думки [22:30]. Вища сила душі – ум. Отже душа має стати розумною, а ум чистим, безпристрасним та вільним від образів, тоді людина може досягти божественної істини і сенсу речей.

Людина, яку любе інша людина, за мовою Г. Зиммеля, постає як би цілком новою істотою. Вона є творіння любові [44:565]. Спасіння душі означає вічне життя в любові.

Тома Шпідлік називає людей, що у всьому вбачають Бога споглядальниками [178:34]. Загальна властивість скорбот – тривожити та бентежити душу. Засобом проти цього є віра в блага Провидіння [128:91], яке наповнює профане життя сакральним змістом і час нашого перебування на Землі стає неоцінним благом для кожного з нас окремо і в цілому.

Вчення про синергію передбачає три головні положення. По-перше, Бог пробуджує бажання добра в людині, по-друге, благодать Божа допомагає вправлятися у доброчесності і останнє, Божественна благодать стверджує у чесності, не стискуючи при цьому свободу [132:124-125]. Свобода тут поставала як свобода відмовитися від гріха і чого-небудь. Благом являлася постійна моральна праця, самовдосконалення, «добродіяння» и невтомна турбота про благо інших [22:62]. Прогресивне одуховлення світу і життя, на погляд І. Рупника, призводить до реалізації краси. Краса в богословському розумінні є світ, який Любов перетворює. Любов – це всезагальна всеєдність. Внутрішнім виміром любові є свобода, яка обдаровує її здатністю перебувати в очікуванні вічно [107:41-42]. Любов дарує нам свободу і спонукає людей до єдності. [107:71]. Як було вже згадано, вперше ідея єдності, себто надприродний зв'язок між людьми та природою, народилась в тотемічних правіруваннях.

Тільки духом вільна людина прагне до всеєдності, любові – здійснення закону. Любов дає силу жертвувати власною прив'язаністю до всього того, що нам любе, дає здатність дарувати все навічно: а значить логіка хреста – це логіка воскресіння [107:70]. Внаслідок цього жодна людина вже не вмирає самотня, бо Христос “смертю смерть подолав” [107:52]. В християнському православ'ї у час всезагального Воскресіння мертвих прийнято чекати настання восьмого нескінченного, вічного дня. Після спокутної Жертви Христової смерть стала називатися Успінням.

Іоанн Златоуст казав “Бог дав нам час для того, щоб ми навчилися благочестю”. Звідси, Богомудрий Апостол благає нас до “спокути часу”. За цим немає “освяченого” або “неосвяченого” часу, – усі дні святі та чудові, бо Господь до всіх ласкав (благ) [68:9]. Святі Отці говорять, що мета творіння усього світу, а значить і часу є любов [68:10]. Від Святого откровення дізнаємось, що душа, яка осягнула любові, знаходиться поза простором і часом [68:11]. Через Христа – Любов відкривається нам таємниця часу. Господь Бог наш Суций, він є справжнє теперішнє, у Ньому початок і кінець – минуле і майбутнє – Вічне [68:14]. Отже, любов до Бога і людям є вищим виміром духовного часу – підносить до вічності, отже до онтологічного часу.

Російський дослідник типів релігійного досвіду різних духовних культур Е.Г. Торчинов, вказує на розповсюджене для всіх твердження про те, що біблейська картина світу являється єдиною, що виводить людину з циклічного часу вічного повторення у світ лінійного часу, з космосу в історію [181:286].

Лише християнство розмикає замкнуте коло часів, розіп’явши історію в системі координат, надавши часові релігійного сенсу спокути. Якщо Бог – абсолютна істота, то майбутнє в ньому вже досконало. ...Бог не можливий, бо цілком дійсний [27:157]. Християнство, за мовою М. Блюменкранца, бачить увесь історичний процес як перехідний стан від початкової точці – Створення Світу до кінцевої точці Другого Пришестя Страшного Суду [20:181]. Все, що відбувається у часі, має своє сакральне значення і буттєве обґрунтування у Вічності, укорінено в ній. В нашому секуляризованому й раціональному світі, який позбавлено надісторичних завдань і метафізичних горизонтів, ми з’явилися в іншому хронотопі, в іншій історичній парадигмі, що представлена, за Блюменкранцем, радикальними змінами буттєвих основ нашого повсякденного існування [20:182]. В християнській культурі темпоральна векторність одержала радикально нову артикуляцію: лінійна часова схема придбає характер жорсткої есхатологічної асиметрії, яка доповнюється аксіологічною асиметрією тимчасовості миті земного існування й тимчасової безкінечності «вічного життя».

В християнстві, як зазначає Е.А. Торчинов, релігійний історизм займає ще більш важливе місце, бо центральним моментом християнського вчення з'являється явище абсолютного у відносному, Бога в історії. В Біблії, з погляду дослідника, знаходиться той же космічний цикл, але цикл одиничний і неповторний [181:287], унікальний і єдиний, тому його можна просто розвернути у лінію та створити теорію історизму – поступового руху суспільного процесу. З погляду Торчинова, саме пророки, проповідуючи про всесилля божественної волі, стали уперше говорити про історичні події як її епіфанії, явища або знайденнях, перетворивши у сферу дії волі Вседержителя не тільки космос, але й світ людей, які перемістились таким чином із сфери космосу з його «раєм архетипів» в мученицьку і незатишну історію [181:288]. До питання єдності та єдності циклу, що розгортається як християнська історія треба додати розгляд семантичних значень кількісних числівників, які визначають неперервну послідовність Божественного творіння в християнській космогонії. Так в Біблії показується кількісний числівник – один. Святе Писання називає день єдиним за своїм станом і за творінням, бо подальший, другий день Господь не створював [68:4]. Оскільки день немає кінця, то це приводить до думки про кругообіг – закон руху. Відтоді день перебуває дійсно один. День, що втрачає кінець, має як би два початки – дві зорі: вечірню та ранкову, де один початок світового дня – народження нового часу, нового буття, а другий – календарного – продовження, наслідування, згадування сенсу буття [68:5]. Таким чином, християнська картина творіння світу відображає цілісність, єдність і замкненість на собі як сакральної властивості кожного світового дня, що накладається на амбівалентний характер соціального часу – статичний, рівномірний та дискретний, а значить неповторний, унікальний і самодостатній.

Філософи-неоплатоніки розуміли поняття «прекрасне» як спостигаюче сенс життя. Починаючи з того, що морально-етична проблема сенсу життя людини виникає перш за все в умовах впливу та дії категорій естетики, слід визначити дію соціального часу через взаємозв'язок естетичних засад

життєдіяльності і моральної форми свідомості українського етносу. Крім того, слід також визначити роль і сенс Красиоти та її прояви.

Одразу ж виникає уявлення красиоти, неподільної з природним світом. Красота природи, з точки зору Н.З. Чавчавадзе, є своєрідна цінність [193:44] тому, що представляє предмет ціннісних устремлінь, переживань. Однак, вважає автор, існує антиномія, згідно якої красаота одночасове являє природну реальністю і виключає її, виступає реальним та ідеальним, сушим і належним, в один і той же час відноситься як до світу природи так і до царству культури [193:45]. Злиття природної та штучної компоненти відбувається тільки в часовому вимірі особистого буття і культури окремої людини, коли вільний вибір цілей і засобів їх досягнення крізь дотримання власних принципів, ціннісних пріоритетів та ідеалів, підводить її до вільного стану творця світу культури, історії, що визначає цінність новоствореної естетичної дійсності як результату практичної і розумової діяльності. Діставши рівня етичного, естетичного і розумового життя, спрямованого до встановлення соціального зв'язку, особистість відкриває, утворює світ вищих цінностей.

Подальше дослідження аксіологічний значень соціального часу в естетичній формі суспільної свідомості потребує з'ясування естетичної значущості соціальної діяльності, що виробляє естетичні цінності в різновидах соціального часу, – екологічному, який відображує взаємодію часу природи і часу суспільства, спільності, та структурному часі – взаємодії часу етнічної спільності, суспільства і часу культури як різновидах соціального часу.

З приводу В.М. Ярської, різні ритми часу цілеспрямованої діяльності людини – трудовий і економічний, політичний і екологічний, науковий і художній – зумовлюють час як параметр існування суспільства [208:89]. Слід також нагадати зазначення автора про те, що уся людська діяльність протикає у часі, але і сам час постає критерієм цієї діяльності [208:94]. Цей час є, перш за все час культурного і духовного розвитку, якому властивий досвід багатозначної структури соціальних відношень і зв'язків, широка поліхронія шарів суспільної діяльності, що через різні типи історичних формацій, епох, подій, засоби



досягнення добробуту, систему цінностей, головне багатство етносу, суспільства визначає специфіку і культуру соціального часу.

Первісний труд, відповідно твердженням Г. Гачева, виникає як безпосереднє продовження природної життєдіяльності, а суспільство і суспільні зв'язки – як справжнє продовження природи та природних зв'язків [42:26]. Суттю людської діяльності являється внесення порядку, доцільності, ладу, гармонії, краси в хаос природи. Проте доцільність людської праці є продовження «доцільності» природи [42:29]. Саме крізь працю, крізь власну доцільну дію «за законами краси» відкривається людині доцільність і розумність у природі. Відсіль народжується відчуття категорії часу, людство стало відрізняти минуле від сучасного [42:30]. Ритм постає організуючим початком, що бере участь в утворюванні естетичної структури (твору) із почуттєвого (камінь, фарба, звук, рух тіла) або духовного (уявлення, закріплене у слові) матеріалу [42:39]. Тут можна погодитись зі словами Г. Гачева про те, що ритм виступає у мистецтві повноважним представником суспільної праці, а через неї – діяльним, творчим початком Всесвіту, його пульсом [42:48]. Природні ритми набувають свого значення у виробленні екологічного часу, котрий за своїм характером є циклічний тому, що складається з порівняно малих періодів, поєднаних річним сонячним циклом.

На думку багатьох культурологів, крім мегаритмів, визначаючих циклічність історичного процесу, існують ритми соціальної сфери різних виробнично-трудоу, комунікативних, соціально-психологічних процесів, до якої відносять також ритми, виникаючі у галузі широкої естетичної практики. А.В. Федорова підкреслює, що ритм у всякому своєму проявленні діє як структуротворчій початок [185:91]. У своєму естетичному значенні ритм виступає як промовник краси та внутрішньої досконалості явища, як його якісна характеристика [185:92]. Так Г. Гачев вказує, що ритм стає організуючим початком, який приймає участь в утворенні естетичної структури із почуттєвого або духовного матеріалу [42:39]. Таким чином, усвідомлення народом соціальної ролі певних речей, їх ритмічної дії організувало та упорядкувало

український побут, життєдіяльність, становило певний парадигматичний досвід і ієрархію етнічних цінностей.

Український народний календар як документ, що регламентував суспільні відносини, також подавав “психологію нашого народу, його доброту, розум, мудрість, дотепність та глибоку спостережливість явищ природи” [73:321]. Факт послідовної зміни українцями етапів процесу діяльності, дотримуючись законів та ритмів природи, встановлювало величезний вплив на формування культури, зокрема естетичної свідомості народу. Але залишається питання взаємозв’язка творчої діяльності та природи, вирішування якого допомогло б знайти причину виникнення понять ритму, порядку і, нарешті, соціального часу. Класифікація визначень соціального часу припускає розглядання екологічного часу, як різновиду соціального часу. Екологічний час – це процес упорядкування всієї діяльності людини та етносу, згідно з природними змінами, що створює естетичні образи матеріальних об’єктів. Цей процес, з нашого погляду, розгортається завдяки принципу доцільності – телеології, ритмічності праці, за прикладом самої природи. Отже «Народний календар» став символом закономірного, послідовного прояву природно-естетичних образів крізь життєдіяльність етносу і моральні вчинки його представників.

Розглядаючи роль часу в культурі, І.М. Меліков висловлює думку про те, що мистецтво згідно своєї сутності близько до природи, до землі. Людина, відтворюючи культуру, прагне наслідувати божественну творчість. Автор стверджує, що культура – це друга природа, природа, яку робить людина [116:104]. Забезпечити гармонію у Світі можливо, якщо мистецтво, відповідаючи принципам першої натуральної природи, буде натхненним і нести благодать. Адже, саме тому людина чи певний етнос прагне як найшвидше досягти добробуту і життєвої злагоди, розуміючи необхідність утворення специфічної системи врахування часу. Наслідування стає першим проявом дії соціального часу, завдяки чому відтворення культури, тобто другої природи розуміється як духовна праця, творча діяльність, упорядкована за принципом

ритму, сенс якої полягає у сіянні, даруванні Добра, щоб зберегти у свідомості етносу чи людини божественну природу, не позбутися своєї особистої навіть її удосконалити.

Доцільна причина праці, таким чином, полягає в становленні гармонії, єдності між людиною та природою [42:38]. Єдність, якщо узяти її статично, у просторі, є порядок, міра, космос. Якщо ж розглядати її у часі, як процес, то вона є гармонійний рух – ритм [42:39]. Єдність, з нашого погляду, – це проявлення або здійснення етико-релігійного закону Всеєдності, розуміючи який особистість, етнічна група або етнос через свободу вибору і моральну відповідальність повертає нас від усвідомлення значення соціального часу до сенсу духовного, онтологічного часу.

В філософії І. Канта естетичне вимірювання займає центральне положення між почуттєвістю та моральністю як двома полюсами існування людини. Тут треба підкреслити, що за мовою багатьох дослідників, в ідеалі українське мистецтво як раз дотримується цього “Серединного шляху”, що існує як головний етичний принцип буддизму, – Золотої Середини, найважливішими засадами якої є переважання Красоти, Добра й Справедливості.

В українському світі, на думку М. Шлемкевича, без спротиву співучість, пісенність приглушує уявність, зміст [203:107]. У нашій пісні немає саги, дії, боротьби, драми. Є спокій неминучості і покора долі [:108]. Настроєва пісенність боїться твердої, ясної форми, бо вона вбиває настрій. Звідси втеча від більших форм у нашій духовості [203:109]. Дмитро Чижевський писав, що безумовною рисою політичного укладу українця є емоціоналізм і сентименталізм, чутливість та ліризм; найяскравіше виявляються ці риси в естетизмі українського народного життя і обрядовості [135:36]. Пісня як предмет усної народної творчості виявляє музикальний час, аксіологічне значення якого демонструвало циклічність свідомості, усвідомлення ідеї повтору, статичності часу.

З приводу Остапа Ханко, в мистецтві існують такі засадні положення українського народного мислення як: ладовість, світославство, вільне творення,

самодостатність [188:19]. Вказана специфіка естетичної свідомості та творчості потребує виокремити характер засадничих положень українського народного мислення. Так ладовість суцільності Світу, його явищ та окремих виявів постає однією із стрижневих ідей нашого народного мистецтва. Лад є первісна характеристика ритму та гармонії. Світославство означає продовження ладовості шляхом досягнення досконалості суголосності із Всесвітом через принцип доцільності. Наше народне мистецтво не бореться із Світом тому, що призначення митця – бути частиною суцільного, жити суголосно зі Всесвітом, його законами і явищами, славити їх у мистецтві. Вільне творення сприяє народженню динамічного, безмежного за своїм сенсом і напрямками дії образного світу українського митця та народного мистецтва. Головним чинником «вільного польоту» є сфера моральної, етичної свободи особистості або етносу в цілому. Притаманна народному мистецтві самодостатність, орієнтування на своє глибинне етнічне естетство являється, на нашу думку, нібито «необхідністю себе» за М. Мамардашвілі. Саме ці положення чинять вплив на формування та розвиток народної культури, її хронотопу, і нарешті, етнічного, як різновиду соціального часу. Єдине перелічені положення, лише тільки Любов, яка організує усе життя. Чому саме вона? Тому що, сягаючи її сенс, людина як представник етносу чи елемент суспільства зазнають головні ціннісні засади: Красоту, Добро, Істину. Вони ж чинять вплив на формування та розвиток народного буття, тобто соціального часу українського етносу.

Хронометр середньовіччя, згідно з Е. Авені, став втіленням краси та складності, а часи – прикрасою [1:103]. На той історичний час відбулася перемога символу й образу над матерією, річчю. Тут слід згадати тезу Р.О. Акімова: „Образ – це і є відкриття непорушного у рухливому” [4:52]. Якщо істина часу полягає в розумінні його як єдиної сутності, що розриває себе тільки в образах того, хто пізнає [4:56]. Значить, істина соціального часу витикає із образу суспільства, що пізнає, розуміє закони буття.

Розглядаючи безпосереднє значення та вплив речі, як матеріального естетичного об'єкту, на соціальний хронотоп українського етносу, слід

зауважити висловлення К.П. Бунятяна про те, що речі – це своєрідна мова, якою час говорить про себе, “річ передає образ часу” [28:204]. Особливо яскравим свідченням зрушень у свідомості землеробських народів порівняно з мисливськими є орнамент. Саме орнаментальні мотиви виступають провідними для землеробських суспільств. Орнамент тісно пов’язаний з формою речей, відбуває усвідомлення певного порядку, ритму. Орнамент – мистецтво загалом абстрактне. Його поширення свідчило про нові можливості мислення, яке не копіює природу, а передає її символами правди, гармонії, краси і щастя.

Тетяна Орлова стверджує, що композиції творів втілюють структуру духовного світу етносів, а колористика мистецтва є один з визначальних модальних показників етнокультури, “бо тисячоліттями мати-природа викохувала в художників уміння вирізняти та відтворювати барви рідного докільля” [137:42]. Знаки орнаменту, фігуративні компоненти образотворчості концентрують у собі також базові змісти української етноментальності. Колишня символіка світоглядних категорій (безперервність стрічки часу на орнаментах, знаки руху, солярні знаки та зірки, символи води, вогню й та ін.) зберігають головні життєво-значущі сенси українського етнобуття [137:44]. Отже, народне мистецтво посутньо відрізняється від інших видів мистецької діяльності властивим йому хронотопом, способом буття у часі, своєрідністю “здіяння” в історико-культурному процесі.

Можна погодитись з словами французького богослова Жана Лакруа: «Любов – це та сила, яка, щоб здійснити себе, спонукає кожну істоту вкладати своє зусилля в матеріальність» [:64]. Як писав Н.О. Бердяєв, тільки любов, котра не може бути пристосована до цього світу, бо, вона не від нього, може перездійснити сам час, заставити любити свій час..., відвикаючи від спраги вічності [27:117]. Любов – не абсолютно сутнє, але те, що абсолютно стається [27:168]. Любов тут постає як виключність життя, становлення душевної досконалості, яке долає природну необхідність і надає можливість зустрітись з власною індивідуальністю, відкрити в собі Бога.

Становлення, за мовою О.Ф. Лосева, являється основою часу і останньою підвалиною мистецтва часу [27:141]. Становлення та музика не знають змін оскільки і те, і друге є змінення у собі, тобто змінювання без часу [27:146]. З погляду О.Ф. Лосева, загальною функцією краси у сфері становлення являється ейдос [261], який є породженням чистого розуму, тобто його наочно даною чіткою структурою. Ейдос не відрізняється від себе, бо складається із окремих чітких моментів, що злиті в одне ціле – „смыслову структуру” [98:258]. У разі дії спеціальної функції краси, ейдос вже перестає бути ейдосом і стає принципом надійдетичного становлення, що у платонічній традиції набув назви „взірця (paradeigma)”, прообразу або первообразу. Звідси краса, у першу чергу, обов’язково являється парадигмою [98:260]. Серед структурних космічних функцій краси, які за О.Ф. Лосевим відображають терміни „повнота”, „чистота”, цікавішим для нас постає термін „порядок” (taxis) чи „розпорядок” (diataxis). Так філософ доводить, що „порядок часу” – не є просто сам час, але те, що вище часу і що являється „ватажним і найстарішим порядком досконалості”. У вигляді принципу упорядкування чи процесу упорядкування або у вигляді його результату з’являється міра. Ямвліх вказував, що час являється мірою, але не в смислі винуватця і такого „єдиного”, котре об’єднує Усе [98:266].

На думку Марини Протас, в ідеалі українське мистецтво дотримується Золотої Середини: духовно розвинутого фігуративного мистецтва, де досконала форма генерує іраційно-архетипальні ідеї, “різного ступеню щільності”, наприклад, виникнення архетипального символізму Козака-Мамая. Головне, за Законом Золотого перетину в мистецтві повинні переважати Платонові Красота, Добро й Справедливість, бо саме так еднаються в архетипах над-матерія і дух, утворюючи гомогенну позачасову сполуку – “патерн”, котрий ми активуємо з генетичної пам’яті [151:17]. Отже, етико-естетичні положення зумовлюють становлення соціального часу як специфічного, унікального розуміння доцільності природи, упорядкування та ритмічності народної творчості,

усвідомлення значень моральної сфери життєдіяльності етносу крізь найважливіші аксіологічні засади Всесвіту: Красоту, Добро Істину.

У дійсно вільній цивілізації знаходиться „воля цілого” здійснює себе тільки „через природу окремого індивіда” [110:197]. Ф. Шиллер зазначав: ”Через свободу давати свободу – ось, основний закон естетичної держави”. Свобода знаходиться за межами „боротьби за існування” [110:201]. Таким чином, якщо держава свободи на справді можлива тільки як „естетична держава”, то вона повинна в кінцевому підсумку перемогти руйнівний біг часу [110:201]. Свобода постає визначальною цінністю як для релігійної, естетичної, так і для політичної форми свідомості.

Час для Т. Адорно, сам по собі не може служити критерієм оцінки. Недоліки з’являються з бігом часу, але природа їх носить об’єктивний характер, а не залежить від смаків, що змінюються [3:63].

Адже завдяки тому, що Я поглинається ІНШИМ, знімається в ІНШОМУ і позбавляється всіляких сумнівів та відчаю, народжується сенс [191:29]. Можна сказати також, що Я повинно дорівнювати себе ІНШОМУ, тобто екзистенціально повинно: дух, тіло, час, щось запозичене, що випереджає усяке моральне виникнення винуватості, яке має місце лише там, де Я не відповідає очікуванням ІНШОГО [191:77]. Вертикальний сенс життя замінюється горизонтальним, бо там, де життя не має сенсу, доводиться жити почуттями [191:63]. Лише оскільки людина підлягає переживанню „затягнутого деякого часу”, він спроможній грати, виганяючи нудьгу, і може також на більш високих ступенях розвитку та пізнання своєї діяльності щось привносити у світ [191:103]. Отже, ми вважаємо, що естетичні цінності народжуються у стані довіри та безтурботної гри, коли переосмислюються вчинки, зникають помилковість подій, фатальна зацикленість свідомості, повтори ситуацій, які не мають нового, еволюційного продовження, розвитку і смислової перспективи.

Бенно Хюбнер називає вертикальну перспективу сенсу етосом [191:30]. Людина тільки тоді утворює культуру і якісний зміст соціального часу, коли стоїть вертикально по відношенню до горизонтального зрізу культурного життя.

Культура соціального часу позначена специфікою і культурою цінностей, ідеалів людини, етносу, суспільства, які актуальні саме в теперішньому, де глибокої аксіологічної значущості набуває віра, упевненість у вибраність, виключність кожної миті, її сакральний сенс і унікальність. Адже перший керівник був жерцем, людина, яка володіла механізмами і технікою посилення, наближення абсолютних, сакральних цінностей.

Політичний час, на увазі О.М. Єжова, є різновид соціального часу [57:46]. І.І. Кравченко стверджує, що простір та час, навіть в їх конкретних формах – зміни пір року, дня і ночі, – безсумнівні цінності політики [77:15]. Політика використовує їх в політичних технологіях як інструмент стратегічного ресурсу. Політична свідомість передбачає такий стан свідомості, яка відзначається цілераціональною, корисною поведінкою, спрямованою до об'єднання як засобу посилення можливостей, і метою досягнення власних благ за рахунок членів гурту. Саме принцип розумного егоїзму, який цілком відповідає ринкової системи капіталістичних відносин, стає тут максимально дієвим.

Згідно з думкою Є. Головахи, сам по собі стереотип як спрощене схематизоване уявлення про різні об'єкти соціального миру, де існує індивід (гетеростереотип), або його уявлення про самого себе (аутостереотип) не має рівнозначно позитивної або негативної ролі в процесах соціальної адаптації [46:140]. Проте, у стані неусвідомленої дії стереотипи сприяють розвитку міфів.

Як доводить М. Рябчук, етнічні стереотипи мають два основні аспекти: ідеологічний і – міфологічний, тобто наївний, інстинктивний, спонтанний, не рефлексивний. В основі такого підсвідомого міфотворення (чи, власне, стереотипутворення) лежить ксенофобський інстинкт – неусвідомлено притаманний усім без винятку людським істотам. Як і кожен інстинкт, ксенофобія амбівалентна: сама по собі вона не може бути оцінена ані позитивно, ані негативно. З одного боку, наявність цього інстинкту дає змогу живим організмам і їхнім спільнотам захищати себе, зберігати свою ідентичність [157:194]. Україна, як і кожна колонія, зазнала нав'язування “аборигенам”



негативного self-image [157:197], негативного уявлення про самих себе. Фактично відбувалася своєрідна інверсія стереотипів: колонізований етнос під тиском колонізаторів змушений приймати – й засвоювати як свою власну – чужу систему стереотипів. Колонізований народ змушений проектувати свої власні негативні якості на себе, починає ненавидіти себе і тим самим поглиблює власне приниження й поневолення. Засвоюючи систему цінностей колонізаторів, колонізоване суспільство вступає в дедалі гостріший конфлікт із самим собою [157:198]. Поневолена група, за мовою М. Рябчука, стає врешті зневаженою меншістю на своїй власній землі. В сьогоднішній українській культурі, зазначає М. Рябчук, ми маємо два діаметрально протилежні автостереотипи – гіпертрофовано негативний і гіпертрофовано позитивний – є закономірним продуктом колоніальної й антиколоніальної [157:207] свідомості. Перший стереотип – “комплекс малоросійства” щодо “старшого брата” [157:199]. В контексті такої ідеології українці автоматично зараховуються до народів “неісторичних”, “безперспективних” [157:200]. Гіпертрофовано-позитивний стереотип заснований на суто романтичному ідеалізованому образі нації як своєрідного втілення “світового духа”, “вищої ідеї”, що начебто імпліцитно закладена в історії і лише шукає шляхів свого вияву.

По-перше, це своєрідний месіанізм, провіденційна віра у “велике майбутнє” українського народу на тій лиш підставі, що він уже вдосталь перестраждав, сповна випив свою чашу і тепер заслуговує своєрідної винагороди від “Бога” чи від “Історії” [157:205]. По-друге, це всебічна ідеалізація власної історії і невтримне її продовження у найдавніші часи – до скіфів, антів, трипільців, кімерійців, “індоєвропейців”, – причому всі вони, ледь не від неандертальців, тільки й думали, як створити українську державу. По-третє, це ідеалізація національних рис українського народу – на противагу сусідам: “ми працьовиті, а вони всі ледачі”; “ми створили першу в Європі республіку (козацьку), а нас за це ніхто не цінує” тощо. Усі ці стереотипи своєю гіпертрофованою позитивністю покликані нейтралізувати відповідні негативні стереотипи, насаджувані колонізаторами [157:206]. Отже, історію українського

народу потрібно утворювати кожної миті через власні свідомі події, які формують справжній історичний досвід країни, народну спадщину духовного досвіду. Історію необхідно виборювати і творити крізь затвердження і реалізацію етнічних цінностей і цінностей особистості як вищих об'єктів буття, формуючи соціально-історичний, подійний час як час культури народу, тобто соціальний час українського етносу.

Стійкий політичний стереотип, котрий, за мовою Є. Головаха, визначається за принципом „руйнування в ім'я творення”, а також стереотип руху уперед як процес подолання протидіючих соціальних та природних сил, де головним засобом досягнення мети є боротьба з реальними або надуманими ворогами і перешкодами, пов'язан з небезпечністю неототалітаризму [46:141]. Науковий інтерес викликають результати соціально-психологічних досліджень 1994 року, які показали існуючий в суспільстві пріоритет цінностей боротьби над цінностями творення [46:145]. Кожна соціальна дія сприймалась як боротьба – якщо не з ким ось, то за щось: за виконання плану, за єдність та згуртованість наших рядів [46:142], з корупцією, фальсифікацією виборів – це іще не весь список вказаних стереотипів, що в ході історичного процесу перетворились в міфи. З нашого погляду, інші наслідки таких стереотипів можуть прийняти форму злочинного, свідомо хибного відтворення шаблонних гасел, обіцянок, котрі з'являючись політичною складовою соціальної міфотворчості, під видом реформ послабляють пильність, активність громадянської свідомості. Якщо ми дійсно вважаємо себе народом, якому притаманна незалежність мислення, вільною діяльністю та відповідальною свідомістю, то повинні визнати непотрібність творення стереотипів і нарешті відмовитись від них, виключити із особистого та суспільного життя.

Ідеологія не примірює і не об'єднує всю націю, вона діє утопічно [24:20]. Ідеологіями К. Мангейм називає ці трансцендентні буття уявлення, котрі *de facto* ніколи не досягають реалізації свого змісту [72:166]. Згідно з думкою К. Мангейм, ідеологія висловлює такий стан свідомості, коли керуючі групи у своєму мисленні можуть бути настільки сильно прихильні через інтереси до

певної ситуації, що вони просто не здібні бачити такі факти, які могли б підірвати їх панування. Філософ розрізняє два типи ідеологій – партикулярні і тотальні. Партикулярні ідеології відображають інтереси окремих людських суспільств з їх специфічними інтересами. Вони являють собою свідомі або несвідомі фальсифікації дійсності, які засновані на селекції необхідних інформаційних фрагментах. Адекватне їх розуміння потребує знання психологічних механізмів колективних дій та уявлень. Тотальні ідеології зумовлені соціальною системою, що утворилась, порядком соціальних сил, які природно склалися і утримуються загальною межею культури. Партикулярні ідеології синтезують і подають цілісне бачення перспектив [72:395]. Обидва типи ідеологій мають негативний вплив на соціальний розвиток, бо як писав Н. Луман, ідеологія дає примат минулому або майбутньому над визначенням теперішнього – теперішнього, яке не може легалізувати себе інакше, крім як через визнання одного зі своїх горизонтів [147:96]. Застосування ідеологій, породжує пасивний прояв „презентизму”, де в різних шарах діяльності переважає свідомість тимчасової людини, яка не продовжує традицію, діакронію соціального часу і не впроваджує інноваційність, яка в сучасності визріває до майбутньої традиції, становлячи синхронію соціального часу.

Порівняльний аналіз найхарактерніших для українського суспільства ідеологій, зроблений М.Д. Міщенко, демонструє їх темпоральну спрямованість. Якщо комуністична ідеологія, вважає автор, акцентувала увагу на перспективах розвитку суспільства, його майбутньому, то політична програма ідеології неоконунізму є реконструктивістська, бо для неї більш важлива ретроспектива [120:68]. Ми згодні з думкою М.Д. Міщенко про те, що після проголошення незалежності у процесі протистояння ринкової та комуністичної соціальної міфології не було вироблено жодної нової ідеї [120:73]. З нашого погляду, переважна більшість політичних партій продовжує колись відому у радянському суспільстві стратегію обіцянок, лозунгів, що демонструють величезні перспективи прекрасного майбутнього країни, і досі, не вирішуючи проблем тепер вже української сучасності.

Як вважає М.Д. Міщенко, творення нових ідеологічних та соціально-міфологічних концепцій, може консолідувати політичну опозицію, тому є явищем закономірним і найчастіше постає «прерогативою» пов'язаних з нею суспільних сил [120:99-100]. Процес творення нових суспільних ідей, зазначає автор, найчастіше пов'язан зі зміною політичних еліт у кризовий період. Творення суспільних ідеологем, підкреслює М.Д. Міщенко, у тому числі й політичної опозиції, може відбуватися шляхом ідеологічного оформлення соціальних стереотипів люмпенської свідомості, в якій, як відомо, провідне місце займають негативістсько-руйнівні мотиви. Тому влада має бути зацікавлена у формуванні певного типу опозиційної ідеології, в якій домінуючими є творчо-конструктивістські мотиви. Влада, яка піклується про своє політичне довголіття, має розробити механізми, котрі допомогли б їй абсорбувати нові суспільні ідеї, що виникають у соціумі [120:100].

Основою, базовою сутністю, вищим рівнем процесу обєру майбутнього є самопізнання [24:21]. М. Гоца вторує В. Липинському: «Мрячність, туманність, неясність і різнозначність понять та ідеалів – ось найбільший гріх, яким може грішити політична думка. За такою неясністю йде завжди неозначеність емотивна, безнапрямність і безмотивність волева, а, з тим, суперечність і хиткість чинів...» [135:37].

На думку К. Попера, принцип національної держави не може бути застосований, він ніколи не був навіть ясно сформульованим, це – міф і раціональна романтична та утопічна мрія [170:115]. У 70-х роках Уокер Коннор зробив висновок про те, що лише близько 10% держав можуть претендувати на те, що вони таки справді “національні держави” – в тому розумінні, що все населення держави має спільну етнічну культуру. Отже, такі вислови, як “міжнаціональні відносини”, “національна держава” стають некоректними. “Етнічну” націю від “політичної” відрізняють – участь народу в громадському житті, а не громадянські й політичні права. Основою національної ідентичності тут є “народна культура” – часто конкретного етносу, на відміну від “політичної” нації, яка засновується на територіальному принципі та

громадянських правах [170:117]. За тих обставин, що етнос як різновид соціальної єдності людей, їх колективного існування втрачає свій вихідний сенс, послаблюються механізми взаємодії з іншими етносами, комунікативні функції етносу та стримуються процеси розвитку політичної культури представників етносу.

За приблизними оцінками Миколи Рябчука, лише третина населення України має чітку національну самосвідомість і однозначно ідентифікує себе з українською політичною нацією. Дві третини – це не росіяни й не українці, це “местні”, “тутешні”, це люди, які поки що перебувають на донаціональному рівні розвитку [157:201]. Узагалі ж важко знайти в Європі країну, де б існувала така сильна політична диференціація регіонів. Це – ще одне підтвердження слабкої соціальної структурованості українського суспільства, результатом чого виступає його висока піддатливість впливу соціальних міфологій” [157:202].

Відсутність міцної згуртованості, твердить Троцький, кожного разу призводила українців до втрати ними всіх завоювань. Тому вони рано загубили свою самостійність і живуть то під Литвою, то під Польщею, то під Австрією та Росією. Причому, Україна становить дуже цінну частину цих держав. Гетьманство супроводжувалося постійними чварами то між лівобережними та [76:221] правобережними гетьманами, то боротьбу за владу між собою. Внаслідок чого гетьман займав посаду надто короткий час, при цьому зусилля зосереджувалися не на діяльності по укріпленню, розвитку України, а на збереженні гетьманської булави [76:222]. Однак, необхідно, щоб існувала не тільки згуртованість, єдність, а ще й намір визначити смислову перспективу подальшого життя, постійно реалізуючи цінності-цілі, які зумовили таке об’єднання, здійснюючи етнічні цінності, відновлюючи традицію і парадигматичний досвід.

Дається взнаки відсутність загально визнаних, консолідуючих суспільство ідей. Найбільш перспективними у цьому плані є національна, державна і приватновласницька ідеї. Проте жодна з них, на погляд Н.І. Соболевої, не зможе найближчим часом перебрати на себе функцію стержня нової суспільної

ідеології та міфології [164:144]. За твердженням Г.В. Осипова, державно творчими ідеями могли б стати ідея духовності, ідея народовладдя і державності. Вказані ідеї, за мовою вченого, являються нескоро минушими суспільно-моральними цінностями і в сучасних умовах постають проти ринково-споживацького капіталізму, а також духовної та соціальної деіндивідуалізації, авторитаризму [139:14]. Це дало б можливість зрозуміти причини, що стримують історичне самовизначення українського етносу, суспільства, їх еволюційного розвитку і розквіту творчого потенціалу, дозволило окреслити засоби та механізми покращення буття українського народу.

Розглянути переживання майбутнього в координатах особистісного життя людей спробували О.Г. Злобіна і В.О. Тихонович, які помітили, що воно певним чином кореспондує із сприйняттям майбутнього своєї країни і практично не впливає на сприйняття майбутнього людства в цілому [63:138]. Для України дуже гостро стає питання короткочасності влади. Можливо саме тому одвічно політична еліта в своїй практичній діяльності не встановлювала акценти на втіленні ідей соборності, сполучення українських громадян.

Для політичних партій міфотворчість постає обов'язковим компонентом соціального проектування. Сучасна політична міфологія не позбавилась від неминучого ритуального початку, хоча форми її ритуальності змінилися [78:11]. Міфологія як політика – це комунікативний процес, де слово може використовуватися не в його власному, а в символічному сенсі, який спроможній народжувати ілюзорну свідомість, а прямий сенс слова знаходить символічне значення, наприклад „батько народу” [78:15].

Соціальні очікування, як елемент масової свідомості, за визначенням І.О.Мартинюк, являють собою потужний регулятор життєдіяльності суспільства, це своєрідна проекція духовного стану суспільства у майбутнє. Це усвідомлена раціонально-емоційна оцінка значення наслідків подій для суб'єкта у контексті його життєво важливих інтересів [113:99]. Соціальні очікування

несуть у собі інформацію про потенційний вплив суб'єктивного фактору на започатковані широкомасштабні суспільні трансформації [113:100].

Життєвий досвід, тобто особливий психологічний склад людини або особі життєві обставини і реальний досвід спілкування з правоохоронними інстанціями [46:145] призводить до формування превентивних скептичних ставлень на правозахисні гарантії суспільства, а саме, до формування стереотипів невдачі і навіть загрози [46:143]. У такій ситуації, згідно з думкою Є. Головахи, суспільство живе з уявленням про божевілля сучасного і недовірою до майбутнього [46:147]. Автор розглядає соціальне божевілля як помилковий політичний вибір діячів, які декларують ідею благоденства народу після розтрощування законної влади та усього того, що в цієї владі здавалось народу несправедливим. Існує також друге розуміння соціального божевілля – безнадійний опір свідомо більш могутньому супротивнику аж до загибелі кожного [46:14-22], внаслідок чого здійснення очікувань, сподівань, планів стає неможливим. Дане проявлення соціального божевілля, з нашої точки зору, є наслідком безкомпромісної поведінки, домінування ірраціональної складової мислення, що набуває вигляд крайнощі та фанатизму. Категоричний, ідеалізований погляд на стан речей межує тут з абсолютним нігілізмом, який призводить до повної відмови від самої ідеї, котра іще зовсім недавно сповнювала життя сенсом, вела до любові і створювання. Такий нігілізм спричинено глибоким розчаруванням, відчаєм, безсиллям і психічною порожністю. Однак, якщо конкретні прошарки суспільства, група або колектив розвивають цей нігілізм в яскраве, видовищне дійство, удряють його в якусь тривалість, процес, то значить він володіє певною метою, саморозгортається, здійснюється заради самого факту.

Людина тоді відчуває себе відповідальним громадянином, важає І.Е. Бекешкіна, коли вона довіряє соціальним інститутам, що мають обстоювати її інтереси [17:75]. Але справа в тому, що людина не навчилася довіряти перш за все собі самої, вона не йде на зустріч зі своєю індивідуальністю. Звідси людина може навчитися керувати собою і нести відповідальність за керування її життям

ззовні. Кожна людина солідарно відповідає за те, як ним керують [105:21]. Щодо легітимності інститутів, то для Міщенко саме на підставі виправдання громадською думкою існуючих в країні інститутів дозволяє вважати їх легітимними [17:72]. Безвідповідальне відношення до ситуації, коли керують твоїм часом життя в деяких випадках пов'язано з поширенням культу правителя.

З нашого погляду, культ формує пріоритети свідомості особистості, ціннісні орієнтації і координує концептуальну складову стиля і образу життя, наприклад в історії українського суспільства значну роль відігравав культ особистості комуністичного вождя. В радянські часи наша свідомість була замрячена, вчинки підкорялися ідеології, в суспільстві запроваджували культ вождя пролетаріату, а сьогодні націонал-радикали намагаються насадити культ особистості Ю. Тимошенко.

Навіть у дуже хмарні часи тотального терору і соціального хаосу в кожній людині є можливість саме в сучасному знайти ціннісне опертя – в активному опорі злу або його простого людського неприйняття не заради майбутнього, а в ім'я власної людської гідності, котра попирається тільки в сучасному і у ньому ж тільки стверджується [46:147]. Головною, базовою сутністю, вищим рівнем процесу вибору майбутнього є самопізнання [24:21].

В роботі „Ерос і цивілізація” Г. Маркузе гадає, що ствердження принципу реальності призводить до загиблого розколу та викривленню свідомості. Певна частина свідомості не тільки керує пам'яттю і забуттям, пізнає дійсність, але навіть визначає [110:144] засоби її використання і змінення. Друга ж частина психічного апарату залишається вільною від контролю принципу реальності, – але ціною втрати контакту з дійсністю. Цієї частині тепер доведеться встановити цілі, норми і цінності для „Я”. В уяві зберігається „пам'ять” про доісторичне минуле, коли життя індивіда співпадало з життям роду. Як глибинний, незалежний психічний процес фантазія володіє власною істиною цінністю, що спирається на досвід подолання антагоністичної людської дійсності [110:146]. Істинна цінність уяви розповсюджується не тільки на минуле, але також і на майбутнє: свобода і щастя, які живуть у його формах,



зазіхають на історичну реальність. Тільки уява знає про те, що можливо [110:152]. Уява, хоча й уводить від дійсності, але допомагає піднятися над її негативними проявами, тому вона є засіб і шлях до свободи, збереження самобутності і власного часу культури, до творення естетичної держави.

І.І.Кравченко вказує на такі обставини, що неповна раціональність політики залишає місце для її перетворених форм, а також спроб раціоналізувати її нераціональні начала – мистецтво, мотивні й емоційні стани: намагання видати бажане за дійсне. За межами можливого раціоналізація обернено пропорційна ірраціональним началам, які його [79:7] ж і породжують [79:8]. Істинно кваліфікована політика – це не мистецтво можливого, як звично вважають, а мистецтво неможливого, тобто уміння досягати необхідних цілей у несприятливих умовах. Тому у політиці і виникає стільки проблем, помилок та ілюзій [79:10]. Неможливе – це те, що виходить за межі стереотипного, шаблонного мислення, що потребує іншого виміру життя, відмови від зайвих речей та інших надмірностей, які є досить звичними. Пригадується думка Платона щодо найкращого правителя, яким може бути тільки справжній філософ, котрий спроможний відмовляти перш за все собі у розвагах та розкоші, а потім іншим. Людина, яка кожний час випробує і поборює себе, долає спокуси життя, а мудрість ставить вище за компроміс, може бути достойним політиком.

Головна ідея осьового часу міститься в осмисленні теперішнього змісту сімейних та внутрієтнічних взаємовідносин, означених діахронним типом інформаційного зв'язка, зумовленим кривно-родинними, природними зв'язками, а також в розумінні сутності міжособистих та міжнародних, які характеризуються синхронним типом зв'язка. Становлення ціннісної свідомості повинно стати знаменням осьового часу як життя в духовному єднанні, вірі, які утворюють справжній братерський союз розумних істот. Такий час суспільного буття через кожную конкретну людину має започаткувати реалізацію вказаної ідеї як соціальної цінності, визначаючи крізь сучасне і момент „зараз” вищі об'єкти буття і блага майбутнього.

### **Висновки до розділу 3.**

Створення міфології та процес відродження істинного сенсу міфічних подій, що її уточнюють, повертають нас до історії, яка показує абсолютний, довершений час. Перші історичні міфи з'явилися разом з зародженням архаїчної свідомості в прадавніх етнічних суспільствах. Міфологічні події, котрі стають наслідком теогонічного процесу, звертають до істинного змісту історії. Міфос, як першопереживання цілісного образу світобудови, співіснував з первісними релігійними формами, що представлені тотемними, пантеїстичними, анімістичними правіруваннями та фетишизмом. Міфос зберігає значення істини, виражає смисловий горизонт буття для нових поколінь роду, племені, народу. Переживання міфу є процес програвання міфічних подій, який відкриває світ невидимого буття, що стає первинною реальністю і представляє час сакральних, священних цінностей. Завдяки міфосу і архетипам уявлення про циклічність природи виявляють особливості міфологічного мислення. В минулому цінність людського досвіду виходила з міфу, бо через здійснення міфічних подій за допомогою ритуалу в уявленнях виконується зв'язок часів та поколінь. Синкретичний характер первісної міфолого-релігійної форми свідомості зазначає доподібний етап міфології, що представляє синтез культово-ритуальної та обрядової діяльності з системою норм і забобонів, які у подальшому заклали основу народної міфології та віри. У добу синкретичного знання особливістю колективної діяльності і групової свідомості є невизначеність уявлень про суспільну форму часу як ціннісне буття. Міфічний час відображує істинне творіння речей як одну цілу подію. Ритм життя, який існував в спільності з нерозвинutoю, недиференційованою системою знання, вимагав і з'являв єдину концепцію буття, де через відсутність індивідуального мислення час являється однорідним.

Поява в свідомості цінності минулих часів, які залишають у пам'яті первісного індивідууму відчуття абсолютного життя, утворюють витoki людського роду, племен, місцевих поселень, виникнення вчень про богів і Бога, свідчить про оформлення другого етапу часів існування людства, а саме,

відносно-доісторичного. Цей етап окреслюємо як процес кристалізації істинного змісту архаїчного міфу. Тому знання міфів відкриває нам таємницю походження речей, істот, людей, народів, які всі мають як природне, так і надприродне, одне єдине джерело – Божественне. Для архаїчної людини повернення до найперших часів, тобто повторення історії абсолютних подій, можливо завдяки ритуальному дійству. Ритуал, змінюючи профаний час буття, являє, відроджує вічний, сакральний час. Міф як факт усної традиції наслідування знання, духовного досвіду і культурних символів тільки починає діяти. Протягом відносно-доісторичного етапу і на початку історичного, міф розгорнутий у часі, тому в акті, в ситуації реалізації міфічних подій, він виступає як особливий вид часу – міфічний час. реконструкції архаїчного міфу.

Двоплановість мифем породжує амбівалентність міфолого-релігійної чи архаїчної свідомості і самого міфу. Значний внесок в утворення народної чи етнічної міфологеми зробили автохтонні культури.

Роздроблення міфічних сказань, їх поступова належність до певної історико-етнічної території і, нарешті, узгодження, приведення до одного культурного знаменника зумовлено переходом племінних спільностей до єдиного народу з державним устроєм. Від цього періоду історії народів буденна свідомість починає впливати на зміст міфічного світогляду, де в міфології божественна ієрархія встановлюється не як раніше, за образом неосяжного надприродного світу, а за прикладом природного світу спільної свідомості та її досвіду. Подальші міфи про створення народу, етнічної нації є продуктом суспільної свідомості, бо міфічні герої з'являються проекцією колективних бажань. Міфологія вже постає соціально мотивованою, наслідком свідомості й апостеріорного знання. Тому міф визначає і організує життєдіяльність перших державних спільностей, їх історичність, сприяє ствердженню канонічного, догматичного релігійного мислення та соціальної ієрархії. На зміну міфічному світоспогляданню, яке складало істинне знання та з'ясування реальної картини світу, природи, приходить нормативне, стереотипне міфологічне мислення, що закріплює, узаконює певну схему поведінки, затверджує стратегію планування

спільного буття за новими механізмами взаємодії. Давні міфеми та міфологеми створювали народні, етнічні міфи, які з часом впливали на систему етнічних і соціальних цінностей. Зміст історичного міфу, являє основу для координації, об'єднання племінних общин, народностей в культурну спільноту, цивілізацію, централізоване суспільство з розвинутою соціальною структурою, верхівкою правлячої та жрецької влади, а також окремим прошарком влади. Оповідач, перебуваючи у стані пристрасті, зосереджує увагу на конкретних епізодах міфічних подій і тому, нав'язуючи своє розуміння, сприймає міф буквально, через що сам міф втрачає висхідний амбівалентний і цілісний характер, набуває однозначного тлумачення. Такий міф являється сублімацією історії, її міфологозування, де втрачається достовірність минулих подій і ходу часу, зростає соціальна міфотворчість з притаманною їй спекуляцією цінностей.

Уявлення і поняття часу виникає разом з мисленою функцією і бажанням закріпити особливість свого існування у просторі. Логос як раціональна форма свідомості, призводить до ірраціональної сторони буття, ілюзорної, до соціально-політичної міфології. Метою сучасної міфологічної свідомості є постійна інтерпретація і творення нових міфів, що втратили достовірність подій, справжній сенс. „Сказання надумані” можуть бути розповіданні в будь-якому місці, бо зміст тут має світський характер, а прадавні міфи – «сказання істинні» відтворюються тільки у час священнодійств. Усвідомлення цінності або якісного змісту часу встановлює ієрархію усіх цінностей, визначає стратегію життя людини й цілого народу. Дохристиянські та християнські обрядові вірування склали величезний вплив на парадигматичний досвід народу, ціннісне буття, творення етнічного і генеалогічного часу. Звичай виконує функцію збереження і забезпечення в етнічній спільноті або в цілому етносі парадигми буття, яка підтримує певний суспільний ритм, утворює соціальний час. Релігійним змістом соціального часу, а саме його різновиду – екологічного, вважався культовий час, що мав величезний вплив на виокремлення різних сфер і видів соціальної діяльності. Культовий час практично виступив основою творчих взаємовідносин людини і світу природи.

## ВИСНОВКИ

Покращення якісних показників життя залежить від нашої здібності підвищувати концентрацію творчої енергії, що відображується у послідовності дій і результатів діяльності. Час як процес розпізнання упорядкованої послідовності у станах свідомості віддає себе в наше розпорядження з метою досягнення сенсу. Сутність послідовності складає взаємодія якісних проявлень довготривалості як атрибута часу і розповсюженості – атрибута простору. Послідовність станів і подій передбачає присутність взаємозв'язку. Зв'язок часу і вічності народжується у кожен мить, яку запам'ятовує свідомість, завдяки чому виникає уявлення про вічний час. Закон зв'язка ідей, їх узагальнення, з'ясовано принципом „еросу”, вищим ступенем еротичності буття як єдності творчого та нескінченного його продовження. Ерос є символічне народження думки через зв'язок поколінь і злиття сенсів. Здібність свідомості зупиняти хвилики, утримувати та обмежувати часовий простір, тривалість станів через осягання сенсу як події стверджує дискретність довгочасності суспільного буття.

Соціальний час не є неперервним тому, що вимірюється і обмежується часом конкретних подій, періодів та інтервалів соціальної діяльності, яка включає особливості індивідуальних відношень та вчинків. Дійсний момент, який представлено єдиною точкою біфуркації відноситься до первісності небуття. Дискретність життєвого часу обумовлена існуванням неподілених моментів думки, що символізує телос – ціль, межу часу як часовий простір і танатос – прагнення до скінченності форми думки, дії, завершеності образу, моделі буття. Сенс та призначення часу відображає єдність самототожнього ейдосу і телосу. Єдиний, нерозділений момент здобуття сенсу, що став миттю, точкою часу є вища подія, яка утворює світ цілковитих цінностей. Час включає в себе мету, котра переносить ідею, закони вічного буття у світ створеного

буття. Головне завдання соціального часу або його функція полягає в устрої буття, здібного відображати і містити ознаки світу, що досягається розумом.

Час як процес розпізнання упорядкованої послідовності у станах свідомості віддано в наше розпорядження для досягнення сенсу, який вичерпує і скорочує витрати часу. Сутність послідовності складає взаємодія якісних проявлень довготривалості як атрибута часу і розповсюдженості – атрибута простору. Послідовність станів і подій передбачає присутність взаємозв'язку. Зв'язок часу і вічності знаходиться у кожній митті, яку наповняє смыслом і запам'ятає свідомість, через що виникає уявлення про вічний час. Закон зв'язка ідей, їх узагальнення, з'ясовано принципом „еросу”, єдності творчого та нескінченного продовження буття. Принцип еросу відображено в народженні думки крізь закон узагальнення, зв'язка ідей та поколінь, злиття сенсів як подій, що викликає нескінченну довгочасність суспільного буття і соціальної форми часу.

Система цінностей визначає зміст майбутньої події умить. Звідси ієрархія цінностей утворюється в кожну усвідомлену мить заново. Міра передає суть єдиного і виступає як закон розвитку буття, становлення, множини. Смыслова єдність цінності та цілі створює міру розвитку свідомості, що складає неповторну сутність суспільного буття – час соціальний.

Сенс як подія, вищий об'єкт або цінність формує топологічні ознаки соціального часу. Розкриваючи буття в якості вищої події, топос часу як сенс події породжує дійсну історію і соціальний час. Діяльність особистості передбачає телос її духовних інтенцій і ціннісних спрямувань тоді, коли результат самої діяльності впливає на з'явлення односторонців, творча активність яких визначає ціннісне значення соціального часу.

Специфіка соціального часу обумовлена часом історичних подій. Соціальний час визначається характером подій, де людина та її свідомо діяльність виступає головним ціннісним критерієм. Неоднорідність і багатомірність соціального часу детермінована багатогранністю буття, багатозначністю його часової структури через перевагу людської унікальності. Інтенсивність буття з'являється в момент дії „інтенсивного часу”, актуального

або часу творчої реалізації особистості. Людські взаємовідносини, в основі яких діють закони моральної, ціннісної свідомості, що стверджуються кожного разу через вічний, миттєвий час, стають вищою цінністю. Тому соціальний час презентує усвідомлений процес творення подій як вищих об'єктів, тобто цінностей.

Соціальний час – це міра розвитку особистої діяльності, яка проводить в життя вищі події, цінності, завдяки яким людина постає вищою метою розвитку суспільства. Соціальний час – це розвиток якісних показників свідомості та життя. Соціальний час є закон, порядок дії цінностної системи і парадигми суспільного буття. Соціальний час – це такий неперервний процес, котрий розвивається згідно з принципом завершеності та реалізації, тобто ентелехії. Соціальний час для людини, етносу чи суспільства виступає ціннісною парадигмою буття.

Цінності являються духовним потенціалом, який утворює єдність, соціальний зв'язок між індивідуумом і соціумом, що призводить до індивідуальних та суспільних результатів практичної діяльності. Цінність – це змістовна форма об'єктивної взаємодії, взаємозв'язка людини з самою собою, з людиною, групою, етносом чи суспільством. Головна особливість ціннісної свідомості полягає в переважанні морального сенсу над ідеологією, а також в повної її заміні першим. Ціннісна парадигма суспільної свідомості або буття етносу містить аксіогено-телеологічний ейдос, котрий відображує біфуркаційне злиття цінності й мети, їх смислову тотожність. Цінність є прояв надбуття.

Смислова єдність цінності та цілі створює міру розвитку свідомості, яка у кожному мить заново встановлює ієрархію цінностей, відтворює духовний досвід народу, що складає неповторну сутність соціального часу. Соціальний час – це міра розвитку усвідомленої відповідальності за якісний стан подійності життя. Соціальний час як універсальна закономірність діє безперервно через зупинки осягнення сенсу, смислового зв'язка, відновлення та перевідкриття засобів мислення і ціннісних ставлень, що складає його аксіологічне значення. Зміст соціального часу необхідно розширити через поняття генеалогічного часу як

процесу діахроної, прямої передачі парадигматичного досвіду живими предками через безпосередню участь нащадків і послідовне прийняття життєвої мудрості, взірців культури, традицій, відродивши, таким чином інститут зв'язка.

Цінності являються духовним потенціалом, який утворює соціальний зв'язок. Цінність – це змістовна форма об'єктивної взаємодії людини з самою собою, з соціальним поколінням, народом, етносом, що призводить до якісних змін результатів практичної діяльності і доповнення парадигматичного досвіду як аксіологічного чинника соціального часу. Парадигматичний досвід етносу є загальна картина світорозуміння, що відображає звичний образ життя та засіб мислення, модель традицій, систему норм поведінки і приклад практичного здійснення законів світобудови.

Реалізовані етнічні цінності постають реальними подіями, які вибудовують парадигму буття народу, його єдність, дух та сприяють засвоєнню національних і цивілізаційних цінностей. Етнічні цінності – це необхідні досягнення, об'єкти культурного виробництва, а також продукти традиційної життєдіяльності і волез'явлення народу.

Відповідальність народу за минуле проявляється в прагненні його зрозуміти, а відповідальність за майбутнє повинна полягати в тому, щоб наповнити сучасне життя сенсом. Отже, моменту відповідальності як усвідомленню провини повинно передувати або ж приходити на зміну момент розуміння значущості події та сенсу історичної ситуації. Здібність розуміти – це та могутня сила, яка визначає траєкторію часу, його зміст. В українському суспільстві події та діяльність, особливо творча, втрачають значення цінності. Лише незначна частина українських громадян працює за покликанням і має не тільки високий коефіцієнт креативності свідомості особистої й цивільної відповідальності, але також створюють фундамент для реалізації як етнічних цінностей, так і загальнолюдських. Реалізація етнічних цінностей являє реальні події, що становлять справжнє буття народу, його єдність, дух. Результатом реалізації етнічних цінностей, котрі складають як етнічну ідентифікацію, так і етнічну самосвідомість, виступають події, що закладають нові взірці



життєдіяльності, нові традиції, а також обумовлюють процес культурної етнізації і соціалізації індивідуума, засвоєння людиною, суспільністю національних і цивілізаційних цінностей.

При повному занепаді системи традицій, цінностей, етнічність як хранитель народної пам'яті виступає майже не єдиним культурним утворенням, що рятує людину від забуття, активізує ще на рівні несвідомого волевиявлення до свідомої і практичної діяльності. Стрімкий процес зруйнування традиційного суспільства, який свідчить про розрив і втрату сенсу зв'язка поколінь, підриває засади соціального часу.

Образ думок, притаманний українському народу не вибудовує той формат життя, де ціннісним пріоритетом є діяльність як вища подія життя. Тому фізичний труд або розумова, творча діяльність українських громадян не угадує наперед зміни, що наближуються. Звідси й реалізовані цінності, що постають вищими подіями буття в історичних змінах відсутні. Це свідчить про бракування нашим українцям істинної мудрості, яка спроможна відродити дух народу, історичну пам'ять, смисловий зв'язок поколінь, і, нарешті, встановити парадигматичний досвід українців, за яким формується етнічний час, різновид соціального. Зміст соціального часу необхідно розширити через поняття генетичного часу, котрий означає процес прямої передачі духовного досвіду живими предками і безпосередньої участі нащадків у прийнятті та засвоєнні культури, традицій, відродивши, таким чином інститут зв'язка.

Соціально-економічні, культурні і політичні процеси чинять прямий вплив на змінення внутрієтнічної диференціації, яка представляє дію ціннісної парадигми буття і парадигматичного досвіду. Соціальна диференціація в Україні зазнає глибокої кризи. Тиск жорстких норм та ритмів життя цивілізації, що розбудовують нові взірці поведінки, інший образ думок і систему цінностей, завдає руйнівної дії мотиваційно-вольовій сфері індивідуума, представника етнокультури. В наслідку численних спокус, різноманіття пропозицій, товарів потокового виробництва, що розраховані на масовий попит, діяльність вузького напрямку, котра передбачає спадкоємність традицій, володіння ремеслом, його

удосконалення, втрачає зацікавленість споживача, утрачаються знання, досвід, а, головне, зникає майстерність.

Архаїчний міф затверджується як захисна парадигма буття від хаотичного, нерозумного або незрозумілого втручання зовні, тому стає цінністю, і в процесі наслідування через ритуально-культову діяльність та календарно-обрядову традицію сприяє утворенню ієрархії етнічних цінностей, що виступає змістом соціального часу українського етносу. Синкретичний характер первісної міфолого-релігійної форми свідомості зазначає доподібний етап міфології, що представляє синтез культово-ритуальної та обрядової діяльності з системою норм і забобонів, які у подальшому заклали основу народної міфології та віри. У добу синкретичного знання особливістю колективної діяльності і групової свідомості є невизначеність уявлень про суспільну форму часу як ціннісне буття. Міфічний час відображує істинне творіння речей як одну цілу подію. Ритм життя, який існував в спільності з нерозвинutoю, недиференційованою системою знання, вимагав і з'являв єдину концепцію буття, де через відсутність індивідуального мислення час являється однорідним.

Сучасна міфотворчість виробляє міфи, які гальмують духовне самовизначення етносу. В ситуації забуття сенсу родинного зв'язка, притаманного етнічної самосвідомості, і втрати народом значення духовного зв'язка як традиційності, стабільності суспільної форми часу, навіть самі досконалі, ефективні моделі цінностей абиякого зразка не можуть здійснитися.

Релігійний зв'язок постає у якості священного буття, котре являє сакральну форму часу, абсолютні цінності Любові, Краси, Добра, Свободи – вихідну, фундаментальну основу соціального часу. Віра – це нескінченна цінність, яка постійно реалізується як мистецтво змінення руху часу і керування подіями. В християнській культурі екологічний і структурний, культовий і ритуальний часи, що є різновидами соціального часу, поєднуються через притаманну їм сакральну ідею у літургійному часі.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.

1. Авени Энтони. Империи времени. Календари, часы и культуры. – К.: «София», 1998. – 384 с.
2. Аверинцев С.С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья (Общие замечания), в сб.: Античность и Византия. М., 1975
3. Адорно В. Теодор. Эстетическая теория / Пер. с нем. А. В. Дранова. – М.: Республика, 2001. – (Философия искусства). – 527 с.
4. Акимов Р.А. Номологическая концепция времени. // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. – 1999. -№ 3. – с. 51.
5. Аристотель. Сочинения. В 4-х т. Т. 3: Перевод / Вступ. Статья и примеч. И. Д. Рожанский. – М.: Мысль, 1981. – 613 с.
6. Аристотель. Метафизика. – Ростов н /Д.: Феникс, 1999. – 608 с. – (Выдающиеся мыслители).
7. Арманд А. Д. Время в географических науках // Конструкции времени в естествознании: на пути к пониманию феномена времени. Ч. 1. Междисциплинарное исследование: Сб. научных трудов / Под. Ред Б. В. Гнеденко. М., 1996. с. 201–202.
8. Артемов В. А. Социальное время. – Новосибирск, Наука, Сиб. Отд., 1987. – 237 с.
9. Арутюнов С. А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М, 1989. – 247 с.
10. Ауэрбах, Феликс. Экстропизм или физическая теория жизни. Перев. с нем. И.М. Бикермана. Ст. «Образование», 1911. – 114 с.
11. Афанасьев А. Н. Древо жизни: Избранные статьи. – М.: Современник, 1983. – 464 с.
12. Афанасьев В. Г. Мир живого: системность, эволюция и управление. – М. Политиздат, 1986. – 334с.
13. Ачкасов В. А. Этническая идентичность в ситуациях общественного выбора // Социология и социальная антропология, Т. 2. Спб., 1999 г. №1.
14. Бакіров В. С. Історичні форми ціннісної свідомості (стаття друга) // Вісник Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна. – № 527. – Харків, 2001.
15. Барг М. А. Историческое время. // Барг М.А. Категории и методы исторической науки./ Отв. Ред. Ю.А. Полякова. – М.: Наука, 1984. – 344 с.
16. Безант А. Путь к посвящению: Пер. с англ. – М.: РИПОЛ КЛАССИК, 2003. – 400 с.: ил. – (В поисках истины).
17. Бекешкіна І. Е. Динаміка довіри населення України до різних соціальних інститутів та владних структур // Українське суспільство. Моніторинг соціальних змін 1999-1994. Інформаційно-аналітичні матеріали. – К.: Інститут соціології НАН України. 1999. С. 75–81.

18. Т.А. Бернштам. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. – СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2000. – 400с.
19. Бирлайн Дж. Ф. Параллельная мифология. – Москва: Крон-Пресс, 1997. – 336 с.
20. Блюменкранц М. Время анти-истории. Картина мира: дубль 2003. // Вопросы философии. – 2004. -№ 11. – с. 181–184.
21. Богданов В. С. Нормативно-правові основи соціального порядку. // Актуальные проблемы политики. – 2004. Вып. 22. С. 26–31.
22. С.В. Бондарь. Философско-мировоззренческое содержание «Изборников» 1073 и 1076 годов /АНУССР. Ин-т философии; Отв. Ред. В.Д. Литвинов. – К.: Наук. Думка, 1990. – 152с.
23. Борусевич О. А. Міжпоколінна трансформація етнічних цінностей. – К., 1999. – С. 61.
24. Борушко А. П. Выбор будущего: Quo vadis. – Минск : Дизайн ПРО, 1997. – 192 с.
- 25.Бродель Ф. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм. XV-XVIII ст./ Пер. з фр. Г. Філіпчук. – К.: „Основи”, 1995. – Т.3: Час світу: 1998. 632 с.
26. Бромлей Ю. В., Подольный Р. Г. Человечество – это народы. – М.: Мысль, 1990. – 391 с.
27. А. В. Босенко. Реквием по нерожденной красоте. – Киев: Редакция еженедельника «Самватас», 1992. -256с.
28. Бунятян К. П. Давнє населення України: Навч. Посібник. – К.: Либідь, 1999. – 228 с.
29. Ватин И. В., Яковлев В. П. Проблема социального времени в философии Канта. – В кн.: Науковедение и история культуры. Ростов н/Д, 1973, с. 110–120.
30. Вебер, Макс. Избранные произведения: Пер. с нем. / Сост., общ ред. и послесл. [с. 736–769] Ю.Н.Давыдова; Предисл. П.П.Гайденко [с. 5–41; Коммент. А.Ф. Филиппова]. – М.: Прогресс, 1990. – 804 с.
31. Велесова книга: Легенди. Міфи. Скрижалі буття українського народу. – К., 1995. – 316с.
32. Великий тлумачний словник сучасної української мови / Уклад. і голов. Ред. В. Т. Бусел. – К.; Ірпінь: ВТФ „Перун”, 2003. – 1440 с.
33. Вернадский В. И. Начало и вечность жизни: [Сборник] / [Сост., вступ. Ст., с. 5–48, и коммент. М.С. Бастраковой и др.]. – М.: Сов. Россия, 1989. – 702, [1] с.
- 34.Вивекананда Свами. Философия йоги / Пер. Я. К. Попова в редакции Н. Ковалевой. – М.: Рипол Классик, 2003. – 400с. – (В поисках истины).
- 35.Володимир Гнатюк. Нарис української міфології. – Львів.: Інститут народознавства НАНУ, 2000. – 263с.
36. Волькенштейн М. В. Горизонты теоретической биофизики. – В кн.: Будущее науки. Вып. 13. М., 1980, с. 119..

37. Время // Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. / Перевод. с нем. и доп. О. Н. Трубачева; Под ред. и с предисл. Б. А. Ларина. – 2-е изд., стер. – М.: Прогресс, 1986. – 573 с.
38. Гайденко П. П. Время и вечность: парадоксы континуума // Вопросы философии. – 2000. – № 6. – с. 110–136.
39. Гайденко П. П. От онтологизма к психологизму: понятие времени и длительности. В XVII – XVIII вв. // Вопросы философии. – 2001. – № 7. – с. 77–99.
40. Гачев Г. Национальные образы мира: Общие вопросы. Рус., болгар., кирг., груз., арм. – М.: Сов. Писатель, 1988. – 448 с.
41. Гачев Георгий Дмитриевич. Жизнемысли / Георгий Гачев. – М.: Правда, 1989 г. «Библиотека огонёк» № 39. – 46, [2] с.
42. Г. Гачев. Жизнь художественного сознания. Очерки по истории образа. Ч. 1. – М., «Искусство», 1972. – 200 с. (С.22–57, 97–115).
43. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии: В 2 кн. – СПб.: Наука, 1994. – (Слово о сущем). – Кн. 2. – 1994. – 432 с.
44. Георг Зиммель. Избранное. Том 1. Философия культуры – М.: Юрист, 1996. 671 с. – (Лики культуры).
45. Георгій Булашев. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. – Київ. Фірма «Довіра», 1993. – 414 с.
46. Головаха Е. И., Панина Н. В. Социальное безумие: история, теория и современная практика. – К.: Абрис, 1994. – 176 с.
47. В. Горський. Філософія в українській культурі (методологія та історія). – Філософські нариси. – К., Центр практичної філософії, 2001. – 236 с.
48. Гуревич, Арон Яковлевич. Категории средневековой культуры. – М.: Искусство, 1984. – С. 350.
49. Давыдов А. А. Модель социального времени // Социологические исследования. – 1998. – № 4. – С. 98–101.
50. Даль Владимир. Толковый словарь живого великорусского языка: Т. 1–4. – М.: Русский язык, 1978 – Т. 1. А–З. 1978. 699 с.
51. Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь: ок. 50 000 слов. – 3-е изд., испр. – М.: Рус. Яз., 1986. – 840 с.
52. Декарт Р. Сочинения в 2 т.: Пер. с лат. и франц. Т. 1/ Сост., ред, вступ. Ст. В. В. Соколова. – М.: Мысль, 1989. – 654, (2) с., 1 л. портр. – (Филос. наследие; Т. 106).
53. Дмитриева М. С. Синергетика в науке и наука языком синергетики. Одесса: Астропринт, 2005. – 112 с.
54. Домбровский Б. Каким временем мы пользуемся? // Логос. – 2000. – № 2. – с. 4–21.
55. Дубровский В. Р., Молчанов Ю. Б. Эволюционирует ли время, пространство и причинность? // Вопросы философии. 1986. № 6. С. 137.
56. Еміль Дюркгайм. Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії / Пер. з фр. Г. Філіпчука та Зої Борисюк. – К.: Юніверс, 2002. – 424 с.

57. Ежов О. Н. Онтология социального времени. Саратов: Сарат. Гос. Техн. Ун-т, 2000. – 480 с.
58. Ершова-Бабенко И. В. Психосинергетические стратегии человеческой деятельности (концептуальная модель). Монография. – В.: NOVA KNYHA, 2005. – 360 с.
59. Запорожець Т., Привалов Ю. Феномен утопії в соціальній думці. – К.: ПЦ „Фоліант”, 2004. – 144с.
60. Зборовский Г. Е. Пространство и время как формы социального бытия. Свердловск, Свердлов. юрид. ин.-т, 1974. 222с.
61. Злобіна О. Образи сучасного українського суспільства // Соціальний простір життя як суб’єктивна символічна реальність. – К.: Інститут соціології НАН України, 2004. – С. 206–224.
62. Злобіна О. Образи сучасного життя // Соціальний простір життя як суб’єктивна символічна реальність. – К.: Інститут соціології НАН України, 2004. – С. 225–247.
63. О. Г. Злобіна, В. О. Тихонович. Історична пам’ять населення України та погляд у майбутнє на зламі століть // Українське суспільство. Моніторинг соціальних змін 1994-1999. Інформаційно-аналітичні матеріали. – К.: Інститут соціології НАН України, 1999 г. – С. 132-139.
64. Знойко О. П. Міфи Київської землі та події стародавні. – К.: Молодь, 1989. – 304 с.
65. Иваненков С. П. Социальное время и социализация молодежи // Credo. – 1997. – № 2. – с. 31–43.
66. А.В.Иванов, И.В.Фотиева, М.Ю.Шишин. Время великого размежевания: от техногенно-потребительской – к духовно-экологической цивилизации. // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 1999. № 6. – с. 3-16.
67. Иванов В. В. Антропогонические мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. – М.: НИ “Большая Российская энциклопедия”, 1997. – т. 1. А–К. – С. 87–89.
68. Игумен Илия (Жуков). Пасха и пасхалия, время и календарь в православном сознании. Свято-Покровская монашеская община. Издательство Игоря Немтинова в Санкт-Петербурге. 2000. – 140 с.
69. Ионин Л. Г. Социология культуры: путь в новое тысячелетие. – М.: Логос, 2000, – с.157,165–168.
70. Кавалеров А. А. Цінність у соціокультурній трансформації: монографія. – Одеса: Астропринт, 2001. – 224 с.
71. Кавалеров А. И. Быт развитого социализма: сущность и основные черты. – Львов.: Вищ. Школа. 1985. – 146 с.
72. Карл Манхейм. Диагноз нашего времени.: Пер. с нем. и англ. – М.: Юрист, 1994. 700с. – (Лики культуры).
73. Килимник, Степан. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні: Кн.1, т.1: (Зимовий цикл); т.2: (Весняний цикл). – Факс. вид. – К.: АТ „Обереги”, 1994. – 400с.

74. Килимник, Степан. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні: кн. 2, т. 3: (Весняний цикл); т. 4: (Літній цикл). – Факс. вид. – К.: АТ “Обереги”, 1994. – 528 с.
75. Книга Велеса / А. И. Асов. – СПб.: Политехника, 1999. – 480 с.
76. Костомаров М. Слов'янська міфологія: Вибрані праці з фольклористики й літературознавства. – К.: Либідь, 1994. – 384 с.
77. Кравченко И. И. Политические и другие социальные ценности // Вопросы философии – 2005. №2, – с. 3–16.
78. Кравченко И. И. Политическая мифология: вечность и современность // Вопросы философии – 1999. № 1, – с. 3–17.
79. Кравченко И. И. Рациональное и иррациональное в политике (Утопические аспекты политического сознания) // Вопросы философии. – 1996. – № 3. – с. 3–18.
80. Культурология 20 века. Словарь. Санкт-Петербург. – Университетская книга, 1997. 640 с.
81. Кульчицький О. Світовідчуження українця // Українська душа. – К., "Феникс", 1992. – 128 с.
82. Лазарев С. С. Понятие «время» и геологическая летопись земной коры // Вопросы философии. – 2002. – № 1. – с. 77–90.
83. Лановик М. Б., Лановик З. Б. Українська усна народна творчість: Підручник. – К.: Знання-Прес, 2001. – 591 с.
84. Лесков Л. В. Виртуальность мифа и виртуальность синергетики как антиподы // Вестник московского университета. Сер. 7. Философия. 2000. № 1, – с. 46–56.
85. Левада Ю. А. Комплексы общественного времени // Экономические и социальные перемены: мониторинг общественного мнения. Информационный бюллетень. – М. – 1997. – № 1. – С. 7–12.
86. Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: Изд-во «Наука», 1985. – 535 с.
87. Левич А. П. Мотивы и задачи изучения времени // Конструкции времени в естествознании: на пути к пониманию феномена времени. Ч. 1. Междисциплинарное исследование: Сб. научных трудов / Под. Ред Б.В. Гнеденко. М., 1996. С. 9-10.
88. Левич А. П. Научное постижение времени // Вопросы философии. 1993. - № 4. – с. 115-124.
89. Лейбниц Г. В. Сочинения в 4 т.: Пер. с франц. Т. 4/ Редкол.: Б.Э. Быховский, Г.Г. Майоров, И. С. Нарский и др. Ред. тома, авт. вступит. Ст. и примеч. В. В. Соколов – М.: Мысль, 1989. – 554, (2) с., 1 л. портр. – (Филос. наследие; Т. 108).
90. Лейбниц Г. В. Сочинения в 4 т.: Пер. с франц. Т. 2/ Редкол. Б.Э. Быховский, Г. Г. Майоров, И. С. Нарский и др. Ред. тома, авт. вступит. Ст. и примеч. В. В. Соколов – М.: Мысль, 1089. -
91. Т. Г. Лешкевич. Основные формы бытия \ Философия: вводный курс. – М.: Контур, 1998. – С. 181-193, с. 389-390.

92. Лившиц Мих. Мифология древняя и современная. – М.: Искусство, 1979. – 582 с.
93. Лой А. Н. Социально-историческое содержание категорий «время» и «пространство». – К., Наукова думка, 1978г. 135 с.
94. Лой А.Н., Шинкарук Е.В. Время как категория социально-исторического бытия // Вопросы философии. - 1979. -№ 12. С. 73-86.
95. Локк Джон. Сочинения в 3-х т.: Т. 1/Ред.: И. С. Нарский, А. Л. Субботин; Ред. 1 т., авт. Вступит. Статьи и примеч. И. С. Нарский; Пер. с англ. А. Н. Савина. – М.: Мысль, 1985. – 621 стр. (Филос. наследие. Т. 93) .- В надзаг.: АН СССР, Ин-т философии.
96. Лосев А. Ф. Бытие – имя – космос / [Сост. А.А. Тахо-Годи; Общ. Ред. А.А. Тахо-Годи, И.И. Маханькова]. – М.: Мысль, 1993. – 958 с.
97. Лосев А. Ф. Два фрагмента из «Дополнений к “Диалектике мифа”» // Вопросы философии – 2000. № 3, – с. 63–69.
98. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Последние века. Кн. 1 / Худож. – офор. П.С. Рыженко. – Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. – 512 с. – (Вершины человеческой мысли).
99. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Последние века. Кн. 2 / Худож. – офор. П.С. Рыженко. – Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. – 544 с. – (Вершины человеческой мысли).
100. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура / [Авт. Вступ. Ст. А.А. Тахо-Годи]. – М.: Политиздат, 1991. – 524, [1] с.
101. Людина в сфері гуманітарного пізнання. – К.: Український Центр духовної культури, 1998. – 407с.
102. Майданов А. С. Миф как источник знания // Вопросы философии – 2004. № 9, – с. 91–105.
103. Мамардашвили М. Необходимость себя. – М.: Лабиринт, 1996. – С. 86–100.
104. Мамардашвили М. К. Эстетика мышления. – М.: «Московская школа политических исследований», 2001. – 416 с.
105. Мамут Л.С. Проблема ответственности народа // Вопросы философии – 1999. № 8, – с. 19–28.
106. Матвеева Н. П., Голобородько А. Р. Святі і свята України. Науково-популярне видання. – К.: Укр. Центр духовної культури, 1995, 240 с.
107. Марко Иван Рупник. Духовне життя/ Пер. з італ. Мар'яни Прокопович. – Рим: Centro Aletti і Львівська Богословська академія, 1995. – 118с.
108. Маркс К. Экономико-философские рукописи 1844 года / Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX век / Редкол.: И.Т. Фролов (отв. Ред.) и др. – М.: Республика, 1995. с. 165-178.
109. Маркузе Герберт. Одномерный человек. – М.: «REFL-book», 1994. – 368 с.
110. Маркузе Герберт. Эрос и цивилизация. – К.: «ИСА» 1995. – 352 с.
111. Марсель Мосс. Социальные функции священного / Избранные произведения. Перевод с французского под общей редакцией Утехина И.В. Научная редакция Утехин И.В. и Геренко Н.М. Составление Трофимов В. Ю. – СПб.: «Евразия», 2000 г., – 448 с.



112. Мартинюк І. О. Образно-символічні уявлення населення про Україну як Батьківщину // Соціальний простір життя як суб'єктивна символічна реальність. – К.: Інститут соціології НАН України, 2004. – С. 141–155.
113. Мартинюк І. О. Соціальні очікування: динаміка останнього десятиліття // Українське суспільство. Моніторинг соціальних змін 1994–1999. Інформаційно-аналітичні матеріали. – К.: Інститут НАН України. 1999 г. – С. 99-102.
114. Мартинюк І.О. Ціннісні пріоритети у символічному відображенні українських реалій // Соціальний простір життя як суб'єктивна символічна реальність. – К.: Інститут НАН України, 2004. – С. 115–140
115. Мелетинский Е.М. Время мифическое // Мифы народов мира.Энциклопедия: в 2-х т. – М.: НИ “Большая Российская энциклопедия”, 1997. – т. 1. А–К. – 671с.
116. Меликов И. М. Время в культуре. // Вестник Московского Университета. Сер.7 Философия. – 1999. – №2. – С.94–104.
117. Мечковская Н. Б. Язык и религия: Пособие для студентов гуманитарных вузов. – М.: Агентство «ФАИР», 1998. – 352 с.
118. Михайловский Г.Е. Биологическое время и его организация // Конструкции времени в естествознании: на пути к пониманию феномена времени. Ч. 1. Междисциплинарное исследование: Сб. научных трудов / Под. Ред Б. В. Гнеденко. М., 1996. С. 112–113.
119. М. І. Михальченко. Особливості політико-ідеологічного життя в Україні 1994–1999 рр. // Українське суспільство. Моніторинг соціальних змін 1994–1999. Інформаційно-аналітичні матеріали. – К.: Інститут соціології НАН України. 1999 г. – С. 70–74.
120. Міщенко М. Д. Ідеологія, соціальна міфологія та трансформаційні процеси в українському суспільстві / Рада нац. безпеки і оборони України, Нац. Ін-т стратег. дослід. – К., 1998. – 102 с.
121. Мисик І. Г. Час і вічність у християнській традиції // Перспективи. – 2000. – № 3 (11) С. 45–51.
122. Мицик В. Ф. Свята сонячного циклу. – К.: Товариство “Знання” України, 1991. – 48 с. – (Сер. 6 “Світ культури”, №6).
123. Мокрий В. Церква в житті українців. – Львів, Краків, Париж: Просвіта, 1993. – 106с. – (Популярна енциклопедія “Просвіти”;Ч.2).
124. Москвин В. А. Попович В. В. Философско-психологические аспекты исследования категории времени // Credo. – 1998. – № 6 (12). – С. 4– 15.
125. Муравьев В. Н. Овладение временем: / Г. П. Аксенов. – М.: Рос. политех энциклопедия, 1998. – 319с.
126. Мысык И. Г. «Три мира» времени в христианстве // Грани. – 2001. – № 2 (16). – С. 61–65.
127. Нечуй-Левицький І.С. Світогляд українського народу: Ескіз української міфології. – К.: Обереги, 1992. – 86 с.
128. Никодим Святогорець. Невидима боротьба/ Пер. з рос. Б. Маяковський. – Львів: Свічадо, 2000. – 212 с.

129. Никулин Д. В. Основоположения новоевропейской рациональности и проблема времени. В кн.: «Исторические типы рациональности». М., 1996. С. 104.
130. Никулин Д. В. Пространство и время в метафизике XVII в. Новосибирск, 1993. С. 68.
131. Новейший философский словарь / Сост. А.А. Грицанов. – Мн. : Изд. В.М. Скакун, 1998. – 896 с.
132. Новиков Д. В. Христианское учение о человеке // Человек. – 2000. № 5, – С. 112–126.
133. Новиков Д. В. Христианское учение о человеке // Человек. – 2000. № 6, – С. 97–108.
134. Новиков Д. В. Христианское учение о человеке // Человек. – 2001. № 1, – С. 119–128.
135. С. Онацький. Українська емоційність // Українська душа. – К., "Феникс", 1992. – 128 с.
136. Орлов Г.П. О некоторых основаниях введения понятия «социальное время» в систему категорий исторического материализма // Проблема систематизации категорий исторического материализма. Челябинск, 1980. с. 99, 103.
137. Орлова Т. Звідки ми? Хто ми? Куди ми йдемо? // Народне мистецтво. – 1998. –№1–2. – С.42–45.
138. Осаченко Ю. С., Дмитриева Л. В. Введение в философию мифа. М.: «Интерпракс», 1994 г. с. 148.
139. Осипов Г. В. Социальное мифотворчество и социальная практика. – М.: Издательство НОРМА, 2000. – 543 с.
140. Паламарчук Євген, Андрієвський Іван. Зорі Трипілля. – Вінниця: ПП Видавництво «Тезис», 2002. – 136 с., іл.
141. Паршин А. Н. Средневековая космология и проблема времени // Вопросы философии. – 2004. - № 12. – с. 70-88.
142. Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид / Общ. Ред А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; Примеч. А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи; Пер. с древнегреч. – М.: Изд-во «Мысль», 1999. – 528 с. – (Классическая философская мысль).
143. Платон. Сочинения. В 3-х т. Пер. с древнегреч. Под общ. Ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Т. з. Ч. 1. Ред. В. Ф. Асмус. М., «Мысль», 1971.
144. Плотин. Эннеады. Изд. «УЦИММ – ПРЕСС», Киев – 1995, – с. 91–112.
145. Понамарьов А. П. Українська етнографія: Курс лекцій. – К.: Либідь, 1994. – С. 69–111.
146. Пономарев А. П. Развитие семьи и брачно-семейных отношений на Украине: Этносоциальные проблемы. – К., 1989. – с. 159.
147. Попова И. М. Переживание социального времени и повседневная идеология переходного общества // Попова И. М. Повседневные идеологии. Как они живут, меняются и исчезают. – К.: Ин-т социологии НАНУ, 2000. – 219 с.
148. Потембня А.А. Эстетика и поэтика. – М.: Искусство, 1976. – 614.

149. Пригожин И. Переоткрытие времени // Вопросы философии. – 1989. – № 8, с. 3–19.
150. Прокл. Элементы физики. Пер. С. В. Месяц // Вопросы философии. № 6. 1997. С. 125–126.
151. Протас М. Архетип української образотворчості. // Образотворче мистецтво. – 2000. – №3–4. – С.16–17.
152. Релігієзнавчий словник / Укр. Асом. Релігієзнавців; Від-ня релігієзнавства Інституту філософії НАН України; За ред.: А. Колодного, Б. Лобовика, – К.: Четверта хвиля, 1996. – 392 с.
153. Риккерт Г. О системе ценностей \ Науки о природе и науки о культуре. – М.: Республика, 1998. – 413с.
154. Римаренко, Юрій Іванович. Національний розвій України. – К.: Юрінком, 1995. – 272 с.
155. Розов Н.С. Ценности в проблемном мире: философские основания и социальные приложения конструктивной аксиологии. Новосибирск, 1998. с. 37.
156. Русов Ю. Душа народу і дух нації. – Торонто: „Америка”. – 1948 г. – 156 с.
157. М. Рябчук. Від Малоросії до України: парадокси запізнілого націєтворення. - Київ: "Критика", 2000. – 303с.
158. М. Рябчук. Дилеми українського Фауста: суспільство і "розбудова держави". - Київ: "Критика", 2000. – 271с.
159. Сикевич З.В. О соотношении этнического и социального \ Социология и социальная антропология, Т. 2. Спб., 1999. – № 2. – С. 3-8.
160. Сліпушко О. Давньоукраїнський бестіарій. – К.: Дніпро, 2001. – 144 с., іл.
161. Скуратівський В.Т. На крилах храму: Екологічні уявлення українського народу / Київський ек. культ. Центр. – К., 1998. – 119 с.
162. Смысл проблемы сознания и трудности ее решения \ Философия: Курс лекций. – Ростов-на-Дону.: Изд. "Феникс", 1996 г. – С. 162–211.
163. Соболева Н. І. Динаміка образу України в масовій свідомості // Соціальний простір життя як суб'єктивна символічна реальність. – К.: Інститут соціології НАН України, 2004. – С. 156–170.
164. Соболева Н. І. Тенденції трансформації соціальної міфології в масовій свідомості населення України. // Українське суспільство. Моніторинг соціальних змін 1994–1999. Інформаційно-аналітичні матеріали. – К.: Інститут соціології НАН України, 1999 г. – С. 140–145.
165. Сорокин П. Кризис нашего времени // П.Сорокин. Человек, цивилизация, общество. – М.: Полит. лит-ра., 1992. – С. 427-504.
166. Сосенко Ксенофонт. Різдво – Коляда і Щедрий Вечір: Культурологічна оповідь. – К.: Укр. Письменник, 1994. – 28с.
167. Социология: энциклопедия / Сост. А.А. Грицанов, В.Л. Абушенко, Г.М. Евелькин, Г.Н., Соколова, О.В. Терещенко. – Мн.: Книжный Дом, 2003. – 1312 с. – /Мир энциклопедий/.

168. Спиноза Б. Богословско-политический трактат / Пер. с латинского М. Лопаткина. – Мн.: Литература, 1998. – 528 с. – (Классическая философская мысль).
169. Спиноза, Бенедикт. Об усовершенствовании разума. – М.: ЗАО «ЭКМО – ПРЕСС», Х.: ФОЛИО, 1998. – 864 с. – /Антология мысли/.
170. Степико М. Т. Буття етносу: витоки, сучасність, перспективи (філософсько-методологічний аналіз). – К.: Товариство "Знання", КОО, 1998. – 251с.
171. Столович Л. Н. Красота. Добро. Истина. – М.: Республика, 1994 г. – 464 с.
172. Столович Л. Н. Об общечеловеческих ценностях // Вопросы философии – 2004. №7, с. 86–97.
173. Тихонович В. Символічна персоніфікація соціального простору // Соціальний простір життя як суб'єктивна символічна реальність. – К.: Інститут НАН України, 2004. – С. 171–181.
174. Тихонович В. Батьківщина як символічний універсум // Соціальний простір життя як суб'єктивна символічна реальність. – К.: Інститут НАН України, 2004. – С. 95–114.
175. Тихоплав В. Ю., Тихоплав Т. С. Начало начал, – СПб.: ИД «Весь» , 2003. – 288 с., ил. – (Серия «На пороге Тонкого Мира»).
176. Тойнби А. Дж. Постижение истории: Избранное / Пер. с англ. Жариков Е.Д.; Под ред. и вступ ст. Уколова В.И.; Под ред. Харитонович Д.Э. – М.: Абрис-Пресс, 2003. – 640 с.
177. Токарев С. А. Ранние формы религии / [Предисл. В. П. Алексеев]. – М.: Политиздат, 1990. – 621 с.
178. Тома Шпідлік. Як ми молимося/ Пер. з італ. Марії Говгери. – Рим: Centro Aletti і Львівська Богословська Академія, 1995. – 44с.
179. Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследование в области мифопоэтического. М., 1995 г. – С. 34-48.
180. Топоров В. Н. История и мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. – М.: НИ «Большая Российская энциклопедия», 1997. – т. 1. А– К. – С. 572–574.
181. Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998. – 384с.
182. Трубников Н. Н. Время человеческого бытия. / АН СССР. Ин-т философии; Отв. ред. В. А. Лекторский. – М.: Наука, 1987. – 256 с.
183. Угринович Д. М. Искусство и религия: (Теорет. очерк). – М.: Политиздат, 1982. – 288с.
184. Уитроу Дж. Естественная история времени. М., «Прогресс», 1964. 431 с.
185. Федорова А.В. Проблема ритма в эстетической теории. // Вестник Московского Университета. Сер.7.Философия. – 2002. – №1. – С.88–95.
186. Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Издательство «Наука», Москва, 1989. – 575 с.

187. Франкл, Виктор. Человек в поисках смысла: [Сборник] : Пер. с англ. И нем. / Общ ред. Л. Я. Леонтьева; Вступ. Ст. Д. А. Леонтьева [с. 5–21]. – М.: Прогресс, 1990. – 366, [1] с.
188. Ханко О. Шлях до образного мислення древньої України. // Образотворче мистецтво. – 2000. – №3–4. – С.18–19.
189. Хайдеггер М. Время и бытие: Пер. с нем. – М.: Политиздат, С. 391–406.
190. В. Храмова. До проблеми української ментальності // Українська душа. – К., "Феникс", 1992. – 128 с.
191. Хюбнер Б. Произвольный этос и принудительность эстетики / Пер. с нем. – Мн.: Пропилеи, 2000. – 152 с.
192. Цимбалістий Б. Родина і душа народу // Українська душа. – К., "Феникс", 1992. – 128 с.
193. Чавчавадзе Н. З. Культура и ценности. – Тбилиси: Мецниерба, 1984. – 171 с.
194. Чанышев А. Н. Трактат о небытии \\\ Вестник московского университета. Сер. 7. Философия. 2000. № 2, – с. 3–13.
195. Чебан О. М. Екзистенція етнокультури: до постановки проблеми. // Перспективи. –2005. – № 2(30). – С. 68–73.
196. Человек и общество: Словарь – справочник. Ростов-на-Дону, 1996. с. 89, 92.
197. Черных П. Я. Историко-этимологический словарь русского языка: 13560 слов: Т. 1–2. –2-е изд., стереот. – М.: Русский язык. 1994. Т. 1: а – пантомима. – 623 с.
198. Е.Л. Черткова. Метаморфозы утопического сознания // Вопросы философии. –2001. – № 7. – С. 47–58.
199. Роман Чмелик. Мала українська селянська сім'я другої половини 19 – початку 20 ст. (структура і функції). - Львів: Інститут народознавства НАН України, 1999 . – 142 с.
200. Чунаева А. А. Мысык И. Г. Философия в кратком изложении. – Одеса, 2001.
201. Шаров А. А. Анализ типологической концепции времени С. В Майена // Конструкции времени в естествознании: на пути к пониманию феномена времени. Ч. 1. Междисциплинарное исследование: Сб. научных трудов / Под. Ред Б. В. Гнеденко. М., 1996. С. 96.
202. Шеллинг Ф.В. // Соч. – М.: Изд-во «Мысль», 1998. – 1664с.
203. М. Шлемкевич. Душа і пісня // Українська душа. - К., "Феникс", 1992. – 128 с.
204. Шпенглер, Освальд. Закат Европы / Отв. За вып. Хацкевич Ю.Г. – Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. –
205. Г.Г. Шпет. Сочинения. – Москва. Изд. «Правда», 1989 г. – с.601. (приложение к журналу «Вопросы философии»).
206. Элиаде М. Аспекты мифа / Пер. с франц. – М.: Академический Проект, 2000. – 222с.
207. Яковлев В. П. Социальное время. Ростов н /Дону: изд. РГУ, 1990. – 160 с.
208. Ярская, Валентина Николаевна. Время и эволюция культуры:

- Филос. Очерки – Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 1989. – 149, [2] с.
209. Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М.: Полит-издат, 1991. – 527 с. – (Мыслители XX в.).
210. Sorokin, P. A., Merton, R. K. Social time: A methodological and functional analysis // The American Journal of Sociology, Volume 42, Issue 5 (Mar., 1937), p. 615–629.
211. Popper K. R. Poverty of Historicism/ London, Routledge @ Kegan Paul, 1960.
212. Fraser J. T. The Genesis and Evolution of Time. Brighton, 1983.
213. M. Young. The Metronomic Society. Natural Rhythms and Human Timetables. – Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1988.

Родовий міф був захисною парадигмою від хаотичного втручання зовні, його священний зміст дарує людині знання і силу для перемоги страху смерті, долає відчуття кінченості. Міф стає втіленням ідеї вічного номосу, первинним механізмом регламентації життєдіяльності, виконуючи нормативно-регулятивну функцію у сімейно-побутових відносинах роду, общини, фратрії, територіальній громаді, в племені та племінних союзах. Міф конструє єдину парадигму, ціннісне буття за істинним сенсом орієнтири життя, впливаючи на усі сфери діяльності, і перш за все, розумову.

