



ЛАРИСА БАБУШКА



ФЕСТИВАЦІЯ

ЯК КОМУНІКАТИВНИЙ АПРОПРІАТОР  
ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ІНТЕРЕСІВ  
У КУЛЬТУРОТВОРЧОМУ ПРОСТОРІ



**Л а р и с а Б а б у ш к а**

**ФЕСТИВАЦІЯ ЯК КОМУНІКАТИВНИЙ АПРОПРІАТОР  
ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ІНТЕРЕСІВ  
У КУЛЬТУРОТВОРЧОМУ ПРОСТОРІ**

**Монографія**

**Ніжин**

**Видавець ПП Лисенко М. М.**

**2020**

УДК 130.2:005.44

Б-12

Рекомендовано до друку Вченою радою  
Національної музичної академії України імені П. І. Чайковського  
(протокол № 9 від 30 червня 2020 р.)

***Рецензенти:***

**Гуменюк Т. К.**, доктор філософських наук, професор, проректор з науково-методичної роботи Київського національного університету культури і мистецтва;

**Яковлев О. В.**, доктор культурології, ректор Київської муніципальної академії естрадного та циркового мистецтва;

**Степанова О. А.**, доктор культурології, професор, завідувач кафедри туризму, документних та міжкультурних комунікацій Відкритого міжнародного університету розвитку людини «Україна».

**Бабушка, Лариса**

Б-12 Фестивація як комунікативний апропріатор глобалізаційних інтересів у культуротворчому просторі : монографія. Київ : Видавець ПП Лисенко М. М., 2020. 272 с.

**ISBN 978-617-640-503-0**

Монографія присвячена дослідженню феномена фестивалі як неklasичної моделі святкової культури. Враховуючи досвід концептуалізації свята, у монографічному дослідженні запроваджено експлікацію понять «фестивалі», «гіперфестивальність», «Homo Festivus», «артистократ» як категоріальних нововведень щодо предмета дослідження у межах культуротворчої парадигми. Увага акцентується на категоризації та диференціації основних смислових елементів і дискурсів, а саме, фестивалі як процесу тотального освятовування дійсності, що технологізується, прагматизується, перетворюється на гіперфестивальну реальність комунікативної поведінки, своєрідне одивнення дійсності. Звідси, виникає гіперфестивальна реальність, яку підживлює надлишковість художніх та технічних засобів і прийомів, технік візуалізацій, що формуються у віртуальній, гібридно-презентаційній моделях інформації. Стратегія апропріації свята та трансформації його в бік фестивалі відбувалася шляхом залучення запозичених культурних індустрій як схвальних практик, які в глобалізаційній моделі (як домінуючій) здатні використовуватися поза межами власного культурного контексту.

Адресовано фахівцям у царині теорії та історії культури, філософії культури, естетики; викладачам, науковцям, студентам, аспірантам та всім, хто цікавиться проблемами сьогочасної культури.

© Бабушка Л. Д., 2020

© Видавець ПП Лисенко М. М., 2020

**ISBN 978-617-640-503-0**

## ЗМІСТ

<b>ПЕРЕДМОВА</b> .....	4
<b>РОЗДІЛ I. ФЕСТИВАЦІЯ ЯК ФЕНОМЕН СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ</b> .....	11
1. 1. Від свята до фестивалі: глобалізаційний проект сьогочасної культури .....	11
1. 2. Репрезентанти сучасної фестивалі культури: Homo festivus, артистократ, актор, агент в рефлексіях культуротворчості .....	31
1. 3. Свято – фестивалі – дозвіллівість: проблема дискурсивності в сучасній культурі .....	51
1. 4. Феномени «фестивалі» – «карнавалізіція»: pro et contra .....	78
<b>РОЗДІЛ II. ФЕСТИВАЦІЯ В КОНТЕКСТІ КУЛЬТУРОТВОРЧОГО БУТТЯ</b> .....	90
2. 1. Фестивалі та повсякденність: моделі взаємодії .....	90
2. 2. Фестивалі як ритуалізований перформанс у просторі сьогочасної культури .....	113
2. 3. Концепти «сакральне» і «профанне» у трансгресивній проєкції від свята до фестивалі. ....	146
2. 4. Семіотичні конструкти фестивалі культури .....	161
<b>РОЗДІЛ III. ПРАКТИКИ КОНСТРУЮВАННЯ ФЕСТИВНОЇ КУЛЬТУРИ</b> .....	180
3. 1. «Festive»: технологія конструювання свят .....	180
3. 2. Фестивалі: комунікативний простір культури .....	202
3. 3. Ескапізм: втеча до свята .....	218
<b>ПІСЛЯМОВА</b> .....	238
<b>ЛІТЕРАТУРА</b> .....	239

## ПЕРЕДМОВА

Звернення автора до теми фестивальної (святкової) культури пов'язане передовсім зі значними змінами в сьогочасній культурі, де зникають старі традиції, зазнають змін звичні форми святкувань, здійснюються спроби реконструкцій «старих» і моделювання «нових» свят. Культура ХХ – початку ХХІ століть позначена радикальними трансформаційними епіцентрами власного становлення, які характеризують її як масову, популярну та прагматично орієнтовану, звернену до споживацьких стратегій, розгорнутого комплексу фестивації та артизації культури повсякдення, а також переосмислення ролі мистецтва як одного з вимірів людської творчості. Іntenція свідомості до прагматичності, соціальної ангажованості культури, мистецтва дедалі помітніше усуває із горизонту досліджень образні, художні, естетичні реалії. Відповідно, тяжіє до фестивації у застосуванні культуротворчих та мистецьких практик як моделюючого принципу в культурі повсякдення, оскільки саме остання утримує семіотичний образ реальності. Відтак, актуалізується семіотичний підхід щодо дослідження фестивальної культури, і не випадково, оскільки вона увиразнюється системою візуальних, звукових, статичних і динамічних, словесних й несловесних знаків.

Виникає необхідність переосмислення динаміки фестивальної культури з позицій культуротворчої активності, потреба аналізу структурних складових та функцій сьогочасного свята в інфраструктурі кроскультурного соціуму, розгляду взаємозв'язку ідеологічних, політичних, економічних, урбаністичних, етнічних процесів, що визначають у сукупності характеристики як світового культурного простору загалом, так і сучасної України, зокрема. За такого підходу важливо виявити й визначити зміст ключового феномена дослідження – фестивації, виокремивши дане явище від інших споріднених форм, якими послуговуються в наукових, культурологічних дискурсах, нерідко підмінюючи його дозвіллям, карнавалізацією, артизацією тощо. Водночас, автор намагається показати точки перетину та спорідненість структурних елементів означених культурних утворень.

Потреба подібної наукової ревізії визначається цілим рядом обставин, перш за все, зміною характеру самого суспільства з інтенцією на глобалізаційні та альтерглобалізаційні моделі існування, де

фестивація, поєднуючи, з одного боку, численну кількість артефактів, не виключає, з іншого, – ідентичності, що формується в межах тієї чи іншої комунікативної єдності та постає, водночас, проектом альтерглобалізму. Трансгресивність глобалізаційних та альтерглобалізаційних інтонацій, тобто, їх переходу одного до іншого, постає необхідною умовою дослідження фестивалі як процесу, який складно усвідомити поза персоналізованим суб'єктом навіть тотальної глобалізації. Феномен фестивалі розуміється автором як гіперболізація святкового компонента в повсякденному житті, де активна, а подекуди, і ключова роль відводиться Homo Festivus – Людині, яка святкує. Закономірно виникають нові спроби осмислення та моделювання фестивального буття культури як альтернативного, розважального, комерційного, що знаходять реалізацію у проектах глобалізму та альтерглобалізму. Зокрема, культурологічні конотації глобалізації, що визначили специфіку функціонування виявів даного соціокультурного феномену тією чи іншою мірою представлені в дослідженнях З. Баумана<sup>1</sup>, Д. Гелда<sup>2</sup>, Я. Недервєєн Пітерзе<sup>3</sup>, Р. Робертсона<sup>4</sup>, М. Фезерстоуна<sup>5</sup>. Дотично автор звертається до універсалістських моделей культурно-історичного розвитку, представлених в розвідках С. Гантінгтона<sup>6</sup>, А. Дж. Тойнбі<sup>7</sup>, Ф. Фукуяма<sup>8</sup> та інших.

---

<sup>1</sup> Бауман З. У пошуках центру, що тримає // Глобальні модерності / за ред. М. Фезерстоуна, С. Леша, Р. Робертсона / пер. з англ. Т. Цимбала. Київ : Ніка-Центр, 2013. С. 201-221.

<sup>2</sup> Гелд Д., МакГрю Е., Голдблатт Д., Перратон Д. Глобальні трансформації / пер. з англ. В. Курганського, В. Сікори. Київ : Фенікс, 2003. 548 с.

<sup>3</sup> Пітерзе Я. Недервєєн. Глобалізація як гібридизація // Глобальні модерності / за ред. М. Фезерстоуна, С. Леша, Р. Робертсона / пер. з англ. Т. Цимбала. Київ : Ніка-Центр, 2013. С. 73-106.

<sup>4</sup> Робертсон Р. Глокалізація: часопростір і гомогенність-гетерогенність // Глобальні модерності / за ред. М. Фезерстоуна, С. Леша, Р. Робертсона / пер. з англ. Т. Цимбала. Київ : Ніка-Центр, 2013. С. 48-73.

<sup>5</sup> Фезерстоун М., Леш С. Глобалізація, модерність і опросторовлення суспільної теорії : вступ // Глобальні модерності / за ред. М. Фезерстоуна, С. Леша, Р. Робертсона / пер. з англ. Т. Цимбала. Київ : Ніка-Центр, 2013. С. 17-48.

<sup>6</sup> Huntington S. P. The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century. Norman and London : University of Oklahoma Press, 1991. 384 p.

<sup>7</sup> Тойнбі А. Дослідження історії / пер. з англ. В. Шовкуна Том 1. Київ : Основи, 1995. 614 с.

<sup>8</sup> Fukuyama F. The End of History and the Last Man. New York : The Free Press. 1992. 419 p.

Суперечність і складність фестивальної культури, здатність її до трансформацій під впливом соціальних, інформаційних, технічних, естетичних факторів, мобільність і відгук на потреби сьогочасності, обумовлюють необхідність теоретичного осмислення даного соціокультурного феномена на принципово відмінному рівні, безперечно, враховуючи попередній досвід вивчення свята як вітчизняною, так і зарубіжною філософською та культурологічною думками.

Очевидним сьогодні є те, що теоретичні моделі святкової культури, котрі були притаманні філософській та культурологічній думці в традиційній культурі безперечно вимагають певних уточнень з урахуванням домінування процесів урбаністики, економіко-політичного вектору, що невідворотно позначились на дослідницькій практиці, зокрема, маркетизації культури (аспектів влади й споживання, соціальної ідентичності, ідеології, гендерної політики тощо), адже найвдаліші проекти маркетингових ініціатив ґрунтуються саме на культурі. Так, сучасна фестивальна культура, на відміну від традиційної, спрямована на тісний взаємозв'язок із комерційною сферою, де кульмінаційними, здебільшого, виступають категорії надлишкового (сфера споживання), а не піднесеного (естетична царина). Такий факт взаємозв'язку фестивації з явищем капіталізму ХХІ століття, відповідно сферою споживання, увиразнюється думкою П. Бремхема, де «функціонування пізнього капіталізму трансформувалося від парадигми примусу до парадигми спокуси, що означало колосальне розширення поля застосування капіталу та його масовану інвестицію до вільного часу»<sup>9</sup>.

Маркування сьогочасної культури як популярної у пропонованому дослідженні не є випадковим. Автор дослідження не відмовляється від усталеної соціальної топологічної моделі поділу культур на масову, елітарну та народну, однак вважати виключно їх адаптивними щодо тексту не є достеменно коректним за наступних причин: а) неспроможності виокремлення кожної з них у «чистому» вигляді на сьогоденній день, вони апропріюють одна до одної, зазвичай, змішуються; б) увага дослідників до масово / елітарного в культурі зосереджувалась близько першої третини ХХ століття, сьогодні вже

---

<sup>9</sup> Bramham P., Wagg S. The new politics of leisure and pleasure. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011. 280 p.

наближаємося до четвертини ХХІ століття. Окрім цього, з'являються принципово відмінні дослідницькі стратегії щодо класифікації сучасної культури в контексті практики повсякденності, котрі, безперечно, враховуючи історіографічну цінність попередніх, культивують модель популярної культури. Тут варто зробити певні уточнення. Підставою щодо впровадження та зміни концепту масово-елітарної на популярну є аналітичні дослідження американського культуролога, журналіста, письменника Дж. Сібрука<sup>10</sup>, Дж. Сторі<sup>11</sup> та інших, які апелюють, в тому числі, й до негативної конотації та «принизливої» інтонації щодо людини-маси. Популярна культура визначається як неофіційна культура, яка близька до фольклорної культури, тобто, народної, її традицій та ритуалів. До прикладу, сьогодні політичну концепцію А. Грамші переймають теоретики культури для пояснення природи масової культури, називаючи її неограмшанською теорією гегемонії. За подібного підходу культура розуміється як «поле битви між "опором" залежних суспільних груп та "єднальними" силами поглинання, що діють в інтересах панівних груп суспільства. У такому світлі масова культура – це не нав'язана комерційна культура і не стихійно опозиційна річ, створена "народом". Натомість це сфера обміну та переговорів між ними – сфера, що її, як сказано вище, характеризують опір і поглинання»<sup>12</sup>. Втім, дослідницька увага акцентується, передовсім, на комерційному й безоцінному характері популярної культури, так званому, «ноубрау». За висловлюванням Дж. Сібрука, поняття «"ноубрау" означає відсутність звичних інтелектуальних ієрархій, у межах якої висока культура – це обов'язково культура еліти, а низька належить масам. Коли я писав книгу, я хотів показати, як ці дві, початково розділені сфери, стали на наших очах зливатися в одну; як вони припинили відігравати роль соціальних маркерів»<sup>13</sup>. Спорідненість

---

<sup>10</sup> Сібрук Дж. Nobrow. Культура маркетинга. Маркетинг культури / пер. В. Козлова. Москва : Ад Маргинем, 2016. 204 с.

<sup>11</sup> Сторі Дж. Теорія культури та масова культура: вступний курс / пер. з англ. С. Савченка. Київ : Вид-во «Акта», 2005. 357с.

<sup>12</sup> Gramsci A. Hegemony, intellectuals, and the state//Cultural Theory and Popular Culture: A Reader / Ed. John Storey. 2nd ed. Hemel Hempstead: Prentice Hall, 1998. P. 161.

<sup>13</sup> Сібрук Дж. Nobrow. Культура маркетинга. Маркетинг культури / пер. В. Козлова. Москва : Ад Маргинем, 2016. С. 116.



популярної та масової культур підтверджується насамперед характером їх соціального функціонування, високою вітальною активністю, що дозволяє розглядати їх як сегмент в контексті не лише культури й мистецтва, а й загалом суспільного буття. Якщо масова культура, на думку американського психолога Г. С. Голла, є «ареною творення колективного суспільного розуміння», цариною, де метою постає інтенція свідомості щодо певного бачення світу, яке відтворюються «політикою означення»<sup>14</sup>, то популярна тяжіє більше до суб'єктивного вибору щодо подання себе, почасти в радикальних досвідних позиціях, спрямуванні до певних моделей репрезентації власної самості.

Особливість тональності сьогочасної культури як системи продукування комерційних стратегій задає інтенцію щодо прагматичності задля адаптації індивіда в світі онтичності, де кожна продукція повинна викликати цікавість, щоб володіти знову таки комерційним успіхом. Відтак, фестивалі постає своєрідним комерційним проектом, реалізуючи процес тотального «освятковування» дійсності, формує аксіологічний простір сучасного суспільства, де творча компонента підміняється ідеологічною, економічною, політичною, що забезпечує їй високу вітальну адаптивність. Фестивалі постає своєрідним комунікативним апропріатором (тим, що присвоює, привласнює, демонструє) глобалізаційних та альтерглобалізаційних інтересів домінуючої моделі культури. Стратегія апропріації свята та трансформації його в бік фестивалі відбувалася шляхом залучення запозичених культурних індустрій як схвальних практик, які в глобалізаційній моделі (як домінуючій) здатні використовуватися поза межами власного культурного контексту. Однак, досліджуваний нами феномен сучасної культури – фестивалі – постає у складній, варіативній взаємодії з подіями сьогодення, далекими до лінійної лінеарності. Відтак, полеміка щодо позитивної / негативної природи фестивалі як культурного апропріатора є, на погляд автора, безпідставною, оскільки, будучи, феноменом масової культури, вона потрапляє до складного процесу

---

<sup>14</sup> Hall St. The rediscovery of ideology: the return of the repressed in media studies // Subjectivity and Social Relations / Ed. Veronica Beechey & James Donald. Milton Keynes: Open University Press. 1985. P. 36.

пошуку легалізації новітніх форм культуротворчих цінностей, у якому людина віднаходить тією чи іншою мірою константи власного буття.

Автор монографічного дослідження намагається уникати виключно описового та емпіричного методів дослідження, якими сповнені історико-етнографічні та історико-художні лакуни щодо фестивальної культури, що, здебільшого, відносяться до царини мистецтвознавства, театрознавства та літератури. Увага акцентується передовсім на філософсько-культурологічному аспекті розгляду означуваної проблеми, принципово відмінному від мистецтвознавчого, оскільки ключовим інструментарієм щодо дослідження останнього виступає аналіз конкретного (витвору, явища, події тощо), в той час, коли філософський базується на узагальнюючому, а культурологічний – на інтерпретаційному аспектах. Натомість автор зосереджує свою увагу на філософсько-культурологічних та естетичних рефлексіях сучасної фестивальної культури, що, в свою чергу, відкриває можливість ідентифікувати її в культурологічному аспекті як комунікативну модель масової культури. Відтак, провідними методологічними підходами даної розвідки можуть визначатися: а) феноменологічний, що дозволяє обґрунтувати основи емпіричної бази; відтворити поліфонічність реальних виявів святкової культури; б) семіотичний, що дозволяє виявити ритуальні коди святкової культури; в) порівняльний, що виявляє співвідношення традиційного і сучасного свят; г) перформативний, де фестивалізація постає ареною можливості перевтілювати власну природу, враховуючи просторові умови історичної, соціальної та політичної дій, і є моделюючим феноменом, у якій інтегруються форми політичного, інформаційного, видовищного характерів тощо.

Враховуючи досвід концептуалізації свята, автором у монографічному дослідженні запроваджено експлікацію наступних понять «фестивалізація», «гіперфестивальність», «Homo Festive» (людина, яка святкує), «артистократ» як змістовно нових категоріальних нововведень щодо предмета дослідження у межах культуротворчої парадигми. Підґрунтям щодо феномена ідентичності людини в контексті комунікативного середовища як спільноти – «дарителя ідентичності» слугували праці

З. Баумана<sup>15</sup>, П. Бергера<sup>16</sup>, С. Жижека<sup>17</sup>, Р. Кайуа<sup>18</sup>, Т. Лукмана, Ф. Мюре<sup>19</sup>, Дж. Сібрука<sup>20</sup>, Дж. Сторі<sup>21</sup>, З. Фрейда<sup>22</sup>, А. Шюца<sup>23</sup> та вітчизняних науковців, що досліджували генезу чуттєвої культури в мистецтві та різні аспекти культуротворчості Т. Андрущенко, М. Бровка, Т. Гуменюк, Л. Левчук, Ю. Легенького, Т. Лютого, А. Канарського, Т. Кривошеї, С. Кримського, Д. Кучерюка, О. Оніщенко, В. Панченко, І. Петрової, О. Поліщук, А. Скорик, С. Тишка, В. Федя, Р. Шульги та багатьох інших. Варто зауважити, що кожен з цих авторів у власний спосіб, у межах того чи іншого предмету дослідження піднімає проблеми дотичні з фестивацією, які існують імпліцитно в заданих моделях, що так чи інакше тяжіють до етнокультурних імплікацій, геополітичних презентацій культурного нігілізму та альтерглобалізму.

Пропоноване дослідження є запрошенням до дискурсу, який цікавитиме як науковців, так і громадськість, тих, хто замислюється над своїм теперішнім.

---

<sup>15</sup> Бауман З. Индивидуализированное общество / Пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. Москва : Логос, 2005. 390 с.

<sup>16</sup> Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. Москва : "Медиум", 1995. 323 с.

<sup>17</sup> Жижек С. Погляд навкіс. Вступ до теорії Жана Лакана через популярну культуру / пер. з англ. П. Шведа. Київ : Комубук, 2018. 320 с.

<sup>18</sup> Кайуа Р. Игры и люди: статьи и эссе по социологии культуры. Москва : ОГИ, 2007. 304 с.

<sup>19</sup> Muray P. Festivus festivus: Conversations avec Élisabeth Lévy (Documents) Format Kindle. Fayard, 2005. Vol. 490.

<sup>20</sup> Сибрук Дж. Nobrow. Культура маркетинга. Маркетинг культури / пер. В. Козлова. Москва : Ад Маргинем, 2016. С116.

<sup>21</sup> Сторі Дж. Теорія культури та масова культура. Вступний курс. Київ : Вид-во "Акта", 2005. 357 с.

<sup>22</sup> Фрейд З. Фрейд З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии. Харьков. Белгород : Изд. «Клуб семейного досуга», 2012. С. 450.

<sup>23</sup> Шюц А., Лукман Т. Структури життєсвіту / пер. з нім. та післямова Вахтанга Кебуладзе. Київ : Український Центр духовної культури, 2004. 560 с.

*«Яке життя – такі ігри та свята»*

*В. В. Савчук.*

## **РОЗДІЛ І. ФЕСТИВАЦІЯ ЯК ФЕНОМЕН СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ**

### **1. 1. Від свята до фестивалю: глобалізаційний проект сьогочасної культури**

Глобалізаційні та альтерглобалізаційні реалії постійно продукують проблемні лакуни у канві сьогочасної соціальності щодо ідентичності, самоідентичності, світоглядних інтенцій людини, а відтак, активізують процеси маркетизації культури як своєрідного естетичного механізму фестивалю повсякдення, що тією чи іншою мірою є дотичними до святкових імплікацій в межах кураторських культурологічних проектів, медіадискурсу та артизаційних практик. Домінуюча глобалізаційна модель сучасної культури усвідомлюється як універсальний засіб комунікації, передання образів буття людини та запозичених культурних стратегій, практик інших культур. Це зумовлено формуванням, точніше, вже існуванням єдиної, планетарної цивілізації, спричиненої процесами не лише глобалізації, а й альтерглобалізації, глокалізації, уніфікації культури, що задає інтенцію до творення багатомірного типу комунікації (урбаністичних, політичних, економічних, культуротворчих тощо) і соціокультурних відносин. Подібні амбівалентні процеси в сучасній культурі пов'язані, з одного боку, взаємообміном і збагаченням полілогу культур, які, зрештою, складно вважати новими, оскільки вони існували завжди (змінювалися лише інтенсивність та динаміка поширення цих процесів), з іншого, – ризиками нівелювання та тривіалізації естетичних, художніх цінностей, розмиванням національної культурної ідентичності тощо.

Таким чином, сучасна культура постає своєрідним універсальним утворенням, здатним виявляти багатомірну реальність, що втілюється в різноманітних культурних системах. Універсалізм культури, відповідно, є закономірним породженням універсальності культури в контексті безмежного дискурсу, комунікації та «ціннісно-сислового універсуму

людини» (ЦСУ), за словами С. Б. Кримського, оскільки «ЦСУ як діяльно-творче буття – темпоральне, тобто задане в часі ходом людської історії. Мірою просування останньої змінюється не лише масштаб ЦСУ, його «обсяг», але й гатунок моделей, його репрезентантів – увесь культурний ландшафт осмислення буття»<sup>24</sup>. Виникає своєрідна культурна онтологія, яка формується шляхом освоєння індивідом смислів культури, які транспортуються багатомірними комунікативними шляхами, зокрема, міжособистісного обміну, отримання практичного досвіду, результуючим саморозвитку. Тут універсалії постають, на думку К. Ісупова, «вічними онтологічними та екзистенційними константами людської буттєвості, фундаментальними категоріями картини світу, сумарністю аксіоматичного внутрішнього досвіду. Універсалії культури є апіорним спадком культурної пам'яті, що проектно визначають діяльність механізмів духовного спадкоємства, новаторства та палінгенезу»<sup>25</sup> (останній варто розуміти в контексті звернення А. Шопенгауера<sup>26</sup> до безсмертної волі людини та вияву її в нових індивідах). Такою універсалією культури постає свято, оскільки пронизує собою нескінченність граней існування людини впродовж всієї історії розвитку культури, вимагаючи, відтак, свого усвідомлення як актуального феномену в форматі сьогочасних філософсько-культурологічних, естетичних, мистецтвознавчих проблем. Симптоматичною є думка сучасного культуролога В. В. Савчука щодо розуміння свята як універсалії культури: «Дослідження з викриття свята періоду панування християнської традиції, під покровом якої ховалися елементи дохристиянської магії, ритуалів, жертвопринесення, які перевертали соціальний порядок і руйнували сувору номенклатуру ролей та їх жорстку субординацію, підводять висновку щодо наявності певного стійкого архаїчного ядра, що дозволяє ті чи інші події в різні епохи та різних країнах називати святом»<sup>27</sup>. Така онтологічна вкоріненість свята

---

<sup>24</sup> Кримський С. Під сигнатурою Софії. Київ : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. С.18-19

<sup>25</sup> Ісупов К. Г. Універсалії культури // Культурологія. XX век. Енциклопедія в 2-х т. Москва : 1998. С. 384.

<sup>26</sup> Шопенгауер А. Мир как воля и представление / пер. Ю. И. Айхенвальда. Москва : АСТ, 2007. 848 с.

<sup>27</sup> Савчук В. В. Кровь и культура. Санкт-Петербург : Издательство С.-Петербургского университета, 1995. С. 46.

в буття культури, безперечно, дозволяє нам розуміти свято як універсальню культури в контексті повернення до справжньої ідентичності з природою та соціального середовища; умовою примирення з буднями, їх одноманітністю й монотонністю; відновлення миру з обмеженим простором і часом «стрибку до справжнього першоджерела ідентичностей»<sup>28</sup>.

Втім, сьогоднішні свята, як правило, не збігаються з традиційними, відтак, володіють радше не універсальним, а партикулярним й нелінійним характером, виступають своєрідними «дарувальниками ідентичностей» (З. Бауман), продукуючи культурне різноманіття глобалізаційного простору. Подібна ситуація обумовлена низкою параметрів, зокрема, існуванням безлічі різноманітних типів і видів свят у сучасному суспільстві. Деякі з них дійшли до нас з глибини язичницьких часів, інші пов'язані з релігією, не виключенням є політичні, ідеологічні, що дісталися в спадок від попередніх суспільних періодів, ще інші утримують історичну пам'ять, зрештою, з'являється безліч новостворених свят.

Багатомірність емпіричного знання, яке утримує здебільшого поза науковий контекст, спрямовує до осмислення дискурсивності проблеми фестивалі, пов'язаної з генеалогією та рефлексією культури, де перша виявляє подібність, проформу, тотожність із святом, а друга – орієнтована на відмінність й розпізнання «іншості», формоутворюючі конструкти. Останню доволі часто пов'язують з постколоніальним поворотом, для якого вирішальним є принцип визнання культурних відмінностей та дискурс щодо них поза межами систематизації. Так, на думку індійського історика Д. Чакрабарті подібною «епістемологічною критикою постколоніальний поворот здійснює прорив у науках про культуру, розкриваючи їх у іншому, глобальному і транскультурному сенсі: він змушує не тільки розширювати, застосований до Європи канон дослідницького репертуару в науках про культуру і суспільство, а й переосмислювати євроцентристську претензію науково-дослідних категорій щодо універсалізації»<sup>29</sup>. Взаємопроникнення культур одна до одної, їх обмін,

---

<sup>28</sup> Абаев Н. В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск, 1989. С. 46.

<sup>29</sup> Chakrabarty D. Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton, Oxford, 2000., P. 85.

культурна апропріація існували впродовж віків, хоча й не артикулювалися в науковому дискурсі як наріжна проблема. Тому, слушно вести мову швидше про тенденцію динамічної інтенсифікації, пришвидшення та масштабності поширення глобалізаційних та альтерглобалізаційних проєктів, аніж їх новизну (принаймні, глобалізаційних точно).

Враховуючи досвід концептуалізації свята, перед автором розвідки постають питання ідентифікації – диференціації – експлікації щодо феномену «фестивації», з'ясування схожості / відмінності її зі святом («свято» versus «фестивація», або «свято» – «фестивація»: pro et contra), яка постає ключовим поняттям монографічного дослідження й залежно від аспекту її розгляду доповнюватиметься відповідними смисловими експлікаціями.

Свято (класичне) як один з елементів буття, на відміну від буденності з її випадковістю, несе в собі чітку аксіологічну осмисленість, оскільки утримує в собі подію. Онтологічний смисл свята полягає у його відношенні до системи смислотворних цінностей. Зародження, розквіт, зміни церемоніалу свята, способів святкування, перетворення його елементів, просування або занепад його щодо інших свят є чутливими показниками змін, пов'язаними з долею систем цінностей, історією ідей, що знаходять своє безпосереднє вираження у творчості, викликаній святом. Древній інститут свята пристосовується до сучасної епохи з її умовами, оскільки зберігається диференціація людського часу й потреба в публічному прояві, шануванні колективних цінностей, пов'язаних з цим часом, необхідністю ідентифікувати себе з певною соціальною групою тощо.

Сьогочасна культура позначена присутністю співіснування множинності свят, трансформацією традиційних свят, які особливо не протиставляються будням, а, навпаки, заповнюють повсякденний простір культури. Звернемо, відтак, увагу на позицію французького мислителя сучасності Ф. Мюре щодо вищевикладеного твердження, котрий вважав, що «"класичне" народне свято, прив'язане до певної дати (ярмарки, карнавалу тощо), а також домашнє свято, яке забезпечувало нам телебачення, відтепер розчинилися в глобальному святі, що безперервно й нескінченно змінює поведінку людей і навколишнє середовище. У гіперфестивному світі свято більше не протиставляється

повсякденному життю, не суперечить йому: тепер воно – сама повсякденність, уся повсякденність і ніщо інше, окрім повсякденності. Свято й будні вже невиразні (і вся трудова діяльність людей відтепер буде спрямована на те, щоб невпинно створювати ілюзію відмінності)»<sup>30</sup>. Так відбувається поступове заміщення / зміщення свята – фестивалістю (святковістю) й витіснення його на периферію культури в простір повсякденності як «вічного свята», підтвердженням чого сьогодні слугує існування множинних Fest проєктів, які, здебільшого, шляхом культурної апропріації, постають далеко поза контекстом ціннісних імпрез як культури, так і мистецтва. Відповідно формується своєрідний процес тотального «освятковування» дійсності у сьогочасній культурі, який автор означає як фестивалізація, що безперечно засвідчує перехідність та нестійкість стану суспільства та й самої культури. За подібного розуміння фестивалізація як характерна риса сучасної культури, утримуючи спадкоємність окремих елементів традиційного свята, трансформувалась у феномен тотального «освятковування» дійсності, фестивалізацію, віддзеркалюючи глобалізаційні та альтерглобалізаційні інтенції.

Дослідження проблеми співвідношення «свято» – «фестивалізація» поза межами ключових дискусій щодо сучасної культурної глобалізації є малоперспективним, оскільки сам глобалізаційний інтерес усвідомлюється автором як: а) необхідна умова й засіб світового розвитку; б) своєрідний проєкт, що здійснює реалізацію геополітичної стратегії щодо розвитку та функціонування світу в сучасних реаліях, утримуючи трансцендентний і транснаціональний характер, – відображає зміст національного інтересу кожної окремої держави і стосується світового устрою загалом. Отже, сучасна глобалізація, яка фокусується нами як така, що неминуче впливає на культурний ландшафт та його процеси, зосереджується на наступних ключових положеннях, виокремлених Д. Гелдом у праці «Глобальні трансформації: політика, економіка, культура»: по-перше, це «нові глобальні інфраструктури безпрецедентного масштабу, що забезпечують великі можливості проникнення

---

<sup>30</sup> Мюрэ Ф. После Истории : фрагменты книги / Философия. Философские проблемы духовной жизни. Литература Европы 20 в. / пер. с фр. Н. Кулиш // Иностранная литература. 2001. № 4. С. 224-241.



елементів культури крізь кордони й зниження вартості їх використання; по-друге, зростання інтенсивності, обсягу і швидкості культурного обміну і комунікацій всіх видів; по-третє, розповсюдження західної масової культури та збільшення комунікацій в культурному бізнесі як основного змісту глобальної культурної взаємодії; по-четверте, переважання багатонаціональної індустрії культури щодо створення й володіння інфраструктурами й організаціями для виробництва та розподілу культурних товарів; по-п'яте, зрушення в географії глобальної культурної взаємодії, яка відходить у деякому відношенні від географії глобального порядку, що існував до Другої світової війни<sup>31</sup>. Очевидним залишається той факт, що культурна глобалізація змінює контексти, засоби, за допомогою яких відбувається та здійснюються виробництво та відтворення національних культур, відповідно, їх вплив на тональність та ефективність даних культур, ідей, цінностей тощо.

Таким чином, формування гіперфестивного характеру сьогочасної культури, що є виявом культурної глобалізації, знаходить власне підтвердження й реалізацію у святковому щорічному календарі, зокрема, 2019 року, який безперервно коригується оновленнями, доповненнями та відтворює масштабний список свят та фестивалів. Характерною особливістю свята є момент його повторення у святковому календарі. Загалом, сама традиція встановлення святкового календаря сприяла закріпленню повторювальності, однак для сучасного календаря з його глобалістичною та альтерглобалістичною інтенціями подібний підхід перестає бути константним механізмом функціонування свята в культурі. Так, сьогочасний французький дослідник культури і суспільства П. Брюкнер зауважував, що «нашій епосі тотального індивідуалізму такі строго календарні розваги не до смаку, їй не потрібно ніяких приводів і дат, щоб дати волю своїй спразі гри. Імпровізація – ось ключове поняття, кожен може імпровізувати, розважаючись, як і коли йому заманеться, пробуджуючи хмільні ключі під поверхнею прісних буднів»<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> Хелд Д. и др. Глобальные трансформации : политика, экономика, культура / пер. с англ. В. В. Сапова и др. Москва : Праксис, 2004. С.403-404.

<sup>32</sup> Брюкнер П. Вечная эйфория: Эссе о принудительном счастье / пер. с фр. Н. Мавлевич. Санкт-Петербург : Изд-во Ивана Лимбаха, 2007. С. 135.

Звернемо увагу хоча б на категорію «незвичних свят», які не лише посіли місце в сучасному календарі, але й деякі з них непомітно ввійшли до святкувань українського календаря: Міжнародний день «дякую» (International Thank You Day; 11. 01. 2019 р.), якого не варто плутати з «Днем подяки», «Міжнародний день обіймів» (International Hug Day; 21. 01. 2019 р.), «Міжнародний День БЕЗ інтернету» (International Internet-Free Day; 27. 01. 2019 р.), «День бабака» (Groundhog Day; 02. 02. 2019 р.), «День святого Валентина або День всіх закоханих» (Valentine's Day; 14. 02. 2019 р.), «Міжнародний день числа «Пі» (International  $\pi$  Day; 14.03. 2019 р.), «Всесвітній день поцілунку» (World Kiss Day або World Kissing Day; 06. 06. 2019 р.), «Всесвітній день посмішки» (World Smile Day; 04. 10. 2019 р.) тощо.

Окрім незвичних свят, простір культури доповнюється фестивальними рухами щодо жанрової специфіки, які постають експериментальними платформами в Україні: «Країна мрій» (м. Київ, 20-21 червня 2019 р.), «Рок Булава» (м. Переяслав-Хмельницький, 20-21 червня 2019 р.), «Файне місто» (м. Тернопіль, 3-5 липня 2019 р.), «Carpathian Alliance» (м. Давидів, Львівська обл. 24-26 липня 2019 р.), «Бандерштат» (м. Луцьк, 31 липня-2 серпня 2019 р.), «Woodstock Ukraine» (Львівська обл., 7-9 серпня, 2019 р.), «ЗАХІД festival» (м. Родатичі, 14-16 серпня 2019 р.), «Схід-рок» (м. Тростянець, Сумська обл., 22-23 серпня 2019 р.), «Республіка» (м. Кам'янець-Подільський, 4-6 вересня, 2019 р.), «Трипільські зорі» (м. Черкаси, 27-28 червня, 2019 р.), «ГогольFest» (м. Маріуполь, 27. 04. – 01. 05. 2019 р.), етнофестивалі «Шешори», «Червона рута», «Оберіг», «Дзвінки перлини Верховини» (свято Коломийки) тощо. Це не повний перелік святкових імпрез та фестивалів, які постають ареною арт-практик і своєрідним виходом мистецтва в простір культури повсякдення.

Водночас, вияв гіперфестивності як сьогочасного стану культури постає найменш вивченою й усвідомленою проблемою дослідження. Так, зокрема, Ф. Мюре зазначає: «спираючись на певну сукупність цікавих фактів нашої дійсності, а також на коментарі, викликані цими фактами, дослідивши безліч конкретних епізодів повсякденного життя у світлі численних подій, свідками яких всі ми стали за останні роки ХХ століття, я задумав описати, наскільки можливо, вірну картину

нашого часу і водночас спробувати створити загальну теорію цього моменту цивілізації, яку я називаю гіперфестивною ерою, оскільки нічим не обмежене збільшення кількості свят постало найбільшою турботою, невід'ємною потребою, відповідно, найбільш рельєфною, непростою і найменш вивченою особливістю»<sup>33</sup>.

Безперечно, багатомірність фестивальної культури ускладнює проблему її систематизації, оскільки, з одного боку, системність постає необхідною умовою щодо теоретичного рівня дослідження, а з іншого, – існуючі моделі свята (соціальна, антропологічна, міфологічна, ігрова тощо) відрізняються щодо природи витлумачення самого феномена свята. Очевидно, що сама природа свята є достатньо проблемною, виступаючи ареною свободи, її складно ідентифікувати й чітко диференціювати, систематизувати за численними контекстами, не потрапивши при цьому в тенета смислових аберацій, а це постає необхідною умовою для наукової систематизації, адже основною ознакою науки є системність, себто, не просто накопичені знання розрізненого характеру, а система знань. На думку дослідниці І. Лаврикової, будь-яке свято є «...феноменом із стількома шаблями свободи, що описати його надлишковою кількістю змінних не є можливим, а саме це і постає умовою для істинної систематизації»<sup>34</sup>.

Фестивальна культура має власну типологізацію та класифікацію, адже свята поділяються на державні, релігійні, а також за категоріями: міжнародні, професійні, комерційні, медійні, дитячі, юнацькі, сімейні, спортивні, екологічні, незвичні, фестивалі тощо. Очевидно, що багатолікість форм святкової культури ускладнює проблему щодо обґрунтованої методології дослідження свята, відтак, одностайної позиції не існує й донині, швидше за все, є перспектива синтезувати накопичений досвід у різних царинах людської діяльності. Створення універсальної системи свята також виявляється майже не реалізованим, оскільки саме свято почасти постає ареною або територією свободи. Слушною, відтак, є

---

<sup>33</sup> Мюре Ф. После истории : фрагменты книги / пер. с фр. Н. Кулиш // Иностранная литература. 2001. № 4. С. 224.

<sup>34</sup> Лаврикова И. Н. Непраздний интерес к празднику. Вестник Челябинского государственного университета. 2011. № 2 (217). Философия. Социология. Культурология. Вып. 20. С. 74-78.

думка дослідника і теоретика святкової культури А. І. Мазаєва, який вважає, що «.. ані в 20-ті роки [XX століття], ані в наступний період не було створено повною мірою обґрунтованої методології наукового вивчення свята»<sup>35</sup>.

Однак, на сьогоднішній день у науковій літературі все таки виокремлюють наступні методологічні підходи щодо вивчення свята: по-перше, свято в контексті антиномії «свято – повсякденність» або «свято як повсякденність»; по-друге, свято як соціальний інститут; по-третє, свято як гра; по-четверте, вербальні, візуальні й віртуальні мови свята, по-п'яте, святковий хронопот як трансгресивність ідеально-темпоральних імперативів культури в цивілізацію тощо.

Методологічний апарат, який обирає автор, передовсім, базується на діалектичному та феноменологічному методах: перший визначає як протилежності перетворюються в своє інше, тобто, сакральне в профанне, віртуальні, візуальні артефакти стають упередметненими і, навпаки, в генезі культуротворчого процесу. Безперечно, увесь контекст дослідження формується на семіотичному, компаративному та полісистемному підходах, де перший засновується на моделюючому принципі в культурі повсякдення за допомогою системи візуальних, звукових, статичних і динамічних, словесних й несловесних знаків; другий – порівняльному аналізу в метакультурному вимірі, а, останній – визначенні суб'єкта комунікації в різних проекціях (презентації, апропріації, фестивації, артизації, естетизації, ескапізму тощо).

Феноменологічний метод надає можливість виявити у певній культурній формі образи полівалентного змісту, що з'являються в просторі сучасних Festive-технологій. Звернення автора до класичної феноменології Е. Гуссерля<sup>36</sup> уможливило визначення тих констант, які є носіями, конструкторами, що походять із свідомості чи то окремого суб'єкта фестивального дискурсу, чи комуніканта колективної, рутинної масової свідомості, що формується зазвичай в межах медійної культури.

---

<sup>35</sup> Мазаев А. И. Праздник как социально-художественное явление: Опыт историко-теоретического исследования / Отв. ред. А. А. Карягин. Москва : Наука, 1978. С. 4.

<sup>36</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию / пер. с нем. Д.В. Складнева. Санкт-Петербург : Изд. «Владимир Даль», 2004. 400 с.

Визначаються наступні суб'єкти дискурсу як Homo Festivus, артистократ (Ф. Мюре<sup>37</sup>), актор (М. Вебер<sup>38</sup>), актор мовою театру (П. Паві<sup>39</sup>), агент в політичному, ідеологічному святах у межах заданої реальності, яка проектує їх діяльність, життя й внутрішній світ як комунікативну єдність. Звісно, варто враховувати й осмислювати різні реальності, відтак, враховувати досвід М. Гайдеггера<sup>40</sup>, А. Камю<sup>41</sup>, Ю. Лотмана<sup>42</sup>, Г. Марселя<sup>43</sup>, Ж.-П. Сартра<sup>44</sup> й інших теоретиків, які задали вектор осмислення присутності людини в світі як репрезентанта продукування цінностей. Особливо гостро це зазначено у М. Гайдеггера, пізніше у А. Шюца<sup>45</sup>, який фактично переніс в неологічні імплікації рефлексію над полем повсякдення, що дозволяє описати складний екзистенційний, почасти травматичний та редукований простір сучасної культури. Прикладом може слугувати явище ескапізму, втечі до невідомого світу як іншого, привабливішого, цікавішого. Тобто, втеча і подальша робінзонада, постає також реальністю, яку можна позначити як своєрідне спасіння людини, що дозволяє характеризувати сучасну культуротворчість як певне симулякрове свято, що маркується нігілізмом й осмислюється автором у традиції Ф. Ніцше<sup>46</sup>, М. Гайдеггера<sup>47</sup>, сьогодні Т. Лютого<sup>48</sup> та інших дослідників сучасної

---

<sup>37</sup> Мюре Ф. После истории : фрагменты книги / пер. с фр. Н. Кулиш // Иностранная литература. 2001. № 4. С. 224–241.

<sup>38</sup> Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / пер. з нім. О. Погорілого. Київ: Наш Формат, 2018. 216 с.

<sup>39</sup> Паві П. Словарь театра / пер. с фр. Москва: Прогресс, 1991. 504 с

<sup>40</sup> Гайдеггер М. Дорогою до мови / пер. з нім. В. Кам'яця. Львів: Літопис, 2007. 232 с.

<sup>41</sup> Камю А. Творчество и свобода. Статьи, эссе, записные книжки / пер. с фр. Москва: Радуга, 1990. 608 с.

<sup>42</sup> Лотман Ю. М. Непредсказуемые механизмы культуры. Таллин: 2010. 232 с.

<sup>43</sup> Марсель Г. Опыт конкретной философии / пер. с фр. В.П. Большакова и В. П. Визгина. Москва: Республика, 2004. 224 с.

<sup>44</sup> Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: нарис феноменологічної онтології. Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. 855 с.

<sup>45</sup> Шюц А. Структури життєсвіту / А. Шюц, Т. Лукман; пер. з нім. та післямова В. Кебуладзе. Київ : Український Центр духовної культури, 2004. 558 с.

<sup>46</sup> Ницше Ф. Сочинение в 2 т. Т. 1. Литературные памятники / пер. с нем. Я. Бермана, Г. А. Рачинского, К. А. Свасьяна, С. Л. Франка. Москва: Мысль, 1990. 829 с.

<sup>47</sup> Хайдеггер М. Европейский нигилизм. Пять главных рубрик в мысле Ницше // Время и бытие. Москва : 1993. С. 68.

<sup>48</sup> Лютий Т. В. Нігілізм: анатомія Ніщо. Київ : ПАРАПАН, 2002. 296 с.

філософсько-культурологічної традиції. Неодномірність, нелінійність щодо характеру свята в історичному контексті виявили та оприлюднили ще давньогрецькі філософи Платон і Арістотель у соціальній царині. Так, Платон у «Законах», а саме у розділі "Інші узаконення (свята, військові, мусичні й гімнастичні змагання)" звертає увагу на соціальний механізм, який непомітно переводить свято з естетичної площини, що дає відчуття насолоди й свободи в бік техніко-соціологічної: «... перш за все визначимо їх кількість. Нехай святкувань буде не менше трьохсот шістдесяти п'яти, щоб завжди якась одна посадова особа здійснювала жертвопринесення певному богу або генію за державу, громадян і їх надбання. Нехай тлумачники, жреці, жриці й віщунки зберуться разом зі стражами законів і визначать те, що неминуче пропустить законодавець. Оскільки їм і варто знати толк у всьому тому, що законодавцем було випущено. Закон гласить так: нехай буде дванадцять свят на честь дванадцяти богів, імена яких носять дванадцять філ»<sup>49</sup>. Подібний контекст святкувань свідчить про прихований соціальний інструмент реалізації необхідності свята в її громадській формі – Закону, позначеного тотальним характером. Ідеальна модель держави, прописана Платоном, почасти демонструє тотальний контроль щодо всіх видів людської діяльності, зокрема, свята й відверто тяжіє до тоталітаризму. Екстраполюючи ідеї давньогрецьких філософів на сьогочасну масову культуру повсякдення, яка універсалізує всі епіцентри культуротворчості, можна зауважити, що «Номо Festivus», людина, що святкує, перетворює почасти власне життя на свято як втечу від цього світу, не просто від реальності, а світу загалом. Номо Festivus постає фактично складовою техноценозу, тяжіючи до механістично-детерміністського світогляду, постає навіть вже не «гвинтиком», як це було «напоєтизовано» в тоталітарній культурі, а певним маніпулятором, який поєднує в собі реципієнта й продуцента, що з легкістю вступає до комунікації, продукуючи власні повідомлення. Відтак, фестивалізація позначена гібридним характером, в якій усталені форми віддаляються від наявних практик свята і рекомбінуються з новими формами, утворюючи нові практики. Це, в свою чергу, утворює конфліктну гібридність, яка

---

<sup>49</sup> Платон. Сочинения в четырех томах. / пер. с древнегреч. / под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Санкт-Петербург : Изд-во С.-Петербур. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. Т. 3. Ч. 2 С. 332.

базується на своєрідному схрещенні культурних чи кроскультурних практик і є виявом культурної апропріації.

Дослідження феномену фестивалі очевидно передбачає врахування контексту світових тенденцій, домінант та інтонацій, які окреслюють закономірність загальнокультурного розвитку, – це з одного боку. З іншого, спроба аналізувати сучасні явища культури поза урахуванням досвіду минулого є малоперспективною, оскільки самі традиції виступають своєрідним комунікативним партнером, із яким вступають у діалог задля з'ясування означуваних проблем. Так «діалог культур в даному випадку постає не просто однорідним накладенням смислів один на одного, а своєрідним пульсуючим симбіозом смислів, які вживаються один в одного, пізнанням іншої культури за допомогою своєї, а свою крізь призму іншої, шляхом культурної інтерпретації та адаптації культур одна до одної почасти навіть в умовах смислової невідповідності або конфлікту»<sup>50</sup>. Ситуація зі святом разюче демонструє вищезначений стан, адже власна природа свята є трансгресивною й базується на принципі амбівалентності, віддзеркалюючи, передовсім, моменти переходу сакрального до профанного, хаосу до порядку, і навпаки; водночас, – культурної апропріації в глобалізаційних та альтроглобалізаційних діях. За подібного підходу феномен фестивалі уможлиблюється розглядати з позицій синергетики в контексті міждисциплінарного знання, спрямованого на бачення світу крізь призму його цілісності в процесі становлення та вияву механізмів хаотичності й упорядкування систем.

Сучасне розуміння фестивалі культури в синергійному спрямуванні постає як антропологічна соціокультурна система, відкрита динамічна модель з трансгресивними процесами як невід'ємними елементами існування та функціонування, оскільки саме трансгресивність виступає межовою активацією креативних внутрішніх можливостей, які визначають процеси самопізнання культури та переоцінки компонентів її духовно-смислового ядра. Зрештою, сам феномен фестивалі, віддзеркалюючи перехідні етапи культури, утримує водночас перетворювальний потенціал, пов'язаний з принципово відмінним розумінням

---

<sup>50</sup> Загибалова М. А. Феномен карнавалізації сучасної культури : дисс. ... канд. філос. наук : спец. 09. 00. 13. Религиоведение, философская антропология, философия культуры / Тульський державний педагогічний університет ім. Л. Н. Толстого, Тула, 2008. С. 38.

соціальної, політичної, історичної, економічної, урбаністичної, повсякденної та святкової компонент у сучасній культурі.

Очевидним є той факт, що постмодерна концепція культури, задавши тональність аксіологічного плюралізму, унаочненого в деконструктивізмі численних теорій постструктуралізму, позначена зняттям проблеми елітарного й масового, стиранням меж між інтелектом й емоціями, реальністю та вигадкою, відповідно, святковим і буденним, суттєво змінила уявлення людини про сьогочасне свято, в якому його первісні смисли трансформуються, підміняються і, нерідко, втрачаються. Така векторність у культурі постмодерну формувала підґрунтя щодо семіотизації буття, яка щонайперше звертається до соціального та культурного контекстів й реалізувалась у концепції «влади-знання» М. Фуко<sup>51</sup>, теоріях «тілесності тексту» Р. Барта<sup>52</sup>, «мисленні спокуси» та «культури гіперреальності» Ж. Бодрійяра<sup>53</sup>, лінгвістичних контекстах Ж. Лакана<sup>54</sup>, теорії «гіперфестивної ери» Ф. Мюре<sup>55</sup>, конвенціональній системі й феномені «карнавалізації життя» У. Еко<sup>56</sup> та інших дослідників.

Свято завжди було універсалією буття культури, тому дослідницький внесок здійснювався впродовж усієї історії розвитку філософської та культурологічної думки. Однак сам процес фестивалізації охоплює увесь контекст інтегративного змісту культурних арт-практик сьогодення, носить міждисциплінарний характер, знаходить відображення у працях мислителів М. Бахтіна, О. Ф. Лосєва, К. Левіна, Г. Костіної, В. Савчука, П. Сорокіна, В. Тернера, З. Фрейда, М. Хренова та інших; дослідженнях культуротворчості в контексті глобалізму та альтерглобалізму З. Баумана, Д. Гелда, Е. Мак-Грю та інших.

Сьогочасні новаторські дослідницькі практики розширюють горизонти, зміщуючи усталеність теоретико-методологічного канону як

---

<sup>51</sup> Фуко М. Археологія знання. Київ : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2003. 326 с.

<sup>52</sup> Barthes R. *The Semiotic Challenge*, trans. Richard Howard, Berkeley, Los Angeles : University of California Press; 1994. 293 p.

<sup>53</sup> Baudrillard J. *Simulacres et Simulation*. Paris : 1981. 240 p.

<sup>54</sup> Lacan J. *Ecrits*. New York, London : W. W. Norton & Company, 2007. 869 p.

<sup>55</sup> Мюрэ Ф. После Истории. Фрагменты книги / Философия. Философские проблемы духовной жизни. Литература Европы 20 в. / Пер. с фр. Н. Кулиш // Иностранная литература. 2001. № 4. С. 224-241.

<sup>56</sup> Еко У. Роль читача. Дослідження з семіотики текстів / пер. з англ. М. Гірняк. Львів : Літопис, 2004. 652 с.



абсолютного, в бік багатоманітності культурних «поворотів» – таких як «інтерпретативний поворот (interpretive turn), перформативний поворот (performative turn) і рефлексивний поворот (reflexive turn), які початково склалися в сфері культурної антропології, а потім у контексті зміни провідних дисциплін сформували постколоніальний поворот (postcolonial turn) поряд із просторовим (spatial turn) та іконічним / пікторіальним поворотами (iconic / pictorial turn); з недавніх пір до них примикає і перекладацький поворот (translational turn)»<sup>57</sup>.

Щодо культурної глобалізації, яка постає однією з форм глобалізаційного процесу, варто зауважити, що вона не лише змінює усталений спосіб життя, а й водночас утримує полівалентні наслідки для певних соціальних груп. Однак, на думку Д. Гелда, «якою б складною не була культурна взаємодія між спільнотами впродовж останніх трьох тисяч років, все таки посилюється мобільність образів і символів, достатньою мірою поширення методів мислення і способів комунікації – все це унікальні та безпрецедентні особливості кінця ХХ століття й початку нового тисячоліття»<sup>58</sup>. Неоднозначність поглядів стосовно цього явища презентує українська дослідниця І. Чудовська-Кандиба у «Вернісажі нарисів глобалізації в українському соціальному дискурсі»: «одні стверджують, що це процес, який триває кілька століть, другі вдаються до його опису як характеристики сучасності; у деяких дослідженнях наголос робиться на економічних аспектах глобалізації, формуванні єдиного світового ринку товарів і послуг, в інших – на формуванні єдиного інформаційного простору; іще в інших – на розвитку схожих поведінкових стандартів, використанні спільних комп'ютерних програм, технологій навчання тощо. Зрозуміло одне – це явище охоплює різноманітні сфери, але скрізь, так чи так, воно торкається соціальної царини людини. У сучасному світі навіть місцеві соціальні явища формуються транснаціональними процесами, що своєю чергою змінює самі моделі аналізу соціальності як такої»<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> Бахманн-Медик Д. Культурные повороты. Новые ориентиры в науках о культуре / перев. с нем. С. Ташкенова. Москва : ООО «Новое литературное обозрение», 2017. С. 7.

<sup>58</sup> Хелд Д. и др. Глобальные трансформации: Политика, экономика, культура / пер. с англ. В. В. Сапова и др. Москва : Праксис, 2004. С. 387.

<sup>59</sup> Чудовська-Кандиба І. Вернісажі нарисів глобалізації в українському соціальному дискурсі // Глобальні модерності / за ред. М. Фезерстоуна, С. Леша, Р. Робертсона / пер. з англ. Т. Цимбала. Київ : Ніка-Центр, 2013. С.11.

Звідси постає непросте завдання щодо адекватної інтерпретації впливів нових форм культурної глобалізації на культурні цінності, політичні ідентичності, національну самосвідомість. Так, культура початку ХХІ століття почасти декларується й позначена метамодерними тенденціями (переходу постмодернізму до метамодернізму), такими як «структура почуттів» Тімотеуса Вермюллена та Робіна ван ден Аккера<sup>60</sup>, незадовго якій передувала «структура соціального почуття» / поглинання В. Блейка<sup>61</sup> та Г. Дейвенпорта<sup>62</sup>. Сьогодні це явище означають як проект нового типу чуттєвості чи «структури чуттєвості», яка мала місце в розвідках сучасників із використанням таких суміжних понять: «химерність», «freak folk», «новий романтизм», «нова щирість» тощо. Примітною тут постає думка літературознавця Дженніфера Ештона в есеї «Поезія та ціна на молоко», де автор зауважує наступне щодо сьогочасних тенденцій: «метамодернізм – не що інше, як капіталістична фантазія про ринок, у якому під тим, що нам подобається, може ховатися політична ідея»<sup>63</sup>, що вказує на проблему комерціалізації святкової царини та непомітним витісненням свята святковістю. Сьогодні позиція Дж. Ештона в унісон доповнює естетичну парадигму прагматизму Д. Дьюї<sup>64</sup>, яка впливає з ідеї щодо естетичної якості, котра базується на спостереженні за повсякденними подіями, які приносять задоволення людині. У зв'язку з цим неабияку увагу привертає явище фестивалізації культурного процесу, що розуміється як гіперболізація святкового компонента в буденному, повсякденному житті, де активна, а подекуди, і основна роль відводиться Homo festivus (людині, яка святкує), репрезентанту, породженому суспільством споживання, в якому сам акт споживання подається як святкове дійство. При цьому святкове десакралізується, точніше, виходить на принципово відмінне усвідомлення розуміння сьогочасно сакрального як прагматично

---

<sup>60</sup> Vermeulen, Timotheus and Robin van den Acker. "Notes on Metamodernism." *Journal of Aesthetics & Culture* 2 (2010). <http://www.aestheticsandculture.net/index.php/jac/article/view/5677/6306>. Accessed September 8, 2013.

<sup>61</sup> Блейк, У. Песни Невинности и Опыта / пер. с англ. С. Степанова; вступ. ст., коммент. А. Глебовской. Санкт-Петербург : Азбука, 2000. 263 с.

<sup>62</sup> Давенпорт Г. Собака Перголези. Тверь : Изд. Митин Журнал, KOLONNA Publications, 2007. 215 с.

<sup>63</sup> Ashton J. Poetry and the Price of Milk / NonSite.org. September 13, 2013

<sup>64</sup> Dewey J. Reconstruction in philosophy. New York. Henry holt and company. 2012. 217 p.

орієнтованого на світ онтичного, де повсякденне, навпаки, зводиться та підноситься до естетичного ідеалу.

Дія глобалізаційних та альтерглобалізаційних інтенцій є завжди персоніфікованою й орієнтованою на єдність споживання та продукування інформації. Комунікативний аспект актуалізує при цьому процеси генерації інтерпретативних базисів культуротворчого аналізу як процесуальних, так і предметних сегментів комунікативного простору. Так, поняття фестивалі як процес освятковування дійсності формується шляхом гетерогенності шляхів, її виникнення варто тією чи іншою мірою пов'язувати з пресингом культурних індустрій, уніфікацією «стратегій апропріації вільного часу», своєрідним «святом за вимогою». До тих пір, поки те чи інше явище не потрапить до арсеналу індустрії (за ухваленою номінацією), це маркується як не вимушене свято. Однак, як тільки те чи інше явище потрапить до поля схвалюваних практик заповнення дозвільного часу, воно стане вимушеним дозвіллям. Відтак, свято є до тих пір святом, поки воно не позначене тотальною неперервністю, не набуває обтяжень, звідси його характерна ознака – перервність, артикульована ціннісною дистанцією часопростору «від» і «до», що підтверджується етимологічною інтерпретацією самого поняття.

Звернення до етимологічного розуміння терміну «свята» спричинене багатомірністю підходів щодо визначення самого поняття й водночас неоднозначністю тлумачення його змісту. Зазвичай, його пов'язують із поняттям «дозвільний», «порожній», «пустий», себто вільний від буденної діяльності. Подібне тлумачення було прийнятним в україномовному варіанті. У «Великому тлумачному словнику сучасної української мови за редакцією В. Т. Бусела, свято визначається як «день чи дні, коли урочисто відзначають видатні події, знаменні дати; кілька неробочих днів поспіль з нагоди торжеств»<sup>65</sup>. Далі подається розширене розуміння свята, тобто як «звичай, що ґрунтується на ранніх язичницьких обрядах і ритуалах, у яких зображувалися, розігрувалися, інсценувалися, подавалися в театральній формі ті або інші сцени, пов'язані із ключовими, життєво важливими подіями суспільства. Основну «роль» у них виконувало божество, що керувало конкретною подією»<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> Великий тлумачний словник української мови / уклад. і голов. ред. В. Т. Бусел. Київ; Ірпінь : Перун, 2009. С. 1301.

<sup>66</sup> Там само. С. 1301.

Так, у латинській мові святкові дні позначалися як «feriae», що означає «відпочинок, канікули», а також «festum» – «свято, торжество». Термінологічні експлікації дедалі частіше цікавлять сучасних представників лінгвокультури, так, витоки терміну «feriae» вони вбачають в слові «fanum», чим означається «священне місце», а термін «festum» – від санскритського кореня «бхас», що значить «блищати».

Свято, відтак, семантично пов'язане зі своєрідним часом відпочинку, радістю, веселощами, з певним сакральним ритуалом, танцем, прийомами, бенкетом. Тобто, воно постає відпочинком, своєрідним трансцендентним пошуком свободи, з одного боку, а, з іншого, – діяльністю, яка визначається строгими правилами, відмінними від повсякденної практики: «свято є вільним, протилежним будням часовим відрізком, у якому відбувається ритуалізоване колективне дійство, засноване на значущій події, що приводить до онтологічного розриву та виражається в прагненні до надлишковості й розширенні меж дозволеного»<sup>67</sup>.

Первісне свято, на думку В. Савчука, вказує на точку відліку, в якій історія розколюється, так би мовити, на дві царини, перша та, яка передує людському й друга, власне, людська. Іншими словами, людина стає людиною тоді, коли починає святкувати, що зрештою, означає водночас і жертвувати, і грати, і ховати, і мислити, і виробляти. Помилковими є ті припущення, котрі базуються на переконаннях, що з перерахованого виключно одне є причиною: «обмежена у переміщенні під впливом природних, екологічних і демографічних причин, людина епохи вимушеного переходу від такої, що привласнює до тієї, що виробляє ведення господарства – до землеробства – відкриває новий простір подорожі: "вертикальний" – рух у царині свідомості, духу, який дозволяв їй скидати вантаж психологічної та фізичної втоми, долати "одноманітність" буднів»<sup>68</sup>.

Потреба виникнення свята поставала відчутніше за умови збільшення «культурної» дистанції між виникненням бажання і його виконанням, оскільки напруження вимагало розкріпачення. Відтак, свято поставало способом компенсації дефіциту вражень у

---

<sup>67</sup> Козлова В. В. Концепт «праздник» в общественном сознании современных россиян // Концепты культуры и концептосфера культурологи : коллективная монография / под ред. Л. В. Никифоровой, А. В. Коневоy. Санк-Петербург : Астерион, 2011. С. 322.

<sup>68</sup> Там само. С. 49.

повсякденності. Етнографи свідчать про стани безпричинного занепокоєння, млявості, смутку, які охоплювали кочівників, котрі затримувалися тривалий час на одному місці. Подібна потреба у постійній міграції пов'язана не тільки у необхідності забезпечення провіантом та інших речей, це насамперед психологічна потреба, породжена моделлю життя (не осілою, а динамічною). Ймовірно, кочівникам, що осіли на землі, свято давало єдину міграційну можливість, переміщатися у просторі, але вже з урахуванням вертикального руху свідомості. В свою чергу, це дарувало можливість зустрічі з невідомістю, загадковістю, таку собі бінарну модель зустрічей: з одного боку, зустрічалися люди, які кочували, з іншого, – люди, що святкували, танцювали, співали. Почуття, що виникали при зустрічі з новим, досі не баченим, викликало неабиякі емоції, переживання, оскільки потреба в новій інформації є властивою всьому живому. Зустріч людини з іншою реальністю реалізує не лише базову потребу всього живого в оновленні, а й бажання єдності, виходу з, так званого, самозамкнутого стану.

Універсалії культури припускають репрезентацію культурного досвіду людства, закріплену в символах і відображену в ейдетичній пам'яті, образно світоглядних конструкціях, етимологічних мовних «мелізмах», образах мистецтва та словесності. Універсалія культури – це категорія, яка акумулює соціально-історичний досвід. Залучення до домінуючих, базових цінностей культури – це процес оцінки, осмислення і переживання світу людиною, що сприяє цілісному формуванню образу світу, уявлень щодо характеру соціальних відносин, особливості відносин «Я – Інший», самосвідомість особистості.

Оскільки свята є універсальним засобом трансляції соціального досвіду між поколіннями, в умовах глобалізації вони мігрують з одних національних культур до інших, змінюючи при цьому як ейдетичну, так і смислово семантику. Сьогодні традиційні свята всупереч глобалізаційним реальним процесам, виступають як засіб консолідації індивідів з метою збереження своєї групи й національних культурних смислів та традицій. Звісно, руйнування механізмів трансляції культурних смислів призводить до колапсу від етносу до суспільства загалом. Однак, навіть етнічне свято, будучи однією з форм фестивальної культури, утримує два види

сміслової трансляції: внутрішню, коли відтворюється сам етнос та зовнішню, де останній заявляє щодо себе в мультикультурному суспільстві. З одного боку, уможлиблюється збереження етносу, а, з іншого, апропріація та наповнення простору культури смисловою різноманітністю.

Трансляційний потенціал етнічних календарних свят детермінований, з одного боку, вмонтованістю до канви природного циклу, відтак, присутністю в житті етносу; з іншого, передбачає різноманітність виражальних засобів у синтезі вербальних і невербальних елементів за участю людей. Поступове зникнення етнічних особливостей свят, з одного боку, призводить до незворотної втрати цілих пластів культури, але, з іншого, шляхом присвоєння та переприсвоєння палітри свят, утворює нову тональність глобалізованого свята, позначеного іншобуттєвим характером щодо генералізації традицій, ритуалів, звичаїв, видовищ, обрядів, ігор, карнавалів тощо.

Свято, будучи багатогранним та різноаспектним за природою, є найдавнішим інститутом культури, що дарує емоцію у вигляді тамування радості в свободі від буденного, своєрідної ніші вивільнення себе. Як знати, можливо саме ця особливість святкового явища надає йому онтологічного статусу вічної присутності, незнищенності й відродження, навіть під час найсерйозніших життєвих випробувань, які позначені в Україні страшним маркуванням – війною, якими б жорстокими не виявлялися тілесні та душевні втрати, людина знаходить у собі сили організувати лакуни радості та свята.

Специфіка інституту свята вимагає спадкоємності в розумінні незабутності, передачі досвіду від покоління до покоління, однак повнота святкової комунікації передається не лише за допомогою документообігу. Не виключено, що саме за допомогою майстерно влаштованого й відпрацьованого зв'язку, інститут святкування зберігається як цілий культурний пласт, утримує свою національну самобутність, що, в кінцевому рахунку, дозволяє присутнім у святі проживати саме ту палітру почуттів, емоцій, які від свята, власне, й очікуються. Важливо відзначити, що політичні владні структури та численні організації сприяють збереженню даного культурного інституту, достатньою мірою усвідомлюючи його ідеологічний та маніпулятивний ресурс, особливо в форматах перформативно видовищного дійства.

Торгові центри, корпорації, установи влаштовують найрізноманітніші Fest, заходи, перформанси, дійства, івенти, де святковість буття демонструється багатомірними формами та способами, що, передовсім, засвідчує про неперебутність рефлексій щодо осмислення свята в сьогочасній культурі.

Проте на тлі гетерогенності смаків до проміжку свята «від» і «до» сьгодні потрапляють нові «порядсвяткові» чи то «близькосвяткові» практики дозвілля, які маркують себе в межах вже існуючих, позиціонуючись як культурний event (культурна подія). Річ у тім, що виявом формування зовнішнього культурного середовища є міжкультурний діалог, який транспортується в глобальний комунікаційний простір, де, зазвичай, унеможлиблюється адаптація культур одна до одної, швидше за все, відбувається підпорядкування сильнішій, відповідно, діалог спрямовується в бік «схвалених» чи то «нових» умов комунікації. Таким чином, комунікація володіє самостійним вибірковим потенціалом щодо розташування діалогів культур всередині глобального комунікаційного простору.

Традиційне свято засноване на події і виступає як різновид соціального інституту. Воно утримує систему чітких норм і правил, які регулюються кодами святкового ритуалу і визначають межі допустимого і не допустимого. Сучасний Fest та його процесуальна похідна складова – фестиваліація, яка сприймається почасти як симулякр свята, заснована на штучно створених подіях, або «не-подіях», що розкривається в сконструйованому міфі, який реалізується в святковому ритуалі учасниками, тимчасово включеними до події за допомогою механізму гри. Сьгодні «не-події» здатні поставати у формі певних свят поза приводом, причин, а головне, без продовження тощо.

Відтак, співвідношення традиційного й сьогочасного розумінь свята можна представити як зразок моделей оригінального автентичного задуму із трансформованою ідеєю-конструкцією як колажу явних і прихованих самовиявів, кожен з яких відсилає до різноманітних царин культурних смислів, виражених своєрідним дійством і вимагає почасти процедури розпізнавання / розкодування, формуючи зсередини нові інтерпретації.

Фестиваліація як комунікативний апропріатор глобалізаційних інтересів здатна поставати ареною тотальної єдності продукування /

споживання, їх симулякровою референцією як ідентифікацією, зрежисованою шляхом мистецької та естетичної реальностей в контекстах маркетингових комунікацій медіа культури. За подібного бачення вона створює системи масової чи, точніше, урбаністичної комунікації, що формуються в лакунах глобалізаційних та альтерглобалізаційних ініціатив та проектів.

## **1. 2. Репрезентанти сучасної фестивальної культури: Homo festivus, артистократ, актор, агент у рефлексіях культуротворчості**

Фестивальну культуру, передовсім, варто розуміти як перебіг комунікацій, що задається змістом свята як необхідною умовою існування даного культурного феномена. Архітектоніку фестивальної культури пронизують антропологічні потоки, своєрідні моделі суб'єктних стратегій, які маркуються як ціннісні точки вибору чи то в процесі комеморацій як святкування історичних подій, практики спогадів, або формуванні компендіуму святкових подій, що становлять календар національної історії, чи конструювання нових Fest.

Підхід щодо культурних репрезентацій в фестивальній царині постає продуктивним тому, що дозволяє розглядати символічні стратегії, шляхом яких репрезентуються домінуючі відносини в суспільстві. Річ у тім, що трансгресивна динаміка існуючих парадигм розвитку культурних систем, орієнтації в соціальних практиках щодо зміни способу життєдіяльності, призводить до ускладнень ідентифікації, адаптації та соціальної мобільності, які потребують включення до різноманітних ціннісних смислів та багатомірних конструктів людського існування. Відповідно, змінюються горизонти культуротворення, контекст, у якому людина знаходить ті чи інші константи власного буття, реалізуючи особистісну, культурну ідентифікацію. Досліджуючи діалектику соціального й духовного в культуротворчій діяльності індивіда, український філософ В. П. Іванов, зауважував, що «розвиток особистості в соціокультурному просторі постає як шлях, на якому розгортається індивідуальне усвідомлення людиною-діячем суспільної природи суб'єктного існування у формі визначення і прийняття «для себе» різних



боків соціального як людської цінності»<sup>69</sup>. Це своєрідний пошук діалогу або й полілогу, котрий знаходить вираження у феномені самоідентифікації, як «поверненні до самого себе» (М. Бахтін)<sup>70</sup> у власній багатомірності, «віднайдені свого актуального буття» (Г. С. Кнабе)<sup>71</sup>, власного «ціннісно-сислового універсуму» (С. Кримський)<sup>72</sup>, де відбувається зв'язок з близькою референтною спільнотою та уможливлується трансгресія індивідуального «я» до соціального «ми» й, навпаки. Аналізуючи феномен інтерсуб'єктивності сучасної культури, дослідник І. В. Кондаков, констатує, що «кожен суб'єкт культури має двоїсту природу: з одного боку, він є носієм безлічі цінностей і смислів, уявлень і традицій, тобто, вписаний до системи певної культури, з іншого, є суб'єктом і об'єктом численних соціально-практичних дій, а значить, включений до певної соціальної реальності»<sup>73</sup>. Так, інтегральний суб'єкт сучасної медіакультури, уподібнюється самим автором дволикому Янусу, зверненому своєю різноликою природою до багатомірної реальності (віртуальної, вербальної, візуальної тощо). Такий синтез формується в «процесі інтерсуб'єктивного «мерехтіння» близьких і далеких вербально-візуальних асоціацій в умовному «зазорі» між екраном і друкованим текстом, між образом і словом (в їх сучасному статусі)»<sup>74</sup>.

Справді, сьогочасна людина дедалі помітніше постає складовою техноценозу, тяжіючи до механістично-детерміністського світогляду, останній справедливо можна означити як домінуючий орнаментальний код сучасності. Будучи суголосною медійному світу, сучасна людина здебільшого знаходиться у межах віртуального часопростору культури, володіючи синкретичною свідомістю, поєднує в собі водночас реципієнта й продуцента, легко вступає в комунікацію, продукуючи

---

<sup>69</sup> Иванов В. П. Мироззрение как форма сознания, самоопределения и культуры личности // Мироззренческая культура личности. Киев : Наукова думка, 1986. С. 147.

<sup>70</sup> Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. Москва : Художественная литература, 1990. 543 с.

<sup>71</sup> Кнабе Г. С. Местоимения постмодерна // Читания по истории и теории культуры. Вып. 40. Москва : Изд-во: РГГУ, 2004. С.28.

<sup>72</sup> Кримський С. Б. Запити філософських смислів. Київ : ПАРАПАН, 2003. 238 с.

<sup>73</sup> Кондаков И. В. Интерсубъективность культуры / Человек как субъект культуры. Москва : Наука, 2002, С.157.

<sup>74</sup> Кондаков И.В. «Зритель»: новый субъект современной культуры // Обсерватория культуры. 2016. Т. 13, № 5. С. 517.

власні повідомлення. Потрапляючи до екранного простору подібно до міфу, трансформуючись у віртуальному вимірі, вона проживає на правах ідентичності з актором, героєм фільму чи гри. Екран постає своєрідним медіумом, де актор, герой, симультанний продуцент дії продукує подію, яка могла б мати місце в реальній дійсності. Відтак, людина уподібнена реципієнту, який миттєво реагує на комплекс комунікативних стосунків, отримуючи насолоду від суб'єктно-суб'єктного й суб'єктно-об'єктного виміру простору, відчуває свято тотальної комунікативної єдності. За прогнозуванням О. Шпенглера<sup>75</sup>, це зумовлено трансгресією від культури до цивілізації як історичного тренду. Симптоматичною є думка В. Кутирьова щодо заміни особистості в цивілізаційних умовах на актора, «цілераціонального ділка, який, обираючи власну поведінку, не переймається ситуацією, реалізуючи умови досягнення соціально-економічного успіху. Надалі актор десуб'єктивується, перетворюючись на людський фактор та агента. Розпадається навіть індивід, його цілісність, замість нього – "мультивиди", що, втім, правильніше кваліфікувати як прояв кризи вже самої цивілізації ... »<sup>76</sup>. Ідентичність людини за подібним підходом, звичайно, є сумнівною, але вона функційно виправдана сучасним прагматичним способом осмислення реальності в межах семіотичних конструкцій, де знакові конотації підміняють предметні. Сучасна дослідниця Г. Костіна, висловлюючи оцінку щодо концепції динаміки культури ХХ-ХХІ століть (М. Хренова<sup>77</sup>), дійшла висновку, що «культурна криза сучасності пов'язана не стільки з приходом на історичну арену нового презентанта культури – людини маси, як це було століттям раніше, а з поверненням статусу активно діючого культурного і соціального агенту колективній людині»<sup>78</sup>.

---

<sup>75</sup> Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Гештальт и действительность / пер. с нем. К. А. Свасьяна. Москва : Мысль, 1993. 663 с.

<sup>76</sup> Кутырев В. А. Последнее целование. Человек как традиция. Санкт-Петербург : Издательство «Алетейя», 2001. С. 80.

<sup>77</sup> Хренов М. Искусство в исторической динамике культуры. Москва : ООО Издательство «Согласие». 2015. 752 с.

<sup>78</sup> Костина А. В. Зрелище как актуальная культурная форма переходной эпохи: концепция динамики культуры Н. А. Хренова / Избранные работы по теории культуры. Москва : Издательство «Согласие», 2014. С. 65-74.

Дослідження репрезентантів фестивальної культури, зокрема, Homo festivus, артистократ, актор, агент передбачає аналітичний підхід щодо виокремлення різноманітних характеристик досліджуваних явищ та контекстуального їх опису. Плідним тут постає звернення до культурної антропології, заслугою якої є розробка ключових уявлень щодо людини й суспільства, в тому числі й для інших наук, що дозволило, в свою чергу, спрямувати дослідницький потенціал на визнання плюралістичності, іншості та культурних відмінностей в поведінці людини, і, зрештою, відбутися «антропологічному повороту» в гуманітарних науках.

Так, фестивальна культура, володіючи антропологічним кодом, утримує безліч різних повідомлень, що утворюють комунікативну орнаментальність, до якої вплетені різноманітні стилістичні та семантичні відмінності, як представників даної культури, так і різних спільнот, груп, етносів. Адже, суб'єкт фестивальної культури, як і спільнота загалом вмонтовані в культурний простір як учасники нескінченних спілкувань, повідомлень, що беруть участь у комунікативних процесах, а саме святі, займаючи при цьому активну чи то пасивну позиції. Фестивальна культура постає знаково-символічною, «орнаментом, що супроводжує життєдіяльність людини, оскільки саме знаки і символи як довгострокова система комунікації існують в культурі для цих цілей»<sup>79</sup>. Свята, як і «артефакти культури і мистецтва, предмети побуту, як матеріальні носії культурного оточення, що супроводжують життєдіяльність людей, містять антропологічний знаково-символічний, орнаментальний код свого часу, що маркує культурно-історичний контекст у певному художньо-стилістичному ключі, який і є матеріалом самоідентифікації в культурі»<sup>80</sup>.

У сьогочасному вияві фестивальної культури – фестивації як культурній апропріації – беруть участь як складні механізми мімезису, безпосереднього наслідування, так і простіші, реконструкція, вторинне моделювання, гіпотетичне відтворення, результатом чого є створення «нових свят». Обґрунтування їх уможлиблюється завдяки новаторським дослідницьким напрямам, які оформилися в культурній антропології як інтерпретативний, перформативний та рефлексивний повороти.

---

<sup>79</sup> Привалова В. М. Орнамент как знаково-символический ритуал культуры // X Конгресс этнографов и антропологов России: тезисы докладов. Москва : 2013. С. 123

<sup>80</sup> Там само. С. 123.

Залучення до культурологічного дослідження поняття «Homo festivus» як певної термінологічної новації, з одного боку, апелює до своєрідного наукового архіву, історії формування понять, теоретичних конвенцій, у межах яких відбувається його термінологічне оформлення. Так, поняття «Homo festivus», як і «Homo ludens», «Homo faber», «Homo sapiens», «Homo laborans», «Homo symbolicum» та інші є характерними для наукового культурологічного дискурсу, що дозволяє автору послуговуватися саме ним щодо контекстного означення представника фестивальної культури. З іншого боку, зв'язок наук про культуру тісно взаємодіє з мовою повсякденності, багатомірними дискурсивними практиками в її межах, що спричиняють контекст її функціонування в найрізноманітніших дискурсах, почасти структурованих легітимними інституціями чи то авторитетами.

Складність термінологічного оформлення, до прикладу, феномену «Homo festivus» полягає в тому, що далеко не всі поняття успадковують історичну традицію формування чи продовження щодо культурологічних наук, де народжуються проблемні локуси дослідницьких стратегій. Очевидно це пояснюється фактом сьогочасної тенденції до міждисциплінарного характеру, спрямованого не лише на дослідження культури, а й на бачення узагальненої наукової картини загалом. Відтак, поняття, які осягаються науками про культуру, змінюючи формат власного застосування (шляхом інтерпретації) неминуче зазнають метаморфоз, набуваючи нових смислових відтінків. Причиною даного процесу постає своєрідна «трансплантація» понять з одного наукового дисциплінарного локусу до іншого, що стало вже звичною справою в царині гуманітарних досліджень. Таким чином, формується і вводиться в дослідницький обіг власний інноваційний словник, про що зазначає Андреас Реквіц у праці, присвяченій трансформації культурних теорій: «культурологічний поворот знаменує в соціальних науках те, що в термінології Гастона Башляра можна назвати «епістемологічним розривом» – впровадженням і поширенням нового керуючого пізнанням словника, який відкриває аналітичні перспективи нового типу»<sup>81</sup>. За такого підходу, А. Реквіц вбачає розвиток наук про культуру, базуючись

---

<sup>81</sup> Andreas Reckwitz. Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms. Weilerswist, 2000. P. 644.

не на зміні парадигм, а їх трансформації, своєрідній переробці теорій попередників з інтенцією на конвергенцію, а не радикальну заміну.

Таким чином, з'являються й слова-сигнали, які формуються іншими поворотами (зокрема, лінгвістичним, інтерпретативним, перформативним, рефлексивним), й почасти межують, балансуючи між аналітичною категорією та жаргонізмом. Відмінність останнього від аналітичної категорії уможлиблюється тоді, коли ракурс дослідження зміщується з предметного рівня нових царин дослідження на рівень аналітичних категорій, де відбувається не просто фіксація нових феноменів пізнання, але й саме явище постає засобом пізнання.

Продуктивним постає розгляд царини культурних репрезентацій, оскільки дозволяє розглянути символічні стратегії, за допомогою яких репрезентуються владні відносини в суспільстві. За такого підходу, лінгвістичний поворот виходить на принципово відмінний рівень культурологічного дискурсу, вивільняючи його від однобічної фіксації на структурі мови та centruючи увагу на недооцінюваному аспекті мовної події, комунікації й перформатива.

Симптоматичним прикладом, може слугувати поняття «артистократ», до якого ми звертаємося в нашому дослідженні й використовуємо його в якості репрезентанта сучасної фестивальної культури поряд з такими поняттями, як *Homo festivus*, агент, актор. Уперше неологізм «*artistocrate*» («артистократ») почав вживати Ф. Мюре, вважаючи, що ним може бути як митець, художник, музикант, так і науковець, які повністю вирівняні з структурою політичної влади дня. Власне, це людина, яка здебільшого симулює креативні, творчі пошуки, будучи заручена підтримкою з боку владних структур. Факт політизованості масової свідомості є ще одним чинником формування артистократа, не відстороненого від влади та політичної практики, яка є напрочуд перформативною. Тут фестивація постає своєрідним міксом артизації та владократизму, який викликає до життя феномен «артистократа». З одного боку, артистократ, використовуючи тілесні презентаційні практики перевтілення, засоби ідентичності (зазвичай симулякрові), за допомогою символічного споживання симулює креативні потуги, здійснюючи стратегію престижності споживання, а також численних реалій масової, глем-культури тощо. З іншого боку, артистократ – це

кожен із нас, який на суспільній арені, що постає своєрідним артизаційним середовищем, реалізує власний потенціал артистичного світовідчуття, своєї життєвої сутності, автентичної оригінальності, талановитості чи безталанності.

Відтак, поява на арені культурологічного дискурсу феномена «Homo festivus» не є випадковою з кількох причин. Так, його можна вважати спадкоємцем «Homo Ludens», ключового представника ігрової концепції культури Й. Гейзінга, де автор пропонує антропологічну модель «Homo Ludens» співмірну з «Homo Faber», демонструючи їх як такі моделі, що відображають особливості буття людини й займають відповідний локус у царині культури. За подібного бачення, «людини граючої» певною мірою існувала поряд з «людиною, яка святкує», оскільки потреба в святах притаманна людству з найдавніших часів: «Homo Sapiens, очевидно, був водночас і Homo Ludens – людиною граючою, і Homo Feciens – людиною, яка святкує»<sup>82</sup>. Будучи апологетом ігрової концепції культури, Й. Гейзінга вважав, що такі форми культуротворчості як поезія, живопис, танок, свято, музика беруть витoki саме з гри. Водночас гра, як і свято з найдавніших часів поставали формами соціальної комунікації та суспільної регуляції, адже за допомогою них розв'язувалися суперечки й примирення ворогуючих кланів, родів, спільнот. Звідси й переконання Й. Гейзінга щодо культури та її «грайливого» характеру: «Вона походить з гри як живий плід, що відокремлюється від материнського тіла ..., вона розвивається в грі та як гра. Культура починається не як гра і не з гри, а в самій грі»<sup>83</sup>. Автор ототожнює гру зі свободою, оскільки за допомогою останньої людина виходить із буденності й починає жити власним, справжнім життям. Сенс гри закодований у самій грі, людській здатності вийти за власні межі й підкоритися бажанням та прагненням. Автор визначає гру як «добровільну дію або заняття, здійснених всередині встановлених меж місця й часу за добровільно прийнятими, але абсолютно обов'язковими правилами, з метою, укладеною в ній самій, супроводжуване почуттям

---

<sup>82</sup> Некрылова А.Ф. Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища. Конец XVIII - начало XX век. Санкт-Петербург : Искусство, 2004. С. 3

<sup>83</sup> Хейзенга Й. Homo Ludens : статьи по истории культуры / пер. сост. и вступ. ст. Д. В. Сильвестрова. Москва : Прогресс – Традиция, 1997. С. 20

напруження і радості, а також усвідомленість «іншого буття», аніж «буденне життя»<sup>84</sup>.

Поряд з дослідниками Й. Гейзінга, Д. М. Генкіним<sup>85</sup>, В. Топоровим<sup>86</sup>, Р. Кайуа<sup>87</sup> щодо спорідненості ігрової діяльності зі святковою в контексті їх початкової самостійності, симптоматичною є позиція угорського вченого Карла Керені<sup>88</sup>, який продемонстрував їх характерні маркери наступним чином: «Виключення із буденного життя, переважно, хоча й не обов'язково, радісний тон поведінки (свято буває й серйозним), часові та просторові межі, існування водночас строгої визначеності та справжньої свободи – такі найголовніші соціальні особливості, характерні й для гри, і свята»<sup>89</sup>. Справді, ігрова діяльність на святах, як і комунікативна, присутня практично у всіх царинах діяльності. Але, оскільки свята задовольняють комплекс різних потреб, межі святкової діяльності здатні розширюватися.

Справедливо вважаючи святкову та ігрову концепції універсаліями культури, оскільки їх народження у суспільстві відбулося ще задовго до самої культури, варто зауважити щодо сьогочасних культурологічних тенденцій, які виступають у формі поворотів (cultural turn) і задають вектор для методологічного дослідження роботи.

По-перше, аналізуючи роль репрезентантів фестивальної культури, де суб'єкт постає центром зіткнення дискурсів та риторичність вплітається до наукових описів, методологічно плідним постає звернення до лінгвістичного повороту, який полягає в усвідомленні конструктивістського характеру реальності за допомогою мови. Це, в свою чергу, дозволить наблизитися до розуміння реальності як культуротворчого

---

<sup>84</sup> Хейзенга Й. Homo Ludens : статті по истории культуры / пер. сост. и вступ. ст. Д. В. Сильвестрова. Москва : Прогресс – Традиция, 1997. С. 8-9.

<sup>85</sup> Генкін Д. М. Массовые праздники. Москва : Просвещение, 1975. 140 с.

<sup>86</sup> Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: избранное. Москва : Изд. группа "Прогресс" : "Культура", 1995. 624 с.

<sup>87</sup> Кайуа Р. Игры и люди : статьи и эссе по социологии культуры. Москва : ОГИ, 2007. С. 109

<sup>88</sup> Керені К. Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни / пер. с нем. Москва : Ладомир, 2007. 319 с.

<sup>89</sup> Керені К. Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни / пер. с нем. Москва : Ладомир, 2007. С. 40

конструювання знаково-символічних смислів, що перебувають між собою у постійній конкуренції щодо домінування. Отже, репрезентації здатні створювати реальність за допомогою символічних стратегій. До речі, такий підхід звільняє лінгвістичний поворот від односторонності фокусування виключно на структурі мови і спрямовує його в бік події, актуального мовлення / промовляння, комунікації і перформатива. Щодо останнього, то перформанс зберігає «топос хаосу в культурі з часів архаїки відомим способом, на який спрямовує містерія, свято, карнавал. Вони дозволяють розчинитися в хаосі, віддаючи себе йому за тієї умови, щоб пробудити механізми самоорганізації. Уподібнюючись його силовим лініям і станам, перформанс з ритуальною серйозністю робить те, що вириває його з повсякденності, що в просторі культури і розуму не може заявити про себе без втрати образу нормальної людини»<sup>90</sup>.

Дійсно, ХХ століття презентує принципово відмінну антропологічну модель – актора, який формується шляхом вибірки телеологічного й раціонального аспектів поведінки людини та культивується на суспільній арені повсякденності. Так, зрештою, формується історичний тип людини ринково-техногенної епохи, який поступово замінює собою особистість. Цей факт, свого часу, а саме, в першій декаді ХХ століття, дозволив науковцям звернутися до самого поняття «актор» у царині соціології в контексті теоретичного напрямку. На думку В. Кутирьова, актор є «носієм раціональності як послідовного прагнення до усвідомленої й заздалегідь поставленої мети. Він "розумний егоїст", для якого почуття, спілкування, переживання втрачають власну цінність. Душа у нього те, що може перешкодити і найчастіше заважає досягненню результату. Його життєдіяльність поступово редукується до діяльності, бажання щастя витісняється тягою до комфорту. Активність актора індукується не стільки його безпосередніми потребами, скільки нав'язаними потребами в соціальних відносинах. Гранично скорочуючи фазу образно-естетичного сприйняття світу, він відразу спирається на концепти або просто помічає його знаками. Тому він чужий поезії, живопису, що зберігаються в суспільстві більше як спадщина. Він не здатний до любові і, відтак, практикує секс як бездушну любов. Актор –

---

<sup>90</sup> Савчук В. Топологическая рефлексия. Москва : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. С. 9-10.



"людина без серця". Якщо про те саме сказати етично – поза цінностями. Він знає тільки ціну. Всьому»<sup>91</sup>.

Розглядаючи питання співвідношення імітаційного та артистичного, Ю. Лотман<sup>92</sup>, екстраполює її на проблему співвідношення поступовості та вибуху в культурі як взаємозумовлених векторів, що породжують два типи особистості. Перший тип – це люди, схильні до прояву оригінальності, а інший – люди, які активно імітують творчі форми поведінки, але приречені тиражувати зразки примітивності, спрощеності в мистецтві та повсякденному житті. Те, що свого часу постмодернізм означив суб'єктом дискурсу, в контексті сьогочасної фестивальної культури постає агентом чи реципієнтом дискурсу в іпостасі *Homo festivus*, артистократа, діяча, актора, агента, ділка, які працюють на тотальній комунікативній сцені.

У «Європейському словнику філософій: Лексикон неперекладностей» під редакцією Барбари Кассен зазначається, що поняття «*agency*» виникає в англійській мові у XVII ст. У філософії це слово почало використовуватись із XVIII і спочатку мало класичне аристотелівське значення, яке стосувалося протиставлення дії та зазнавання дії, дієвця та об'єкта дії. *Agency* може означати або дію (у фізичному сенсі), або здатність діяти (у протиставленні у / до зазнавання дії), або здатність бути дієвцем (у протиставленні до об'єкта дії). <...> У сучасну епоху воно дає змогу осмислювати діяльність не як категорію, що протистоїть зазнаванню дії, як це було раніше, а як «налаштованість» діяти, що розхитує опозицію активне / пасивне. Крізь призму *agency* дієвець перестає бути просто актором / автором дії, він вписується в систему стосунків, в якій розмиваються місце та авторство дії й модифікується визначення дії як такої. Отож, у сучасних контекстах слововжитку *agency* є тією точкою, де стирається дуалізм дії / зазнавання дії, дієвця / об'єкта дії, проте в цій точці також дістає нового визначення пара суб'єкт / дієвець»<sup>93</sup>.

---

<sup>91</sup> Кутырев В. А. Последнее целование. Человек как традиция. Санкт-Петербург : Издательство «Алетейя», 2001. С. 92

<sup>92</sup> Лотман Ю. М. Культура и взрыв. Москва : Гнозис, Издательская группа «Прогресс», 1992. 272 с.

<sup>93</sup> Європейський словник філософій : Лексикон неперекладностей / пер. з фр. Т.2. Київ : Дух і Літера, 2011. С. 422.

Сучасне тлумачення даного поняття також пов'язане з антропологізацією, свідченням чого є «часте вживання вислову *Human Agency* в сучасній англійській філософії (зокрема, філософії дії та моральній філософії): *agency* – це те, що характеризує з-посеред світових подій ті, що пов'язані з цариною людської діяльності. Крім того, що цей термін здобув вагу в прагматизмі, в американському варіанті англійської мови термін *agency* здобув конкретний політичний сенс і став позначати функцію агента, а потім установу або інституцію, здатну діяти за когось іншого (*an establishment for the purpose of doing business for another* «установа, метою якої є робити бізнес задля іншого...»<sup>94</sup>). Загалом, культивується проблема амбівалентності терміну *agent* (англійська традиція вживаності) на відміну поняттю *acteur* (французька традиція). Відмінності між вживаністю понять агента чи актора є виключно прерогативою симпатиків англійської та французької школи.

Звертаючись до *Homo Festivus*, ми розуміємо його як репрезентанта, породженого суспільством консюмеризму, в якому сам акт споживання подається як святкове дійство. Звісно, подібна тенденція виникла не на порожньому місці, а як наслідок того, що домінуючу позицію, поряд з іншими (без сумніву) в нашій країні займала соціальна теорія свята, яка тяжіла до ідеологічного й політичного аспектів й непомітно притлумлювала й стирала культуротворчу спадкоємність. Звідси, свято наближалось до формату розгляду його в площині суспільства споживання, де масово продукувалися численні комерційні, корпоративні свята, будні нерідко трансгресували до святкувань. Природно з'являлась зацікавленість мислителів до проблем аналізу гедоністичного аспекту свята, святкового споживання, симулякру, зокрема, у працях Ж. Бодрієра<sup>95</sup>, П. Бурдьє<sup>96</sup>, Т. Веблена<sup>97</sup>, Ж. Дювіньє<sup>98</sup>, де людина постає не лише симулякром актором, а й керуючою особою,

---

<sup>94</sup> Європейський словник філософій : Лексикон неперекладностей / пер. з фр. Т.2. Київ : Дух і Літера, 2011. С. 425.

<sup>95</sup> Бодрієр Ж. Симулякри і симуляція / Пер. з фр. В. Ховхун. Київ : Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2004. 230 с.

<sup>96</sup> Бурдьє П. Начала. Москва : Соціо-логіс, 1994. 285 с.

<sup>97</sup> Веблен Т. Теорія праздного класу. Москва : Прогресс, 1984. 194 с.

<sup>98</sup> Duvignaud, J. La scène, le monde, sans relâche. Paris : Actes Sud; Maisons des cultures du monde, 2000.

епіцентром утворення цих актів симулювання, які формують свято, проживаючи його як креативний акт. Сучасний гіперфестивний світ трансформував свято у видовище та шоу-бізнес, в якому воно дедалі потужніше трансгресує до фестивації, де *Homo festivus*, нерозривно пов'язаний пуповиною суб'єктно-об'єктних відносин, й водночас виступає і як вправний режисер, і як активний учасник.

Р. Х. Аль-Хуссаїні в праці «Концептуалізація соціально-філософських моделей людини в ХХ столітті» щодо антропологічних моделей сучасності зауважує наступне: «в цій моделі людини *Homo Festivus* (курсив мій – Л. Б.) змінені моральні норми, які припускають те, що колись вважалося аморальним. На авансцену її приватного життя під прикриттям толерантності висунулися крайні форми гедонізму й еротики. «*Homo Festivus*» не просто віддає перевагу ерзацкультури, не порушуючи свого сомнамбулічного духовного стану, він свідомо пристосовує літературу та історію під власний культурний рівень, фальсифікуючи їх зміст. І, зрештою, він нетерпимий до всього, що не вписується в його уявлення»<sup>99</sup>. Сам *Homo festivus*, почасти проявляє себе напівживим, чуттєво притлумленим, механістичним, якого здебільшого турбують особистісні стани й відчуття.

Аналіз феномену *Homo festivus* як представника сьогочасної гіперфестивної ери є доволі складним завданням, оскільки в нього залишилося обмаль спільного з попередніми представниками колишніх цивілізацій. Якщо звернутися до американського дослідника сучасності Гарві Кокса<sup>100</sup>, то в його розумінні *Homo festivus* виступає предтечою епохи постмодерну, який не позбавлений сакрального сенсу, але цілком підпорядкований владі свята та насолоди, в чому автор вбачає позитивний сенс, який сприяє розвитку людини, відповідно, й суспільства.

Принципово відмінною щодо оцінки сутності *Homo festivus* є позиція Ф. Мюре, який, не дивлячись на унісонне бачення його ключовою фігурою постмодерну разом із Г. Коксом, втім зауважує

---

<sup>99</sup> Аль-Хуссаїні Р. Х. Концептуалізація соціально-філософських моделей человека в ХХ веке // Теория и практика общественного развития. Философские науки. Краснодар : ООО Издательский дом «ХОРС», № 4. 2011. С. 30

<sup>100</sup> Кокс Х. Праздник шутов: теологический очерк празднества и фантазии (Реферативное изложение И. Б. Роднянской) // Современные концепции культурного кризиса на Западе. Москва : 1976. С. 127.

наступне: «ним може бути будь-який рейвер, представник середнього класу, може бути Клінтон, а може – і Білл Гейтс, один з найвпливовіших людей світу, який розпадається і за прогнозуванням французького часопису "Le Nouvel Observateur", незабаром буде контролювати все програмне забезпечення Інтернету й інтерактивні види дозвілля", однак при цьому, в повній згоді з фестивізмом, "костюму від Армані віддає перевагу джинсам, келиху бордо – картонному стаканчику з "Кока-колою", а вишуканим розвагам – тоббогану в своєму новому будинку вартістю в двісті двадцять мільйонів франків. <...> Хомо Фестівус вглядається до своєї епохи як до дзеркала і вдячний їй за те, що вона зробила його таким великим. Насправді, жоден Хомо Фестівус не може перевершити іншого, бо кожен – всього лише Хомо фестивус і не може стати ніким іншим»<sup>101</sup>. Така радикально відмінна позиція французького представника Ф. Мюре, спричинена, в тому числі, й тенденцією до дистанціювання від американських теоретичних шкіл. Водночас, для французького дискурсу початково притаманний зв'язок наук про культуру з соціальними науками в гуманітаристиці.

Відтак, з одного боку, Homo festivus зберігає сутнісні риси людини-суб'єкта, оскільки постає однією з багатомірних проявів сутності людини, утримуючи суб'єктність, самототожність, активність, самостійність, свободу вибору тощо. Виходячи з розуміння суб'єкта З. Фрейдом<sup>102</sup>, буття якого зумовлено соціальністю, відтак, виникає як результат відносин з іншими, Homo festivus постає культурно-ідеологічною моделлю, певним типом наслідування, що задається шляхом входження людини до соціальних, економічних, інформаційних та комунікативних структур.

В. Мазін в розвідці «Суб'єкт Фрейда і Дерріда» веде мову про суб'єкт як «людський суб'єкт, людину мислячу і мислиму, таку, що промовляє і діє. Суб'єкт – завжди соціальний, належить культурі та ідеології, такий, що пише і надписує "постає" "об'єктом" книги. Тут

---

<sup>101</sup> Мюрэ Ф. После Истории. Фрагменты книги / Философия. Философские проблемы духовной жизни. Литература Европы 20 в. / пер. с фр. Н. Кулиш // Иностранная литература, 2001. № 4. С. 238

<sup>102</sup> Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого Я. / пер. с нем. И. Ермаков, Я. Коган. Санкт-Петербург : «Азбука», 2016. 192 с.

якраз виявляється один із відомих парадоксів психоаналізу: співпадіння об'єкта з суб'єктом. Суб'єкт і об'єкт співпадаючи, ніколи не можуть співпадати достеменно. Думка щодо себе ніколи не тотожна собі. Думка щодо себе деконструює саму можливість опозиції суб'єкта і об'єкта, розміщаючи їх на рухливій стрічці Мебіуса»<sup>103</sup>.

Якщо характеризувати *Homo festivus* із психоаналітичної точки зору розуміння суб'єкту Ж. Дерріда, то те, що ми аналізуємо, автоматично постає продуктом психоаналітичної культури. Іншими словами, ідея спротиву Ж. Дерріди полягає в тому, що *Homo festivus* як «суб'єкт, що воскресає», викликається до життя в ситуації безперервних змін, постійному осмисленні мінливих умов існування людини. Справа в тім, що стратегія пізнього постмодернізму полягала у спрямуванні їх представників, зокрема, М. Фуко<sup>104</sup>, Ж. Дерріди<sup>105</sup>, Р. Барта<sup>106</sup> до реконструкції суб'єктивності як субпідрядної у відношенні до дискурсивності. Так, до прикладу, характерним для творчості пізнього М. Фуко, спостерігається тяжіння до людини-суб'єкту, точніше, виявлення тих механізмів, за допомогою яких людина в контексті дискурсивних практик, «сама перетворює себе в суб'єкт». Доля суб'єкта, який собі не належить, постає у безперервності апропріації (присвоєння) та «пере-при-своєнні»<sup>107</sup> себе. Тобто, відбувається психологічна криза ідентичності, що здійснюється представниками постмодерну, з одного боку, поверненням до базових цінностей класичної філософії, зокрема, суб'єкта, а з іншого, залучаються комунікаційні підходи філософії та культури Іншого. До прикладу, деконструкція суб'єкта (Ж. Дерріда) витікає з темпоральної структури суб'єкта (З. Фрейд), що існує як відкрита система в результаті відносин з іншими, його буття детерміноване соціальністю. Суб'єкт розуміється як сама історія становлення суб'єкта.

---

<sup>103</sup> Мазин В. А. Суб'єкт Фрейда и Деррида. Санкт-Петербург : Алетейя, 2010. С.6.

<sup>104</sup> Фуко М. Порядок дискурса. Инаугурационная лекция в Колледж де Франс прочитанная 2 декабря 1970 года / Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. / Пер. с франц. Москва : Касталь, 1996. 448 с.

<sup>105</sup> Деридда Ж. Поля философии. / Пер. с фр. Д. Кралечкина. Москва : Академический проект, 2012. 376 с.

<sup>106</sup> Барт Р. Фрагменты речи влюбленного (неизданные страницы) / пер. с фр. В. Лапицкого ЖЗ «НЛО», 2011. №112.

<sup>107</sup> Мазин В. А. Суб'єкт Фрейда и Деррида. Санкт-Петербург : Алетейя, 2010. С. 8.

Дослідницький інтерес щодо аналізу феномену *Homo Festivus* набуває значущості в зверненні до ідей послідовника фрейдизму Ж. Лакана<sup>108</sup>, котрий сформував теорію структурного, або лінгвістичного психоаналізу. Метод Ж. Лакана, представлений наступною моделлю, яка полягає у здійсненні сегментування об'єкта дослідження на три основних структури: уявне, символічне, реальне. Характерним щодо царини уявного є те, що остання не відображає внутрішнього світу людини, відтак, метою її є формування привабливого образу суб'єкта з точки зору іншого суб'єкта та суспільства загалом. Наступна царина є сферою символічного, тобто культурного, того, що створено самою людиною. Символічне є продуктом творчої, розумової діяльності людини, його перемогою над інстинктом, прагненням до «божественного». Зрештою, царина реального, за Ж. Лаканом, завжди залишається поза межами дослідження, оскільки вона в порівнянні з психоаналітичною моделлю З. Фрейда, виступає сферою позасвідомого, що не піддається символічній інтерпретації. Відтак, феномен *Homo festivus* може виражатися за допомогою маркерів уявного, символічного й реального, й знаходить відображення у практиках святкового дійства. По-перше, царина уявного візуалізується самим образом *Homo festivus* у видовищній формі свята: костюми, маски, афіші, оформлення топосу свята. Саме в просторі уявного *Homo festivus* конструює свій досконалий образ, емпатичний та привабливий для тієї чи іншої референтної спільноти. По-друге, природа символічного у *Homo festivus* виявляється в контексті репрезентації міфу в святі, проектуванні образів-символів. До прикладу, Г. Кокс у своїй концепції розглядає людину святкову, водночас, як мрійника, і творця міфів «*Homo Fantasia*», стверджуючи, що поза святами людина перестала б бути історичною істотою. Міф є ключовим елементом щодо символічної царини фестивальної культури, що реалізує соціальну, ідеологічну функції. Співпадіння символічного з уявним та фільтрація реального за допомогою символічної царини чи витіснення його, забезпечують ідею повноцінного свята. Бажання *Homo Festivus* підконтрольні символічній сфері, яка пригнічує царину реального й замінює отримання емоційної насолоди, піднесеності дійства на

---

<sup>108</sup> Лакан Ж. Лакан Ж. Семинары. Книга 11: Четыре основные понятия психоанализа. Москва : Гнозис / Логос, 2004. 304 с.

задоволення від поглинання символу. Відтак, «у психіці людини між цими трьома структурами відбувається постійна взаємодія, результатом подібних синтезів на перетинах різних граней, що втілюють реальне, уявне і символічне, утворюються основні людські пристрасті й стани. На перетині уявного і реального виникає ненависть, реального й символічного – невігластво. Зіткнення граней уявного й символічного породжує любов»<sup>109</sup>.

Варто зазначити, що авторська позиція звернена на дослідження сучасного *Homo festivus*, що є репрезентантом урбаністичної святкової культури. Безперечно, *Homo festivus* здатен утримувати й національне коріння, належати до певної фольклорної традиції, до прикладу, російська дослідниця Т. Ю. Вереїтінова вважає вітчизняним *Homo festivus* – «Петрушку», скомороха, балаганного діда та інших персонажів, які продовжують своє життя і в сучасних реаліях культури. В українській культурі *Homo festivus* здатен реалізуватися в модусі комічних літературно-театральних типажів, зафіксованих в ростових ляльках-масках; жанрі вертепу, лялькового шоу, ревію (режисер В. Долгополов), концертах тощо. Так, у Харкові театральна вистава «Комедія про Петрушку» (постановник В. Афанасьєв, режисер Л. Попов) демонструвала балаганний вияв театру ярмаркового свята-гуляння, тяжіючи до популярної сміхової культури загалом.

Характеризуючи модель сучасного *Homo festivus*, варто виокремити його типові риси: з одного боку, колективність, що досягається за допомогою святкової маски й дозволяє не просто зливатися з натовпом, але й цілковито належати йому, збудженість, синкретичність свідомості. З іншого боку, схвалення всього нового, що з'являється, оцінюючи явища як прекрасні, одна з характерних його рис, яка достатньою мірою близька у схожості до вольтерівського Пангласа.

Підтвердженням є поведінкова модель *Homo festivus*, яка почасти контролюється символічною цариною й пригнічує сферу реального й промовисто реалізується в ідеях відомого нам Ф. Мюре: «Коли *Homo Festivus* не катається на роликах Парижем, він відправляється в гори і лазить там на снігоступах, викликаючи лавини, які з жахливим гуркотом

---

<sup>109</sup> Лакан Ж. Семинары. Книга 11: Четыре основные понятия психоанализа. Москва : Гнозис / Логос, 2004. С. 280

хоронять його під собою. Або він приїжджає до якого-небудь рибальського селища і приймає участь там у Святі моря, що завершується аварією корабля. Іноді буває, що його кемпінг зносить селевим потоком. У всіх цих нещастях немає нічого смішного. Але вражає те непідробне сумне здивування, яке зчитується на обличчі Номо Festivus щоразу, коли природа зіграє з ним злий жарт. Хіба гори бувають безжальні до людини? Хіба океан становить небезпеку? Хіба річки можуть вибухнути і перетворитися в потоки, що зносять все на своєму шляху? Ані розслідування, ані пошуки й засудження винних не зможуть втішити Номо Festivus: у нього відчуття, що його зрадили»<sup>110</sup>. Таким чином, у свідомості репрезентанта сучасності відбувається підміна реальної референції уявною, де зникають конкретний світ, явища природи з їх природною небезпекою, з інтенцією до світу «платонівських ідей». Звідси, абсолютна віра в те, що явища природи є тотожними поняттю щастя, а їх покликання – послуговуватися веселошам і радості Номо festivus.

Настання гіперфестивної ери викликало до життя беззаперечну віру в магію, щоправда, форми прояву її дещо трансформовані, від природних явищ «вимагають такої самої відкритості, як від державних справ і приватного життя кінозірок. Номо Festivus твердо вірить в те, що гора або океан є синонімами щастя; їх призначення – служити окрасою для його розваг. За таких обставин будь-який нещасний випадок – є скандалом, ножом в спину, порушенням домовленості. Те, що гора або море час від часу нагадують про своє самостійне, реальне існування, сприймається як злочин. Як усі діти, Номо Festivus приймає своє бажання за дійсність, якої вже не існує. Він не хоче брати до уваги, що шляхи природи можуть бути звивисті, непередбачувані, загадкові. Його дитяча релігія покликана убезпечити його від непередбачених випадковостей, пережитків Старого Режиму, привидів минулих часів, коли ще не було винайдено нульовий ризик. <...>»<sup>111</sup>. Отже, нагадування природи про себе як самодостатнього феномену реального існування

---

<sup>110</sup> Мюрэ Ф. После Истории. Фрагменты книги / Философия. Философские проблемы духовной жизни. Литература Европы 20 в. / пер. с фр. Н. Кулиш // Иностранная литература, 2001. № 4. С. 237

<sup>111</sup> Там само. С. 238.



сприймається крізь призму дитячої чи наївної підміни бажаного за дійсне. Так здійснюється напруга перетину між реальним і уявним, удаваним, що породжує згодом простір відчуження, несприйняття, ненависті, почасти ескапізму як втечі людини до світу «кращого», омріяного, фестивального.

Французький письменник Ж. Бернанос таку поведінкову модель означає мутацією роду людського, яку він називає деспіритуалізацією, що виникла як результат не з протиприродного злиття різних видів тоталітаризму з демократією, а домінування «трестівського режиму», який «лише створює видимість щодо антиподу "державного колективізму", і якщо "технічному Молоху" вдалося закласти "міцні основи своєї майбутньої тиранії", не спровокувавши повстання, то тільки завдяки тому, що він зумів прикрити "свої незліченні беззаконня ліберальною фразеологією»<sup>112</sup>. Символічна сфера «Homo festivus» постійно піддається атаці позасвідомого або реального. Ослаблення символічної сфери «Homo festivus» характеризує ослаблення влади, ідеології, непопулярності міфу, що в кінцевому підсумку призводить до порушення в святі соціальної функції.

Ретрансляційною та близькою до ідей Ж. Лакана є думка сучасної дослідниці Т. Ю. Вереїтінової щодо легітимного існування «Людини, яка святкує» в сучасному просторі культури, й «підтримується балансом трьох структур: уявного, символічного, реального, де уявне підживлюється візуальною наповненістю свята, символічною ідеологією, міфом або традицією, що транслюються в святі, а реальне – дозволеними на певний час ексцесами (порушенням заборон)»<sup>113</sup>. Остання сфера виражається в мотиві поведінки Homo festivus, що прагне отримати задоволення, насолоду, які витіснені в канві буденності. «Людина, яка святкує» виконує систему відмінних дій щодо «Людини, яка не святкує», тим самим, досягаючи психічного балансу та рівноваги. Психоаналітичний підхід щодо розуміння свята підтверджується думкою З. Фрейда про

---

<sup>112</sup> Бернанос Ж. Під сонцем сатани, Щоденник сільського кюре: романи : пер. с фр. В. Шовкун; передмова В. Фесенко // Вибрані твори. Т.1. Київ : Юніверс, 2002. 543 с.

<sup>113</sup> Вереїтінова Т.Ю. Праздник как феномен и концепт антропологии культуры // Наука. Искусство. Культура : доклады и сообщения. Белгород : Белгородский государственный институт искусств и культуры. Выпуск 4 (8) 2015, С. 165.

свято як «дозволений, більше того, обов'язковий ексцес, урочисте порушення заборони. І зовсім не тому, що, люди весело налаштовані, наслідуючи певний припис, віддаються надмірностям, а тому, що ексцес становить сутність свята. Святковий настрій викликається дозволом зазвичай забороненого»<sup>114</sup>. Це унікальна властивість психіки людини – творення заради руйнування, найяскравіше виявляється саме в царині свята, і постає однією із рефлексій Homo Festivus.

Аналітика фестивалізації культури унеможлиблюється поза зверненням до сфери споживання, яка постає формою ініціації та соціалізації людини, де сучасне свято передовсім пов'язане з комерціалізацією та маркетинговою культурою. Важливим і близьким для Homo Festivus, артистократа постає гіперфестивальний світ, який приносить значний прибуток, а все інше його цікавить лише дотично, або, принаймні, займає дистанційні позиції. Такий інтерес економічної сфери до культури пов'язаний зі зростаючою увагою до проблеми споживання, відповідно, розумінням того, що тренди переконливо можна пояснити на підставі елементарної моделі раціонального споживача. Дослідниця сучасної культури Г. Костіна констатує, що масова культура як феномен «підлягає впливам постійних мутацій під дією цивілізаційних змін, вона як культура комерційна вимушена відповідати ринку та його викликам»<sup>115</sup>. Проте, ринок диктує власні вимоги: «Організація видовищ багато в чому залежить від кон'юнктури. Фірми поки не випрацювали довгострокової стратегії в цій царині. Однак, це зовсім не означає відсутності перспективи: залишаються ще громадські рухи, котрі виступають за оживлення атмосфери у проблемних кварталах. Не кажучи вже про різноманітні асоціації, які запрошують реп- або хіп-хоп-групи для передання святкової атмосфери своїм маніфестаціям».<sup>116</sup>

Принципово нове бачення Homo festivus відкриває актантна модель, де персонаж перестає бути психологічною, метафізичною

---

<sup>114</sup> Фрейд З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии. Санкт-Петербург : Азбука, 2013. С. 223.

<sup>115</sup> Костіна А. Массовая культура как феномен постиндустриального общества. Москва : ЛКИ, 2008. С. 92.

<sup>116</sup> Мюрэ Ф. После Истории. Фрагменты книги. Философия. Философские проблемы духовной жизни. Литература Европы 20 в. / пер. с фр. Н. Кулиш // Иностранная литература. 2001. № 4. С. 231.

істотою й належить вже до глобальної системи дій індивідуальності, яка трансформується від хаотичної моделі (актанта) до конкретної форми актора з характерною дискурсивною структурою. Актор є виконавцем щодо висловлювання / дискурсу чи дії. З одного боку, він особа, детермінована текстом, з іншого, – інтерпретатор, що дає текст в новому прочитанні. Homo festivus постає медіумом між авторським текстом, сценічною режисурою та глядацьким сприйняттям. Він здатен утримувати амбівалентну сутність як суверенної особистості, що вільно творить та імпровізує й сюрмаріонетки, що приводиться в дію замовником / режисером.

Отже, підсумовуючи вище окреслену проблематику, варто зауважити наступне. По-перше, проблема виходу на арену сучасної культури як домінуючого феномена «Homo festivus» полягає, на наш погляд, у тім, що в архаїчних і меншою мірою цивілізованих суспільствах, традиція відстежувала, а точніше, відстежувала процес перевтілення чи одягання маски на святі, переходу Homo Sapiens до Homo festivus і, навпаки, подальшого виходу з нього. Іншими словами, людина одягала маску під час відведеного святкового й регламентованого часу, а сьогочасна фестивація, будучи тотальним освятковуванням, непомітно продовжує перебування людини в ній, де маска постає вже повноцінним ликом людини. Так, сьогоднішній Fest позначений тим, що в буденності людина носить маску обов'язкового, а під час свята її скидає, стаючи самим собою: «Індивід ніби виходить з берегів звичної поведінки, експериментуючи з собою, намагаючись постати в іншому образі. У той самий час сенс святкового перевтілення полягає в тому, щоб не просто покинути тісні форми своєї самості, а перевтілитися в божественного предка»<sup>117</sup>. В сучасному культурному просторі процес власного схоплення трансгресії й виходу з одного стану до іншого дещо ускладнюється, оскільки він позначений не лише розмиванням меж святкового й буденного, а й відстороненням від традиції.

По-друге, феномен «Homo festivus» позначений культуро-антропоцентристським характером, оскільки продукує індивідуальні, побутові, політичні, громадські, ідеологічні, творчі компоненти соціального та культурного життя людини. Водночас, постаючи репрезентантом

---

<sup>117</sup> Хренов Н. А. «Человек играющий» в русской культуре. Санкт-Петербург : «Алетейя», 2005. С. 148.

сучасного свята як механізму культури, Homo festivus втрачає регуляцію балансу фаз праці та відпочинку як результуючого свідомої та позасвідомої поведінки людини.

По-третє, модель Homo festivus постає унікальною можливістю перевтілення людини, своєрідною артизацією, за допомогою якої протиставляється власна сутність мінливому часопростору світобудови. Відтак, фестивальний процес культуротворчості включає артизацію як необхідну присутність в бутті свята, де генеруються артистична та театральна енергії, водночас, утримуючи при цьому діалектичну природу відмежованості від нього «масками» як проекціями принципово іншого та мінливого «Я». Феномен Homo festivus не викликається до життя виключно тілесною чи то психологічною, естетичною інверсійною дією, або зміною полісценічного комунікативного простору, а постає своєрідним типом множинних рефлексій щодо «віднайдення свого актуального буття» (Г. С. Кнабе)<sup>118</sup> у власній багатомірності. Homo festivus постає моделюючим феноменом, у якому інтегруються форми політичного, інформаційного, видовищного характеру, модифікуючись відповідно до власних чи інтересів замовника, виявляючи при цьому повну готовність до спільної гри з постановниками сучасних подій.

### **1.3. Свято – фестивація – дозвіллієвість: проблема дискурсивності в сучасній культурі**

Звернення до процесів взаємодії та динаміки становлення таких форм культури як свято – фестивація – дозвіллієвість – карнавалізація (остання детальніше розглядатиметься у наступному підрозділі), на перший погляд, віддзеркалює неабиякою колажністю, калейдоскопічністю та еkleктизмом сучасних практик, які постають гібридними культурними утвореннями з почасті радикально протилежними елементами.

Осмилення феноменів культури (свята, фестивації, карнавалізації, дозвіллієвості) в культурологічному аспекті дозволяє виявити, по-перше, мейнстрімні тенденції щодо розвитку сьогочасних культурологічних практик у контексті глобалізаційних та альтерглобалізаційних ініціатив; по-друге, уточнити й поповнити понятійно-категоріальний апарат

---

<sup>118</sup> Кнабе Г. С. Местоимения постмодерна // Чтения по истории и теории культуры. Вып. 40. Москва : Изд-во: РГГУ, 2004. С. 28.

сучасної культурології, з'ясувавши смислові розбіжності щодо сьогочасних практик, які формують й продукують багатомірносинкретичні коди сприйняття та розуміння; по-третє, з'ясувати методологічне підґрунтя щодо проблеми культивування світоглядних інтенцій у просторі культури.

Сьогочасна культура перетворилася у всеосяжне «environment», виявляючи властиву їй універсальність, де з одного боку, постає «ціннісно-смисловим універсумом людини» (С. Кримський), універсальним утворенням, що включає всю багатомірну та багатозначну реальність, переломлену в безлічі культурних практик. А з іншого боку, культурою оголошується майже все, що потрапляє до діяльнісної царини людини. Подібні реалії призводять до розпорошення та стирання меж, відповідно, ризомності та кроскультурної пастишності, – така дійсність мультикультуралізму, що супроводжує процеси глобалізації світу. Новітні технології медіа структур, поява міжнародних корпорацій, які володіють засобами масової інформації, поряд з іншими факторами породили глобальні культурні потоки, які до цього часу не маркувалися подібною динамікою щодо інтенсивності, різноманітності та швидкості їх поширення. Примітною є думка сучасного дослідника В. О. Кутирьова щодо найдієвішої площадки посткультурного стану, якою є Інтернет: «Віртуальний простір, насправді, не ділиться на своє і чуже, тут не важлива ані державна, ані етнічна, ані статева, ані соціальна, ані вікова, загалом – "ніяка" приналежність користувача, окрім змісту комунікації, що позначається умовною адресою»<sup>119</sup>.

Сучасний стан фестивалістичності також супроводжується стиранням відмінностей, на що звернув увагу Ф. Мюре, зауважуючи наступне: «нещодавно один з шанувальників з жалем згадував про "легендарні" часи "Паласу", де зникали соціальні, сексуальні й расові бар'єри й був винайдений новий критерій приналежності до цієї спільноти, яка відмовилася від фетишів. Свято необхідне для того, щоб знищити всі суперечності, всі розбіжності ...»<sup>120</sup>.

---

<sup>119</sup> Кутирев В. А. Культурологический смысл глобализма // Вестник Российского Философского общества. Москва : «Вестник РФО», 2001. № 4. С. 37.

<sup>120</sup> Мюрэ Ф. После Истории. Фрагменты книги / Философия. Философские проблемы духовной жизни. Литература Европы 20 в. / пер. с фр. Н. Кулиш // Иностранная литература. 2001. № 4. С. 227.

Подібна тональність соціокультурних проблем пов'язана передовсім із тим, що одномірний світ з лінійною перспективою перестав функціонувати в заданому режимі, з'являються відмінності та спорідненості багатоманітних світів. Культурний глобалізм із його інтенсифікацією контактів сприяє зіткненню в одному соціальному просторі різних світів, які за логікою одномірного світу, не повинні зустрічатися, що, в свою чергу, призводить до драматичного ефекту, точніше, непередбачуваності подій світових процесів та культури. Так, В. О. Кутирьов, досліджуючи проблеми сучасної культури та амбівалентного характеру входження людства до глобалізованого її простору, зауважує наступне: «Якщо для виробництва, економіки, техніки поєднання розрізнених зусиль сприяє ефекту емерджентності, зростанню, то сфери життя, де самоцінними є відмінності – деградують. На початковому етапі посилення взаємодії може відбуватися при збереженні якості складових системи елементів. Це феномен комплексності, що передбачає функціональну єдність компонентів при їх субстратній гетерогенності. <...> Надалі, при відсутності супротивних спрямованих зусиль, процеси зазвичай йдуть у бік стирання відмінностей між частинами. Компоненти стають однаковими і вся система – гомогенною. Саме такий характер набуває зараз взаємодія людей на планеті, що змушує говорити про глобалізм»<sup>121</sup>.

Безперечно, масштабна частина дискусій щодо впливу сучасної культурної глобалізації ведеться критично й почасти пристрасно, подібна позиція бере свої витoki від продукції масових культур і дифузного, неоднозначного культурного поля споживацтва. Так, феномени сучасного свята, фестивалі, карнавалізації, дозвілля не можна розглядати поза контекстом глобалізаційних та альтерглобалізаційних (нерадикального або поміркованого глобалізму) інтенцій, котрі стимулюють та формують соціокультурну рефлексію світового масштабу, відроджуючи й оновлюючи ідею єдності та взаємозалежності людства. Дослідниця І. Чудовська-Кандиба зауважує, що подібна єдність формується завдяки цілому комплексу чинників, а саме: «мережа комунікаційних та телекомунікаційних технологій (провісником яких

---

<sup>121</sup> Кутирев В. А. Культурологический смысл глобализма // Вестник Российского Философского общества. Москва : «Вестник РФО», 2001. № 4. С. 35.

була поява друкарства та преси); мережа залежностей фінансових, політичних і культурних; нові форми організацій, які сутнісно відірвані від конкретної держави, інтереси яких зависають над кордонами, а не вміщуються в одному визначеному просторі; та й самі люди, які почасти відірвані від будь-якої держави, – усе це породжує нові економічні, політичні та культурні форми взаємодії, які важко описати в межах наявних теоретичних конструктів»<sup>122</sup>.

Спроби концептуалізації святкової культури мають тривалу й непросту історію, оскільки багатомірність свята як складника цивілізаційного й культурного просторів змушує дослідників вдаватися до осмислення різноконтекстних аспектів, почасти суперечливих обґрунтувань та підходів у дослідженнях.

Фестивна культура як узагальнена теорія знаходить реалізацію в другій половині XIX століття в розвідках науковців А. Н. Афанасьєва, Ф. І. Буслаєва, О. А. Потебні, які продукували солярну концепцію свята, базуючись на міфологічних інтенціях у фольклористиці. Витоки її знаходяться у метеорологічній, або циклічній теорії свята. Дослідник А. Н. Афанасьєв, один із співзасновників даної концепції, звертався до пояснення світоглядного характеру свята, походження його з традиції поклоніння сонцю, поетизував сонячну міфологію первісних людей, зокрема, древніх слов'ян.

Ключовим аспектом «солярної» концепції є типологізація святкової культури згідно уявлень людини щодо природного розподілу року на літній та зимовий цикли, їх трансгресивному характеру. Майже всі свята пов'язані з явищами календарного циклу, тобто, із циклічною темою вмирання й відновлення природи. Звідси, з нероздільного сприйняття народження й смерті, пішли й так звані особисті свята – дні народження, дні заснування міст, ювілеї тощо. Завдячуючи обрядово-ритуальній природі, свята утримують колективний або масовий характер.

Примітною є позиція дослідника міфології Є. М. Мелетинського, котрий звертався до проблем антропоморфізму як ключової риси міфу, ототожнення суб'єкта й об'єкта, предмета й знаку, речі та її атрибутів,

---

<sup>122</sup> Чудовська-Кандиба І. Вернісажі нарисів глобалізації в українському соціальному дискурсі // Глобальні модерності / за ред. М. Фезерстоуна, С. Леша, Р. Робертсона / пер. з англ. Т. Цимбала. Київ : Ніка-Центр, 2013. С. 10-11.

частини й цілого, поділу на подвійні протилежності в царині чуттєвих характеристик. Прибічники міфологічного напрямку, досліджуючи свято як явище духовної культури, виокремлювали в ньому світоглядну самостійність і відносну незалежність від процесів праці. Окрім того, було встановлено зв'язок свята особливо з переломними, кризовими моментами в житті природи. У зв'язку з цим становлення теорії свята відбувається з урахуванням модусів як цивілізаційного чинника (психоделічного святкування), так і культурного (М. Бубер<sup>123</sup>, Г. Гадамер<sup>124</sup>, Ю. Лотман, О. Шпенглер).

Так, комплексний підхід до свята в контексті соціокультурної характеристики часопростору, представлений авторами М. Бахтіним<sup>125</sup>, А. Гуревичем<sup>126</sup>, К. Жигульським<sup>127</sup>, В. Івановим<sup>128</sup>, А. І. Мазаєвим<sup>129</sup>, Є. М. Мелетинським<sup>130</sup>, В. Топоровим<sup>131</sup> та іншими дослідниками.

Культурологічний аспект дослідження передбачає інтерпретативну модель розгляду сучасного свята як відмінного поведінкового ракурсу в царині повсякденності, що формує специфічну систему культурних символів: П. Бергер, Г. Блумер, К. Гірц, Е. Гоффман, Т. Лукман, Дж. Мід, А. Шюц та інші. Принциповим щодо дослідження окреслених феноменів сьогочасної культури – фестивації – карнавалізації – дозвілливості є звернення до праць зарубіжних авторів П. Берка<sup>132</sup>,

---

<sup>123</sup> Бубер М. Проблема человека / пер. с нем. Н. Кушнира. Киев : «Ника-Цетр», 1998. 96 с.

<sup>124</sup> Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. Москва : Искусство, 1991. 367 с.

<sup>125</sup> Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. Москва : Худож. лит., 1990. 543 с.

<sup>126</sup> Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. Москва : Искусство, 1981. 358 с.

<sup>127</sup> Жигульський К. Праздник и культура. Праздники новые и старые : размышления социолога. Москва : Прогресс, 1985. 336 с.

<sup>128</sup> Иванов В. Из заметок о строении и функциях карнавального образа // Проблемы поэтики и истории литературы. Саранск : 1973. С. 37-53.

<sup>129</sup> Мазаев А. И. Праздник как социально-художественное явление. Опыт историко-теоретического исследования. Москва : Наука, 1978. 396 с.

<sup>130</sup> Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. Москва : Наука, 1976. 408 с.

<sup>131</sup> Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ : исследования в области мифопоэтического / Избранное. Москва : Издательская группа «Прогресс»-«Культура», 1995. 624 с.

<sup>132</sup> Берк П. Популярна культура в ранньомодерній Європі / пер. О. Гриценка. Київ : УЦКД, 2001. 376 с.



У. Еко, Р. Кайуа, Ю. Лотмана, Ф. Мюре, Й. Піппера<sup>133</sup>, М. Попової<sup>134</sup>, Г. Ейхберга<sup>135</sup>, а також українських К. Гайдукевич<sup>136</sup>, І. Петрової<sup>137</sup>, В. Погребного<sup>138</sup>, К. Станіславської<sup>139</sup>, М. Швеця<sup>140</sup>, Н. Чечель<sup>141</sup> та багатьох інших дослідників сучасної фестивальної культури.

Передовсім звернемо увагу на семантико-етимологічний аналіз самого поняття «свято», який в подальшому дослідженні дозволить виявити та визначити зміст споріднених феноменів культури, їх точки перетину та розбіжності, а саме, «карнавалізації», «фестивалізації», «дозвіллевості» тощо.

У Великому тлумачному словнику (ВТС) сучасної української мови під редакцією В. Бусела, поняття «свято» подається в кількох варіаціях: 1) день або дні, коли урочисто відзначають видатні події, знаменні дати; 2) відзначуваний звичаєм або церквою день на честь якої-небудь події чи святого; 3) кілька неробочих днів підряд з нагоди таких

---

<sup>133</sup> Піппер Й. Досуг, основы культуры / пер. У. Жилина. Санкт-Петербург: Институт Коучинга. URL: <https://coachinstitute.ru/mediateka/psikhoterapiya/dosug-osnova-kultury-maloizvestnyy-no-svoevremenny-manifest-nemetskogo-filosofa-o-vozvrashchenie-na.html> (дата звернення: 02.10.2017)

<sup>134</sup> Попова М. Отчаяние от усталости: как отдохнуть в эпоху маниакального трудоголизма // Теории и практики. URL: <http://theoryandpractice.ru/posts/15615-otchayanie-ot-ustalosti-kak-otdokhnut-v-epokhu-maniakalnogo-trudogolizma/> (дата звернення: 02.10.2017).

<sup>135</sup> Эйхберг Г. Культура олимпийского и других движений: исключение, признание, праздник. Москва : Логос, 2009. № 6. С. 58-81.

<sup>136</sup> Гайдукевич К. А. Масові свята : ретроспектива і перспектива. Культурно-дозвіллева діяльність у сучасному світі : колективна монографія. Київ : Видавництво ЛІРА, 2017. С. 28-47.

<sup>137</sup> Петрова І. В. Дозвілля в історико-культурному вимірі : автореф. дис. ... докт. культурології : спец. 26.00.01. теорія й історія культури / Київський національний університет культури і мистецтв, Київ, 2013. 36 с.

<sup>138</sup> Погребной В. В. Свято як спосіб буття культури : автореф. дис. ... канд. філос. н. : спец. 09.00.04. філософська антропологія , філософія культури / Східноукраїнський національний університет ім. В. Даля, Луганськ, 2014. 18 с.

<sup>139</sup> Станіславська К. І. Мистецько-видовищні форми сучасної культури : монографія. Київ : НАКККіМ, 2012. 320 с.

<sup>140</sup> Швець М. Тенденції розвитку міжнародних фестивалів сучасної музики : монографія. Львів : СПОЛОМ, 2010. 440 с.

<sup>141</sup> Чечель Н. П. Повертаючи стиль : філософсько-антропологічний дискурс української видовищної і драматичної культури від початків до XVIII ст. Київ : Видавець «Парапан», 2004. 240 с.

торжеств; 4) протилежність будням; 4) торжество, влаштоване з якої-небудь нагоди; 5) важлива, радісна, приємна подія, а також день, коли вона сталася; 6) бурхливий вияв, буяння чого-небудь; 7) почуття приємності, радості, піднесення<sup>142</sup>.

У латинській мові святкові дні позначалися як «*feriae*» – «відпочинок, канікули», а також «*festum*» – «свято, торжество», які дають лінгвістичні підстави автору щодо коректності вживаності ключових дослідницьких концептів та понять, на кшталт, «*фестивація*», «*фестивність*», з кореневим «фест». Сучасні лінгвісти термін «*feriae*» виводять із поняття «*fanum*», що означає «священне місце», а термін «*festum*» – від санскритського кореня «*бхас*» – «блищати». Таким чином, свято семантично пов'язане зі своєрідним часом недіяльності, неробства, відпочинку та з радістю, веселощами, певним сакральним ритуалом, танцем, прийомами, бенкетом. Отже, з одного боку, свято є відпочинком, а значить трансцендентним пошуком свободи, а з іншого боку, діяльністю, яка визначається строгими правилами, відмінними від повсякденної практики, що дозволяє говорити про святковість як про специфічний комунікативний простір, ієрархія якого визначається базовими цінностями культури, а векторний рух спрямовує людину до усвідомлення ідеї свободи як сакрального центру простору.

Пояснення понять «свята» й «дозвілля» в українській мові є достатньою мірою тісно пов'язаними та вказують на те, що в певні дні прагматична цілеспрямована діяльність щодо створення умов життя повинна бути полишена. Так, дозвілля є «вільним від праці часом; часом відпочинку»; інколи вживається розуміння його як «широке, просторе місце; вільний простір; привілля»<sup>143</sup>. Примітно, що в давньогрецькій традиції поняття свята та дозвілля також утримували достатній взаємозв'язок, ба більше, пояснювались за допомогою один одного, зокрема, свідчення Платона та Арістотеля щодо розуміння свята як «величного дозвілля» (Платон) та «високого дозвілля» (Арістотель)

---

<sup>142</sup> Свято // Великий тлумачний словник сучасної української мови / уклад. і гол. ред. В. Бусел. 5 вид. Київ : Ірпінь, Перун, 2005. URL: <http://slovopedia.org.ua/93/53409/982188.html> (дата звернення: 01.03.2020)

<sup>143</sup> Дозвілля // Великий тлумачний словник сучасної української мови / уклад. і гол. ред. В. Бусел. 5 вид. Київ : Ірпінь, Перун, 2005. URL: <http://slovopedia.org.ua/93/53409/982188.html> (дата звернення: 01.03.2020)

служують підтвердженням. Вони виступали неабиякими поціновувачами «вільного часу» як можливості удосконалення людини, точніше, вільно народженого громадянина в умовах рабовласництва.

Тогочасне розуміння природи свята досить детально прописано в «Законах» Платона: «... Вірно спрямовані задоволення і страждання складають виховання; проте в людському житті вони багато в чому послаблюються і викривляються. Тому ... боги, зі співчуття до людського роду, народженому для праці, встановили, натомість перепочинок від цієї праці ... святкування, ... щоб можна було виправляти недоліки виховання ...»<sup>144</sup>. Тут доречно звернутися до тогочасного терміну «виховання», який несе достатньо мірою відмінне від просвітницької традиції смислове навантаження й усвідомлюється як ціннісна пайдея (грец. – παιδεία), що є методологічно плідним щодо дослідження фестивальної культури. На думку сучасної дослідниці культури Т. Кривошеї, сутністю пайдеї «була її семантична тотожність поняттю "культура". Тобто, пайдея давніх греків – це всі зрілі форми духовної творчості, які у концентрованому вигляді і складають основу культури, її змісту та форм. Принаймні в давньогрецькій традиції існувала диференціація пайдеї дитини та пайдеї дорослої людини, що по суті, й було ознакою залучення до культури на підставі того, що у вихованні людини немає фіксованих часових меж. Як неможливо частково перебувати у культурі, а частково ні, так і неможливо періодично виховуватись або не виховуватись, бути вихованим або не вихованим. Результатом пайдеї-виховання має бути міра чуйності до світу та оволодіння мудрістю як мистецтвом жити (Платон)»<sup>145</sup>.

Відтак, феномен пайдеї є ключовим феноменом для всієї греко-римської культури. В свою чергу, свято є надбанням людини / суспільства, що звільнилася від праці й використовує власний вільний час не лише задля відновлення психічної та фізичної енергії, необхідної для праці, стільки для перетворення цієї енергії у форми, гідні вільного громадянина, що відповідають їй (людини) призначенню. Свято, за

---

<sup>144</sup> Платон. Сочинения в 3-х томах. / Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; пер. с древнегреч. Санкт-Петербург : Изд-во С.-Петерб. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. Т. 3. Ч. 2. С. 117.

<sup>145</sup> Кривошея Т. О. Естетичне виховання в сучасному культуротворчому процесі : монографія. Київ : КВПІ «Тясмин», 2013. 272 с.

Платоном постає синтетичним явищем культури і життя, до якого включені спів, танці, інструментальний супровід, взагалі всі мистецтва й знання. Поряд зі святом тут також постає божественний культ і гра, де остання здебільшого характеризує виховну сутність свята. На відміну від фізичного відпочинку або перепочинку в праці, свято постає вільним проведенням часу, що неодмінно передбачає мусичну й гімнастичну ігри. Мусична школа спрямовувалась переважно до літературної та музичної освіченості з елементами наукових знань. Гра поставала показником того, що людина в момент свята перебуває поза станом стомлення, що супроводжується виснаженням психофізичних сил, оскільки лише людині, наділеній почуттям ритму і гармонії, гра дарує насолоду. Останнє є мірилом свята, бо свято так само, як і гра, хоча і не продукує ніякої матеріальної користі, істини, але, з іншого боку, не доставляє й ніяких прикрощів, здійснюється виключно заради фізичного і морального вдосконалення.

Щодо розуміння свята Аристотелем<sup>146</sup>, коли мова заходить про «високе дозвілля», або свято як діяльність і стан «відчуття себе», то філософ виводить немов би базис-тріаду, складовими яких є насолода, щастя й радість життя. Адже, насолода буває найкращою, коли людина, яка насолоджується, і є найкращою, а її прагнення найблагородніші. Звідси зрозумілим стає той промовистий факт, що для проживання вільного часу варто виховувати себе, довго вчитися тим речам, які надалі варто застосовувати не лише заради необхідності чи то праці, а й самого себе. Аристотелівське свято утримує контекст естетичного заняття, що притаманне вільній людині та постає «орієнтиром гармонійності або "самомети" людини – тієї "самомети", для якої увесь тривалий, складний процес виховання, і вся її діяльність на користь суспільству повинні поставати лише як засіб»<sup>147</sup>.

Свято, відтак, виступає як культурна усталеність, причетною до якої є кожна людина, адже досвід свята притаманний майже всім людям. Водночас, будучи особливою культурною усталеністю, свято постає

---

<sup>146</sup> Аристотель. Метафизика / пер. с греч. П. Д. Первова и В. В. Розанова. Москва : Инстит философии, теологи и истории св. Фомы, 2006. 232 с.

<sup>147</sup> Лаврикова И. Н. Краткий экскурс в теорию праздника // Философия. Социология. Культурология. Челябинск : Вестник Челябинского государственного университета, 2011. № 2 (217). Вып. 20. С. 74-78.

виходом з повсякденності насамперед шляхом протиставлення його щоденній праці: «подія, що має назву свята, стверджує себе в контрпозиції повсякденності. І наскільки масштабнішим є контраст з буднями, настільки величнішим та урочистішим постає свято. Даючи учасникам можливість доторкнутися таємниці витоків, воно примиряє протилежності, демонструючи стан світу, в якому вони ще не набрали чинності маніхейських опозицій, ще не проросли»<sup>148</sup>. Промовляючи мовою М. Гайдеггера, його знаменита «Турбота» як основна характеристика *буття-в-світі* під час свята дає людям перепочинок. Зазвичай під час свята звичайна рутинна переривається, поступаючись місцем відпочинку, залученню до священного та розваг. Турбота полишає простір свята, однак, це зовсім не означає, що часопростір свята постає поза межами безтурботності, – святкові турботи позначені відмінною окрасою, аніж щоденна наполеглива праця, оскільки забарвлені піднесеним емоційним станом.

Примітно, що категорія часопростору виступає ключовим складником свята, що підтверджується диференціацією суспільного часу на святковий і робочий та реалізується у темпоральній концепції свята й представлена плеядою таких авторів як В. Вахштайн<sup>149</sup>, Г. Зіммель<sup>150</sup>, О. В. Золотухіна-Аболіна<sup>151</sup>, О. А. Потебня<sup>152</sup>, В. Я. Пропп<sup>153</sup>, В. В. Савчук та інших.

Дослідник традиційної святкової культури А. І. Мазаєв тлумачить свято як «певний період часу (годину, день або дні), коли не займаються

---

<sup>148</sup> Савчук В. В. *Кровь и культура*. Санкт-Петербург : Издательство С.-Петербургского университета, 1995. С. 46.

<sup>149</sup> Вахштайн В. С. *Социология повседневности и теория фреймов*. Санкт-Петербург : Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2011. 334 с.

<sup>150</sup> Зиммель Г. *Конфликт современной культуры* // Зиммель Г. *Избранное. Созерцание жизни* / сост. С.Я. Левит. 2-е изд. Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2017. С. 312-331.

<sup>151</sup> Золотухина-Аболіна Е. В. *Повседневность: философские загадки*. Киев : Ника-Цент, 2006. 256 с.

<sup>152</sup> Потебня О. *Про купальські вогні та споріднені з ними уявлення* / Фольклористичні зошити : Зб. наук. праць // пер. В. Давидюк. Луцьк : Інститут культурної антропології, 2008, Випуск 11. С. 167-188.

<sup>153</sup> Пропп В. Я. *Проблемы комизма и смеха. Ритуальный смех в фольклоре (по поводу сказки о Несмеяне)* // *Собрание трудов В. Я. Проппа* / науч. ред., коммент. Ю. С. Рассказова. Москва : Изд. «Лабиринт», 1999. 288 с.

справами. Воно характеризує такий вільний час, коли щось відзначають, наприклад, певну подію, яку необхідно виокремити з потоку інших подій. Остання досягається в святковому обряді або ритуалі, тобто певній символічній дії, художньо-виразно оформленій, водночас завжди пов'язана з чимось надзвичайно радісним або урочистим. Свято потребує особливої душевної чи психологічної налаштованості, разом з цим, воно підсилює її, значимість подібної налаштованості полягає в тім, щоб здійснити в структурі свідомості певні перетворення, неможливі в звичайні, зайняті працею дні. З давніх-давен і до нашого часу з поняттям свята пов'язується не просто вільний від роботи час, не просто відпочинок, а Вільний час в значенні важливого соціально-культурного акту, що творить загальнолюдські цінності»<sup>154</sup>.

В антропологічних дослідженнях свято й час прийнято пов'язувати з чергуванням двох фаз – праці та відпочинку. Так, час щодо свята відводиться як суспільством, так і власне людиною для самої себе. Даний контекст розкриває час як єдність соціального та індивідуального аспектів свята. У традиційній європейській культурі найважливішим різновидом були свята: сімейні (до прикладу, весілля, хрещення, дні народження, похорони); суспільні свята, наприклад, храмові свята або дні святого – покровителя парафії чи міста; щорічні свята, поширені в більшості європейських країн, такі як Великдень, Травневе свято, день Івана Купала. Різдво, Новий рік, зрештою, карнавал на Масляну. Це були особливі події, коли люди припиняли працю, випадала нагода посвяткувати й повеселитися. Свято протиставлялося будневі, це був час марнотратства, а будень – часом дбайливого заощадження. Повсякденне життя, безсумнівно, наповнене ритуалами, релігійними і світськими, відтак, аналізувати свята поза ними було б помилково. Адже, ритуал, на думку британського історика культури Пітера Берка, це «термін, якому важко підібрати влучне визначення», а далі, він вживається на «означення дійства, призначеного передусім для вираження особливого сенсу, на противагу більш утилітарним діям, а також на означення процесу вираження понять через особливі слова або зображення»<sup>155</sup>,

---

<sup>154</sup> Мазаев А. И. Праздник как социально-художественное явление: опыт историко-теоретического исследования / отв. ред. А. А. Карягин. Москва : Наука, 1978. С. 11-12.

<sup>155</sup> Берк П. Популярна культура в ранньомодерній Європі / пер. о. Гриценка. Київ : УЦКД, 2001. С. 194.

однак дослідженню ритуалу в контексті свята окрема увага приділятиметься в подальших розділах.

Отже, основна ознака свята – окремішність та вибірковість із пересічного буденного часу: «це не лише звичний відпочинок від повсякденних турбот та клопотів, але й спеціально відведений простір у бутті людини, що суворо охороняється»<sup>156</sup>. Свято, згідно уявлень П. Флоренського, потрібно мислити як «відірваність» від звичних умов повсякденності, як «вино несподіваної свободи», яке вводить якісно новий священний час і перетворює життя в мистецтво. Він тлумачить свято в онтологічному та естетичному сенсі, виводячи його з «дозвілля»: «Свято – від дозвільний, тобто порожній, незайнятий; і доволі нерідко вдається зняти тягар звичного і дріб'язково-повсякденного, щоб одразу вийшли назовні притлумлені ним: пророчі знання, відчуття корінного зв'язку зі світом й близька до екстатичної радості буття. Попри все, свято потребує не піклування, як зазвичай думають, «мордуючи» себе, а свободи від нього. І ця свобода передовсім здійснюється строгою ізоляцією від буднів»<sup>157</sup>.

За такого підходу, в святі людина радіє благам реального світу, в якому вона живе, і завдячує провидінню за досконалість життя, попри навіть його недосконалу природу, з одночасним відчуттям піднесеності, відсутності непосильних зусиль, охочого споживання улюблених страв та просто смачної їжі, веселощів, пісень, танців, розваг тощо.

Досвід свята, якщо він дійсно відчутий і прожитий, надає людині величезного позитивного впливу: це досвід життєствердження, радості й визнання законності, осмисленості тієї рутинної повсякденності, яка передує святу й слідує за ним. Оскільки саме свято виходить із буденності й повертається до неї, воно висвітлює її, надає форми і ритму, організовує темпоральний простір повсякденності. Так, дослідниця О. Золотухіна-Аболіна, зауважувала, що історично свята виникали як

---

<sup>156</sup> Давидова В. В. Онтология праздника // Культурное многообразие: от прошлого к будущему: Второй Российской культурологический конгресс с международным участием, 25-29 ноября 2008 г.: тезисы докладов и сообщений. Санкт-Петербург : ЭЙДОС, АСТЕРИОН, 2008. С. 156.

<sup>157</sup> Флоренський П.А. Предисловие к книге Н. Я. Симонович-Ефимовой «Записки петрушечника» // Сочинения: в 4 т. Т. 2 / Сост. И общ. Ред. игумена Андроника (А. С. Трубачева), П. В. Флоренского, М. С. Трубачева. Москва : Мысль, 1996. С. 533.

«перерва емпіричного людського буття, в якому людина в поті чола свого заробляє хліб свій. Свято – час витерти піт і підняти очі до неба: привітати богів або Бога, прославити їх або його доброту, подякувати за турботу щодо людей, попросити нової допомоги і покровительства. Історія свят сакральна, чисто світські свята виникають досить пізно, мабуть, тільки в Новий час, а до цього і народження, і весілля, тобто події особисті, теж святкувалися як події перед обличчям Бога і вищих сил буття. Першими чисто світськими святами були свята політичні, дні свободи, дні позбавлення від тиранії<sup>158</sup>.

Застосовуючи метод стильоцентризму щодо створення аутентичних історіографічних наративів у просторах української видовищної та драматичної культури, українська дослідниця Н. П. Чечель зауважувала наступне: «Справляючи релігійні свята, людина долучається вічності, з профанного переходить в сакральний час. Повернувшись з війни живим, але зустрівши смерть, запорожець зупиняв мить свого повсякденного існування оргаїстичними веселощами, потребуючи не лише розваги, але слухача-глядача, як співучасника "таємної вечері". Свято за таких обставин поставало самим життям, реалізованим у ігровій моделі, а не лише його художньо забарвленим відображенням. Відтак, свято повсякчасно пов'язане з людською культурою, представляючи й втілюючи її відмінним способом, аніж, до прикладу, праця, навіть, якщо вона орієнтована на створення витворів мистецтва. Оточуючи себе аудиторією, козаки оповідали про свої геройства, по-театральному гіперболізуючи військову і життєву драму, розцвічуючи її поезією і гумором»<sup>159</sup>. За звичай, на період свята відбувалися перемир'я, вщухала боротьба, протиборчі сторони відмовлялися на певний час від переслідування своїх інтересів, щоб долучитися до вічності та знову прожити священну чи освячену традицією подію, що відбулася, можливо, тисячі років тому. Так, циклічність повсякденності змінюється в святі циклічністю священного.

---

<sup>158</sup> Золотухина-Аболина Е.В. Повседневность: философские загадки. Киев : Ника-Центр, 2006. С. 59.

<sup>159</sup> Чечель Н. П. Повертаючи стиль : філософсько-антропологічний дискурс української видовищної і драматичної культури від початків до XVIII ст. Київ : Видавець «Парапан», 2004. С. 178.



Сьогочасна прагматична інтенція як константна ознака сучасного соціуму безперечно впливає на метафізику святкового світовідчуття, трансформуючи традиційні сакральні модуси свята. Відповідно, домінування цивілізаційних мотивів, виражених у глобалізаційних процесах, котрі лише підсилюються, накладають відбиток на культурне буття суб'єкта, який святкує, і «деформує сакрос святкування» (В. Погребной) в його традиційному відчутті. До прикладу, пригадаємо момент почуття втрати сакральності свята й стану святковості в праці М. В. Гоголя «Вибрані місця із листування з друзями», де темі свята присвячено заключний XXXII лист «Світле Воскресіння». В даному тексті досить чітко проглядається модель такого свята, де характерною його рисою є аскетичне ставлення до нього. Свято, за М. Гоголем, протиставляється неробству, відповідно, цей час пов'язується з діяльною любов'ю до Бога. Однак для самого письменника відкриттям є відсутність як такого відчуття свята, «самого свята немає», а натомість є лише «карикатура та посміх» над ним. Діагноз, який М. Гоголь поставив сучасній епосі, звучить наступним чином: чиста святкова радість стає неможливою саме тоді, коли «думки про щастя всього людства» стали «улюбленими думками всіх». «Страшна перешкода» для справжнього святкового почуття – це «гордість своєю чистотою». Забуття свята пов'язано також і з «гордістю розуму», що заважає людині наповнитися «світлою простодушністю й ангельського дитинства»<sup>160</sup>.

Аналізуючи сьогочасний стан свята, сучасний дослідник О. В. Михайловський, також стверджує дозвіллеву природу свята, оскільки постає «свободою від потреби і турботи. У старослов'янській мові "празднь" означало "порожній, незайнятий". Така "порожнеча", "незайнятість" свята вказує не лише на припинення звичайного плину часу. Вона накладає сувору заборону на заповнення священного місця будь-яким зовнішнім (потрібним, корисним) змістом. Вивільнене місце свята потрібно лише для того, щоб впустити в себе Божественне. Порожнечу свята потрібно берегти для приходу Бога. Але свято споконвіку було загальнонародною справою. Своім дозвільним ставленням до свят, що убирався в доступні для всіх ритуали і кращу

---

<sup>160</sup> Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями / Составление, комментарии, вступительная статья Воропаева В. А. Москва : Советская Россия, 1990. С. 421.

одежу, народ відзначав і вшановував у календарі особливі дні, які надавали сенсу буденному життю. Оберігання меж між святковим і буденним – важлива і необхідна для людини справа. Оскільки вона визначає міру свободи людини, що лежить поза світом праці з його законами і примусом. Однак буття сучасної людини як *animal laborans* (або навіть «технічної тварини») характеризується тим, що ми називаємо втратою святковості. З нею пов'язано не тільки байдуже ставлення до календаря, але і втрата істотних відмінностей між працею і святом, працею і дозвіллям. Нестримне заповнення корисним змістом порожнього місця свята обертається всезростаючою абсурдністю традиційних вихідних і святкових днів, абсолютним невмінням розрізняти ошатну і ненарядну одягу та глибокою підозрілістю щодо *дозвільної* поведінки, котра стала настільки рідкісною»<sup>161</sup>.

Отже, аналіз етимологічного та семантичного складників розуміння свята в історико-філософському, культуротворчому контекстах виявляє в ньому наступні вагомні моменти: по-перше, свято як універсалія буття культури, на відміну від буденності з її випадковістю, несе в собі чітку аксіологічну осмисленість, оскільки утримує в собі подію; по-друге, свято утримує систему норм і правил, які регулюються кодами святкового ритуалу та визначають межі допустимого й неприпустимого. Коди святкового ритуалу, в свою чергу, поділяються на такі групи: обов'язкові (подієво-акційні, просторово-часові, рольові, комунікативні, емоційні, ігрові), поза яких неможлива реалізація святкової події, і додаткові (кольорово-світлові, музичні, атрибутивні, спортивні, кулінарні), які сприяють підсиленню емоційного впливу учасників святкової події; по-третє, онтологічний смисл свята полягає у його відношенні до системи смислотворних цінностей. Первісне й онтологічне розуміння свята – царина сакрально-ритуального, міфопоетичного, традиційного, що включає або поворотні віхи календарного часу, або культурну пам'ять священних подій (зафіксованих історичним переказом чи то канонічним Писанням); по-четверте, свято конструює буття людини, її життєвий світ, підкреслюючи екзистенцію, темпоральність, дихотомію святковості та повсякденності; по-п'яте,

---

<sup>161</sup> Михайловский А. Грустно теперешнее зрелище праздника // Отечественные записки. Вып. № 1(10). 2003.

свято слугує генералізацією суспільства, де суб'єкт ідентифікує себе шляхом приналежності до конкретної системи цінностей тощо.

Фестивація як процес тотального освяткування дійсності є сьогочасним явищем, породженим глобалізаційними та альтерглобалізаційними процесами, які насамперед пов'язані з маркетизацією культури, а саме, комерційною сферою, де домінують виступають категорії надлишкового (сфера споживання), а не піднесеного (емоційна царина), позначена корпоративним та представницьким змістом, де сутнісна основа підміняється іміджевими й брендовими аспектами. Іншими словами, явище фестивалізації розуміється як гіперболізація святкового компонента в буденному, повсякденному житті, де активна, а подекуди, і основна роль відводиться «Homo festivus» – Людині, що святкує. Однак, на думку вже згаданого П. Брокнера, вічний парадокс полягає в наступному: «ми починаємо свято поза будь-яким приводом, свято заради свята, зневажаючи емоції на замовлення, але розпалити таку потіху ще важче. <...> ... Ми не здатні викликати в собі святковий настрій за власною волею; щоб порушити його, потрібно дотримуватися особливого правила; спочатку створити радісний вигляд, а вже потім прийде й радість. Щодо імпровізації, то тут існують свої ритуали, які не поступаються досить жорстким законам старовинних карнавалів і свят. Викликати до життя веселощі не примусиш, а часом вони ще й з нами зіграють поганий жарт і не з'являються там, де ми призначили їм зустріч»<sup>162</sup>.

Однак, на наш погляд, зводити фестивалізацію виключно до наслідкових процесів глобалізму та альтерглобалізму, все таки ризиковано, оскільки історія налічує численну кількість фактів, де процес освяткування, якщо не тотальний, то окремих царин людської діяльності, все таки мав місце бути присутнім.

Річ у тім, що мистецтво, продукуючи художню картину світу, відтворює її шляхом чуттєво-споглядальної, образної моделей. Водночас, завдячуючи митцю (чи то музиканту, художнику, поету тощо), відбувається звернення до соціокультурної царини, її феноменів, зокрема, дозвіллевих форм, які культивуються тією чи іншою

---

<sup>162</sup> Брюкнер П. Вечная эйфория: Эссе о принудительном счастье / пер. с фр. Н. Мавлевич. Санкт-Петербург : Изд-во Ивана Лимбаха, 2007. С. 136.

спільнотою, конструюючи при цьому бінарні перспективи, що витікають із сприйняття та інтерпретації самих явищ. На перший погляд, очевидним є факт автономності мистецтва й розважальної царини, але історичний досвід засвідчує нерідко їх синкретизм щодо взаємодії та обміну творчим потенціалом: «найзначніші досягнення людини з часів Арістотеля й до наших днів – найбільші шедеври мистецтва, безсмертні філософські ідеї, здогадки, які привели до технологічних проривів – виникли в моменти дозвілля, нічим не обтяженого споглядання, абсолютної присутності Всесвіту в чийсь свідомості й абсолютної уважності до життя, чи то Галілео Галілея, який винайшов основи сучасного виміру часу в результаті спостереження за люстрою, що розгойдується в соборі, або Олівера Сакса, який надихнувся ідеєю щодо неймовірного впливу музики на мозок, коли він подорожував норвезькими фіордами»<sup>163</sup>.

Так, зокрема, відбуваються святкові, епізодичні зустрічі людей: танок, змагання, гра, що позбавлені утилітарного характеру і, за словами Й. Гейзінга, постають як «інтермецо повсякденному життю, заняттям під час відпочинку й заради відпочинку»<sup>164</sup>: самі собою не несуть етичного навантаження, далекі від понять добра і зла та інших подібних характеристик, вони володіють атрибутивною незацікавленістю та свободою. Однак, схожість їх не несе в собі тотожності, оскільки «гра здатна підійматися до висот священного, священнодіяти, що відбувається повсюдно і відноситься практично до всіх релігійних культур, магічних процедур»<sup>165</sup>. Щодо розваг, то справа тут полягає дещо в іншому: акцентація зміщується на саму потребу, а не на заняття, тому сакрос, за звичай, втрачається в розвагах.

Історичний досвід засвідчує нескінченну багатомірність та варіативність розваг, які класифікуються як заняття спортом, туризм, спілкування, самодіяльна творчість, хобі, ігри (поза правилами, азартні, кулачні бої), гастрономія тощо. Спорідненою особливістю щодо свята,

---

<sup>163</sup> Попова М. Отчаяние от усталости: как отдохнуть в эпоху маниакального трудоголизма // Теории и практики. URL: <http://theoryandpractice.ru/posts/15615-otchayanie-ot-ustalosti-kak-otdokhnut-v-epokhu-maniakalnogo-trudogolizma/> (дата звернення: 02.10.2017).

<sup>164</sup> Хейзінга Й. Homo ludens. В тени завтрашнього дня. Москва : Прогресс-Академия, 1992. С. 18-19.

<sup>165</sup> Там само. С. 18-19.

дозвілля та спорту є ознака об'єднання людей, коли відбувається спільне здійснення того, що, зазвичай, в інші дні унеможлиблюється, як то під час «релігійних свят, карнавалів, похоронів американських негрів епохи виникнення джазу можна побачити одну й ту саму схему: від піднесеної урочистості події, серйозності й винятковості моменту – до розуміння і почуття того, що відбувається збір, згущення людей до певної маси, спільноти, яка живе за своїми законами, пульсуючими у ритмі, недоступному відокремленому від роду, від святкового стану людини»<sup>166</sup>.

У пошуках культуротворчих засад феномена фестивалі, звернемося до історичної ретроспективи зв'язку свята, дозвілля та спорту, що, на перший погляд, здається очевидним, однак приховує в собі чимало суперечностей. Проблема трансгресивних відносин свята та спорту історично демонструвалась календарною мапою античних давньогрецьких свят як Олімпійські та Немейські ігри на честь Зевса, Піфійські ігри на честь Аполлона, Істмійські – на честь Посейдона, Великі Панафінеї – на честь Афін, Великі Діонісії – на честь Діоніса, Великі елевсінські містерії на честь Деметри й Персефони тощо. Щодо давньоримських свят, то першим світським дійством поставало свято Римських ігор, тривалість яких складала п'ятнадцятиденний цикл з іграми, скачками, театральними виставами, присвяченими богу Юпітеру. Релігійні свята певним чином пов'язувались із землеробським культом, зокрема, віналії – свято виноградного збору, консуалії – свято жнив, сатурналії – свято посівів, луперкалії – свято пастухів тощо. Також до римських свят відносились вакханалії, що влаштовувався на честь бога Вакха і, назва яких сьогодні носить негативний відтінок.

Проблема взаємозв'язку свята та спорту, унаочнена фактом порядку проведення Олімпійських ігор у V столітті до н. е. Зокрема, «перший день – підготовчі церемонії й жертвопринесення. Другий день – біг колісниць, стрибки, п'ятиборство (біг, стрибки, кидання диску, спису, боротьби). Третій день – змагання хлопчиків (юнаків старше 17, але молодше 20 років). Четвертий день – подвійний і шестерний біг, кулачний бій, панкратій (комбінація рукопашного бою та боротьби), біг в озброєнні. П'ятий день – вручення нагород (вінків із гілок священної

---

<sup>166</sup> Савчук В. В. Кровь и культура. Санкт-Петербург : Издательство С.-Петербургского университета, 1995. С. 52.

оливи), урочиста процесія на честь переможців, жертвопринесення на вівтарях, присвячених олімпійським богам, і урочистий бенкет на честь переможців»<sup>167</sup>. Якщо ретранслювати проєкцію щодо подальших Олімпійських ігор, які проходили в м. Сент-Луїсі (США, штат Міссурі), 1904 році, де офіційна програма доповнювалась «Антропологічними днями», то саме там набула гостроти проблема внутрішньої суперечності, з одного боку, спорту як лабораторії градування й вимірювання та, іншого, Олімпійських ігор як свята, де присутність піднесеності як константи буття увінчується незалежно від лабораторних приладів.

Явище «культури гри», що пізніше отримало назви спорту в Європі, поставало в передновочасний період частиною народних свят. Зокрема, прихід весни, освячення храмів, карнавали, дні покровителів міста, водночас лицарські змагання знаходили свою соціальну ідентичність на турнірах. Свято об'єднувало людей різного статку в танку, гри, змаганні та поставало єдністю ритуалу, музики і сміхової культури. Свято було торжеством тіла, яке могло в цей день не рахуватися з соціальними нормами і умовностями.

Для Франції та Італії XV століття притаманним були проведення святкових аутодафе, страти, спалення на вогнищі, так званих, спокус: «чоловіки й жінки добровільно, в знак зречення від суєти кидали до вогню гральні карти, книги, прикраси, перуки, парфуми»<sup>168</sup>. Свідченням є також той факт, що жодне монарше весілля та народні гуляння не обходилися без страт, катувань і аутодафе. В такий спосіб відбувалося розкриття режисури свята, яка базувалась на особливостях психіки людини, котра «охоче впадає до піднесеного (тобто вирваного зі спокою, ексцентричного) стану серйозної урочистості, до стану страху, розчулення, жалю, від якого відбувається перехід до радості, веселощів, єднання в спільноті, яке відсутнє в повсякденності»<sup>169</sup>.

Перехід до індустріального суспільства визначив принципово відмінні практики від попередніх, а саме, гімнастика та спорт стали

---

<sup>167</sup> Попова В. Н. Праздник как социокультурный феномен : учебное пособие. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2017. С. 31.

<sup>168</sup> Хейзинга Й. Осень Средневековья / пер. с нидерландского Д. В. Сильвестрова. Москва : "Айрис-пресс", 2007. С. 38-39.

<sup>169</sup> Савчук В. В. Кровь и культура. Санкт-Петербург : Издательство С.-Петербургского университета, 1995. С. 52.

автономними секторами культури на межі XVIII – XIX століть. Заохочувалися нові види тілесної дисципліни і самодисципліни, відповідно, конструювалися нові правила соціальної взаємодії. Тогочасна народна забава трансформувалася до професійного виду спорту, включаючи правила, організацію, систему вимірювання та стандартизацію отриманих результатів. Свято непомітно підмінялося професійною працею.

Відповідно, виник дискурс щодо проблеми спорту – свята та спорту – професії. З одного боку, спорт поставав: а) лабораторією, в якій вимірювалися показники фізичної розвиненості; б) осередком, де розроблялися оздоровчі програми; в) простором, де проявлялася міжкультурна інтеграція. З іншого боку, свята в світі професійного спорту відводилася дедалі умовна, додаткова (м'яко кажучи) роль. Однак, адепти спорту, взявши до уваги традицію французького ініціатора відродження духу Олімпійських змагань, П'єра де Кубертена, який розробив ідею регулярного спортивного фестивалю, не позбавленого обертону «культу олімпізму», подовжують створювати нові форми масових фестивально-спортивних розваг. Футбольні фанати з атрибутами, піснями, промовками, розфарбуванням, барабанами, «хвилями» на трибунах створюють своєрідну карнавалізовану святкову культуру, яка відтворювала андеграундний характер сучасного спортивного свята. Кінець XX – початок XXI століть був позначений новою моделлю взаємозв'язку спорту й фестивалізації, що, передовсім, пов'язано з медіалізацією культури та індустрією розваг. Теперішні Олімпійські ігри, як і локальні практики, на кшталт, німецької або датської гімнастики, розчиняються в єдиному морі «подієвої культури» і «економії переживань»<sup>170</sup>.

Дискурс щодо західного змагального спорту як мейнстріму та багатомірності святкових сценаріїв, відмежування національного спорту та взаємодії інших / різних спортивних культур, вказує на природу як внутрішньої, так і зовнішньої культурної апропріації свята як своєрідного тренду в домінуючій сфері спорту. Прагнення до автентичності як критерію «справжньої гри», «справжньої традиції» і «справжньої

---

<sup>170</sup> Эйхберг, Г. Культура олимпийского и других движений: исключение, признание, праздник // Логос : журнальный клуб Интелрос. 2009. № 6. С. 27

ідентичності» дійсно постають проблематичними, тому що в реальності призводять до нового суспільного відчуження і відмови щодо вже набутих визнань.

Вторгнення різноманітних форм розваг за останні двадцять-тридцять років суттєво змінив простір у світі спорту щодо послаблення його інтересу, оскільки вирівняв із іншими культурними уподобаннями (відеоіграми, скейтборді, екран компютера тощо). «Відеоігри почали надавати дітям ті самі відчуття динаміки, швидкості й сили, які раніше вони отримували від професійного футболу. На сучасному медійному полі змагалися вже не Джонні Юнітас проти Барта Старра, а Бретт Фавр проти Бетмена»<sup>171</sup>. Питання, поставлене одним з читачів до «Нью-Йорк Таймс» змінило інтенцію щодо актуальності розуміння спорту: «Якщо спорт більше не гра, а модний глобальний розважальний продукт, то який тоді сенс вболівати за якусь команду?»<sup>172</sup>. Відповідь звучала зі зміщеними акцентами актуалізації щодо характеру вболівання: «...люди вболівають за команди саме тому, що ті є модними розважальними продуктами»<sup>173</sup>.

Формування індустрії розваг як фактору комерціалізації дозволя змінили якість самого дозвілля, що сприяло стиранню соціально-ієрархічних відмінностей у царині відпочинку, його індивідуалізації та поширення дозвіллевих практик на всі верстви населення. Відбуваються коригування щодо уявлень про дозвілля, відпочинок. Так, варто звернути увагу на поняття «праздний» (*рос.*), етимологічну точність якого складно отримати шляхом буквального перекладу українською мовою («бездіяльний», «неробство»), однак наблизитися можна шляхом семантичного смислового навантаження, розуміючи його як певна «освячена бездіяльність», «відпочинок» щодо якого дослідниця М. Попова зауважує наступну думку: «на відміну від винятковості парадигми праці як зусилля, відпочинок – це необхідна умова для того, щоб бачити речі в святковому світлі. Внутрішня радість людини, яка святкує, – це одна з головних умов того, що ми називаємо відпочинком. Дозвілля стає можливим тоді, якщо людина знаходиться не тільки в

---

<sup>171</sup> Сибрук Дж. Nobrov. Культура маркетинга. Маркетинг культури. Москва : ООО «Ад Маргинем Пресс», 2012. С. 100.

<sup>172</sup> Там само. С. 100.

<sup>173</sup> Там само. С. 100.



гармонії з самою собою, але й в злагоді зі світом та його суттю. Відпочинок – це ствердження. Це не те саме, що відсутність діяльності. Це не те саме, що умиротворення або навіть внутрішнє умиротворення. Це, скоріше, схоже на спокій у розмові двох закоханих, яке породжується їх єдністю»<sup>174</sup>. Оскільки дане поняття не є ключовим й спеціальним феноменом щодо дослідження, тому розгляд його є дотичним, а плідним постає його конотація щодо свята. Утримуючи полярність, з одного боку, дане поняття позначалось негативним значенням, як «порожній», «незайнятий», «непотрібний», «бездіяльний», «нічим не зайнятий», «шатун», «ледар»<sup>175</sup>, і найбільшого поширення набули в буденній свідомості, мові, а, з іншого, – позитивним, пов'язаним із поняттям «свято», що наочно демонструвалося в літературному дискурсі. Тут важливим, наш погляд, є зауваження щодо природи мобільності самого поняття у взаємозв'язку з феноменами дозвілля та працею. Так, у «Пробах» Мішеля де Монтеня даний феномен неодноразово описується як основа думки й творчості, в той самий час, коли «неробство» і «бездіяльність» не притаманні самій природі автора. Мистецтвознавець С. Савицький зауважує, що саме завдяки «освяченій бездіяльності» (означеній нами), зрозумілої як можливості належати самому собі, з одного боку, та ідеальної форми свободи думки в ізоморфності листів, з іншого, створюється неймовірний для свого часу і неперевершений до цих пір літературний та інтелектуальний експеримент авторських «Проб». Далі, до прикладу, час, присвячений творчості, у літературних дискурсах О. Пушкіна та М. Лермонтова позиціонуються як лідер, неробство (священне недіяння), дозвілля. Однак вже друга половина ХІХ – початок ХХ століть формує соціальну практику дозвілля у форматі широкодоступної царини в лакунах промислової революції й становлення сучасного урбанізму. І в культуротворчому контексті дозвіллева практика позначена принципово відмінним розумінням тих

---

<sup>174</sup> Попова М. Отчаяние от усталости: как отдохнуть в эпоху маниакального трудоголизма. URL: [theoryandpractice.ru/posts/15615-otchayanie-ot-ustalosti-kak-otdokhnut-v-epokhu-maniakalnogo-trudogolizma/](http://theoryandpractice.ru/posts/15615-otchayanie-ot-ustalosti-kak-otdokhnut-v-epokhu-maniakalnogo-trudogolizma/) (дата звернення: 26.09.2017)

<sup>175</sup> Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1956. Т. 3. С. 380; Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля. Москва : Т-во М.О. Вольф, 1907. Т. 3. С. 993–996.

самих аспектів творчості та часу, постаючи вже працею та робочим часом, шляхом своєрідної апропріації, оскільки трудові будні індустріального суспільства унеможливаються поза культурою вільного часу. Принциповим моментом при цьому виступає своєрідне виокремлення та розмежування царин праці / відпочинку щодо факту утвердження письменства як професійної царини.

До речі, відстежуючи генезис поняття «дозвілля», німецький філософ Йозеф Піппер у процесі звернення до етимологічних витоків, виявив смислові аберації, подекуди протилежні його автентичному значенню. У праці-маніфесті «Дозвілля, основа культури», дослідник зауважує, що «від грецького слова "дозвілля" – σχολη – виникла латинська "scola", яка, в свою чергу, дала нам англійське "school" – наші освітні установи, які зараз готують дітей до конформізму на все життя, проте первісним проектом вважалася Мекка "дозвілля" і споглядання»<sup>176</sup>.

Суголосною є думка української дослідниці в царині дозвіллевої культури І. В. Петрової, яка демонструє еволюційний хронотоп даного поняття, зокрема, «в античній Греції дозвіллям вважали «призупинення занять», чим і зумовлені наступні значення: "вільний час", "відпочинок від будь-чого", "стан, у якому людина сама вирішує, чим себе зайняти", "неробство". У такому розумінні його вживали Піндар, Есхіл, Софокл. Класичний та елліністичний періоди термін "σχολη" був означеним як "вільні заняття" (Еврипід); "учені, філософські бесіди" (Платон); лекції філософів і школи як організовані групи вчителів і учнів (Арістотель, Плутарх); трактат, укладений наставником, або конспект, написаний учнем (Плутарх).

В італійській мові середньовічне "l'ozio" (забавляння, неробство) майже вийшло з ужитку, натомість у сучасному італійському дозвіллезнавстві вживається термін "tempo libero" (у перекладі – вільний час). У німецькій мові середньовічне "Muße" – "мирний час" замінене на Freizeit – "вільний час", а словосполучення "Freizeitgestaltung" означає

---

<sup>176</sup> Піппер, Й. Досуг, основы культуры / пер. У. Жилина. Санкт-Петербург: Институт Коучинга. URL: <https://coachinstitute.ru/mediateka/psikhoterapiya/dosug-osnova-kultury-maloizvestnyy-no-svoevremenny-manifest-nemetskogo-filosofa-o-vozvrashchenie-na.html> (дата звернення: 02.10.2017)

організацію вільного часу. Серед французьких науковців переважає думка, що "le loisir" походить від латинського дієслова "licere" – "дозволяти". Англійське "leisure" виникло у середині XIII ст. і означає можливість здійснити щось особливе (зокрема, завдяки свободі від занять) у той час, який можна використати за власним розсудом; у значенні прикметника – бути незайнятим, не квапитись»<sup>177</sup>.

Цікавим є той факт, що в українській мові початково поняття «дозвілля» вживалося не у значенні часу, вільного від праці (часу «для відпочинку»), а як вільний простір. Термін «дозвілля» семантично пов'язаний з такими поняттями, як «воля», «вільний», «звільнити», «дозвіл», «дозволити». В. Кірсанов наголошував, що українському дозвіллю притаманні і свобода, і дух вольності, і прагнення вийти за межі неволі, і яскраво виражена залежність від заборони. Акцентується увага на такому аспекті, як «виявлення волі», власного вибору, який вимагає концентрації зусиль, вольових якостей, відповідальності, як прагнення перебороти обставини, що вирізняє дозвілля від діяльності, яка «просто подобається» і не залежить від зовнішнього впливу<sup>178</sup>.

Принципово іншого контекстного звучання набуває дозвілля в сучасному вимірі, зокрема, Й. Піпер зазначає наступне: «початкове значення концепції «відпочинку» практично забулося в сучасній культурі постійної праці поза перепочинком: щоб дійсно зрозуміти суть дозвілля, ми повинні протистояти суперечності, яка виникає завдяки нашій надмірній увазі до світу праці. Сам факт цієї відмінності, нашої нездатності відновити початкове значення «дозвілля» вразить нас ще більше, як тільки ми зрозуміємо, яких небачених розмірів набула протилежна ідея «праці» і як вона підпорядкувала собі всі людські дії і людське існування загалом»<sup>179</sup>. Підтвердженням цього є типологізація та розподіл дозвілля на часову, діяльнісну, психологічну, функціональну

---

<sup>177</sup> Петрова І. В. Дозвілля в теоретичних рефлексіях: монографія. Київ: НАКККіМ, 2012. 296 с.

<sup>178</sup> Кірсанов В. В. До визначення предмета рекреації в контексті педагогічних проблем дозвілля // Вісник Книжкової палати. 2004. № 9. С. 33-39.

<sup>179</sup> Піпер, Й. Досуг, основы культуры / пер. У. Жилина. Санкт-Петербург: Институт Коучинга. URL: <https://coachinstitute.ru/mediateka/psikhoterapiya/dosug-osnova-kultury-maloizvestnyy-no-svoevremenny-manifest-nemetskogo-filosofa-o-vozvrashchenie-na.html> (дата звернення: 02.10.2017)

концепції. Відповідно, функціональна концепція дозвілля, до прикладу, оперує такими поняттями як «культурно-дозвіллева діяльність», «рекреативне дозвілля», «соціальне дозвілля», «екологічне дозвілля», «культурне дозвілля», «пізнавальне дозвілля», «творче дозвілля», «культурно-споживацьке дозвілля» тощо.

Підпорядкування дозвілля та людських дій праці, дослідник Й. Піпер відстежує за допомогою походження поняття «працівник» і віднаходить його в грецького філософа-кініка Антисфена, своєрідного пропагандиста культу праці; він перший, хто прирівняв працю до чесноти, і в цьому розумінні став першим трудоголіком: «Як етик незалежності, Антисфен не відчував ніяких теплих почуттів до святкових обрядів, які вважав за краще атакувати «освіченою» дотепністю, він був «ворогом муз» (поезія цікавила його лише з точки зору морального змісту); його не хвилював Ерос (він одного разу сказав, що «хотів би вбити Афродіту»); як переконаний реаліст, він не вірив у безсмертя (що дійсно важливо, говорив він, це жити чесно «на цій землі»)»<sup>180</sup>.

Екстраполюючи ідеї Антисфена щодо свята і дозвілля на сучасність, Й. Піпер демонструє повернення людської гідності до «ери маніакального трудоголізму», яка актуалізується значною мірою в контексті ототожнення нашого існування з товаром, оскільки культивується теза: «заробляти на життя – це й означає жити».

Феномен сучасного трудоголіка породжений політико-економічним чинником демократизації дозвілля, що зумовив розмежування суспільного життя на сфери праці та дозвілля, відповідно регламентуючи час на вільний та робочий. Такий підхід змушує додатково пояснювати можливості дозвілля, наголошуючи, що вільний час людини є не лише часом, вільним від обов'язків, соціальної необхідності чи фізіологічних потреб, а й простором для розвитку її індивідуальних здібностей, вільної самоцільної діяльності, не нав'язаної зовні, характеризується незалежністю від економічних потреб, є «часом свободи». Найдорожче, що дано людині – власне життя, проте ціна його сьогодні трансформується в прибуток медіа магнатів, найбільших викрадачів часу. П. Брюкнер

---

<sup>180</sup> Піпер, Й. Досуг, основы культуры / пер. У. Жилина. Санкт-Петербург: Институт Коучинга. URL: <https://coachinstitute.ru/mediateka/psikhoterapiya/dosug-osnova-kultury-maloizvestnyy-no-svoevremenny-manifest-nemetskogo-filosofa-o-vozvrashchenie-na.html> (дата звернення: 02.10.2017)

зауважував, що «окрім того, що установка на розваги є прямим продовження установки на працю (ми так само зобов'язані відпочивати, як і працювати, навіть імпортуємо чужі свята, до прикладу, Хелловін), чарівність стихійності гарантує удачу нітрохи не більшу, аніж чітка організація»<sup>181</sup>.

Період ХХ-ХХІ століть позначений процесом поступового зсуву значень понять «дозвілля», «відпочинок», «недіяння», «розваги» тощо. По-перше, це спричинено дистанціюванням царин відпочинку та праці; по-друге, зміною якості дозвілля в бік індивідуалізації, по-третє, розмиванням негативних конотацій, що надавалися традиційною етикою праці як «моральносно анестезуючим засобом»<sup>182</sup>; по-четверте, «реабілітація» й трансформація до нових їх значень, смислів та популяризації щодо масових уявлень. Подібні зрушення в культурі повсякдення започаткували становлення масового міського дозвілля як самостійної царини діяльності, сфери споживання, представники яких прямували до пошуків нових вражень, знань, емоцій, відчуттів як практик себе тощо.

Відтак, теорія сучасного розуміння дозвілля, відштовхуючись від традиційного розуміння, розширює власні горизонти до соціальних контекстів, виокремлюючи наступні аспекти: по-перше, трансформація самої структури праці та відпочинку шляхом поширення цифрових технологій. Атрактивність кіберпросторової інтерактивності пов'язується з розважальністю і грайливістю (замаскуватися, сховатися, створити ілюзорну ідентичність), комунікативною взаємодією, можливістю активізувати власну ідентичність із мережевим індивідуалізмом. Комерціалізація ЗМІ продукує повне підпорядкування медіа законам ринку. Т. Лукман у праці «Реальність масмедіа» зауважував, що «знищувати вільний час» допомагають, як електронні ЗМІ, вибудовуюючи програмну сферу розваг, так і численні реаліті-шоу, телеконкурси, телешоу, візуалізуючи думки, бажання, тим самим, посилюючи ілюзію<sup>183</sup>. По-друге, не варто недооцінювати важливість соціальної інерції:

---

<sup>181</sup> Брюкнер П. Вечная эйфория: Эссе о принудительном счастье / пер. с фр. Н. Мавлевич. Санкт-Петербург : Изд-во Ивана Лимбаха, 2007. С. 136.

<sup>182</sup> Толстой Л.Н. Неделание // Полн. собр. соч.: В 90 т. Москва : Гослитиздат, 1954. Т. 29. С. 187.

<sup>183</sup> Луман Т. Реальность массмедия / пер. с нем. А. Ю. Антоновского. Москва: Праксис, 2005. 256 с.

«паростки майбутнього виникають уже не з минулого, а з суперечностей сьогодення»<sup>184</sup>, яка при(з)вела до розмивання меж між моделями праці та дозвілля. По-третє, зміна ресурсів господарських взаємодій та системи перетворення різних типів капіталів на ринку праці. Так, У. Бек у праці «Що таке глобалізація?», розмежовуючи поняття «глобалізації» та «глобалізму», зауважує, що останнє базується на усвідомленні того, що «світовий ринок витісняє або підміняє політичну діяльність», що на думку автора, є «ідеологією панування світового ринку, ідеологією неолібералізму. Вона діє за моноказуальним, суто економічним принципом, зводить багатомірність глобалізації лише до одного, господарського виміру, що розуміється лінійним чином, і обмірковує інші аспекти глобалізації – екологічний, культурний, політичний, суспільно-цивілізаційний, – якщо загалом справа доходить до обговорення, відводячи їм лише підпорядковуючу роль щодо пануючого виміру світового ринку»<sup>185</sup>. Якраз подібні «творіння» глобалізму й викликають до життя повсякчасний на слуху вираз «структурної реформи», що не виключають скорочення робочих місць, позбавлення працюючих будь-якого захисту, розбирання залишків соціальних гарантій в державі, евфемізму, усунення екологічних і безпечних норм, що обмежують корпоративні прибутки; щодо шоу-медійного сегменту ринку, залучення гігантських сум, здійснення угод, де засвічуються і згасають «зірки».

Відтак, диференціація фестивіних, дозвіллевих, спортивних практик відбувається відповідно з ухваленими сучасними маркетинговими стратегіями позиціювання, орієнтовними на задоволення будь-яких бажань. Фестивація постає культурною практикою, своєрідним «глобалізованим святом», де первинним виступає комерційний компонент, а вторинним – смислотворення, що було притаманним для традиційного його розуміння. З іншого боку, визнання множинності фестивіних, спортивних, дозвіллевих практик відкриває шлях до прийняття раніше невідомих видів свята, спорту тощо. З'являються їх нові моделі з

---

<sup>184</sup> Эйхберг, Г. Культура олимпийского и других движений: исключение, признание, праздник // Логос : философско-литературный журнал. 2009. №6. URL: [http://ecsocman.hse.ru/data/2010/07/20/1215942094/1\\_pdfsam\\_24\\_pdfsam\\_19\\_haple13\\_haple5\\_ogl2009-6-Logos.pdf](http://ecsocman.hse.ru/data/2010/07/20/1215942094/1_pdfsam_24_pdfsam_19_haple13_haple5_ogl2009-6-Logos.pdf) (дата звернення: 26.09.2017)

<sup>185</sup> Бек У. Что такое глобализация? / пер. с нем. А. Григорьева и В. Седельника. Москва : Прогресс – Традиция, 2001. С. 23.

трансформованими смислами, почасти реабілітовані, забуті, почасти сконструйовані, але так само позначені на мапі святкового, дозвілльового, спортивного життя, як на етнографічній карті відзначаються нові народи й племена.

#### **1. 4. Феномени «фестивація» – «карнавалізація»: pro et contra**

Сьогодні дедалі частіше на слуху достатньо ангажована українськими дослідниками, науковцями, журналістами, медійними представниками думка У. Еко, викладена у праці «Повний назад! "Гарячі війни" та популізм в ЗМІ» щодо сучасного стану культури, де автор зауважував, що «... одна із нових характеристик суспільства, в якому ми живемо, – стопроцентна карнавалізація життя. І річ не в тім, що почали працювати дещо менше, чи то значну частину видів праці надміру ввірили машинам (стимулювання дозвілля та планування вільного часу були священною турботою чи то під час диктатур, чи ліберал-реформаторських урядах). Річ у іншому. Карнавалізація в нашу епоху охопила всю сферу робочого часу»<sup>186</sup>.

Безперечно, подібна прихильність та симпатія щодо заявленої думки У. Еко стосовно тотальної карнавалізації як мейнстрімного явища сучасної культури та вияву присутності карнавального світовідчуття сьогочасності є цілком слушною й заслуговує на неабияку увагу з боку дослідників, включаючи нашу. Однак вектор розгляду означуваної проблеми вимагає, на наш погляд, певних історичних уточнень, які дозволять нам виявити полярне відношення до феномену «карнавалізації» в українській фестивалній культурі крізь призму їх язичницького та християнського прочитань.

По-перше, варто визначити пріоритетність акцентів щодо інтенції дослідження, тобто, сфокусувати увагу не стільки на самій вищевикладеній думці У. Еко (що є очевидним фактом і не викликає сумнівів), скільки її рефлексії та інтерпретації дослідниками, зокрема

---

<sup>186</sup> Эко У. Полный назад! «Горячие войны» и популизм в СМИ / пер. с итал. Е. Костюкович. Москва : Эксмо, 2007. С. 142.

українськими, щодо екстраполяції та відповідності терміну «карнавалізації» тональності української святкової культури.

По-друге, з'ясувати питання адресності щодо вживаності даного терміну дослідниками для позначення характеристики сучасного стану культури, що, за звичай, відбувається стихійно (почасти метафорично), поза урахуванням системного й цілісного аналізу, де виявляються особливості функціонування автентичних маркерів «карнавалізації» з витоків свята, точніше, карнавалу як різновиду свята.

По-третє, враховуючи екзогенні процеси культури з інтенцією на глобалізацію, що охопили майже всі царини людської діяльності, включаючи культуротворчість, варто зауважити наступне: культурні практики, які активно конструюються – фестивація, карнавалізіція, дозвіллевість – набувають поширення й адресності планетарного масштабу, втрачаючи культурну ідентичність. А відтак, позиціонуються в контексті синергетичного розуміння як самоорганізуючих систем у сьогочасній культурі.

Передовсім, звернемося до самого терміну «карнавалізація», хрещеним батьком якого вважається автор концептуальної теорії європейського роману М. М. Бахтін, що увів його до ужитку в першій половині ХХ століття. Саме М. Бахтін закладає підґрунтя щодо розгляду свята як культурологічного явища, виокремлюючи константні ознаки даного феномена: «святковий час», «святкове світовідчуття», «святковий простір», «святкова свобода», «святковий сміх» тощо. Водночас багатомірні дослідження карнавальної культури, здійснені ним, сприяли легітимації таких феноменів культури, як «карнавалізація», «раблезіанство». Культурологічний аспект аналізу феномену «карнавалізації», здійснений в праці «Творчість Франсуа Рабле и народна культура середньовіччя і «Ренесансу», розширює перспективи наукових досліджень далеко за межі традиції «раблезіанської літератури», сягаючи філософських, семіотичних, лінгвістичних інтенцій, зокрема, у розвідках П. Берка, О. Волкова, Р. Генона, В. Ф. Кормера, Ю. Крістєвої, Ф. Мюре, М. Хренова, У. Еко та інших.

Річ у тім, що карнавал як різновид свята найвиразніше актуалізувався в популярній культурі країн Середземномор'я, точніше, Італії, Німеччини, Франції, хоча й не отримав однакового значення для всієї Європи. Етимологічне тлумачення поняття «карнавал» походить від



пізньолатинського слова «carne» і «vale», що в перекладі означає «м'ясо» «прощай»; латинського «carrus navalis» («віз-корабель»); французького «carnival», італійського «carnivale». Посідаючи місце найпопулярнішого свята року, володіючи привілейованим часом, де приховані мрії знаходили розрядку, карнавал знаменував тимчасове звільнення від домінуючого ладу, усталених норм, скасування всіх ієрархічних відносин, заборон, утримуючи при цьому ідею безкарності. Карнавал поставав протиставленням принципово відмінного «... підкреслено неофіційного, позацерковного і позадержавного аспектів світу, людини і людських відносин»<sup>187</sup>.

Щодо традиційних популярних свят в офіційних документах, за звичай, писали з принизливим відтінком. Влада означувала їх дикими, непристойними, блазенськими («fete baladoirte»), оскільки вони пов'язувались із незмінною присутністю у видовищах елемента глузування над офіційними етичними, релігійними, соціальними устоями: «свято дурнів», «свято осла», «храмові свята» тощо. Домінантою карнавального світовідчуття поставав своєрідний волонтаристський й фамільярний контакт між людьми, що засвідчував відсутність ієрархічності (майнового, службового, станового, сімейного й вікового станів) та освячував рівність кожного, що, в свою чергу, спонукало переродженню, поверненню до самої себе (вже оновленої) для нових людиномірних відносин. Так, трансгресія бажаного й реального тимчасово уприсутнювалася в карнавальному світовідчутті, що створювало особливу атмосферу спілкування, зазвичай, неможливу в повсякденному житті. Жоден карнавал не повторював попередніх своїх моделей, оскільки зумовлювався ситуативною відмінністю щодо регіональної, політичної ситуацій, погодних умов тощо.

Відтак, доречно з'ясувати узагальнену картину європейського карнавалу, без урахування якої культурологічний дискурс щодо феноменів «карнавалізації» й «фестивалізації» зводився б до бріколажності, ключові аспекти якого можна класифікувати за наступними ознаками.

По-перше, карнавал завжди поставав величезним театральним дійством, де головні вулиці та площі перетворювалися на сценічні

---

<sup>187</sup> Бахтін М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и «Ренессанса». Москва : Худож. лит., 1990. С. 344.

майданчики (у Венеції – П'яцца святого Марка, у Монпельє – площа Нотр-Дам, у Нюрнбергу – ринкова площа навколо ратуші), все місто перетворювалось на театр із відсутністю стін, а його мешканці – на акторів та глядачів, де останні спостерігали за дійством із балконів, альтанок.

По-друге, ключовим елементом карнавальної культури була процесія, що складалася з рухомих платформ, на яких їхали костюмовані артисти. До прикладу, у Нюрнберзі велику платформу тягали вулицями головної площі, яка нагадувала середньовічну німецьку процесію з «возом-кораблем» (лат. «*carrus navalis*»), про що згадується в давніх джерелах. Подібні платформи були притаманними і для флорентійських карнавалів. На думку, П. Берка, «актори зображали садівників, годувальниць, фехтувальників, студентів, турків, ландскнехтів та інших представників різних соціальних груп; співали пісні спеціально написані до цієї події та адресовані дамам, які спостерігали з балконів на процесію внизу»<sup>188</sup>. Деякі архітектурні фасади будинків створювали декораційну панораму містеріальних дійств, що відбувалися під час релігійного свята «Тіла і Крові Христових» (лат. *Corpus Christi*) чи, на кшталт, української греко-католицької церкви Свято Пресвятої Євхаристії. Варто зауважити, що сюжетність п'єс старозаповітного, новозаповітного та апостольського циклів відповідали тогочасному духу лінійності історії від створення світу до есхатологічного його завершення. Не виключено, що подібними «*carrus navalis*» сьогодні в Україні постають щорічні одеські рухомі платформи в день «Гуморини» (01 квітня).

По-третє, загальнообов'язковим карнавальним ритуалом були змагання (кінні перегони, біг колом, турніри з різних видів боротьби, стоячи у двох човнах на річці, перетягування канату, футбольні матчі тощо).

По-четверте, в карнавалі фігурували три основні теми, реальні й символічні: їжа, секс і насильство. Власне сама назва карнавалу засвідчує про спорідненість його з їжею, м'ясом («*carne*»), що поїдався під час дійства. Примітно, що не позбавлений символізму сам персонаж «Карнавал», – огрядний товстун, обвішаний кроликами, курчатами,

---

<sup>188</sup> Берк П. Популярна культура в ранньомодерній Європі / пер. О. Гриценка. Київ : УЦКД, 2001. С. 199.

ковбасами, якому протиставлявся задля контрасту «Великий піст» у вигляді старої жінки, одягненої в чорне й обвішаної висушеною рибою. Сюжетна лінія, яка розгорталась і розігрувалась публічно навколо боротьби «Карнавалу» й «Великого посту», водночас слугували творчими рефлексіями П. Брейгеля, І. Босха та інших митців-живописців.

По-п'яте, П. Берк у розвідці «Популярна культура в ранньомодерній Європі» пропонує ще одне розуміння «"carne", що означало "плоть". Секс, звичайно, викликав більше символічне зацікавлення, ніж їжа – зокрема, завдяки засобам його маскуванню: ця завуальованість була надто прозора. Карнавал був часом особливої інтенсивної сексуальної активності. <...> Впродовж карнавалу часто відбувались одруження, а пародійні одруження були популярною формою гри. Двозначні пісні не тільки дозволялись під час карнавалу, але, фактично, були обов'язковими»<sup>189</sup>. Тут, карнавальна традиція вибудовується в межах семіотично артикульованої тілесності, що породжує ефект гротеску та надає культурному простору статус «карнавального».

По-шосте, карнавал поставав святом агресії, нищення, насильства, які певною мірою сублимувалися в ритуал. Маскам дозволялося ображати й критикувати владу, сусідів, конкретних осіб. Викид агресії реалізувався в пародійних битвах, футбольних матчах, нерідко переносився на беззахисних тварин тощо. Одним із прикладом вияву агресії та насильства у чистому її вигляді була іспанська корида, яка символізувала зустріч людства зі своїм минулим: «бик – уособлення агресивної природи, в тому числі й агресивної природи людини, яка іноді оголюється у власній повноті та всесильності сліпої люті»<sup>190</sup>. Під час свята очищення відбувалося тією мірою, наскільки знаходили вихід примітивні інстинкти, насильство, сексуальність, які в повсякденному житті придушувалися церковною й світською владами. Виразності набуває це під час народних гулянок, свят, які переростали в бунти, не виключено, відтак, що карнавал поставав водночас і часом розплати за скоєні образи.

---

<sup>189</sup> Берк П. Популярна культура в ранньомодерній Європі / пер. О. Гриценка. Київ : УЦКД, 2001. С. 201.

<sup>190</sup> Савчук В. Кровь и культура. Санкт-Петербург : Издательство С.-Петербургского университета, 1995. С. 56.

Помітний інтерес М. Бахтін проявляє у праці «Творчість Франсуа Рабле та народна культура середньовіччя та «Ренесансу» щодо взаємодії та можливих форм взаємозв'язку між елітарною та народною (або, як її йменували в ранньомодерній Європі, популярною) культурами, а не їх конфліктності, оскільки й сама культура є системою з досить розмитими межами. Бахтінське визначення карнавальної культури базується на трансгресивному підході, а саме, подоланні межі між дворівневою моделлю елітарної та популярної культур, що має безпосереднє відношення до нашого дослідження.

Ключовою ідеєю автора щодо розуміння карнавальності є, насамперед, контрверсійність її офіційній культурі, а не елітарній, що в свою чергу, сприяє істотній зміні акцентів, своєрідному перевизначенню «народного як бунтівного у кожного з нас (за висловлюванням З. Фрейда), а не як чогось притаманного певній суспільній групі»<sup>191</sup>. Офіційна культура пропагує цінності, санкціоновані владними структурами певної спільноти чи суспільної групи. Звернення до середньовічної європейської культури, яка підпорядковувалась теології, зумовлює усвідомлення того, що інституційною моделлю владної структури виступала церква, відповідно, офіційна культура носила відбиток теоцентричного характеру. Святкова культура неодмінно й чутливо реагує на соціально-економічні зміни, відтак, в період феодальних відносин, свято природно набуває нових якостей: затверджуються офіційні святкування церкви й феодальної держави, що сприяє прославленню реально існуючого громадського порядку. Офіційна культура Нового часу підтримувалась державою і зміст її безпосередньо визначався характером і напрямком політики держави. Однак, не коректним є факт тлумачення офіційних публічних святкувань (релігійного чи світського характерів) як народних свят на тій підставі, що в подібних святкуваннях беруть участь чи спостерігають за ними представники різних суспільних груп. Тут, доречніше вести мову щодо популяризації того чи іншого заходу на протипагу іншому.

Французький історик, соціолог Роже Шарт'є щодо розуміння елітарної та популярної (народної) культур вважає, що немає сенсу

---

<sup>191</sup> Берк П. Популярна культура в ранньомодерній Європі / пер. О. Гриценка. Київ : УЦКД, 2001. С. xiv

визначати останню за допомогою певних специфічних способів поширення культурних об'єктів, «як-от книжок, *ex-votos*, оскільки на практиці ці об'єкти використовувались (споживалися) представниками різних суспільних груп – знаттю та духівництвом так само, як і ремісниками та селянами»<sup>192</sup>. Тут виокремлюються принципово відмінні проблеми, пов'язані з культурним споживанням, способами використання та наслідування культурних практик представниками нижчих за соціальним статусом у вищих. Результатом таких спроб вважався «ієрархічний підйом» за соціальним шаблоном на тій лише підставі, що вони прийняли культурну гегемонію вищих класів. Р. Шартъє вважає, що «повсякденне споживання – це теж продуктивний (творчий) процес, оскільки при цьому люди надають сенсу використуванню об'єктам»<sup>193</sup>. За подібного контексту ми всі виступаємо учасниками «бріколажу», якого К. Леві-Строс вважав складником дикунського мислення.

Осмилення ідеї сучасної карнавалізації дійсності, про яку вів мову У. Еко, на наш погляд, варто розуміти й сприймати в межах європейської традиції, адже автор промовляє саме *в ній*. Втім, екстраполюючи її на локус української сучасної святкової культури з урахуванням, безперечно, її європейського характеру, все таки варто з'ясувати деякі історичні уточнення щодо використання самого поняття «карнавалізація».

Насамперед природа карнавалу пов'язана з давніми язичницькими обрядами, що, в свою чергу, дозволяє стверджувати споріднену (сродну) позицію феномену «карнавалізації» щодо української фестивальної культури. З іншого боку, карнавал як народне свято в традиційному форматі, який був представлений в західноєвропейських країнах Італії, Німеччини, Франції не отримав подібної популярності та повнокровності в Україні за причиною домінування християнства, що принесло нову культурну епоху до історії Київської Русі, (розквіт якої припадає на X-XII століття) на противагу язичницькому святу як джерелу карнавалу. Хоча релігійний дуалізм, на думку Н. Чечель, «який полягав у дотриманні язичницьких за походженням звичаїв та обрядів (прихід

---

<sup>192</sup> Берк П. Популярна культура в ранньомодерній Європі / пер. О. Гриценка. Київ : УЦКД, 2001. С. xix.

<sup>193</sup> Там само. С. xix.

весни тощо), зберігався ще впродовж століть. Можна сказати, що його відголосок обумовив своєрідність і подальший розвиток української культури. Язичницькі за походженням такі явища як: тризна, посипання мерця попелом, могильні насипи, ритуальна їжа, змійовики, діадеми, браслети-наручні, дерево життя, танці скоморохів, зображення фантастичних звірів і птахів тощо»<sup>194</sup>.

Дух монотеїзму на відміну від політеїзму сприяв формуванню універсального світорозуміння, з інтенцією на історичний, а не на циклічний (сезонний) погляд щодо світобудови, самовираження тогочасної людини змінилось в акцентах її світосприймання, підсиливши власну незалежність і центральність щодо природи, яка поставала вже вторинною. Релігійні сюжети й християнські культові служіння надовго залишалися базисами західноєвропейської культури. Так, з одного боку, коміки-буфони, музиканти-жонглери, трубадури заохочуються і, водночас, переслідуються владою. Зокрема, Н. Чечель, досліджуючи стильові особливості видовищної і драматичної культури європейського середньовіччя і Відродження, наголошувала, що «такі театральні засоби, як симультанна декорація, організована в одне ціле трьома рівнями середньовічного космосу – Землею, Раєм і Пеклом (одразу зауважимо, що саме цією вертикаллю обумовлений трьохрівневий поділ скриньки українського вертепу); мистецтво гранично переконливих і натуралістичних театральних ефектів, побазованих на страхіттях і надприродних явищах; поєднання умовності і грубої натуральності, патетичності і гротескності, активного залучення глядача до фізично наближеної до нього сценічної дії, були вироблені при постановках різдвяного та пасхального циклах літургійної та напівлітургійної драми, а також універсальних і масових містеріальних дійств»<sup>195</sup>. Подібна амбівалентність реалізувалась у такому жанрі середньовічного театру як міраклъ, де розповідається про життя святих у взаємозв'язку з проблемами реального життя, пізніше, в мораліте та середньовічному фарсі, з акцентом на ігровому аспекті та народно-

---

<sup>194</sup> Чечель Н. П. Повертаючи стиль : філософсько-антропологічний дискурс української видовищної і драматичної культури від початків до XVIII ст. Київ : Видавець ПАРАПАН. 2004. С. 124-125.

<sup>195</sup> Там само. С. 142.

сатиричному характері, що сприяли виникненню імпровізаційного методу. З середньовічним карнавалом та ренесансною гуманістичною літературою також пов'язані буфонада, естетичні принципи комедії дель арте (Анджело Беолько (Рудзанте)) тощо. Карнавал був улюбленим часом для вистав, і велика численність з них унеможливлювала адекватного розуміння поза знаннями карнавальних обрядів, про яких в них часто згадувалося.

Яскраво вираженим карнавальним характером позначені ритуали та звичаї, які були поширені на Запорізькій Січі. Сам топос знаходження Січі спонукав до ситуації граничності між «своїм» та «чужим», «чистим» і «нечистим», «тим і цим світами», відповідно до міфологічного світогляду, притаманного козацтву. Примітним є той факт, що «у свідомості сучасників, запорожці були *характерниками*, тобто чаклунами, людьми з особливими містичними властивостями»<sup>196</sup>: козак-характерник здатен все помічати й бачити, розмовляти з тваринами, перетворюватися в них, заговорювати біль, хворобу, рану тощо. Козак-запорожець позначений особливим характером релігійності з урахуванням карнавальної компоненти поведінкової «низової» культури: так, люлька є сакральним символом життя і молодечтва, вона й сестра й подруга, за неї воюють, віддають життя. Сакральний аспект люльки в житті козаків влучно продемонстрований М. В. Гоголем у знаменитому художньому творі «Тарас Бульба». Відомий епізод, коли Тарас Бульба, мстившись за смерть свого сина Остапа містечками Польщі, втікав зі своїми козаками від поляків Потоцького і виявив, що випала його люлька з тютюном. Відректися від своєї отаманської супутниці він так і не зміг, заплативши за неї безцінну ціну – власне життя.

Побут українських козаків тяжів до маскарадності, видава, маскування, переодягання, розігрування, що свідчило про їх строкату, синкретичну вдачу із дивними звичаями, хитрими вчинками, близькими до глузувань. Примножуючи язичницьку традицію співців, лірників і скоморохів, гусярів, спудеїв, козацькі кобзарі піддавались гонінням як з боку церковної, так і світської влади. Не дивно, відтак, їхні «безкінечно-тотальні давньо-старо-новоукраїнські мандрі, переселення,

---

<sup>196</sup> Попович М. Нарис історії культури України. Київ : АртЕк, 2001. С. 168.

міграції, помножені на ототожнення України з "маргінальним" краєм, де ведуть небезпечне існування на межі життя і смерті", призводять до створення "мандрівного" простору і часу, а також світу "антикультури" в менталітеті цілого народу. Адже небуття евентуальне і реальне завжди поруч»<sup>197</sup>. Водночас свідченням доречності вживаності феномену «карнавалізації» щодо української фестивальної культури поряд із вищевикладеними є неперебутнє існування язичницької обрядовості, втіленої в традиції колядування, вертепу, Масниці, водіння «кози» як символу родючості, стрибання понад вогнищем на свято Івана Купала тощо. Відтак, виявлені аспекти карнавалізації як певної театралізації (народно-епічного театру) є автентично притаманним явищем щодо української культури.

Полярною позицією щодо осмислення феномену карнавалізації виступає факт домінування християнства в Україні, як і в Росії, що вочевидь, не дозволив карнавальній обрядовості онтологічного та повнокровного входження «світу до гори дном», незважаючи на неабияку симпатію й неодноразові апробації запровадження її «зверху» (зокрема, Петром I). Власне сам принцип карнавальності суперечив офіційному способу життя суспільства й церковній інституції, будучи його антитезою. На думку українського вченого, філософа М. Поповича, в цей період «світська культура знаходиться під впливом ідеології та образності християнства, почасти асимілюючи в християнському дусі архаїчні язичницькі уявлення, почасти зовнішньо співіснуючи з ледве зміненою старовиною»<sup>198</sup>.

Симптоматичним також є свідчення з «Києво-Печерського патерика» щодо припинення розваг та ігрищ для князя у Софіївському соборі, які влаштовувалися музикантами й скоморохами внаслідок появи в нім старця Феодосія. І. Я. Франко у праці «Русько-український театр» писав, що стародавні обряди й звичаї народні по заведенні християнства на Русі скомбінувалися з новим, захожим елементом. Ураз із іншими добутками візантійської цивілізації князі руські спроваджували з

---

<sup>197</sup> Чечель Н. П. Повертаючи стиль : філософсько-антропологічний дискурс української видовищної і драматичної культури від початків до XVIII ст. Київ : Видавець ПАРАПАН. 2004. С. 182.

<sup>198</sup> Попович М. Нарис історії культури України. Київ : АртЕк, 2001. С. 87.



Візантії на Русь також забавників та потішників-музикантів, клоунів, чи як їх тоді називано, *скоморохів*. Етимологія цього слова темна, та все таки нема сумніву, що перші скоморохи приходили до нас із Візантії. Були се напівклоуни, а напівактори-комедіанти, котрі представляли різні, веселі та сатиричні сцени, завсіди передягнені, іноді навіть звірами... Вони мандрували від міста до міста, особливо по ярмарках, і своїми жартами, іноді до крайності грубими і цинічними, зваблювали довкола себе великі юрбища цікавого народу»<sup>199</sup>. Тут явище карнавалізації представлене особливим типом народної сміхової культури, котра створює простір для комунікаційного діалогу.

Науковоцентричною є концепція розуміння свята школою запозичення (О. Веселовський, Є. Анічков, В. Міллер та інші), ключовою ідеєю якої було уникнення національної замкнутості, підкреслення схожості слов'янських, румунських, візантійських і античних обрядово-видовищних форм. Таким чином, якщо представники міфологічної школи фіксували національні відмінності, то прихильники школи запозичення акцентували свою увагу на найзагальніших, в основному естетико-культурних особливостях традиційного свята. Примітною є думка В. Савчука щодо неоднозначного сьогочасного сприйняття явища «карнавальності», де «наші співвітчизники здебільшого не підготовлені до зустрічі з «низовою» карнавальною культурою, свідченням чого, до прикладу, були концерти короля блазнів американця Джангі в травні 1989 року в тодішньому Ленінграді. Табування каналів «низової» культури відгукувалося нерозумінням жартів, мовчазною напруженістю глядацького залу і повислим здивуванням»<sup>200</sup>. За такого підходу, мова може йти про певне щеплення карнавалу й процесу карнавалізації, де він, справедливості ради, сповна не зміг прижитися.

Отже, підсумовуючи щодо сучасної української святкової культури, то, вочевидь, здебільшого спостерігається тяжіння до фестивальної культури, аніж карнавальної, яка, безперечно, має місце й реалізується у

---

<sup>199</sup> Франко І. Я. Русько-український театр / Зібрання творів : у 50-ти томах. Київ : Наукова думка, 1981. Т. 29. С. 296.

<sup>200</sup> Савчук В. Кровь и культура. Санкт-Петербург : Издательство С.-Петербургского университета, 1995. С. 46.

історичній ретроспективності ігрового полістилістичного язичницького світовідчуття. Адже, карнавал як культурно-історичне явище постає однією з найбільш значущих форм свята, традиційно пов'язаного з давніми язичницькими обрядами.

Неоднозначність феноменів «фестивалізації» та «карнавалізації» як сучасних культурних практик, набуватиме дедалі масштабніших дискусій у науково-пошукових царинах, перспектив щодо означування та різнопрочитань. Спроби осмислення їх можуть утримувати наступні висновки. По-перше, аналізуючи феномени фестивалізації та карнавалізації, ми послуговуємося механізмами вияву їх принципів та характерних рис, функціонування. Відтак, на нашу думку, сьогодні актуалізуються процеси як фестивалізації, так і карнавалізації сучасної культури, культуротворчості; обоє позначені процесуальністю привнесення в культуру рис та принципів, притаманних святау та карнавалу, відповідно, отримавши назву фестивалізації та карнавалізації. Однак, карнавал, будучи одним із різновидів свята, утримує у своєму традиційному розумінні протистояння офіційній культурі, в той час, коли фестивалізація постає моделюючим феноменом сучасної культури, в якій інтегруються форми політичного, інформаційного, видовищного характерів, Явище фестивалізації, зумовлене гетерогенністю, пресингом культурних індустрій та уніфікацією стратегій апропріації вільного часу, постає швидше не «святком за потребою», а «святком за вимогою». Відтак, віддзеркалюючи сьогочасний стан культури, фестивалізація утримує масштабний перетворювальний потенціал, пов'язаний з новим розумінням соціальної, урбаністичної, політичної, економічної, історичної, повсякденної складових у сучасній культурі.

## РОЗДІЛ II

# ФЕСТИВАЦІЯ В КОНТЕКСТІ КУЛЬТУРОТВОРЧОГО БУТТЯ

### 2.1. Фестивація та повсякденність: моделі взаємодії

Фестивація є явищем сучасної рефлексивної культури, що дедалі стрімкіше зближується з повсякденністю, де акумулюються креативні, суб'єктивні, нормотворчі, трансцендентальні, віртуальні, естетичні, релігійні виміри тощо. Фестивація при цьому постає як складник топосфери культури в якості комунікативної категорії, що реалізується в спілкуванні, відтак, є експлікованою, і водночас приналежною концептосфери, що виявляє себе у свідомості щодо культурного контексту асоціацій в святковій царині.

Повсякденність, будучи однією з найбільш історично стійких культурних універсалій, сприймається та оцінюється в гуманітарних колах досить неоднозначно. З одного боку, повсякденність тривалий час знаходилася на периферії мейнстрімних інтересів і дискурсів, оскільки повсякденні практики, будучи самоочевидними, непримітними, зазвичай, займали сторонню позицію як нетипових, неключових із огляду історичного розвитку, що, в свою чергу, не могло повною мірою активізувати дослідницькі рефлексії. Враховуючи той факт, що феноменологія в ХХ столітті вже виявила деякі лакуни, сформулювавши певні ідеї, якими характеризується наше звичне життя, – сама тема повсякденності ще більше загострила увагу і стала предметом найрізноманітніших дискурсів.

Зокрема, послідовники Альфреда Шюца, етнометодологи, представники символічного інтеракціонізму поділяють тему повсякденності на два сектори: 1) пов'язаний з соціальним менеджментом, що тяжіє до методології науки та прагматично орієнтованої соціології; 2) пов'язаний з історією культури, представники якого досліджують конкретну повсякденність певної епохи крізь призму школи «Анналів», описуючи багатомірні прошарки життя (Ф. Бродель, Ф. Ар'єс, А. Гуревич). За останнього підходу відбувається не просто опис повсякдення, наслідуючи ідеї таких теоретиків як Анрі Лефевр, Мішель

де Серто, Юрій Лотман, здійснюється розкриття його "поетики", тобто «різноманітних правил та принципів, які визначають повсякденне життя в різних місцях у різні часи»<sup>201</sup>.

До прикладу, дослідник популярної культури в ранньомодерній Європі П. Берк, звертаючись до повсякденного життя, визначав культуру в термінах світоглядних настанов та цінностей, якими вони виражаються та втілюються в артефактах та діях, виконавстві, видах діяльності тощо. Він зауважував, що «до поняття "артефакт" у мене належали такі культурні побудови як категорії хвороби, бруду, статі, політики, а до поняття "виконавства" – такі культурно стереотипізовані форми поведінки, як святкування та насильство»<sup>202</sup>. Примітним є аналіз повсякденної культури німецького історика Ганса Медіка, здійсненого в контексті впливу щодо способів прилюдного споживання їжі чи одягання вбрання у XVIII столітті, що «служували як засоби плебейського самоусвідомлення»<sup>203</sup>. Подібні дослідження матеріальної культури спостерігаються у свідченнях археологів щодо зміни в похованнях, організації простору житла, споживання їжі в Північній Америці середини XVIII століття, і знову таки засвідчують трансформацію ціннісних інтенцій. Безперечно, подібні зміни були спричинені зростанням індивідуалізму «й "privacy", що виявляється в більшій кількості стільців (замість лав), супових чашок (замість спільних мисок) та спальних кімнат (замість ліжок у вітальнях»<sup>204</sup>. Звісно, тут варто звернути увагу на розмежування поняття культурного та суспільного, які застосовуються майже повсюдно. Однак, за словами Кейт Бейкера, розрізнення повинно «визначатися не в термінах специфічного "поля" досліджень (мистецтво, література, музика), а шляхом особливого інтересу до цінностей та символів, хоч би де вони використовувались – у повсякденному житті людей не меншою мірою, аніж в особливому "виконавстві" еліт чи для еліт»<sup>205</sup>. Отже,

---

<sup>201</sup> Берк П. Популярна культура в ранньомодерній Європі / пер. О. Гриценка. Київ : УЦКД, 2001. С. ххі.

<sup>202</sup> Там само. С. ххіі.

<sup>203</sup> Medick H. Plebeian Culture in the Transition to Capitalism / Culture, Ideology and Politics, ed. R. Samuel et al. London. P. 94.

<sup>204</sup> Deetz J. In Small Things Forgotten. New York, 1977. P. ххіі.

<sup>205</sup> Baker K. On the Problem of the Ideological Origins of the French Revolution / Modern European Intellectual History, ed. D. La Capra, S. Kaplan. London. 1982. P. 197.

змістовні описи дослідників царини повсякденності дозволяли виявити її типові ознаки, що надалі допомагало їх практичному аналізу.

Історична ретроспектива повсякденності є одним з непростих завдань дослідників культурологічної царини в тому сенсі, що складно піддається реконструкції, оскільки емпірична джерельна база, будучи підґрунтям дослідження, вимагає тривалого процесу декодування та інтерпретації явищ. Водночас, даний підхід тяжіє до звуження можливостей верифікації та розширення меж смислової невідповідності. Повсякденність, відтак, виступає сконструйованою моделлю, яка вимагає соціального та історичного пояснення, інтерпретації.

Повсякденність формує навколо себе символічний простір: «культурна семантика значень і оцінок, смислів і конотацій супроводжує будь-які сторони людської екзистенції, постаючи невіддільною від неї. Всі вони мають соціальне забарвлення, що визначається специфікою соціальної групи, до якої належить суб'єкт, однаковим сприйняттям ситуативного ряду усіма його учасниками, оскільки побут, побутова реальність є основною сферою концентрації профанних смислів<sup>206</sup>. Водночас А. Шюц наголошує на різновекторності людських інтересів у просторі повсякденного життя, їх прагматичному характері, а тому «селективна функція інтересу організовує для мене світ в межах більшої чи меншої релевантності»<sup>207</sup>. Так, формування зон релевантності відбувається, завдячуючи вибору людини (соціальної ролі чи ситуації) щодо пріоритетних та прийнятних напрямів на даний момент, цим самим, впорядковуючи світ.

Повсякденність як царина ще до недавнього часу «невідрефлексованого блаженства» (С. К'єркегор), сьогодні повною мірою зазнає гіперболізованого дослідницького інтересу, а її маркером нерідко постає утилітарно-прагматична складова універсальних структурних елементів. Подібні інтонації повсякденної культури інтенсифікували появу нових несподіваних рис, котрі дозволяють аналізувати феномен фестивалізації в глобалізаційній та альтерглобалізаційній проекціях щодо розуміння

---

<sup>206</sup> Шюц А. Формирование понятий и теории в общественных науках // Американская социологическая мысль. Тексты. Москва : МГУ, 1994. С. 52.

<sup>207</sup> Бергер П., Лукман, Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. Москва : Медиум, 1995. С. 42.

специфіки взаємовпливу святкового і повсякденного, їх межового та трансгресивного характерів, які сьогодні актуалізуються в гуманітарних колах, філософії, науках про культуру тощо.

Спираючись на комунікативну природу фестивальної культури, передовсім, варто з'ясувати семантичний характер понять «повсякденність», «буденність», «святковість» як модусів культури, відповідно, проблему співіснування та взаємозв'язку «повсякденної» – «буденної» – «фестивальної» культур. Філософсько-культурологічний підхід щодо феномену фестивалі та фестивальної культури здійснювався з урахуванням різних позицій і аспектів, які мають безпосереднє відношення до проблеми взаємозв'язку фестивальної – повсякденної – буденної культур у просторі глобалізаційних та альтерглобалізаційних реалій.

Зокрема, формуванню методологічних засад дослідження сприяли наступні ідеї: а) свято як аспект соціальної поведінки; свято як «розрив» у повсякденності, що формують певну систему культурних кодів та символів розглядались у феноменологічній соціології знання П. Бергера, Г. Блумера, Ф. Броделя, К. Гірца, І. Гоффмана, Т. Лукмана, Дж. Міда, А. Шюца; б) святкова й повсякденна реальність культури як аксіологічні імпрези представлені в наукових розвідках О. В. Золотухіна-Аболіної, М. І. Козякової, Н. Д. Мостицької; в) щодо аспекту мистецько-видовищних форм сучасної культури – К. Станіславської; дозвілєвих практик – І. В. Петрової; г) протиставлення свята й буднів як опозиції сакрального та профанного розглядав Е. Дюркгейм; гіперфестивальний характер сучасної святкової культури, що зливається з повсякденністю осмислював французький мислитель Ф. Мюре (Ф. Мурей); д) ідеї культуротворчості, її функціонального потенціалу розглядаються крізь призму сучасного дискурсу глобалізму / альтерглобалізму, зокрема, у працях К. Агітона, З. Баумана, У. Бека, І. Валлерстайна, Д. Гелда, Е. Гідденса, Д. Голдблатта, Е. МакГрю, Д. Перратона, Н. Хомського, У. Еко; е) ідеї повернення мови науки до повсякденності, «додому» в розвідках П. Фейерабенда і Ю. Габермаса, П. Бергера і Т. Лукмана, Е. Гідденса та М. Маффесолі, М. де Серто та інших); є) етнометодології Г. Гарфінкеля щодо аналізу процесу конструювання світу повсякденності крізь призму інтерпретаційної діяльності учасників взаємодій; ж) когнітивній соціології А. Сікурела та інших мислителів.

Аналіз множинності вимірів реальності (повсякденної, трансцендентної, буденної, віртуальної тощо) не є спеціальною рефлексією даного дослідження, однак, на думку автора, варто звернути увагу на розмежуванні й можливості точок перетину деяких з них, які постають значимими конструктами дослідження, а саме, буденної – повсякденної – святкової складових, завдячуючи чому можна уникнути смислових аберацій в розумінні означуваних.

Зазвичай, традиційне розуміння свята як особливого культурного феномену розглядається як вихід з буденності, передовсім, завдяки протиставленню його будням. Контрастність з буденністю завжди підкреслювала величність традиційних свят на відміну від сучасних, де новостворені свята зазнають тотального впливу повсякденності, почасти зливаючись з нею. Однак нерідко в наукових дискурсах привертають увагу думки щодо розуміння свята як виходу з повсякденності, а не буденності, що, на наш погляд, позначено смисловою аберацією, оскільки повсякденність та буденність не є тотожними чи синонімічними поняттями.

Повсякденність постає тією значимою культурною універсалією, в межах якої здійснюється свято, як, зрештою, й всі інші процеси життя та культуротворення. Іншими словами, повсякденність є самим «життєвим світом», одним з ключових понять, до якого звертається автор відомої праці «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія» Е. Гуссерль. Пізніше його ідея ізольованого суб'єкта екстраполювалась на суспільство як соціальну конструкцію повсякденного світу, що знайшла подальший розвиток у феноменологічному тлумаченні А. Шюца, а згодом П. Бергера та Т. Лукмана, зокрема, в праці «Соціальне конструювання реальності. Трактат з соціології знання», де повсякденне життя тлумачиться як «реальність, що інтерпретується людьми і постає для них суб'єктивно значимою як цілісність світу»<sup>208</sup>. Таким чином, повсякденність є своєрідним «життєвим станом» чи емпіричним життям людини, що фіксує наше перебування в чуттєво-тілесно-предметних координатах, наділена ціннісним смислом й сакральним характером, оскільки постає для кожного з нас одним з найближчих модусів існування. Адже наше буття проживається у

---

<sup>208</sup> Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. Москва : “Медиум”, 1995. С. 17.

площині повсякденності. Примітною є характеристика когнітивної моделі повсякденності А. Шюца з наступними структурними елементами: «1) активна трудова діяльність, орієнтована на перетворення зовнішнього світу; 2) еросхе природної установки, тобто утримання від будь-якого сумніву щодо існування зовнішнього світу і того, що цей світ може бути не таким, яким він постає перед активно діючим індивідом; 3) напружене ставлення до життя (*attention a la vie*, говорив Шюц, як і Бергсон); 4) специфічність сприйняття часу – циклічний час трудових ритмів; 5) особистісна визначеність індивіда; він бере участь в повсякденності всією повнотою особистості, що реалізується в діяльності; б) особлива форма соціальності – інтерсуб'єктивно структурований та типізований світ соціальної дії і комунікації»<sup>209</sup>.

Однак, повсякденність здатна поставати результатом соціального конструювання з її варіативною нескінченністю моментів, невловимих щодо уваги дослідників, де «діють логіки практики, логіки комунікаційної, а не цілераціональності, афективної і символічної інтеграції»<sup>210</sup>. Свідченням є факт подолання телеологічного принципу впродовж святкового періоду, точніше, прагматично цілеспрямованої діяльності щодо «вічної турботи» створення сприятливих умов життя. Саме в святкових лакунах гайдеггерівська «турбота» як основна характеристика буття-в-світі дарує людям перепочинок, оскільки постає справою буднів, поступаючись місцем святу, яке «загострює свідомість історії й водночас дає відпочинок від неї»<sup>211</sup>. Так, свято, виконуючи терапевтичну функцію, покликане примиряти протилежності, з одного боку, синтезувати механізми прийняття дійсності, адаптації до неї, давати можливість змиритися з уже існуючими реаліями, а з іншого – допомагати народитися оновленому стану людини задля кращого сприйняття та розуміння дійсності, яка нерідко постає невиразною у своєму альтервимірі як іншості.

---

<sup>209</sup> Ионин Л. Г. Повседневность / Культурология XX век. Энциклопедия Т.1. Санкт-петербург : Университетская книга; ООО “Алетейя”, 1998. С. 122.

<sup>210</sup> Кнабе Г.С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. Москва : Индрик, 1993. С. 15.

<sup>211</sup> Кокс Х. Праздник шутов: Теологический очерк празднества и фантазии (Реферативное изложение И. Б. Роднянской) // Современные концепции культурного кризиса на Западе. Москва, 1976. С. 127.



Царина повсякденності, очевидно, корелює з буденністю, навіть більше, остання є невід'ємною її складовою. Нерідко повсякденність розуміється в контексті «побутової» повсякденності як заданої буттєвої константи в часопросторі. Виявом якої є щоденні поведінкові моделі, звички людини, наділені ціннісними конотаціями, які надалі постають у формі традицій, звичаїв, максим. Щодо розуміння буденності, то, здебільшого, вона виступає процесом рутинізації самої повсякденності, що характеризується одноманітністю й монотонністю, подекуди навіть втратою справжньої ідентичності з природою й соціальним середовищем, почасти притлумленим емоційно-психологічним станом людини й суспільства.

Буденна культура характеризується виконанням рутинних обов'язків, стандартних процедур, які постійно відтворюються в щоденних практиках, у той час, як повсякденна культура постає акумуляцією всього обсягу культури в повсякденній практиці, що, в свою чергу, дозволило дослідникам диференціювати останню на релігійну, політичну, світську (складові культури), які здатні поєднуватися в межах одного дня, заявляючи про себе як актуальні. За подібних обставин, повсякденність постає інтерсуб'єктивною реальністю, де «Я» конституює «Іншого» за допомогою комунікації, таким чином, забезпечуючи процес соціалізації та адаптації актора завдяки власній репрезентації як узвичаєній моделі взаємодії «віч-на-віч» (А. Щюц). Особистісні тлумачення інтерсуб'єктивної діяльності утримують як раціональні осмислення, так і позасвідомі інтенції, емоційні переживання, що сприяють подальшій рефлексії.

Аксіологічних імпрез щодо характеристики буденного життя набувають думки Н. В. Хамітова, який визначає буденність як «категорію, що окреслює вимір людського буття, у межах якого відтворюється родове та цивілізаційне буття людини. Якщо усвідомлювати буденне буття людини лише як результат реалізації волі до самозбереження і волі до продовження роду, то в цьому контексті ставлення до буденного буття як самоцінності гальмує актуалізацію неповторноособистісного начала»<sup>212</sup>, з її суб'єктивними всесвітами. Відтак, культура повсякденності

---

<sup>212</sup> Хамітов Н. В. Філософська антропологія як метаантропологія: метатеорія соціогуманітарного знання і філософія буденного, граничного та метаграничного буття людини / Проблеми соціальної роботи : філософія, психологія, соціологія. Чернігів : ЧНТУ, 2 (6), 2015. С. 28-41.

не лише не виключає зі свого життєвого топосу такої структурної складової як буденна культура, а й постає її своєрідною *Alma mater*, в межах якої остання здатна то актуалізуватися, то послаблюватися, поступаючи місцем іншій реальності, зокрема, в нашому дослідженні – святковій. Примітною є думка О. І. Оніщенко щодо поняття «буттєвість», «структурними складовими якої можуть виступати і повсякденність, і буденність. Проте сьогодні важко уявити як ця складна формально-логічна структура буде "вписана" у міждисциплінарний контекст сучасної гуманітаристики»<sup>213</sup>.

Святкова реальність в її первісному розумінні є виходом із буденності насамперед за допомогою її протиставленню щоденній праці, де в трансгресивній циклічності свят та буднів виявляється дихотомія світу. Під час трансгресії до свята, переважно рутинна витісняється, поступаючи місцем відпочинку й залученню до царин священного й розваг. Феномен розваги, постаючи прикладним складником буття культури, нерідко віддзеркалює «низовий» аспект буття чи то «прозу» життя, оскільки пов'язаний з безпосередньою життєвою практикою. Так, Т. Кривошея, розглядаючи засади «низової естетики» в некласичній теорії естетичного виховання зауважує, що саме «культурний зір, культурний слух, культурний дотик, культурний смак, культурний нюх не тільки складають чуттєвий фон тієї або іншої культури, а й формують її, виступаючи в якості важливих чинників культуротворення»<sup>214</sup>. Примітним чином це репрезентується в літературних творах Дж. Боккаччо «Декамерон», Ф. Рабле «Гаргантюа і Пантагрюель», «Гептамерон» Маргарити Наваррської. Де світ «наповнений образами (*Gestalten*), наповнений мімікою, наповнений лицями; звідусіль до наших чуттів поступають натяки та підказки від форм, кольору, обстановки. У цьому фізіогномічному полі всі чуття щільно переплітаються, і той, хто зберіг непорушеними власні перцептивні компетенції, володіє дієвою

---

<sup>213</sup> Оніщенко О. І. Культурологічний потенціал епістолярію: європейський досвід другої половини XIX – першої половини XX століття: монографія. Київ : Видавництво Ліра-К, 2017. С. 10-11.

<sup>214</sup> Кривошея Т. О. Естетичне виховання в сучасному культуротворчому процесі : монографія. Київ : ВПП «Тясмин», 2013. С. 222-223.

протиотрутою від оскудіння почуттів»<sup>215</sup>. Повсякденність при цьому постає своєрідною важливою цариною «другої природи людини», виявляючи себе в різних історичних типах культури, водночас популярної й професійної, високої та масової, офіційної й неофіційної, міської та сільської тощо. Повсякденний світ – це навколишній предметний, психічний і духовний світи людини, все те, що в сукупності утворює безпосередню реальність індивідуального людського життя. Тим то й величним постає геній М. В. Гоголя, що йому вдалося побачити у непримітному існуванні своїх персонажів глибину і силу людських почуттів – силу звички, уподобання – тих основоположних моментів, із яких сплітається все полотно повсякденності. Те, що у сучасній філософії розглядається як динамічний життєвий світ людини, який створюється та відтворюється кожною людиною, або «людський світ»<sup>216</sup>, близька царина для кожного з нас, відтак потребує захисту й водночас розуміння того, як вона взаємодіє з іншими вимірами реальності. Повсякденність «існує, наділена буттєвістю, наявністю, але не усвідомлюється нами подібно до того, як не усвідомлюються приховані змісти позасвідомого, структури мови, архетипові форми»<sup>217</sup>.

Царина повсякденності містить в собі як будні, зміну часу доби і звичних видів занять, взаємодію з оточуючими людьми. Однією з найважливіших властивостей повсякденності є її суспільний, колективний характер, що передбачає постійну комунікацію. Хоча відоме прислів'я говорить, що «кожен умирає поодинці, але і досвід, і теорія свідчать про те, що життя людське з необхідністю протікає в співтоваристві. Соціальний світ, у якому людина живе саме як людина, а не як біологічний організм, конституюється і конструюється лише взаємодіючими людьми. Соціальний світ дарує нам самих себе. Попри наші бажання, щоб бути «не як всі», навіть в цьому своєму бажанні ми глибоко соціальні»<sup>218</sup>.

---

<sup>215</sup> Слотердайк П. Критика цинического разума / пер. с нем. А. Перцева. Екатеринбург : У-Фактория, Москва : АСТ Москва, 2009. С. 230.

<sup>216</sup> Золотухина-Аболина Е. В. Повседневность: философские загадки. Киев : Ника-Центр, 2006. С. 7.

<sup>217</sup> Там само. С. 4.

<sup>218</sup> Там само. С. 13.

Сприймаючи повсякденну реальність як даність, а певні її феномени як факти цієї реальності, варто з'ясувати смисл розуміння повсякденного життя, а саме об'єктивації суб'єктивних процесів, смислів, за допомогою яких конструюється інтерсуб'єктивний повсякденний світ. Найприйнятнішим щодо дослідження царини повсякденності виступає феноменологічний метод, оскільки допомагає розкрити багатомірні модуси життєвого досвіду й різноманітні смислові структури, незважаючи на одночасну стриманість щодо тверджень онтологічного статусу означуваних феноменів. Так, П. Бергер і Т. Лукман, віддзеркалюючи частково погляди Е. Гуссерля, зауважують, що «буденна свідомість утримує численну кількість до- та квазінаукових інтерпретацій повсякденного життя, які вважаються очевидними. Тому при описі повсякденної реальності насамперед варто звернутися саме до цих інтерпретацій, враховуючи їх очевидний характер, хоча і в межах феноменологічних дужок»<sup>219</sup>. Якщо буденна й святкова царини є видимо й значимо протилежними, то буденна й повсякденна сфери, будучи також різновекторними за своєю суттю, нерідко піддаються ототожненню, синонімічності в тих чи інших конотаціях дослідників.

Взаємовідношення святкової й повсякденної реальностей спрямовані на розкриття системи первинних і вторинних потреб та гармонізації власних психічних реакцій щодо впливу зовнішнього світу, зокрема, підтвердженням слугує запропонована Ф. Броделем одна з перших концепцій культури повсякденності. Запровадження нових тем досліджень, запозичених із структурної антропології, таких як тілесність, манери за столом, статеве життя, повсякденні обряди, святкування, міфи надали можливості синтезу об'єктивних умов для людини із суб'єктивних рис людської екзистенції, творячи історію ментальності. Так, повсякденна зрозумілість, що історично перебувала в площині «самоочевидності», поступово поставала складником системи культури, яка постійно трансформується, а відтак, виступає сконструйованою моделлю, що потребує соціального та історичного тлумачення, інтерпретації.

У праці «Система речей» спостерігається діалектика ідей теорії Ф. Броделя, де Ж. Бодріяр припускає, що повсякденність може

---

<sup>219</sup> Бергер П., Лукман Т. Основы знания повседневной жизни // Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. Ч. 1. Москва : Медиум, 1995. С. 17.

розглядатися як рухоме утворення з нестійкою структурою, здатною до моментальних змін. Для традиційних уявлень щодо святкової культури притаманне підпорядкування вже заданій традиції й ритуалу, що оберігає базові системоутворюючі цінності культури: «історично свято – це діяльність у відношенні до священних предметів, ідеалів, що розгортається в заданому ритуалі й обряді. Тобто, святкове дійство максимально ритуалізовано й не передбачає свободи самовираження і довільної форми діяльності, як і свободи комунікації. Воно за своєю суттю константно, завдяки ритуалізованій комунікації»<sup>220</sup>. Святковий хронотоп регламентує всі дії в свято, а також надає зовнішньої чіткої форми всім комунікативним практикам.

Зазвичай, опис повсякденності сповнений авторськими включеннями уявлень щодо традицій і ритуалів, пов'язаних безпосередньо зі святковою культурою. Дослідниця О. В. Золотухіна-Аболіна, зауважує, що «в святі, сакральному за своєю глибинною суттю, людина радіє благам реального світу, в якому вона живе, і дякує провидінню за досконалість життя (нехай воно насправді навіть недосконале!), але водночас ніби розіграє в емпіричних матеріальних умовах ситуацію Раю: відсутність важких зусиль, вільне споживання хорошої їжі, веселощі, пісні, танці. Досвід свята, якщо він дійсно відчутий і прожитий, надає людині величезного позитивного впливу: це досвід життєствердження, радості й визнання законності й осмисленості тієї рутинної повсякденності, яка передує святу і неминуче слідує за ним. Оскільки свято виходить з буденності й повертається до неї, воно її висвітлює, надає їй форму і ритм, організовує темпоральний простір повсякденності»<sup>221</sup>. Варто зауважити, що О. В. Золотухіна-Аболіна відносить свято, як і пригоди, гру, мистецтво та комп'ютерний світ до «лакун позаповсякденного» в повсякденному, потрапляючи до яких, наш звичний комплекс переживань істотно відрізняється від тих почуттів, думок, котрі характерні для нас щодня. Подібна теоретична основа пояснює діалектику святковості, оскільки саме свято постає певною мірою

---

<sup>220</sup> Мостицкая Н. Д. Праздничность и повседневность в проекции константности и динамичности бытия культуры. Москва : Философская мысль, 2016. № 4. С. 132.

<sup>221</sup> Золотухина-Аболіна Е. В. Повседневность: философские загадки. Киев : Ника-Центр, 2006. С. 65.

«схоплене миттю» й застиглою свободою в формах символічного простору. До речі, Платон, за висловлюванням О. В. Золотухіної-Аболіної, постає «першим великим ворогом повсякденності»<sup>222</sup>. Таке твердження пояснюється тим, що цінність повсякденного життя, за Платоном, є достатньою мірою сумнівною, бо тіло виступає нічим іншим як в'язницею душі, відтак, постає причиною всіх бід, притулком нездорових пристрастей. Якщо пригадати платонівську модель повсякденного життя людства – це образи бранців, котрі сидять у печері й споглядають лише тіні на стіні – тіні справжньої реальності – Гіперуранії. Повсякденність постає місциною випробувань і покарань, поневірянь та утисків.

Однак далеко не всі дослідники дотримувалися позиції виходу / породження свята з буднів, що примітно демонструє сучасний дослідник культури В. Савчук, полемізуючи з французьким представником інтегрального традиціоналізму Р. Геноном: «вважати свято породженням чи то ексцесом буднів було б занадто прямолінійно, оскільки воно не є особливим, хай і якісно відмінним, станом буднів; воно не є похідним їх монотонності, де в граничній точці нетерпимості виявляються деструктивні й неупорядковані компоненти психіки людини»<sup>223</sup>. Його міркування спираються на наступний факт: в давньогрецьких, діонісійських, елевсинських, самофракійських містеріях учасники вірили у воскресіння вже втраченої на той час гармонії – часу «золотого віку». Отже, сутність свята полягає не в перверсії повсякденності, осілого й упорядкованого життя, а у воскресінні того, що передувало йому, що було спочатку: вічно нове відчуття шляху, руху. Щодо здійсненності попередньої форми життя говорить ще та обставина, що божества давнини, витісненні з повсякденності, допускаються до свята у вигляді персонажу або маски, образу, яких обирають й відтворюють. Вони постають провідниками в інший світ тілесних станів. Так, «під дією чарів діонісійного не лише знову відновлюється союз людини з людиною. Але й відчужена, ворожа або ж пригноблена природа знову

---

<sup>222</sup> Золотухіна-Аболіна Е. В. Повседневность: философские загадки. Киев : Ника-Центр, 2006. С. 10.

<sup>223</sup> Савчук В. Кровь и культура. Санкт-Петербург : Издательство С.-Петербургского университета, 1995. С. 54.

святкує торжество примирення з її блудним сином, людиною. Добровільно пропонує земля дари свої, і мирно наближаються хижі звірі скель та пустелі. Квітами й вінками закидано віз Діоніса, а під його ярмом крокують пантера і тигр. [...] Співаючи і танцюючи, людина стає членом вищої спільноти. [...] З її жестів промовляє зачарованість. Як тепер звірі говорять і земля дарує молоко та мед, так і з неї звучить щось надприродне: вона почувається богом. [...] Мистецька могутність усієї природи, аж до блаженного вдоволення Праєдиного, відкривається тут у трепеті сп'яніння»<sup>224</sup>. Відтак, попередні форми життя проступають у святі як свідчення його автентичності та сакральності. Міфологічне існування у найближчому щоденному просторі проблематизується, в той час, як сакральне, що оточує нас, стає повсякденним.

Діалектику святкового та повсякденного можна визначити шляхом звернення до ніцшеанського симбіозу двоїстості аполлонійного та діонісійного начал, де «Аполлон постає як начало *єдності* (монада), бог сходження до верховної форми, тобто *оформленого* буття. Діоніс – бог *множинності й розриву*, котрий приносить в жертву свою божественну повноту, щоб охопити могутнім запалом сили всі форми життя. Він удається до недовгочасної несамовитості, сягнути якої вдається "виходом за власні межі", самоусуненням, переживанням подрібненості буття. Тому *монаді* Аполлона протистоїть діонісійна *діада*, адже Діоніс породжує і нищить текучі кшталти індивідуалізації. Проте монада іманентна діаді. Аполлон є межею Діоніса: перший вимагає відновлення норми, натомість другий дає можливість контакту з божественним»<sup>225</sup>.

Згідно з думкою Г.-Г. Гадамера, «... свято й торжество з усією очевидністю відрізняється тим, що початковий поділ тут відсутній, навпаки, настає загальне єднання. Щоправда, ця відмінна риса святкування пов'язана з певним мистецтвом, яким ми володіємо вже недостатньо добре. Це мистецтво проведення свята. І тут люди віддалених часів і меншою мірою розвинених цивілізацій значно перевершували нас»<sup>226</sup>. Тут швидше мова йде про амбівалентність

---

<sup>224</sup> Ніцше Ф. Народження трагедії; Невчасні міркування I-IV: Твори спадку 1870-1873 / Повне зібрання творів: критично-наукове видання у 15 томах. Т. 1. Львів : Астролябія, 2004. С.26-27.

<sup>225</sup> Лютий Т. Ніцше. Самоперевершення. Київ : Темпора, 2017. С. 450.

<sup>226</sup> Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. Москва : Искусство, 1991. 308 с.

архаїчного суспільства, яка виражалась в синкретизмі єдиного й множинного, цілого й частини, природного й надприродного, живих й спочилих, поняття часу з його переживанням тощо. Людський досвід важко піддається дефініціям буденного життя, його нормативності, стереотипності, прагматичності, як правило, цими проблемами займаються теоретики. На відміну від сьогочасного свята й явища фестивалі, традиційне розуміння свята завжди потребувало опертя на смисложиттєву подієвість у долі роду, спільноти, держави. Звільнення від праці й буднів, подолання роз'єднаності мають власну логіку та ритмічність. Саме тут розкриває себе режисура свята, яка виходить із особливості психіки людини, яка охоче впадає в піднесений стан серйозної урочистості, страху, розчулення, жалю, а далі мігрує до радості, веселощів, єднанню в колективності, яке відсутнє в царині буденності. А щодо досвіду, наших переживань, то вони є нескінченно багатими, які щодня відкривають нам нові світи, які навіть не завжди вдається нам точно диференціювати та ідентифікувати.

До прикладу, сьогочасні інтенції батьків щодо формування святкового настрою у дітей, носять далеко не циклічний, а неперервний характер у відтворенні безперебійного «еталонного» стану / відчуття святковості. «Жодного дня поза святковим настроєм» – такий здебільшого імператив сім'ї, які почасти опираються на наявні моделі культури гламуру, який пропугує сьогодні масова культура, однак подібний тотальний підхід і притлумлює, зрештою, розмиває межі між святом й не-святом, відчуття особливої атмосфери піднесеності й достеменних веселощів. Навіть «внутрішнє свято», «моє свято», «свято мого єства», яке не детерміноване подієвістю чи датою передбачає чуттєвий перманентний процес. За інших обставин відбувається непомітна підміна потреб святкового стану на потребу сильних емоцій. Зрештою, альтернативним проектом можуть виступати ідеї А. Шопенгауера у його відомих «Афоризмах житейської мудрості», які спрямовуються на формування веселої вдачі дитини, людини, на відміну від неперепитного святкового стану. Таким чином, специфічним досвідом свята поставатиме вміння відтворювати святковий стан внутрішнього світу незалежно від зовнішніх причин. Незважаючи на те, що свято є колективною подією, цей досвід не варто абсолютизувати та



зводити до офіційних дат, позначених календарем, оскільки святковий стан чи внутрішнє свято здатне з'являтися наодинці з самим собою як раптова радість у непередбачуваних місцях і моментах.

Водночас варто акцентувати увагу не просто на проблемах повсякденності й свята як окремих категорій культури, які зазвичай викликали постійний інтерес дослідницької аудиторії, а швидше на аспектах кореляції та взаємодії святкового і повсякденного як структурної моделі в просторі сучасної культури, що в свою чергу, актуалізували проблему святкового та повсякденного крізь призму комунікативних та інформаційних потоків. Екстраполюючи до бахтіанської моделі сміхової культури, аспекти святкового і повсякденного, представлені автором у контексті протиставлення карнавальної культури – загальноприйнятій офіційній системі цінностей, що визначала орієнтири повсякденного існування людини в середньовічному суспільстві. При цьому сміхова культура виступала як особливий комунікативний простір, що дозволяла знаходити лакуни пошуку свободи в непростих умовах повсякденних практик тогочасності. Вітчизняний філософ, естетик Л. Т. Левчук, досліджуючи психоаналітичну естетику, звертається до праці З. Фрейда «Дотепність та її відношення до позасвідомого», де зауважує про те, що «Фрейд зміг, спираючись на широкий літературознавчий матеріал та на практику побутового гумору, обґрунтувати більш, аніж десять технічних прийомів, які зумовлюють появу такої складної емоції, як емоція сміху»<sup>227</sup>.

Як святкове, так і повсякденне позначені діяльними характеристиками, однак за якістю діяльності, відповідно, спрямованістю комунікативних процесів та використовуваних знаків мови вони різняться. Дослідниця Н. Мостицька, аналізуючи проблему святковості й повсякденності, вирізняє їх у наступний спосіб: святковість є константністю буття, а повсякденність є динамічністю буття, зауважуючи, що повсякденність є достатньо рухливою структурою щодо формування усталених правил, оскільки передбачає постійний пошук нових взаємодій зі світом, реакцію на плінні умови життя. На її думку, «святкова комунікація в своїх строго ритуалізованих комунікативних

---

<sup>227</sup> Левчук Л. Т. Західноєвропейська естетика ХХ століття: навчальний посібник. Київ : Либідь, 1997. С. 67.

формах задає стійкі конструкції хронотопу – часу і простору. У той час як повсякденність є більш дискретною в цьому сенсі, своїй структурі тимчасових і просторових характеристик і має властивість мінливості або ризоми»<sup>228</sup>.

Звернемо увагу на тлумачення терміну ризоми Ж. Дельоза й Ф. Гваттарі, які пояснюють її як «поняття філософії постмодерну, що фіксує принципово позаструктурний і нелінійний спосіб організації цілісності, що залишає відкритою можливість для іманентної автохтонної рухливості і, відповідно, реалізації її внутрішнього креативного потенціалу самоконфігурування»<sup>229</sup>. Характеризуючись іманентною нестабільністю, непостійністю, миттєвою наявністю організаційних підходів вона відрізняється перманентною креативною рухливістю й самоваріативністю. Користаючись асоціативним контекстом ризомності Ж. Делеза, «ані стабільна, ані нестабільна, а, швидше, «метастабільна» ... Наділена потенційною енергією»<sup>230</sup>. За такого підходу, ризома постає непереставним процесом конструювання, що задає динамічності повсякденності, відповідно, втрату стійкої системи ціннісних орієнтирів та як наслідок продукує зміщення святковості до царини базових характеристик повсякденного, де ритуал утримує лише формальні, зовнішні ознаки, втрачаючи власну сакральну семантику. Деякі дослідники називають це явищем «псевдосвятковості», «симулякром свята», однак автор даного дослідження вважає доречним вживання поняття «фестивації» як процесу конструювання, а саме, освяткування дійсності, що виникла шляхом гетерогенності. Фестивацію варто тією чи іншою мірою пов'язувати з пресингом культурних індустрій, уніфікацією «стратегій апропріації вільного часу», своєрідним «святком за примусом», зорієнтованого на культ споживання та екзистенцію чуттєвої тілесності, при якій індивід, за звичай, відмовляється від досвіду колективної синергії й трансценденції, непомітно вивільняючи його організованою або стихійною формою дозвілля.

---

<sup>228</sup> Мостицкая Н. Д. Праздничность и повседневность в проекции константности и динамичности бытия культуры. Москва : Философская мысль, 2016. № 4. С. 133.

<sup>229</sup> Можейко М. А. Ризома / Постмодернизм : энциклопедия / сост. и науч. Ред. А. А. Грицанов. Минск : Инерпрессервис; Книжный дом, 2001. С. 1040.

<sup>230</sup> Делез Ж. Логика смысла / пер. с фр. М. Фуко. Москва : «Раритет», Екатеринбург : «Деловая книга», 1998. С. 328.

Свято, яке потрапляє до арсеналу індустрії, зазнає гіперболізованого впливу й тяжіє до фестивалізації, освятковування дійсності та дозвіллевих форм сучасної культури, в тому числі рекреації, відпочинкових зон тощо. П. Арора в праці «Фабрика дозвілля: виробництво в цифровому столітті» розкриває генеалогію систем рекреації від фабричних садів ХІХ століття до соціальних мереж ХХІ століття, наголошуючи, що: «дозвіллевий простір може сприяти зростанню продуктивності. Окрім того, воно може вселяти відчуття індивідуальності, залученості й прихильності до компанії. Підтвердженням цієї точки зору є місце, яке соціальні мережі й блоги займають в сьогоднішньому цифровому корпоративному просторі»<sup>231</sup>. Таким чином, на думку дослідника О. Погребняка, відбувається підміна «холодних "кристалів вартості", які являють суб'єкту його залежність і пасивність на "кристали дозвілля", які відразу розчиняються в теплому потоці образів насолоди, де суб'єкту відводиться *немовби* активна роль. Як наслідок – певний уявний сценарій, в межах якого суб'єкт отримує задоволення, не дивлячись на те, що в реальності ні про яке задоволення мова не йде: згідно з формулою Ніцше, страшно не страждання, а безглуздість страждання»<sup>232</sup>.

Заслуговує уваги й позиція Ю. М. Лотмана, розуміючи культуру як текст, він розглядає повсякденність у нерозривності з глобальними явищами, що характеризується ним як неподільність буттєвого і побутового, тобто актуалізуються онтологічні основи повсякденності як умови людського існування. Не так давно подібна потреба реалізовувала себе в тому, що «всупереч правилам дуелі на поєдинок нерідко збиралася публіка, як на видовище»<sup>233</sup>, бо останнє вабило людське око. Сьогодні ця потреба реалізується у змаганнях бойових мистецтв, що проводяться на контактному рівні, супроводжувані почасти серйозними травмами, вони живлять азарт глядачів-гравців, що ставлять ставки на переможця. Присутність свята в просторі повсякденності засвідчує факт його

---

<sup>231</sup> Арора П. Фабрика досуга: производство в цифровой век / Логос. 2015. Т. 25. № 3. С. 110.

<sup>232</sup> Погребняк А. Дефетишизировать свободное время: от акрасии – к профанации / Логос. 2019. Т.29. № 1. С. 164.

<sup>233</sup> Лотман Ю. М. Роман А. С. Пушкина «Евгений Онегин»: комментарий. Санкт-Петербург: Искусство-СПБ, 1995. С.101.

єднання як у гуляннях, карнавалах, сміхові, танцях, піснях, водночас, скорботі, сягаючи до історичних свідчень про етнографічні спостереження із різних частин світу, де, за словами Ф. Ніцше, «не так вже й давно, неможливо було уявити собі монаршого весілля і народних забав великого стилю поза стратами, тортурами чи то певного аутодафе»<sup>234</sup>.

Примітним є також факт, що й І. Кант вказує на природне існування людини, вихід з якого досягається не стільки на засадах розуму, стільки перманентним уподібненням архаїчному стану в дні ритуалів і свят, коли усувається цивілізована надбудова над природою, відпускаються заборони й відтісняються будь-які соціальні регулятиви, норми, коли життєва енергія непередбачувано знаходить вихід. В. Савчук у праці «Кров і культура» розмірковує про важливість свята крізь призму життєдайності символу, що «повертає людину і дає їй проникнути в реальність архаїчних образів, відчуттів, регулятивів і того особливого простору, в якому зовсім інша топографія місцевості, тимчасові ритми, наповненість подій, мова, інтенсивність бажань й інші об'єкти задоволень. Будучи прямим спадкоємцем ритуалу, свято увібрало всі його найбільш дієві властивості, його логіку розвитку: зростання хаосу, невизначеності, тривоги, втоми і абсурду, трагізму; потім злиття з ними (хаосом і невизначеністю): несамовитість, сміх, танець, торжество низу, відмова (перевертання) від встановлених норм, заборон і табу – харчових, моральних, ідеологічних, естетичних, релігійних, – травестизм ролей і статі; надалі воскресіння природного і соціального Космосу, циклу, порядку, норми, доцільності й корисності»<sup>235</sup>. Існує таке поняття як «ритуальні повстання», введене в науковий обіг американським соціологом Джоном Вілсоном, яке розуміється в контексті зростання соціального невдоволення, що, як правило, супроводжується вибухом громадських заворушень. Межові точки соціальної напруги можна побачити не тільки в «кривавих святах» на стадіонах, а й, як стверджує Дж. Вілсон, в організації рядовими громадянами таких форм відпочинку, які є «виразом бунту проти існуючої соціальної системи», до них

---

<sup>234</sup> Ніцше Ф. К генеалогии морали. Полемиическое сочинение / Соч. в 2 т. Т. 2. Москва : Мысль, 1990. С. 446.

<sup>235</sup> Савчук В. В. Кровь и культура. Санкт-Петербург : Издательство С.-Петербургского университета, 1995. С. 54.

відносяться народні театри, фестивалі, фольклорна музика, джазові ансамблі<sup>236</sup>. Як в ритуалі, так і святі негативні прояви людської натури, перемагаються в міметичному вигляді. Свято, як і ритуал, будучи вихідцем з архаїки, є неперебутньою формою, де уможлиблюється нейтралізація негативних проявів людської природи за допомогою мімезису. Філіп Мюре (Мурей) у своєму полемічному есе «Festivus festivus» застерігає, що в дистанції «від Homo festivus до Festivus festivus» випадає те, що помітить навіть п'ятилітня дитина, це Homo...»<sup>237</sup>. Французький мислитель промовляє в традиції Номо як людяності, оскільки поза межами неї атрактивність свята припиняється, відбувається втрата людяності, як окремої людини, так і загалу. Людина постає обмеженішою, менш пристосованою й позбавляється, на думку Харвея Кокса, відчуття свого важливого місця й призначення в космічному житті.

Складність феномена фестивації як глобалізаційного та альтерглобалізаційного проекту в сучасній культурі зумовлює вектор уваги на аналіз культурних практик, поглядів, досвіду щодо впливу на характер буденного, повсякденного, святкового часу шляхом різних чинників: культивування урбаністичного способу життя та транснаціональних інтересів у суспільстві; проникнення та взаємовпливу культур різних народів (який, до речі, завжди існував); стирання меж між святковими культурами; віртуальна й психологічна відкритість кордонів між державами; тенденція до створення уніфікованої моделі щодо способу життя, мистецтва, одягу, харчування тощо, зразком котрих дедалі частіше продукується глем-культура, носіями якої є представники «селебритіс». Цим самим реалізуються сучасні моделі святкової культури як поява наднаціональних, надконфесійних свят, результатом яких постають інтегративна та консервативна функції.

Водночас, утримуючи соціокультурну природу й культуротворчий потенціал, фестивальність актуалізується незалежно від періоду історичного розвитку суспільства та типу культури. Сьогочасні моделі

---

<sup>236</sup> Wilson J. Politics and Leisure. Boston, 1988. P. 54.

<sup>237</sup> Muray P. Festivus festivus: Conversations avec Élisabeth Lévy (Documents) Format Kindle. Fayard, 2005. Vol. 490. URL: <https://www.amazon.fr/Festivus-festivus-Conversations-%C3%89lisabeth-Documents-ebook/dp/B005OKST7W>

культуротворчості пов'язані з ритуалом, ідеацією й святом як ритуалізованим медіакультурним простором й свідчать про те, що дана проблема має масштабне поле як для теоретичних, так і практичних рефлексій та потребує синтетичного культурологічного самовизначення.

Домінуючою причиною уніфікації культурної продукції постає той факт, що технічно розвинені країни впливають майже на увесь світ, пропонуючи власні технологічні стратегії. Управління транснаціональних корпорацій (визначають світову інформаційну політику), «культурними інтересами» людства, призводить до того, що «кожен будинок стає полем бою», за висловлюванням президента корпорації «Sony» Г. Стінгера. Відтак, шоу-бізнес виступає такою самою виробничою цариною, як і економіка.

Французька газета «Le Monde» опублікувала добірку матеріалів про постановників подій, де мова йде про те, що відбувається вторгнення світу видовища до світу підприємництва. Примітним є приклад, де власник мережі взуттєвих магазинів, котрий організовує щосереді або щосуботи невеликі вистави за участю, так би мовити, майстрів Діоніса, «технітів» (акторів, музикантів, співаків, поетів, постановників театральних вистав, рапсодів професійного рівня майстерності), стверджував, що його магазини «повинні бути дещо більшим, ніж просто заводами з продажу товару»<sup>238</sup>. Так, справедливо Гі Дебор у праці «Суспільство спектаклю» розглядає суспільство споживання як наступний шабель розвитку капіталізму, що означає новий рівень відчуження, оскільки відчужуються не лише продукти праці, але й вільний час, який робітник повинен відтепер витратити на споживання товарних фетишів або перегляд телепередач, які рекламують ці фетиші. Зрештою, автор ідентифікує такий соціально-економічний стан як суспільство спектаклю, де останній розуміється в площині «суспільних відносин, які опосередковані образами»<sup>239</sup>. Так, Т. Кривошея зауважує, що «"вітринна естетика" передбачає наявність яскравих кольорів у

---

<sup>238</sup> Muray P. Festivus festivus: Conversations avec Élisabeth Lévy (Documents) Format Kindle. Fayard, 2005. Vol. 238. URL: <https://www.amazon.fr/Festivus-festivus-Conversations-%C3%89lisabeth-Documents-ebook/dp/B005OKST7W>.

<sup>239</sup> Дебор Г. Общество спектакля / Пер. с фр. С. Офертаса и М. Якубович. Москва : Логос, 1999. С. 67.

оформленні "спектаклю", світла ламп-софітів, блискучої мішури, прикрас. У таких декораціях від "акторів" очікують єдиного, але головного – вони мають бути безперечним центром уваги, всі погляди спрямовані на них, і світ (у вигляді декорацій) обертається навколо них. Зрозуміло, що принципи «естетики вітрин визначаються не лише у межах сценічних або екранних видів мистецтв»<sup>240</sup>. Так, завдяки підміні понять реально пережитого – уявленнями про реальне, що транслюються за допомогою медійних комунікацій, вдається нав'язувати людям споживання культурних фетишів, так би мовити, систему «авторитетів» і «брендів». Так формується процес маркетизації культури, де виникає принципово нове розуміння святкового, процесу фестивалізації, що постає як гіперболізація святкового компонента в повсякденному житті, і є виявом реалій глобалізму та альтерглобалізму, де останній пропонує більш людиномірні проекти глобалізації.

Діалектика святковості та повсякденності спрямовує ідею свободи у векторній площині до самої свободи. Так, практика повсякденного життя спрямована на матеріальне забезпечення певних подій, які дають людині можливість пережити відчуття свободи. Здебільшого подібного роду події пов'язують зі святковими днями, яким приписується ідея свободи, хоча це не завжди реалізується, тому святковість і повсякденність маркуються як символічні координати, що орієнтують людську діяльність. У суб'єктивному світі людини свобода відчувається у моменти вибору форми діалогу зі світом і знаково-символічної репрезентації своєї думки. Це і є таємницею творчого процесу, який дозволяє відчути свободу, оскільки автор постійно перебуває в стані вибору чи то створення нової форми для своєї ідеї.

Зрештою, хронотоп певної культури як просторово-часові характеристики або межі складається завдяки циклічності святкового і буденного часу, відчуття якого також структурує і простір культури. Так свята задають ритм пульсуючої культури, розриваючи повсякденне сприйняття часу в ритмі, підпорядкованому соціальній життєдіяльності щодо задоволення базових потреб. І якщо буденна повсякденність

---

<sup>240</sup> Кривошея Т. Естетичне виховання в сучасному культуротворчому процесі : монографія. Київ : ВПП «Тясмин», 2013. С. 197.

більшою мірою розуміється як несвобода, то свято приносить відчуття свободи. Водночас соціальні норми, виражені в правилах і ритуалах, ще більше обмежують діяльність людини в святі, проте, воно сприймається як більш вільний час, чим часовий період буднів. Ця суперечність знімається завдяки філософській інтерпретації поняття свободи, оскільки святкові ритуали та традиції сприймаються людиною як природна умова і необхідність для відчуття цієї духовної свободи, в той час як обмеження, властиві повсякденній побутовій та професійній діяльності, спрямовані на забезпечення потреб. За такого підходу свято виступає як константа культури, закріплюючи в ній певні ціннісні орієнтири, а фестивація характеризується динамічністю, оскільки безпосередньо розкривається у повсякденній, практичній діяльності. Але на межі святковості та повсякденності в момент діалектичної єдності уможлиблюється усвідомлення людиною вихідної цінності свободи.

Людину завжди супроводжує непереборне бажання відчуття свободи, що знаходить для себе найбільш прийнятну форму святковості щодо самореалізації, почасти знімаючи суперечності зовнішніх обставин буття. Адже свято покликане конструювати емоцію радості та подібного роду чуттів, оскільки йому притаманні естетична, релаксаційна функції. Так і свято здатне виступати ідеальною формою побутової життєдіяльності, до якої прагне людина, чи задавати орієнтири щодо життєдіяльності повсякденного існування. Іншими словами, «кожен хотів би жити в постійному святі як ідеальному просторі<sup>241</sup>. Подібна інтенція на «нескінченне свято» в сьогочасних реаліях і викликає до життя фестивацію як відчуття щоденного свята-свободи й відтворюється в сучасному календарі у вигляді незвичних свят поряд з державними та іншими категоріями.

Примітним є той факт, що в один день можуть відбуватися кілька свят, що ще більше наближує їх до повсякденності. Так, до прикладу, в Україні цього року 26 липня лише за категорією незвичних свят, не враховуючи релігійних, політичних, державних та інших, нараховується чотири – День «Все або нічого» або День крайнощів; День «В один

---

<sup>241</sup> Мостицкая Н.Д. Праздничность и повседневность в проекции константности и динамичности бытия культуры // Философская мысль. 2016. № 4. С. 136.



голос», свято згідно якого здійснюється глобальна ініціатива щодо об'єднання народів усіх країн (читання Уверсальної Конвенції Миру «Universal Peace Covenant» о 6 годині вечора); День розмов у ліфті; День «Дядечка та тітоньки» – свято родинного характеру. 27. 07. 2020 – День «Візьми штани на прогулянку» (і займися яким-небудь спортом); День ходунків; День «Візьміть свою кімнатну рослину на прогулянку» (воно також хоче на вуличку)<sup>242</sup>. Також такі свята як День морозива, День кавуна, День «Будь янголом», День «щастя є», присвячені практично всьому що завгодно, інколи дійсно дивним речам, які, з одного боку, й урізноманітнюють і водночас зближують із повсякденністю. Таким чином, відбувається реконструкція традиційних форм повсякденності як свята в бік фестивації, її поліморфність, еkleктичний та інтертекстуальний зміст якої є очевидним. Якщо святкова комунікація в культурі окреслена правилами, здійснюється в певному порядку, то фестивація є процесом, який передбачає постійний пошук нових правил взаємодії зі світом, як відповідь на нові й мінливі умови життя.

Підводячи підсумки дослідження щодо аналізу специфіки свята та фестивації у просторі повсякденності та її впливу на сучасні моделі культуротворчості, зазначимо наступне.

По-перше, фестивація як феномен сучасної святкової культури – спрямовує до такої особливості глобалізаційних / альтерглобалізаційних стратегій як гіперболізації впливу повсякденності на форми й напрямки активності людини, домінуючими рисами якої є здебільшого прагматичний характер універсальних структурних елементів. Як зазначалося раніше, явище фестивації розуміється як гіперболізація святкового компонента в *повсякденному* житті, де активна, подекуди, основна роль відводиться репрезентанту – Homo Festivus – Людині, яка святкує.

По-друге, відмінність буденної культури від повсякденної полягає в тому, що перша характеризується виконанням рутинних щоденних обов'язків, у той час як повсякденна культура постає актуалізацією всього обсягу культури в повсякденній практиці, що в свою чергу дозволило дослідникам диференціювати останню на релігійну, політичну, світську культури.

---

<sup>242</sup> Календар незвичайних подій. URL : <https://www.dilovamova.com/index.php?page=142&calendar=fun-holidays>

По-третє, динамічний характер фестивалі полягає у тому, що дана культуротворча модель продовжує формуватися, перебуває в постійному русі, є сприйнятливою до змін, об'єднує власні модули та перетворення. Будь-який індивід, група, соціальна формація може змінити її, перевернути на інший кшталт, підготувати до миттєвої реалізації. Адже процес фестивалі здатен формувати відношення як до витвору мистецтва, так і здійснення політичної акції. Це пояснюється однією з найбільш задіяних властивостей фестивалі – наявністю безлічі реалізацій (перформанс, флеш-моб, шоу тощо). Так, однією з репрезентабельних форм сучасного свята є перформанс (театральний, соціальний, комерційний, творчий, святковий). Це форма дієвого уявлення, що базується на певній ідеї (події чи не-події), реалізованої в умовному просторі та передбачає дію, результатом чого є обопільне (глядач – перформер) досягнення поставленої перформером мети.

По-четверте, фестивалі є особливою формою культуротворення, утримуючи свою поліфункціональну природу, проявляється у гібридності сучасної та традиційної культур. Моделі культуротворчості пов'язані з ритуалом, ідеєю й святом як ритуалізованим медіакультурним простором й свідчать про те, що дана проблема постає простором синтетичного культурологічного самовизначення.

## **2. 2. Фестивалі як ритуалізований перформанс у просторі сьогочасної культури**

Проблема фестивалі конститується в межах моделей, пов'язаних із ритуалом, що тяжіють до етнокультурних імплікацій, а відтак, мультикультуралізму та мультиідентичності, геополітичних презентацій культурного нігілізму та альтерглобалізму. Аналіз феномену фестивалі крізь призму ритуалів дозволяє не лише виявляти соціальні процеси, драми, розглядаючи специфіку їх динаміки, а й здійснювати концептуальні переходи задля методологічного перетворення усталених механізмів порівняння культур. Таким чином, у просторі дослідницької практики фестивалі культури з'являється перформативний аспект, який проникає до інсценування наукових текстів. Зокрема, завдяки Д. Кліффорду, перформативний підхід постає саморефлексією наукової

дослідницької діяльності та репрезентацією: «Ніхто інший, з сьогодні пишучих, не вміщує перформативну перспективу так глибоко в контекст політики польових досліджень і наукових публікацій»<sup>243</sup>.

Так, фестивалія як процес освятковування дійсності, будучи активованою та актуалізованою сучасною культурою, утримує давні витоки, щоправда, в той час вона маркувалась локальним, перманентним характером своєї присутності, на відміну від гіпертрофованого й тотального – сьогодні, де спрощується сакрос часового проміжку «від» і «до», що виникав під час святкувань. Святкування як перманентний процес «світу догори дном», поставало трансгресією з одного стану до іншого завдяки присутності ряджених, кульмінаційною точкою суспільного життя, почасти єднальним підґрунтям не достатньо міцного суспільства. Адже, свято, зазвичай, зміцнює соціальну згуртованість, нестійку й таку, що навряд чи підтримувалася б поза межами періодичних вибухів, які водночас зближують, збирають разом і здійснюють причетність індивідів, занурених решту часу в приватні справи та турботи.

Фестивалія як процес освятковування дійсності була притаманною ще первісним суспільствам за різними формами прояву чи то освячення, жертвопринесення, ритуального танку, сакральних змагань, вистави та містерії, одягання масок тощо. Зокрема, маска з'являлася під час святкувань, коли світопорядок на певний час відмінювався для відновлення буття. Асиметричною постає подібна паралель щодо сучасної культури, оскільки раніше людина маскувалась у строго відведених святкових дні, а сьогоднішня маска трансформувалась до повноцінного лика людини. В буденності людина послуговується маскою обов'язкового, а в святі скидає її й постає сама собою: «Індивід ніби виходить із берегів звичної поведінки, експериментуючи з собою, намагаючись постати в іншому образі. У той самий час сенс святкового перевтілення полягає в тому, щоб не просто покинути тісні форми своєї самості, а перевтілитися в божественного предка»<sup>244</sup>. Присутність масок у первісних спільнотах несла функцію зміцнення та омолодження як природи, так і суспільства.

---

<sup>243</sup> Бахман-Медик Д. Культурные повороты / пер. с нем. С. Ташкенова. Москва : Новое литературное обозрение, 2017. С. 87.

<sup>244</sup> Хренов Н.А. «Человек играющий» в русской культуре. Санкт-Петербург : Алетея, 2005. С. 148

Звернення до культури масок засвідчувало вторгнення тих сил, котрих людина побоюється і, за її відчуттями, немає влади чи впливу на неї. На думку, французького вченого Р. Кайуа, людина «тимчасово втілює в собі ці страшні сили, імітує їх, ототожнює себе з ними, і незабаром, збожеволівши в своєму маренні, й справді вважає себе богом, яким до тих пір лише прикидалася за допомогою ретельного й убогого маскарладу. Ситуація перевертається навиворіт: вона сама лякає інших, вона сама постає грізною і нелюдською силою»<sup>245</sup>. Симуляція дії призводить до одержимості, яка вже не є вдаваною. До прикладу, у свідченнях Кабали зауважується, що, граючись в примару, можна нею стати. Спадає на думку висловлювання К. Поппера щодо цивілізації, яка ще остаточно не оговталася від свого народження – переходу від племінного або «закритого суспільства» з його підвладністю магичним силам, до «відкритого суспільства», яке вивільняє критичні здібності.

Інтенція на культуру як уявлення, за зразком шопенгауерівського погляду на світ як волю і уявлення, дозволяє дослідникам наблизитись до динаміки соціальних процесів: «матеріальність, медіальність і образотворча сила соціальної культури інсценувань відкривають доступ до процесів культурної символізації. Наскільки тісний зв'язок створення символів із діями й громадськими практиками, наочно демонструє феномен ритуалу. Відштовхуючись від нього й знаходячи силу за допомогою трансферу шляхом «розмитих жанрів», розвиток отримує більш широке ключове культурологічне поняття лімінальності. Для аналізу індивідуальних і громадських перехідних процесів він виявляється вкрай продуктивним»<sup>246</sup>.

Звернення до фестивалі в контексті концептуалізації ритуалу є продуктивним з кількох причин. По-перше, це дозволяє здійснити перехід від понять описового характеру до оперативних, які перетворюються з предметів дослідження в категорії аналізу. Сучасний німецький філософ, представник постмодернізму В. Вельш наголошує, що «поняття культури це завжди не просто описові, але й оперативні

---

<sup>245</sup> Кайуа Р. Игры и люди: статьи и эссе по социологии культуры. Москва : ОГИ, 2007. С. 108

<sup>246</sup> Бахман-Медик Д. Культурные повороты. / пер. с нем. С. Ташкенова. Москва : Новое литературное обозрение, 2017. С.25.

поняття. Як й інші поняття щодо самоусвідомлення (такі, як ідентичність, особистість, людина) впливають на свій предмет, змінюють його. <...> За подібного розуміння "реальність" культури завжди постає і наслідком наших концепцій культури»<sup>247</sup>. По-друге, характеристика дієвих механізмів, архетипів й реалій фестивації в межах ритуалу постає своєрідним механізмом перформативності культури повсякдення в контексті альтерглобалізаційних інтенцій.

Сьогочасне розуміння поняття ритуалу дедалі частіше піддається науковій інфляції, тяжіючи до маркувань стереотипності, формалізації, циклічності, нормативності поведінкових практик. Оперуючи в дослідженні поняттям «ритуал», варто з'ясувати його смислове навантаження. Етимологічне походження поняття ритуалу бере початки від латинського «ritualis», що за перекладом означає обрядовий, «ritus» – урочиста церемонія, культовий обряд. Так, у Новітньому філософському словнику (під загальною редакцією О. О. Грицанова) ритуал визначається як «одне з основних понять етнології та культурної антропології, що дозволяє адекватно відтворити своєрідність людської поведінки в "далеких" культурах (передовсім, архаїчних та традиційних)»<sup>248</sup>.

Аналізуючи ритуальну складову фестивальної культури, звернемо увагу на думку сучасного дослідника В. М. Фурса, який вказує на семантику лінгвістичних позначень ритуалу щодо спорідненості двох основних його референцій, а саме, «"священнодійства" й "порядок ритуалу" як священнодійства, пов'язаного зі встановленням або підтриманням вселенської й соціальної впорядкованості»<sup>249</sup>. Зокрема, соціальний досвід архаїчних колективів він представляє як «чергування двох основних станів: а) життєдіяльності в упорядкованому й стабільному космосі, священні центри якого забезпечують надійний захист від сил хаосу, витіснених за межі впорядкованого світу; б) періодичної хаотизації космосу при проходженні ним критичних точок свого існування (фази "структури" і "коммунітас", за В. Тернером)»<sup>250</sup>. Для класичного

---

<sup>247</sup> Wolfgang Welsch. Transkulturalität // Universitas 52, 607 (1997), S. 16–24, S. 20:

<sup>248</sup> Фурс В. Н. Ритуал / Новейший философский словарь под ред. А. А. Грицанова. Минск : Изд. В. М. Скакун. 1998. С. 575.

<sup>249</sup> Там само. С. 575.

<sup>250</sup> Там само. С. 576.

етнологічного розуміння характерним є проникнення сакральної царини за допомогою ритуалів. Французький соціолог Е. Дюркгайм вважав, що саме ритуали втілюють сакральний вимір в секуляризованому світі. Теорія Е. Дюркгейма (трансформація колективних уявлень) відбилася на дослідженнях свята, в яких розкривається його символічний зміст (М. Мосс). Фундаментальні дослідження з проблеми ритуалу підіймаються в розвідках А. К. Байбуріна, Л. Г. Іоніна, В. Тернера, В. М. Топорова та інших мислителів. Внесок щодо осмислення ритуальної складової свята вносять дослідники Р. Бенедикт, А. Вам-Геннеп, Б. Малиновський, М. Мід, М. Мосс, А. Радкліфф-Браун. Вони розглядають соціальну роль ритуалів у інтеграції суспільства. Свято як інструмент соціального управління виступає в теорії О. Конта. Зв'язок свята з ритуалом розглядається як гарант соціального порядку. М. А. Хренов аналізує специфіку свят, обрядів і ритуалів у різні періоди розвитку людини та суспільства, функціональну природу свят в громадських системах, а також виокремлює загальні та специфічні особливості різноманітних свят. М. Ф. Максютін систематизував концепції виникнення свят, класифікував їх за принципом об'єднавчого аспекту людей, незалежно від їх соціального статусу.

Ритуал, як і гра є неперепустними імперативами, які існували впродовж всієї історії людства. Водночас вони виступають різновидами поведінкових практик людства окремих суспільств, пов'язаних з розквітом в ХХ столітті «тотальних ідеологій» (К. Маннгайм). Оскільки остовом традиційних культур постають саме системи ритуалізованої поведінки, забезпечуючи безперервне відтворення сакрального порядку речей.

Ритуал у початковому розумінні визначається як священнодійство, засноване на моделі наділення речей символічними властивостями. Пітер Берк визначає ритуал на означення «дійства, призначеного передовсім для вираження особливого сенсу, на противагу більш утилітарним цілям, а також на означення процесу вираження понять через особливі слова або зображення»<sup>251</sup>. Пізніше традиційною філософією культури він тлумачився як несуттєве для досягнення практичного результату «обрамлення» здорового технологічного рецепту, породжене

---

<sup>251</sup> Берк П. Популярна культура в ранньомодерній Європі / пер. з англ. О. Гриценка. Київ : УЦКД, 2001. С. 194.

дефіцитом позитивних знань, відтак, заміною справжніх причин вигаданими. Сьогочасне історико-культурне дослідження, що реконструює специфічні типи людської поведінки, базуючись на ціннісних засадах досліджуваних культур, часто підмінює місцями звичне співвідношення ритуального і прагматичного.

В архаїчних культурах ритуал постає основою повсякденної трудової діяльності людини. Первинні форми свят виявлялися в священних архаїчних ритуалах, які відбувалися з метою сакралізації буття. Подібні ритуальні дієства супроводжувалися колективним почуттям радості з нагоди будь-яких подій. Тимчасова позаструктурність світу, що виявляється в архаїчному святі поставала продуктивною, оскільки забезпечувала оновлення могутності сакральних об'єктів. Формою обов'язкової людської участі в святковому оновленні світу й постає архаїчний ритуал. Механізм дієвості ритуалу засвідчує підкреслений характер суперечності загальноприйнятим нормам: асоціативно, занурюючи застарілий космос в плідний хаос, і цим самим відновлюючи споконвічний порядок речей. Природа архаїчного ритуалу є синкретичною, до нього в процесі раціоналізації міфічної свідомості підіймаються більш пізні спеціалізовані форми діяльності: виробничо-економічна, військово-політична, релігійно-культува, художня. Відтак, ритуал слугує «засобом інтеграції і підтримки цілісності людських колективів (Малиновський, Дюркгайм), а також знімає психологічну напругу і гармонізує людську психіку (Юнг)»<sup>252</sup>.

Архаїчний ритуал не варто плутати з релігійним культом: відмінність останнього полягає в надмірній етизації сакральних об'єктів, збільшенні дистанції між людьми і богами, затвердженні серйозного й урочистого їх шанування. Ритуал має першорядне значення не лише в архаїчних культурах, але і в традиційних суспільствах пізнього часу. Дослідження свята періоду панування християнської традиції, під покровом якої ховалися елементи дохристиянської магії, ритуалів, жертвопринесення, на думку В. Савчука, «перевертали соціальний порядок і руйнували сувору номенклатуру ролей і їх жорстку субординацію, що дає змогу зробити висновок щодо наявності деякого стійкого архаїчного ядра, яке дозволяє ті чи інші події в різні епохи й в різних

---

<sup>252</sup> Овчаренко В. И. Ритуал // Новейший философский словарь под ред. А. А. Грицанова. Минск : Книжный Дом, 2003. С. 839.

країнах називати святом»<sup>253</sup>. Варто зазначити, що тут ритуал пов'язаний не зі святковим руйнуванням-відновленням, а з підтримкою вже міцно встановленого порядку. Людська дія, визначаючись проходженням певних зразків поведінки, ритуалізується і вписується в модель ідеальної рівноваги космосу.

Прагнення виявити глибинні дорефлексивні підстави людського існування, пов'язані з властивим лише людині способом переживання реальності, обумовлюють сучасний інтерес до проблеми ігрового елемента в культурі. Гра є одним з ключових понять сучасної культурології. У науковий обіг увійшла значною мірою завдяки класичній праці Й. Гейзінги «Homo Ludens». У «Новітньому філософському словнику» поняття гри подається як особливий адогматичний тип світобачення, також сукупність певних форм людської діяльності. За подібного розуміння гра тлумачиться як форма існування людської свободи (Ж.-П. Сартр), вища пристрасть, доступна в повній мірі лише еліті (Х. Ортега-і-Гассет), самоцінна діяльність, що залучає індивіда в свою орбіту як «таку, що перевершує його дійсність» (Г.-Г. Гадамер). Аналізувати традиційні свята поза межами звернення до царин ритуалу та гри є неприпустимим. Дослідницькі студіювання поділяють наступні точки зору на дану проблему, з одного боку, гра породжує ритуал; з іншого, ритуал передує грі, де достатньою мірою очевидним постає їх взаємозв'язок. Простір, час, символи, учасники постають єдиним складовим базисом як для гри, так і ритуалу. За звичай, відсутність чітких уявлень щодо природи цих явищ, призводять до розширення царини гри за рахунок ритуальних форм поведінки. Дослідник А. Байбурін наступним чином коментує подібний взаємовплив: «Гра – так само необхідна для нормального функціонування суспільства форма поведінки, як і ритуал ... І вже якщо розглядати їх співвідношення в діяхронічному плані, то швидше гра передує ритуалу як імітація подій, які надалі могли б набувати сакрального сенсу. Інша справа, що сфера гри могла поповнюватися з ритуального фонду культури, але в будь-якому випадку ритуал – аж ніяк не єдине джерело гри»<sup>254</sup>.

---

<sup>253</sup> Савчук В. В. Кровь и культура. Санкт-Петербург : Издательство С.-Петербургского университета, 1995. С. 46.

<sup>254</sup> Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов : монография. Санкт-петербург : Наука, 1993. С. 21-22.



К. О. Філатова досліджує вияви «гри» і «ритуалу» в контексті традиційного свята за допомогою наступних складових. По-перше, просторово-часових меж, в яких ритуал і гра «розігруються» в певному місці та часі. Обидва феномени утримують початок і кінець, рухову динаміку вперед, назад, черговість тощо. «Гра як культурний факт виокремлюється із загального процесу екзистенції просторово-часовими межами. Вона обов'язково має початок (наприклад, жеребкування) та завершення: покарання тих, хто програв і вшанування переможця. При цьому жереб представляє із себе як гру у власному розумінні слова (наприклад, кістки), так і ритуал (наприклад, ігрові ролі розподіляються за старшинством). Покарання і вшанування теж, як правило, сходять до ритуалу. Інакше кажучи, процедури входу в культурну гру і виходу з неї є ритуалізованими. У святі просторово-часові межі гри й ритуалу нероздільні. Вони розпочинаються з висунення правил (властивість щодо гри, так і ритуалу) участі в святі й закінчуються із закінченням міфу, розв'язкою свята, досягненням головної мети гри...»<sup>255</sup>.

По-друге, гра в святі не є безцільною, іншими словами, існує не просто як засіб розваги, а як спосіб розігрування міфу, звідси, її наближеність до ритуалу. Святкове дійство, утримуючи ритуальну форму, здатне доставляти учасникам величезне емоційне задоволення. По-третє, психоемоційний стан задоволеності та напруженості у грі та водночас від неї самої, де присутні особлива налаштованість та настрої, радість, піднесеність, супроводжувані змішанням уявного й реального, свободою, спонтанністю й непередбачуваністю вчинків тощо. Очікування свята є своєрідним апробаційним проектом випробування задоволення, його передчуття. во джерелом щастя. Є. Фінк у праці «Основні феномени людського буття» зауважує, що «гра – це імпульсивне, спонтанне звершення, окрилена дійство, подібне руху людського буття в собі самому. Однак, ігрова рухливість не збігається зі звичайною формою руху людського життя. Розглядаючи звичайне дійство щодо всього створеного, ми виявляємо орієнтир на кінцеву мету людини, на щастя, евдаймонію. Життя приймається в якості уроку, обов'язкового

---

<sup>255</sup> Філатова Е. А. Праздник как единство игры и ритуала // Философия. Социология. Культурология. Вестник Челябинского университета, 2012. Вып. 28. № 35 (289). С. 108-112.

завдання, проекту: у нас немає місця для відпочинку, ми сприймаємо себе «в дорозі» і приречені на вічне вигнання з кожного теперішнього, захоплені вперед силою внутрішнього життєвого проекту, націленого на евдаймонію. Ми всі невпинно прагнемо щастя, але не одностайні щодо думки, в чому воно полягає. Напругою для нас постає не лише неспокійний порив до щастя, але й невизначеність у тлумаченні "істинного щастя". Ми намагаємося заслужити, завоювати, за-любити себе щастям і повнотою життя, але нас постійно затує за межі досягнутого, будь-яке добре теперішнє ми жертвуємо невідомому "кращому" майбутньому. Хоча гра як програвання є імпульсивно рухливим буттям, вона знаходиться за тим боком будь-якого неспокійного прагнення, що виникає з характеру людського буття як «завдання»: у неї немає ніякої мети, її мета і сенс – в ній самій. Гра – не заради майбутнього блаженства, вона сама собою є «щастям»<sup>256</sup>.

По-четверте, незважаючи на те, що гра утримує сенс самі в собі, наявність правил як структурно організуючого принципу священно-дійства ритуалу та гри є обов'язковими й не підлягають сумніву, оскільки гра проживає життя за «... добровільно прийнятими, але абсолютно обов'язковим правилам ...»<sup>257</sup>. Варто тільки відійти від правил, і світ гри чи ритуалу негайно руйнується. Для класичної традиції святкування характері правила, які постають обов'язковими щодо всіх учасників та діють впродовж часу святкування, частково обмежуючи поведінку в ритуально-ігровому дійстві, водночас надаючи певної свободи вибору дій. Коректура чи зміна правил уможлиблюється лише після закінчення або перед початком нового святкування, що підкреслює достатньо константну природу свята.

По-п'яте, жодне святкування не обходиться поза певних перевтілень, що реалізуються за допомогою використання переодягань та атрибутів, залученні ритуалів, церемоній, таємних знаків, маскування, естетичних оформлень та символіки як інобуття. Конструювання образу Іншого як «можливого себе» шляхом перевтілення, учасник дійства проживає власне

---

<sup>256</sup> Финк Е. Основные феномены человеческого бытия. Москва : Канон, РООИ Реабилитация, 2017. С. 229.

<sup>257</sup> Хейзинга Й. Homo ludens. Человек играющий: статьи по истории культуры / пер. с нидерл. и сост. Д. В. Сильвестрова. 2-е изд., испр. Москва : Айрис-пресс, 2003. С. 41.

святкове життя. Атрибутивність постає фетишем, сакральним предметом, наділеним магічним смислом у священнодійстві, святі.

По-шосте, єдність ритуалу та гри створює простір свята для учасників дійства, які проходять процедуру входження до співтовариства. Ритуально-ігровий простір свята передбачає знайомство учасників із умовами святкування, де вони «визначають свою роль (добровільно приймають запропоновані правила) щодо розкриття святкової події (постають частиною міфічної історії свята), що дозволяє їм "вискочити" з буденності та отримати максимальне почуття задоволення, радості, щастя. Гра є інструментом програвання (відігравання) свята, а ритуал – структурою (правила, церемонії "входу" і "виходу" і тощо)»<sup>258</sup>.

Так, у науковій літературі щодо класифікації ігор, виокремлюють складові які, на нашу думку, відкривають перспективи розуміння сучасного феномену свята як ритуалізованого перформансу:

а) змагань, ігор, заснованих на імітації, наслідуванні (театр, релігійні ритуали тощо). Примітною є думка М. Бахтіна щодо нагальної потреби свята, посилаючись на паризьких богословів XV ст., автор зауважував, що «бочки з вином лопнуть, якщо час від часу не відкривати отвори і не запускати до них повітря. Всі ми, люди, – погано збиті бочки, які лопнуть від вина мудрості, якщо це вино буде перебувати в безперервному бродінні благоговіння і страху Божого. Потрібно дати їй повітря, щоб не зіпсувалося. Тому ми і дозволяємо собі в певні дні блазнювання (дурість), щоб потім з дедалі більшою ретельністю повернутися до служіння Господу»<sup>259</sup>.

Сьогодні подібна потреба «випуску пару» реалізується не лише у спогляданні кінобойовиків, але й популярністю підпільних змагань бойових мистецтв, що проводяться на контактному рівні, де часто серйозні травми підживлюють азарт глядачів-гравців, котрі покладають ставки на переможця. На думку Ф. Ніцше, ніяке свято не відбувалося поза жорстокістю і навіть у покараннях було так багато святкового. Не

---

<sup>258</sup> Филатова Е. А. Праздник как единство игры и ритуала // Философия. Социология. Культурология. Вестник Челябинского университета, 2012. Вып. 28. № 35 (289). С. 108-112.

<sup>259</sup> Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. Москва : Художественная литература, 1990. С. 12.

викликає подиву, відтак, той факт, що непереборним компонентом людської природи виступала агресія, яка на святах, як правило, завжди «відпускалася» і втілювалася в культурну форму (в цьому сенсі культивувалася), пила «хмільний напій» і *виснажувала* себе в участі насильства: схваленні, організації, створенні й, зрештою, виконанні»<sup>260</sup>. Звертаючи до історичних реалій, так само абсурдним поставав веселий бенкет під час чуми. Схоже, що й свято настигла подібна доля, будучи щедрим на насильство, водночас очищувалось від нього в періоди смуги і хаосу. У цьому сенсі кулачний бій вписується в ряд таких романтичних свят, як корида, карнавал, свято мертвих, релігійні містерії тощо;

б) азартних ігор з ймовірнісним результатом (лотерея, рулетка, карти). Цінність гри полягає в самій ігровій процесуальності, де результативність не акцентується. Для неї притаманні два начала, перше, пов'язане з гострими емоційними переживаннями гравців і спостерігачів, досягненням збуджено-екстатичного стану; друге, навпаки, раціональне за природою, в межах якого визначаються правила гри та потреба в їх дотриманні. Система правил створює специфічний ігровий простір, що моделює реальність, доповнює чи то протистоїть їй.

Звідси, виникають «інші світи», позбавляють ореола сакральності наявне становище справ, парадоксально поєднують відтворення актуальних стереотипів культури з їх іронічним, ігровим переосмисленням. Дослідник В. Савчук загострює увагу на думці, що «у невгамовності свята, ризику й завзятості, карикатурі на розмірений кровотік повсякденності, розломі буднів можна зустріти невідоме для самого себе «Я». Можна *програти* життя. Але хіба є щось азартніше гри зі смертю? Риторичність запитування приводить до так само риторичної відповіді: сама смерть»<sup>261</sup>. Симптоматичним є приклад вітчизняного філософа Т. І. Андрущенко щодо естетики миттєвості: «японський звичай святкувати цвітіння вишні – коли все суспільне життя зупиняється і люди насолоджуються естетикою моменту, який тим більш прекрасний, чим більш очевидно є його минуність. Смерть – потворна, однак саме

---

<sup>260</sup> Савчук В. В. *Кровь и культура*. Санкт-Петербург : Изд-во Санкт-Петербургского университета, 1995. С. 56.

<sup>261</sup> Там само. С. 55.

смерть дозволяє нам цінувати життя»<sup>262</sup>. Гра вмирає тоді, коли зникає межа умовності й життя. При цьому можливі як вторгнення реальності до світу мрій, які підміняють «магічну реальність» примітивною прагматикою, так і експансія умоглядних побудов до реальної дійсності, містифікуються практичний досвід і підміняється раціональні програми діяльності відволікаючими гаслами й нездійсненими обіцянками. Свавільля уяви, яке покинуло чітко позначені межі простору гри, породжує, поряд з іншими проблемами, ризиковані соціальні експерименти і одержиму міфотворчість.

Свято постає однаковою мірою соціальним й біологічним, єднання якого відбувається у веселощах, сміхові, танцях, карнавалах, феєрверках, гуляннях, піснях та серйозних урочистостях, скорботі, що своїм корінням сягають до давнини. Спираючись на історичні свідчення та етнографічні спостереження з найрізноманітніших частин світу, в яких розповідається про численну кількість кровопролиття, яке здійснюється із незбагненною «жорстокістю» на святах, де не так давно «не можна було й уявити собі монарших весіль і народних свят великого стилю поза стратами, тортурами або певного аутодафе»<sup>263</sup>;

в) продуктивної гри людської уяви. Й. Гейзінга в розвідці «Осінь середньовіччя», аналізуючи історію життя середньовіччя, відзначає, що «жорстоке порушення та груба участь, викликані видовищем ешафота, були важливою складовою духовної їжі народу. Це спектаклі з мораллю. Для жахливих злочинів винаходяться жахливі покарання»<sup>264</sup>. Це були криваві свята. Пізніше потреба «в сильних емоціях» реалізовувала себе в тому, що «всупереч правилам дуелі на поєдинок нерідко збиралася публіка, як на видовище»<sup>265</sup>.

---

<sup>262</sup> Андрущенко Т. І. Проблема естетичного в культурі: матеріали до спецкурсу. Київ : Університет «Україна», 2011. С. 33.

<sup>263</sup> Ницше Ф. К генеалогии морали. Полемическое сочинение. Соч. в 2 т. Т. 2. Москва : Мысль, 1990. С. 446.

<sup>264</sup> Хейзінга Й. Осень средневековья: Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах / пер. Д. В. Сильвестрова. Москва : Наука, 1988. С. 9.

<sup>265</sup> Лотман Ю. М. Роман А. С. Пушкина «Евгений Онегин»: Комментарий. Ленинград : Просвещение, 1980. С. 101.

Гра є цариною емоційно насиченої комунікації, яка об'єднує людей з різним соціальним становищем і професійним досвідом. Окрім того, простір гри зберігає і відтворює архаїчні навички та цінності, що втратили з ходом часу свій первісний практичний сенс. Свобода від праці та буденності, подолання роз'єднаності відбуваються не безформно, а утримують ритм, логіку. Саме тут розкриває себе режисюра свята, яка виходить із особливості психіки людини, яка охочіше впаде в піднесений стан серйозної урочистості, або страху, розчулення, жалю, від якого відбувається перехід до радості, веселощів, єднання в колективності, відсутньої в буденності. Ритуал проводить людину певними психофізіологічними станами, домагаючись відкриття прихованого, неявного, таємного і появи невідомого досі їй стану. В. Савчук зауважує, що «під час релігійних свят і карнавалів, похоронів американських негрів епохи виникнення джазу можна побачити одну й ту саму схему: від піднесеної урочистості події, від серйозності і винятковості моменту, до розуміння і відчуття того, що відбувається збирання, згущення людей до певної маси, спільності, яка живе за своїми законами, пульсує в ритмі, який недоступний відокремленій від роду, від святкового стану людини»<sup>266</sup>. Отже, свято виникає в символічному просторі ритуалу, який має організуюче й регулятивне значення. Так, ритуал задає в святі безпосередньо межі, правила святкування, символічне вираження й постає засобом передачі святкової традиції.

Ігрова природа святкового ритуалу дозволяє зберегти встановлені межі й одночасно надає його учасникам певної свободи вибору. Святковий ритуал – це особливий механізм гри свята, всередині якого учасник має можливість вибору ролі й міри участі в ньому. Структура святкового ритуалу постає системою обов'язкових та додаткових кодів. Водночас іманентність творчого пошуку, вивільняє свідомість із ангажованості стереотипів, гра сприяє побудові ймовірнісних моделей досліджуваних явищ, конструювання нових художніх або філософських систем чи то спонтанного самовираження індивіда. Примітною є думка естетика Т. І. Андрущенко щодо феномену гри в контексті мистецької діяльності, адже «мистецтво – це та сфера, де людина завдяки грі

---

<sup>266</sup> Савчук В. В. Кровь и культура. Санкт-Петербург : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1995. С. 53.

висловлює себе як вільна і творча особистість. Саме митець стає головним гравцем у творенні витвору мистецтва (картини, літературного твору, музичної композиції, драми, скульптури тощо) він переживає процес творення і завершення. Глядач або спостерігач опосередковано також долучається до процесу гри й співпереживає ту частину естетичної насолоди, яку несе завершений витвір мистецтва. Наприклад, під час театральної вистави актор грає відведену йому роль, а глядач спостерігає за тим, як відбувається цей процес, хоча глядач безпосередньо і не бере участі у виставі, він все одно отримує частину естетичного задоволення від перегляду акторської гри»<sup>267</sup>. Сьогочасні інтенції гуманітарних наук активно співпрацюють із «новітньою художньою практикою, все більше і більше всерйоз налаштовуються на ігровий характер в дусі "гри в бісер", готують ґрунт для виникнення однієї з її модифікацій. Гра як естетичний феномен знаходить у сучасній культурі та цивілізації в цілому статус одного з найбільш значущих компонентів»<sup>268</sup>. Так і фестивалі, будучи сьогочасним феноменом культури, як і будь-яка інновація, початково виникає як своєрідна гра смислами і значеннями, як нетривіальне осмислення культурного матеріалу й спроба виявити варіанти її подальшої еволюції. Їй непотрібне визнання, оскільки вона є наслідувальною і вторинною стосовно реальних подій, займаючи власну нішу ритуалізованого перформансу.

Тут актуалізується позиція дослідника, який поєднав британську школу антропології з французькою щодо розуміння ритуалу, В. Тернера та вказує на нього як важливий засіб постійної підтримки загальних норм і цінностей народу, оскільки система ритуалу пов'язана з символом, наслідуванням і сприйняттям, тобто спирається на домінуючі сторони людської психіки. Займаючи непрописну модель опозиціонера К. Леві-Стросса і, почасти, французької школи етнології, Тернер добре орієнтується в їх досягненнях та використовує наукові доробки як Е. Дюркгайма, А. ван Геннепа, М. Гріоля, зрештою, самого К. Леві-Стросса.

У праці «Символ і ритуал» В. Тернер аналізує структуру ритуалу в чотирьох аспектах, а саме, символічному, ціннісному, телеологічному,

---

<sup>267</sup> Андрущенко Т. І. Естетика: навчальний посібник для педагогів. Київ : «МП Леся», 2014. С. 406.

<sup>268</sup> Там само. С. 410.

рольовому. Перший аспект подає ритуал у контексті «збору символів», а останній як «найдрібнішу одиницю ритуалу, що зберігає специфічні особливості ритуальної поведінки»<sup>269</sup>. Другий аспект – ціннісний як трансляцію «інформації щодо найважливіших цінностей та їх ієрархій. Третя точка зору – це погляд на ритуал як на систему цілей і засобів, які здатні й не утримувати релігійного значення. І, нарешті, четверта точка зору дозволяє розглядати ритуал як продукт взаємодії різних соціальних статусів і положень. Кожна з цих точок зору здатна схопити лише один з аспектів структури ритуалу, яка може бути описана повністю лише при поєднанні всіх чотирьох точок зору»<sup>270</sup>. Водночас автор виокремлює три способи символічної референції: «1) явний сенс, що відноситься до експліцитних цілей ритуалу та повністю усвідомлюваний виконавцями; 2) латентний зміст, що знаходиться на межі свідомості суб'єкта, але здатний повністю усвідомлюватися; 3) прихований сенс, повністю несвідомий і відноситься до базового (інфантильного) досвіду, спільного для всіх людських істот»<sup>271</sup>.

Подібна класифікація ритуалу, за В. Тернером, допомагає досліднику проникнути в «культурний код» самого ритуалу й розглядає його в конкретних історичних умовах. Однак новаторською позицією В. Тернера і прийнятною щодо даного дослідження є саме відхід від структурно-функціоналістського тлумачення ритуалу та інтенція на культурну рефлексію щодо перетворення. Так, ритуали, за Тернером, ніяким чином не стабілізують й не володіють пасивною функцією, а навпаки, утримують суттєвий потенціал щодо продукування змін у культурі. Порівнюючи моделі ритуалів К. Гірца, який займає позицію ущільнення смислів, а інтерпретативний поворот до цього часу так і не пристосували для аналізу змін у суспільстві, то динамічна модель ритуалів В. Тернера найбільше демонструє здатність культурних смислів до трансформацій.

В дослідженні застосовується метод соціальної прагматики, що безпосередньо пов'язаний з механізмами формування соціальності,

---

<sup>269</sup> Тернер В. Символ и ритуал. Москва : Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. С. 4.

<sup>270</sup> Там само. С. 4.

<sup>271</sup> Там само. С. 4.



генезисом соціального, тобто форм практичної взаємодії, які формують і утримують її як складову в структурі життєустрою повсякдення. М. М. Бахтін в есе «До філософії вчинку» виокремлював поняття «святкової події», як співпричетності буття з іншим, де «найважливіші акти, що конструюють особистість, визначаються ставленням до іншого»<sup>272</sup>. Незважаючи на присутність усталених підходів щодо проблеми походження соціальності, а саме, трудової теорії, психологічної, антропологічної, соціокультурної, магічної, ігрової тощо, сьогодні актуалізується проблема достатньо драматичного формування людських спільнот, точніше їх співбуття. Це зумовлено парадоксом сучасності, динамічним розвитком засобів комунікації, інформаційних і цифрових технологій, комунікативною апропріацією, яка, всупереч базовій інтенції повідомляти, дедалі відчутніше відчужує й створює дистанцію між людьми. Так, К. Вульф зауважує, що «соціальне складається в ритуальних взаємодіях між людьми, а їх тілесність є суттєвою частиною його специфічного характеру, тому перформативність постає важливою умовою генезису соціального. Перформативність соціальної дії означає той факт, що соціальна поведінка здійснюється в тілесних інсценуваннях і уявленнях, значення яких не зводиться ані до інтенціональності, ані до функціональності»<sup>273</sup>.

Метод прагматики водночас пов'язаний з презентацією та аналізом комунікативних повідомлень текстових, екранних, візуальних тощо, які характеризують феномен фестивації в контексті конструювання моделей простору культури. Іншими словами, семіотика знакових реалій комунікації тісно презентується як соціокультурний простір, де і формується образ сучасного свята (Festive), який набуває синтетичного, діалектичного й водночас трансформативного характеру та мігрує між глобалізаційними та альтерглобалізаційними інтенціями.

Застосування перформативного підходу до розгляду фестивації крізь призму ритуальності, дозволяє значно розширити горизонти царини сакрального, оскільки мова йде про ритуали як «соціальні драми»

---

<sup>272</sup> Бахтин М. М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники: ежегодник. Москва : 1986. С. 186.

<sup>273</sup> Вульф К. К генезису социального. Мимезис, перформативность, ритуал / пер. с нем. Г. Хайдаровой. Санкт-Петербург : Интерсоцис, 2009. С. 277.

(В. Тернер), повсякденні ритуали (І. Гофман), секулярні (Б. Мерхофф) та інші. Це, в свою чергу, дає підстави дослідникам розглядати процес інсценування дійсності за допомогою виражальної царини культури в лакунах свята, його різновидах, містеріях, карнавалу, спорту, політики, релігії, театру, а, відтак, аналізувати динаміку руху від свята до фестивалі як перформативної практики, зосередженої на діяльнісно-подієвому аспекті.

Перформанс (франц.: performance; англ.: performance; нем.: Performance), або перформенс арт, за висловлюванням П. Паві, означає «театр візуальних мистецтв», час виникнення якого припадає на 60-ті роки. Перформанс близький до хепенінгу, відтак їх складно відрізнити один від одного. На нього вплинули твори композитора Джона Кейджа, хореографа Мерсі Каннінгема, фахівця із відео Нейма Джюно Парк, скульптора Аллана Кепроу. Перформанс здатен уніфікувати найрізноманітніші візуальні мистецтва, зокрема, поезію, театр, танець, музику, кіно, відео, що розігрується як певне дійство в музеях чи художніх галереях. Олександр Верт називав його «калейдоскопічним багатотемовим дискурсом», у якому передовсім підкреслюється сам процес творчості, аніж завершеність твору мистецтва. Сам виконавець – перформер – не зобов'язаний бути актором, що відіграє роль, однак він почергово постає оповідачем, художником, танцівником і, при необхідності, сценічним автобіографом, який має безпосереднє відношення до репрезентованих об'єктів і ситуацій висловлювання. Українська дослідниця мистецько-видовищних форм сучасної культури К. Станіславська, вважає, що перформанс постає «коротким дійством (маленькою виставою), що виконується за визначеним планом (сценарієм, програмою) одним або кількома учасниками (автором та/або статистами) в художній галереї (музеї, залі) перед запрошеною публікою. Інколи перформанси можуть проводитися на відкритому просторі (так званий пейзажний перформанс). Перформанс являє собою живу візуально-процесуальну композицію із символічними атрибутами, позами, жестами, діями»<sup>274</sup>. До прикладу, предтечею перформансу можна вважати діонісійський культ в давньогрецькій трагедії, а також

---

<sup>274</sup> Станіславська К. Мистецько-видовищні форми сучасної культури : монографія. Київ : НАКККіМ, 2012. С. 57.

дифірамб. Саме тут вже відтворюються елементи прототеатральної культури: шати служителів культу і принесених в жертву людей і тварин; символічні предмети – сокира або меч, за допомогою яких відбувалися жертвоприношення; символізація священного простору, космічного і міфічного часу тощо.

Коллективна праця щодо здійснення, до прикладу, вистави чи спектаклю є, на думку М. Фуко, здійсненням ритуальності в сенсі «порядку дискурсу»: «Ритуальність визначає ті якості, якими повинні володіти індивідууми, які промовляють (і в ході будь-якого діалогу, питання, читання напам'ять повинні займати ту чи іншу позицію та формулювати той чи інший тип висловлювання); ритуальністю визначаються жести, поведінка, обставини і вся сукупність знаків, які повинні супроводжувати дискурс; зрештою, вона фіксує передбачувану й нав'язливу ефективність слів, їх впливу на тих, до кого вони звернені, межі їх примусової значимості»<sup>275</sup>.

Важливим аспектом проведення дійств є місце, де воно відбувається. Якщо раніше це була сцена (театральна), яка слугувала певною капсулою для акторів, що зберігала внутрішній простір, рятівний для актора й глядача, то сьогочасна сцена проектується на урізноманітненні місця дії, які розширюють межі театральної сцени як виключно архітектурної споруди, всередині якої розташовувалася публіка. Так, сценізм виступає одним з ключових маркерів сучасної фестивальної культури.

Андреа Нуріє виокремлює наступні тенденції перформансу: «1) Боді арт (мистецтво пластики) використовує тіло перформера, для того щоб піддати його небезпеці (В. Аккончі, Ч. Бьордн, Д. Пейн), щоб виставити його напоказ або аналізувати його образ. 2) Дослідження простору і часу уповільненими рухами, фігурами, як в «Walking in an Exaggerated Manner Around the Perimeter of a Square» Рінке (1968). 3) Автобіографічний уявлення, де артист розповідає про реальні події свого життя (Л. Монтано. Смерть Мітчелл; або Сполдінг Грей. A Personal History of the American Theater, 1980). 4) Ритуальна і міфічна церемонія, наприклад «Оргії і Містерії» Нітша. 5) Соціальний коментар, як у

---

<sup>275</sup> Фуко М. Дискурс и истина // Логос. Москва : 2008, 2008. № 2 (65). С. 159-262.

відеохудожника Боба Ешлі, який розповідає про сучасні міфології, або у Лорі Андерсон у «Сполучених Штатах I і II (1979- 1982)», де поєднується поезія, електронна музика, кіно і діапозитиви»<sup>276</sup>.

Примітним є те, що ключовим у перформансі виступає орієнтація на візуальний, а не вербальний характер сприйняття. Дійство мовлення, вербальні знаки також використовуються у ньому, однак не несуть пріоритетного навантаження, подаються, за звичай, у довільній інформативній формі або наділяються символічним сенсом. Так, містерія організовує тіло і мову як мімезис, на що вказував ще Арістотель у свій «Поетиці». В ритуалі відбувається єднання містеріального тіла з рухом символу. На думку К. Станіславської, «культурним корінням, стильовими джерелами перформансу являються архаїчний релігійний ритуал, стародавні й середньовічні видовища, езотеричні практики, творчість футуристів, дадаїстів та сюрреалістів ...»<sup>277</sup>.

Аналізуючи ритуальні процеси, пов'язані з перехідними ситуаціями в суспільстві та зміною індивідуального статусу, В. Тернер подає трифазну схему обрядів. По-перше, це «обряди відокремлення (rites de separation), де новачки, ініційовані, виводяться зі звичного соціального оточення, позбавляються колишнього статусу й на певний період часу «звільняються» від будь-яких соціальних зв'язків. По-друге, обряди проміжку (rites de marge), де новачки знаходяться в межовому, пороговому стані, в якому встановлюють зв'язок зі сферою сакрального або щонайменше з центральними нормами і символами культури. По-третє, обряди включення (rites d'agregation), де відбувається інтегрування суб'єктів до нового, стабільного суспільного стану»<sup>278</sup>. Майже в кожному ритуалі відбувається проходження цих трьох стадій однаковою мірою.

Альфред Метро, аналізуючи розвиток і природу випадку в «культові вуду», продемонстрував, що останній насамперед включає до себе свідоме бажання суб'єкта пережити його, надалі спеціальні засоби для провокування та ритуальну стилізацію його проходження. Роль, яку

---

<sup>276</sup> Пави П. Словарь театра. Москва : Прогресс, 1991. С. 233.

<sup>277</sup> Станіславська К. Мистецько-видовищні форми сучасної культури : монографія. Київ : НАКККіМ, 2012. С. 58.

<sup>278</sup> Тэрнер В. Символ и ритуал. Москва : Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. С. 54.

відіграють тут навіювання і просто симуляція, не підлягає сумніву; але, зазвичай, вони самі проявляють нетерпеливість бажання майбутньої одержимості й слугують йому засобом, щоб прискорити наступ одержимості. З одного боку, це схоже на невинну дитячу імітацію, злету фантазії, увінчаної маскарадним одягом та аксесуарами, однак, з іншого, «подібне мімікру не є грою: вона приводить до головокружіння, складає частину релігійного світу та виконує певну соціальну функцію»<sup>279</sup>.

Відтак, маска здатна поставати соціальними узами й носить інституціональний характер. До прикладу, у африканського племені догонів, відмічалася справжня культура масок, якою просякнуте все публічне життя колективу і в цей момент починають спостерігатися дещо хиткі, але започаткування політичної влади в чоловічих ініціаційних спільнотах із характерними масками. Адже маска – це знаряддя таємних орденів, що слугувала залякуванням непосвячених та водночас приховуванням особистості побратимів. Обряди ініціації полягають у тому, що новачкам розкривають суто людську природу масок. На думку Роже Кайуя, ініціація за таких обставин – це «атеїстичне, агностичне, негативне виховання, яке розкриває обман і змушує співпрацювати з ним. До цих пір підлітки лякались появи масок. І ось одна із них в погоні за ними з батогом. Спонукувані керівником ініціації, вони хватають її, скручують, забирають батіг, зривають маску – і впізнають одного із старших представників племені. Віднині вони й самі переходять до іншого табору. Тепер вони самі навіюють страх»<sup>280</sup>. Отже, зазначена ініціація дозволяє посвяченим привілейованим чином здійснювати різноманітні утиски щодо необізнаної більшості, де непримітно симуляція та транс, маючи за «сценічну платформу» фестивне видовище, часом обертається цілком свідомою сумішшю омани й залякування. Саме в цей момент з нього і виникає особливого роду політична влада. Цілком очевидно, що доля цих спільнот, братств є неоднаковою, одні залишаються на позиціях виконувачів певних магічних обрядів, танців або містерій, інші – карателями за крадіжку, зраду, отруєння. Прикладом може слугувати спільнота воїнів у Сьєрра-Леоні, що складається з місцевих відділень, які виносять вирок і виконують його. Одним із

---

<sup>279</sup> Кайуя Р. Игры и люди: статьи и эссе по социологии культуры. Москва : ОГИ, 2007. С. 115.

<sup>280</sup> Там само. С. 116.

завдань є влаштування каральних експедицій проти непокірних поселень. Відтак, страхітлива міміка і забобонний страх постають вже далеко не ціннісно-придбаними елементами первісної культури, а швидше фундаментальними силовими двигунами, які як ніхто здатні прояснити її механізм. Перехід до цивілізації потребує поступового усунення домінування імітаційності та трансформації її на певну змагальність і фарт. Відтак, Р. Кайуа зауважує, що повсякчас, коли з початкового хаосу вдається виникнути високій культурі, як причина чи то наслідок цього відмічається помітне усування, зменшення влади симуляції. Звісно, за подібного підходу вони позбавляються своєї колишньої емпатичної переваги та витісняються на периферію суспільного життя, а згодом переходять в русло обмежено-регулярної царини гри і вигадки, створюючи для людей лише простір задоволення та допомагаючи відпочити від праці та розвіяти смуток. Підсумовуючи вищесказане, варто вказати й на те, що тут має місце безперечно естетизація дійсності, де онтологічно етос усувається естезисом, певним конгломератом видива, розваг. І тут фестивація наближується до перформативного дійства як присутності неперебутнього свята в бутті в проєкціях принципово іншого та мінливого Я.

Завдяки святу, грі у перформансі відбувається вихід за межі норми, що створює певну провокативність, епатаж, звільнення від претензій на унікальність. Адже свята поставали ареною викиду різної енергії, зокрема й деструктивної, коли Homo Sapiens, за суттю, усувався Homo Naturalis. Психоаналітичні теорії щодо ритуальних дій у святі засвідчують факт унікальної властивості психіки людини – творення заради руйнування. Як процес руйнування, так і творення в культурі контролюється подієвістю і легітимністю святкових днів, що з очевидністю виявляється саме в ритуальній частині свята. Роль свята як засобу зняття напруги, гармонізації емоційно-психологічного стану людини і суспільства, повернення справжньої ідентичності з природою і соціальним середовищем, умови примирення з буднями, їх одноманітністю і монотонністю, відновлення світу з обмеженим простором і часом «стрибка в справжнє першоджерело ідентичностей» незаперечна<sup>281</sup>. На це звернув увагу Конфуцій, який вважав, що правителі повинні

---

<sup>281</sup> Савчук В. В. Кровь и культура. Санкт-Петербург : Издательство С.-Петербургского университета, 1995. С. 46.

організувати і санкціонувати свято, мотивуючи це тим, що «не можна тримати тятиву постійно натягнутою, не розслабляючи її [час від часу], як і не можна тримати постійно розслабленою, чи не натягуючи її»<sup>282</sup>. З одного боку, свято, поєднує механізми прийняття дійсності, адаптації до неї, дає можливість змиритися з об'єктивно сформованими обставинами, а з іншого – допомагає народитися новому, «загострює свідомість історії й водночас дає відпочинок від неї»<sup>283</sup>. З втратою свята, навпаки, втрачаються риси людяності як в окремої людини, так і в спільноті в цілому. Людина стає обмеженішою, менш пристосованою і позбавляється, на думку Харвея Кокса, відчуття свого важливого місця і призначення в космічному житті.

Примітно, що мистецтво є однією з царин культивування архаїки, яке демонструє зворотній рух логосу до міфу та втілюється у творчості Р. Вагнера, Д. Джойса, Т. Манна, А. Білого, С. М. Ейзенштейна, Г. Г. Маркеса, Г. Г. Шпета й інших. Симптоматичною є думка українського філософа М. М. Бровка, який вважає, що «наявність перетворювального модусу в усіх видах діяльності людини є однією з найголовніших причин, котра на рівні і антропогенезу, і соціогенезу сприяла утворенню нової форми людського освоєння світу – мистецтва, в якій активно-перетворювальний потенціал з самого початку відіграв надзвичайно велику роль. При цьому обов'язково необхідно відзначити, що мистецтво активно-перетворювальний аспект людського освоєння світу здійснювало досить своєрідним чином»<sup>284</sup>.

Людина як істота біологічна, протиставлена суспільству, і водночас, на думку З. Фрейда, будучи суб'єктом культури, постає далеко не її апологетом, послідовником й поціновувачем, швидше, навпаки. Екстраполюючи думку З. Фрейда на сьогочасні реалії, зауважимо, що ХХІ століття частково повернулося до логіки первісного мислення, але не до дологічного, а «доформальнологічного» (О. М. Фрейденберг),

---

<sup>282</sup> Савчук В. В. Кровь и культура. Санкт-Петербург : Издательство С.-Петербургского университета, 1995. С. 41-42.

<sup>283</sup> Кокс Х. Праздник шутов: Теологический очерк празднества и фантазии (Реферативное изложение И. Б. Роднянской) // Современные концепции культурного кризиса на Западе. Москва : 1976. С. 127.

<sup>284</sup> Бровка М. М. Мистецтво : філософсько-культурологічні виміри : монографія. Київ : Вид. центр КНЛУ, 2008. С. 108-109.

«імагінативного» (Я. Е. Голосовкер) мислення, що прояснює той факт, де дослідження доісторичного минулого зруйнували міфологему «доброго дикуна», повсюдно знаходячи у нього виключно «жахливі звичаї й людські жертвопринесення», однак саме цей фокус на першопредка, який знаходився в межовому стані виживання, «включав до свідомості страшне і жахливе (закарбоване в табу) й знаходив способи вижити, а також позбутися від них (під час ритуалу і свята), саме тому архаїку необхідно культивувати»<sup>285</sup>.

Однак, повернення до процедури ревізії історичного лона культури в контексті дослідження феномена фестивалізації ніяким чином не зводиться до спроби реконструкції архаїки в контексті дзеркальної заміни «вад» сучасника на «гідності» людини архаїчної, а швидше її реновацією – «тілесною практикою, яка культивує чистоту наскрізних станів свідомості: розгубленість, страх, біль, жах, екстатичне забування себе і, нарешті, почуття тілесної спорідненості з предками й одноплемінниками, а також досвід воскресіння Космосу. Саме це, а не щось інше, є гідною долею людини в новоархаїчному проекті»<sup>286</sup>.

Тут варто зробити певні уточнення: мова йде не про піднесення архаїки до культу як необхідного проекту сучасності, а саме в сенсі культивуванні її як процесу обробки, рефлексивному опосередкуванню тих актів, інтенцій і мотивів, які раніше здійснювалися стихійно, природно, що сьогодні й здійснює перформативний поворот у науках про культуру, де в полі зору виявляються матеріальність і медіальність культури, динаміка її формування. За таких обставин людина вже поставлена самим фактом свого буття в світі перед проблемою виживання, оскільки світ змінюється водночас з нею і за її участі-допомоги. Культурологічна експертиза арсеналу навичок, вмінь та знань, якими володіла архаїчна людина, вже сьогодні може стати об'єктом культивування, до прикладу: техніки психофізіологічної саморегуляції, цілющих засобів древньої медицини, способів підтримки екологічного гомеостазу, вміння святкувати, жертвувати й виконувати табу в

---

<sup>285</sup> Савчук В. В. Кровь и культура. Санкт-Петербург : Издательство С.-Петербургского университета, 1995. С. 10-11.

<sup>286</sup> Там само. С. 10.



повсякденності. Суголосною неоархаїчній концепції В. Савчука є позиція М. М. Моїсеєва щодо передчуття необхідності культивування архаїчної свідомості: «Перехід в епоху ноосфери буде, ймовірно, дуже складною межею в історії розвитку суспільства, якому доведеться відмовитися від багатьох традиційних форм, що обумовлюють його сучасний розвиток. Він зажадає і нової моралі, нової системи заборон, як це було на початкових етапах антропогенезу»<sup>287</sup>.

Так, перформативний підхід модифікує розуміння свята, розширюючи його в бік тенденцій залучення рольових моделей для аналізу соціальних дій. Свято як перформанс викликає до життя фестивалі як процесуальну модель освяткування дійсності, конструювання сьогочасних святкових практик для споживачів під час лімінальності чи періоду соціальних драм. Примітно, що остання починається тоді, коли мирне усталене суспільне життя, що регулюється нормативністю, переривається і призводить до кризового стану, який згодом здатен розділити суспільство на протиборчі сили. Якщо криза носить ендемічний характер, наступний етап соціальної драми вступає до гри, передбачаючи альтернативні вирішення проблеми. Перформанс зберігає топос хаосу в культурі способом, закодованим у містерії, святі, карнавалі. Розчиняючись у хаосі, віддачу себе йому, фестивалі практики здатні пробудити механізми самоорганізації. Зрештою, перформанс з ритуальною напористістю відривається від повсякденного, оскільки в просторі останнього, не здатен заявити про себе без втрати образу нормальної людини. Перформанс не тільки інтерпретує життя як драму, бо тільки «людина є буття, за допомогою якої ніщо входить до світу», але й «повертає граничну серйозність і архаїчну вагомість сакрального жесту. Працюючи з негативними станами: страхом, невпевненістю, абсурдністю, перформанс дає надійність на зцілення, на цілісне повнокровне відчуття життя»<sup>288</sup>.

Однією з важливих умов дієвості ритуалу є його співвіднесеність з певною точкою в часопросторі; щодо гри – ця ознака не є суттєвою. Під

---

<sup>287</sup> Моїсеєв Н. Н. Теория ноосферы и математические модели // Философия и социология науки и техники. Москва : Наука, 1987. С. 94.

<sup>288</sup> Савчук В. В. Топологическая рефлексия. Москва : «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2012 С. 344.

час трансгресії ритуалу до гри, передовсім втрачається просторова і тимчасова закріпленість ритуалу. Дослідник А. Байбурін виокремлює характеристики переходу ритуалу до гри наступним чином: «по-перше, змінюється функціональна спрямованість. Підкреслена прагматичність ритуалу, його орієнтація на кінцеву мету, змінюється орієнтацією ігрової поведінки на сам процес гри. По-друге, здатна з'являтися категорія глядачів, якої немає в ритуалі (принамні, в архаїчному). В цьому відношенні ритуал можна охарактеризувати як хепенінг, в той час як гра передбачає, якщо не погляд з боку, то фігуру "судді", що стежить за дотриманням правил. По-третє, втрачається незмінність відтворення ритуалу і з'являється велика можливість імпровізації. По-четверте, принципово іншим стає механізм трансмісії. Якщо ритуал передається з покоління до покоління шляхом заучування його частин, блоків, фрагментів, то гра – за допомогою правил. Зрозуміло, і в грі є певні частини, які передаються шляхом заучування (наприклад, словесні компоненти гри), але в принципі гра тяжіє до правил, себто до сучасного типу існування й передачі у часі»<sup>289</sup>. Ритуал не утримує бінарності чи то синтезу із грою за причиною неможливості вибору, оскільки останній з'являється лише в тому випадку, коли ритуал не переживається / проживається, а розігрується. За таких обставин мова йде вже не про ритуал, а гру.

Відмінність ритуалу від гри полягала в наступному: по-перше, ритуал виконувався та реалізував своє призначення виключно в екстремальних ситуаціях. Програма ритуалів була строго регламентована і співвідносилася з кризовими моментами та драмами в житті колективу, викликаними в соціальній структурі (народження, ініціації, весілля, смерть), або трансформаціями в повсякденному світі (епідемії, стихійні лиха). Подолання будь-яких ситуацій відбувалося виключно за допомогою ритуалів, оскільки іншого сценарію, неритуального події не мали. Іншими словами, ритуал можна визначити як єдино можливий спосіб поведінки людини і колективу в тих ситуаціях, які розцінюються даними колективом як кризові, відтак, вимагають спеціальних поведінкових практик.

---

<sup>289</sup> Байбурін А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов: монография. Санкт-Петербург : Наука, 1993. С. 22.

На думку В. Тернера, «соціальна драма – це опис ряду унікальних подій, де приватні особи, котрі рухомі всіма видами мотивів і приватними цілями, взаємодіють найрізноманітнішими способами. Однак сама унікальність цих подій висвічує структурні закономірності, які їх пронизують. Відновлювальний звичай вбирає в себе приватні особливості поведінки, заново встановлює, нехай і на короткий термін, верховенство регулятивного звичаю»<sup>290</sup>.

Під час соціальних драм призупиняються усталені повсякденні рольові ігри, переривається звичний хід життя та відбувається переосмислення особистості / групи своєї поведінки щодо власних цінностей, періодично піддаючи сумніву цінність самих сповідуваних цінностей. Іншими словами, на думку В. Тернера, «драми викликають і утримують рефлексивні процеси та породжують культурні межі, в котрих рефлексія може віднайти законне місце»<sup>291</sup>.

Примітно, що глобалізаційні проекти сучасності, незважаючи на властивий їм механізм фундаментальної інтеграції, здебільшого характеризуються нігілістичним відношенням до ритуалу, і передовсім, продукують прагматично-утилітарну інтенцію автономного індивіда. Історико-культурологічні рефлексії сучасних дослідників, які вдаються до реконструкцій специфічних типів людської поведінки, нерідко непомітно для самих себе підміняють місцями звичне співвідношення ритуального й прагматичного. Це зумовлено, з одного боку, впливом постмодерністської інтонації подвійного кодування, коли будь-яка культурна практика стає не лише амбівалентною, а й полівалентною, де ритуальне й прагматичне трансгресують одна до одної, обмінюються місцями. З іншого боку, це проблема підміни смислу ритуалу церемонією. Відмінність одного від іншого полягає в наступному: ритуали позбавлені принципу корисності, оскільки постають чергуванням символічно-експресивних, культових дій, сакральних проміжків у просторі повсякденного життя або навантажені культурною символікою конвенційні образи дій. Подібні смислові навантаження відсутні у церемоній, на що вказує думка В. Тернера, «церемонія вказує,

---

<sup>290</sup> Turner V. W. *Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village Life*. Manchester, 1957. P. 330.

<sup>291</sup> Victor Turner. *Dramatic Ritual* // *Ritual Drama Performative and Reflexive Anthropology* // *Idem. From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*. New York, 1982, p. 92.

ритуал трансформує»<sup>292</sup>. Отже, ритуал на відміну від церемонії володіє культурною наддетермінацією, трансформативним та трансгресивним характером, що регулює переходи з одного стану до іншого. В. Тернер зауважує, що це можуть бути зміни пори року чи то кризи життєвих циклів, переходи між періодами життя окремих суб'єктів, як, наприклад, пубертатні, весільні та похоронні ритуали в процесі індивідуальної соціалізації. Тобто, ключовими щодо розуміння ритуалу завжди постають феномени ініціації й переходу. Церемонія, навпаки, слугує в якості знаків і виконує функцію вказування «на щось»: офіційно-державні церемонії (інавгурації, паради, зустрічі), урочисті оформлення подій, пов'язані зі змінами в цивільному стані, статусі. А от світські ритуали позначені важливістю залучення індивіда до соціальної спільноти й переходу від індивідуальних цінностей до колективних. Залежно від сприйняття світського ритуалу учасниками, він може виступати і як чиста умовність (свого роду групова гра), і як засіб масової екзальтації, елемент квазісакрального політичного чи іншого групового культу. Сформовані в процесі секуляризації суспільної відповідальності та приватного життя світські ритуали, значною мірою успадкували зовнішню, психологічну структуру відповідних культових актів, позбавивши їх сакрального змісту.

Важливим елементом святкового ритуалу є подія (event). Івент або святкова подія як спеціальний захід є інструментом подієвого маркетингу, який припускає маніпуляційні практики свідомості, поведінки щодо запрошеної аудиторії. Трансгресивність ритуалу до театральної події відбувається в процесі поділу учасників на акторів і глядачів, створення міфу-оповідання, вибору спеціального місця, призначеного для подібних зустрічей, де публіка вибирається для того, щоб «на відстані» дивитися на подання відомого їй міфу, на акторів в масках, котрі його демонструють. Святкова подія виступає співбуттям двох і більше індивідуумів, груп, роду, як правило, заснована на загальноприйнятому міфі, який розгортається в сакральному просторі-часі. Розкриття події / «псевдоподії» здійснюється за допомогою міфу. Міф є структурним компонентом свята, дозволяє зробити святкове

---

<sup>292</sup> Turner V. Social Dramas and Stories About Them // Idem. From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play. New York, 1982, p. 80.

співбуття традиційним, оскільки останнє конституювалось частиною виробничого життєвого циклу людей. Щодо сучасного свята – це, перш за все, стратегія консюмеризму, що спричинила маркетизацію сучасної культури. Потреба в споживанні постає основоположною. На основі події формується фестивація як перформенс, що реалізується на підмостках сцени, а не всередині самого життя. Сьогодні до таких фестивалних форм можна віднести, в тому числі, й акції, хепенінги, флеш-моби тощо. Найбільш репрезентабельною формою є перформанс, який не вимагає тривалої й масштабної підготовки, рухливий в своєму вираженні. Привабливість перформансу полягає в творенні видовища, театральної вистави, шоу. Безперечно, що з моменту проведення першого перформансу його форма зазнала трансформацій. Він, як і раніше протікає за заздалегідь прописаним сценарієм, однак з включенням в цю форму ігрового компоненту, що є механізмом залучення в перформанс глядача, зближується з традиційною культурою свята, так як дозволяє і надає глядачам певного роду свободу вибору дій і ролі, які в первинній формі перформансу були відсутніми. Перформанс постає своєрідним результатом дійсності, «готовим продуктом», постаючи образом здійсненого бажання. Відтак, перформанс, з одного боку, як спосіб створення святкового івенту надає можливості видовищам, розвагам тощо. З іншого, укладаючи в собі ритуально-ігрову основу, за допомогою якої, як глядач, так і перформер включаються в першоподію, несе в собі (в дещо завуальованому вигляді) зв'язок з сакральним світом.

Амбівалентність щодо сприйняття світу і людського життя існувала уже на самих ранніх стадіях розвитку культури. У фольклорі первісних народів «поряд з серйозними (за організацією та тональністю) культурами існували й сміхові культури, поруч з серйозними міфами – міфи сміхові й лайливі, героями – їх пародійні двійники-дублери»<sup>293</sup>. Карнавальна культура, яка час від часу скасовувала табу та соціально-ієрархічні бар'єри між людьми, створювала «особливий ідеально-реальний тип спілкування між людьми, неможливий в звичайному житті. Це вільний фамільярно-майданний контакт між людьми, що не знає

---

<sup>293</sup> Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. Москва : Худож. лит., 1990. С. 45.

ніяких дистанцій між ними»<sup>294</sup>. Зникали умовності статусності, майнового, службового, сімейного і вікового станів людини, яка святкує. Подібна фамільярна модель поведінки людини поставала суттєвою в просторі карнавального світовідчуття. Відбувалося своєрідне переродження людини до людини людяної, поза відчуженістю, з прийняттям гармонійного себе в оточенні собі подібних. На думку, М. Бахтіна, «ця справжня людяність відносин була не тільки предметом уяви або абстрактної думки, а реально здійснювалася й проживалася в живому матеріально-чуттєвому контакті. Ідеально-утопічне й реальне тимчасово зливалися в цьому єдиному роді карнавальному світовідчутті»<sup>295</sup>. Безперечно, подібні стани характеризувалися породженням нових моделей спілкування, відповідно, викликали до життя інші форми словесної чи мовленнєвої практики у світлі авторського забарвлення, жанровості, впливали на стилістику, спростовуючи попередні або утверджуючи нові конструкти.

Карнавальна сміхова культура, за висловлюванням Джона Докера, й сьогодні впливає на масову культуру ХХ століття та популярну культуру ХХІ: «голівудські фільми, популярні літературні жанри, телебачення, музика – культура своєю надмірністю, всеосяжністю, інтернаціоналізмом та невимовною енергією, либонь, уособлює іншу найвищу точку масової культури, порівняно з тим, що відбувалося в середньовічній Європі»<sup>296</sup>.

Неоднозначністю сприйняття позначений простір сучасної культури, з одного боку, деритуалізацією та декарнавалізацією, де непрописними маркерами для нових свят виступають формалізм, нудьга, пафос порожнечі, піар. Підтвердженням даного розмірковування є зростання напруги в численних точках соціального, культурного й психологічного тіла: «нова обрядовість має шанс прижитися за таких обставин, коли обряд, що вводиться, чітко проводить ритм архаїчних ритуалів, веде за відповідними станами свідомості, втягуючи в серйозність гри, дійства,

---

<sup>294</sup> Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. Москва : Худож. лит., 1990. С. 62.

<sup>295</sup> Там само. С. 65.

<sup>296</sup> Сторі Дж. Теорія культури та масова культура: вступний курс / пер. з англ. С. Савченка. Київ : Вид-во «Акта», 2005. С. 177.

свята. У точці кульмінації остаточно блокується іронія й поривається зв'язок з повсякденністю. Вирішується проблема колективної ідентичності»<sup>297</sup>. Тут дослідник В. Савчук займає позицію щодо творення нової моделі життя, а саме, неоархаїки щодо дієвості ритуалу, віднайдення таїн, сили давнього символу та зауважує, що «новизна її не в синтетичних пов'язках на стегнах і голлівудських стійбищах першопредка, а за умови, що дозволяє знайти підґрунтя в просторі небуття, безмовності й стерильної чистоти цивілізації. Як здавна міф вершив та перетворював світ дійством у ритуалі та рецитацією в молитві, так і нині участю в світі як співчуттям, працею як одкровенням, а святом як смертю та народженням, ми здатні відповісти на «запит» хворій цивілізації, надати допомогу природі нового тіла людини»<sup>298</sup>. Сьогочасне людське існування сповнене ритуалами та символізмом, незважаючи на майже відсутню його усвідомленість. Справжній ритуал відіграє важливу роль у культурі, не лише дозволяючи віднайти ідентичність, однак постає «рядом запам'ятовуючих механізмів щодо пробудження, спрямування та приборкання могутніх емоцій, таких, як ненависть, страх, любов, горе. Вони також цілеспрямовано забезпечуються інформацією і утримують "вольовий" аспект»<sup>299</sup>. Щоправда В. Тернер виходить з усвідомлення дослідження не з тексту, що описує ідеальний випадок гармонійної пропорційності, а з ритуальної ситуації, тобто зі стану суспільства, при якому конфлікт сягає того рівня, коли лише засобами ритуалу можна або відновити близьку до розколу соціальну структуру, або досягти умиротворення, узаконивши розкол. Зазвичай, символи ритуалу позначені синтетичним характером, оскільки об'єднують в собі несумісні ідеї.

К. Левін, аналізуючи кризу ідентичності в контексті повороту модернізму, зауважує стосовно «пошуку витоків ідентичності, що поклав край такому незаплямованому поняттю, як «початковість», і присутня девальвація унікального індивіда призвела до пошуку

---

<sup>297</sup> Савчук В. В. Кровь и культура. Санкт-Петербург : Издательство С.-Петербургского университета, 1995. С.18.

<sup>298</sup> Там само. С.153-154.

<sup>299</sup> Там само. С. 11.

колективних коренів»<sup>300</sup>. Примітним, відтак, є делегований принцип маніфестації унікальності індивіда, який передував сьогоднішній його девальвації, і постав ключовим конструктором у формуванні сучасного репрезентанта культури споживання – Homo Festivus – людини, яка святкує. А реалії сьогodenня з інтенцією на споживання як абсолютну цінність постають нічим іншим як формою ініціації та соціалізації людини. Як раніше зауважувалося, Homo Festivus – передовсім репрезентант, дітище суспільства споживання, в якому сам акт споживання подається як святкове дійство. За таких обставин святкове десакралізується, потенціал піднесеності, відчуття святковості девальвується, а повсякденне, навпаки, зводиться та підноситься до естетичного ідеалу.

Масштабність поширення глобалізаційних моделей якраз і викликало до життя (позасвідомо) саме колективне начало, на відміну від індивідуалізованого та анонімно-масового, оскільки саме колективне володіло потенціалом спротиву до універсалізації, будучи представником традиційно-родової культури. Річ у тім, що людина маси не акумулює потенціал причетності до коріння, відповідно, не відчуває ідентичності з виплеканим її прасвітом, у власних вчинках керується здебільшого стратегіями володіння та споживання. Тому Х. Ортега-і-Гассет у праці «Бунт мас», характеризуючи сенсожиттєву трагедію людини-маси, констатує факт її фіктивного існування – «зависання в повітрі» натомість, щоб опертися на власну долю, її вибір – жити немовби жартома: «ще ніколи стільки життів не було з коренем вирвано з ґрунту, зі своєї долі, й не несло невідомо куди, мов те перекотиполе»<sup>301</sup>.

Світ онтичного постає як світ прагматичного зразку, де визначають людину за маркерами побутового рівня існування в суспільстві. Не дивно тому, що в останні два десятиліття, як підтверджують дослідження М. Хренова, знову присутнє розчинення особистості в «єдиному колективному тілі», що зумовлене ситуацією переходу, трансгресії, коли «людина починає відчувати до-індивідуальний хаотичний стан, який скасовує все приватне й індивідуальне, занурює людину в теургічну

---

<sup>300</sup> Левин К. Кризис идентичности // Кабинет: Журнал группы исследования современного искусства. 1993. № 5. С. 89.

<sup>301</sup> Ортега-і-Гассет Х. Бунт мас // Вибрані твори / пер. з іспан. Київ : Видавництво «ОСНОВИ», 1994. С. 122.



сферу, повертає її в біокосмічну єдність і дає їй шанс на відродження за допомогою злиття з родом»<sup>302</sup>. Відтак, звернення до ритуалу, свята є продуктивним щодо здатності формування почуття колективної причетності, які постають «не просто епіфеноменами чи маскуванням глибинних соціальних і психологічних процесів ... , вони володіють онтологічною цінністю, що має певне відношення до стану людини, яка розвивається, чия еволюція відбувається здебільшого за допомогою її культурних інновацій ... Розшифровка ритуальних форм і розкриття походження символічних дій, можливо є більш корисними для нашого культурного зростання, аніж досі припускали»<sup>303</sup>. Так, сучасний розквіт традиції фестивалів свідчить про глибоку необхідність віднаходити часопростір для періодичних зустрічей, щоб дізнаватися та бути в курсі тенденцій щодо фестивального життя, заповнювати недостатність відвідувань театру, відчувати почуття причетності до чуттєво-інтелектуального співтовариства, долучатися до нових форм, зокрема, фестивації, яка є виходом мистецтва в контекст культури повсякдення, що відбувається за допомогою арт-практик, і постають ареною розмивання меж мистецтва та аматорської творчості. Святкова стихія дедалі частіше перетворюється на своєрідну можливість експериментальних образних майданчиків (найрізноманітніші за жанровою специфікою Fest, етно-фольклорні «Шешори, «Країна Мрій», «Дзвінки перлини Верховини» (Свято Коломийки), фестивалі «Гоголь-фест», «Woodstock Ukraine», «Захід festival» – open air фестиваль, «Файне місто», «Схід-рок», «Республіка», «Трипільські зорі», фестивалі-конкурси «Червона рута», «Оберіг», «Танці з зірками»; театральні «Фестиваль театрів «Молоко», музичні «Odessa Classics», «Atlas Weekend», «L'vivMozArt», міжнародний фестиваль «Книжковий Арсенал», «Book Space», «Strichka Festival», архітектурний фест «CANactions», поетичні «Meridian Poltava», кінофестивалі «Молодість», фестиваль високого мистецтва «Bouquet Kyiv Stage» та інші, в яких

---

<sup>302</sup> Костина А.В. Зрелище как актуальная культурная форма переходной эпохи: концепция динамики культуры Н. А. Хренова // Избранные работы по теории культуры. Москва : Издательство «Согласие», 2014. С. 71.

<sup>303</sup> Тэрнер В. Символ и ритуал. Москва : Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. С. 9.

можливість експериментування є необмеженою. Результуючим таких експериментувань та тестувань за допомогою Festive-практик є оновлення сприйняття світу людиною, закріплення змін, трансгресивні переживання від фізіологічного сприйняття до осмислення, природного існування до культурного, і навпаки, в основі чого лежить здатність до семіотизації.

Узагальнюючи вищевикладене варто зупинитися на двох полярних моментах щодо висновків. З одного боку, спостерігається суттєва зміна сенсу ритуалів, оскільки царина, що підлягає ритуальній регуляції, значно інституалізується, що призводить до спустошення символів, а їх конкретно-життєвий зміст виявляється підміненим раціоналістичними конструкціями (даний процес спостерігається майже у всіх розвинених суспільствах). Подібна ситуація показує, що основою символізації й ритуалізації, поза яким жодне масове свято не проходить є ідеологічна концепція, котра заздалегідь постулює смислову навантаженість щодо критеріїв краси, добра, зла тощо. В такому випадку людська взаємодія в кращому випадку перетворюється у взаємні узгодження, що виробляють загальні оцінки явищ і конструювання соціального світу загалом. Або й більше, сучасне деритуалізоване суспільство дедалі частіше вдається до зовнішньої оболонки символу, який сповнюється необхідним змістом для замовника свята, де єдиною вимогою постає домовленість та взаємодія учасників щодо прийняття нового конвенційного змісту його наповнення.

Однак, з іншого боку, попри змістовну та культурно-специфічну обмеженість перформативних понять, сама структура ритуалу володіє високою вітальною потенційністю щодо висвітлення перформативної практики як культурної техніки подолання криз, переходів у світових спільнотах шляхом поєднання свята й ритуалу, лімінальності, що відкриває концептуальну територію й дозволить сприймати фестивацію як перформацію в контексті просторового явища. Адже, інсценувальний характер дійств, притаманний як фестивальним практикам, так і певним моделям репрезентації: спорту, політики, релігії, театру тощо. Тут варто відрізнити дії політичних акцій, які орієнтовані на прагматико-телеологічні інтереси від художніх. Останні, піддаючи сумніву усталену модель, ставлять в тупик звичні погляди, окреслюють проблему; а щодо

політичних акцій, то тут інша форма взаємовідносин з аудиторією. А саме, аудиторія для аукціоніста – це співавтор, вдумливий і критичний співучасник, для політика – противник або прихильник, перформер грає з аудиторією, політик – на аудиторію, актор – для аудиторії. Адже інтерес у кожного різний: для перформансу – художній образ, політики – влада, актора – переконлива гра. Владні структури, за звичай, використовують свята як метод формування системи політичних, правових, релігійних та інших поглядів суспільства, оскільки масовий характер свят і принципи їхньої театралізації обумовлюють високий ступінь емоційного включення оточуючих. Фестивація тут постає унікальною ареною можливості перевтілювати власну природу, враховуючи просторові умови історичної, соціальної та політичної дій, і є моделюючим феноменом, у якій інтегруються форми політичного, інформаційного, видовищного характерів.

### **2. 3. Концепти «сакральне» і «профанне» у трансгресивній проекції від свята до фестивації**

Дослідницька практика сьогочасного розуміння царин «сакрального» та «профанного» спрямовує на дієві інверсії й перетворення, позначені зміною її конвенціональних складових, що уможлиблює появу принципово інших позицій. Проходячи шлях від імпліцитного знайомства й до прагматичного втілення, конструйовані візуальні образи постають маркерами суспільства. Концепти сакральне / профанне, зокрема, є маркерами дискурсивних стратегій щодо дослідження світоглядних зіткнень, викликаних як соціальними групами, об'єднаних за багатомірністю ознак (етнічними, гендерними, професійними тощо), так і перехідними, кроскультурними станами суспільства, в яких сьогодні перебуває Україна. Феномен фестивації сьогодні представляє значну царину культури, утримуючи спадкоємність окремих елементів традиційного свята, наближається до дозвілєвого характеру повсякдення, віддзеркалюючи альтеглобалізаційні та глобалізаційні інтенції. Фестивний простір культури найпотужніше демонструє розгорнуту індустрію мірил «сакрального» й «профанного», де остання конструюється шляхом десакралізації традиційних практик. Подібним

маркуванням послуговуються й конструктори фестивалних практик щодо заміщення їх дозвіллям, артизацією повсякдення, результатом чого є гіперфестивалний характер сучасної культури. Відповідно, активізація процесів маркетизації культури як своєрідного естетичного механізму фестивалії повсякдення реалізується в межах медіадискурсу, культуроциклів та культурологічних проєктів.

Мейнстрімом щодо аналізу концептів «сакрального» і «профанного» у фестивалній моделі сучасного культурного простору є той факт, що вони перестають існувати в чистому вигляді, утворюючи своєрідний простір «між», який не є лише синтезом двох вимірів, а постає принципово іншим, третім модусом, який можна ідентифікувати як «сакральне в секулярному» або «сакральне в профанному». Так, американський дослідник проблем постколоніалізму індійського походження, Гомі Бгабга, говорить про таке явище як «вторгнення "третього простору"»<sup>304</sup>, який постає методом інтерпретації і виступає проти дихотомій та бінарних категоризацій: «Для мене гібридність – це неспроможність відстежити два самотні моменти, з яких з'являється третій»<sup>305</sup>. Мова йде про те, що одні й ті самі знаки щоразу заново інтерпретуються, перетворюються, перетлумачуються. Соціолог Пітерзе висловлює унісонну думку щодо гібридизації, яка «... є певним фактором щодо перебудови соціальних просторів»<sup>306</sup>. Тут доречно згадати й американського урбаніста Едварда Соджу щодо його інтерпретації поняття «третього простору» в контексті місця, де одночасно присутні реальні й вигадані місцевості, наприклад за рахунок концентрації уявного в таких мегаполісах, як Лос-Анджелес. Також теорію Анрі Лефевра щодо «інших просторів», яка відноситься до теоретичної синергії так само, як і «периферія» Белла Хукса та «гетеротопії» Мішеля Фуко.

Репрезентуючи потенціал «сакрального» і «профанного» у становленні фестивалній моделі сучасного культурного простору,

---

<sup>304</sup> Bhabha Third Spaces, Mimicry and Attention to Ambivalence // The Translator. Manchester : St Jerome Publishing, Volume 14, Number 1 (2008), P. 56.

<sup>305</sup> Там само. P. 211.

<sup>306</sup> Пітерзе Я. Н. Глобалізація як гібридизація // Глобалні модерності / пер. з англ. Т. Цимбала. Київ : Ніка -центр, 2013. С. 73-106.

звернемося до визначення цих понять, що лише на перший погляд здаються межовими, оскільки утримують в собі трансгресивну природу. Примітно, що спроба конотативних уточнень даних концептів призводить нерідко до серйозних складнощів, а саме: царини сакрального й профанного уможливлють свою дифінітивну особливість лише завдяки одна одній, оскільки взаємовиключають і взаємоприпускають одна одну. Описувати їх, структурувати на складові елементи, вибудовувати теорію припускається плідним в історичному контексті, однак визначити їх одна поза одною є неможливим. За висловлюванням Р. Кайуа, сакральність, утримуючи в собі константну чи то динамічну властивість, належить «деяким речам (предметам культу), певним людям (царю, жрецю), простору (храму, церкві, святилищу), відведеним моментам часу (неділя, пасхальні дні, Різдво тощо). Носієм сакральності може бути все, що завгодно, відповідно, утримувати її ціннісний статус, однак, тією самою мірою, можна і втратити її. Подібною якістю речі не володіють самі собою, а наділяються нею як певною містичною благодаттю»<sup>307</sup>. В такий спосіб український сучасний філософ В. Личковах у праці «Український Sacrum: ейдоси і люди під Покровом Богородиці» досліджує царину сакрального в українській філософії мистецтва як «ідею святовідношення», наголошуючи на тому, що в «українській етноментальності світ сприймається як свято, а свято співвідноситься зі "світом" і "святим". Феномен святості в українській історії та культурі завжди мав домінантне значення (від Києво-Печерської Лаври і Антонієвих печер, до святих Бориса і Гліба, Михайла та Федора, знаних святителів, преподобних, праведників і мучеників за віру). <...> Сигнатури є знаково-символічними системами, що маніфестують архетипні сенси і впорядковують художню образність. У сакральному просторі українського мистецтва провідними є сигнатури: Софії, Спаса, Богородиці...»<sup>308</sup>. Однак, автор культивує ідею «самоаналізу для цінного вивершення власного внутрішнього світу і життєвих позицій. Відомо, що знаходження у сфері Sacrum'у то є момент

---

<sup>307</sup> Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное / пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. Москва : ОГИ, 2003. С. 219.

<sup>308</sup> Личковах В. Український Sacrum: ейдоси і люди під Покровом Богородиці. Чернігів : SCRIPTORIUM, 2019. С. 87.

процесу Богоспількування, який може протікати не тільки в молитовній формі, а й у філософській, естетичній, художній, комунікативній»<sup>309</sup>.

Експлікація сакрального в культурологічному аспекті здійснюється багатьма дослідниками, зокрема, А. П. Забіяко: «сакральне (від лат. – «присвячене богам», «священне», «заборонене», «прокляте») – святе, священне, найважливіша категорія, яка виокремлює царини буття і стану суцього, котрі сприймаються свідомістю як принципово відмінні від буденної реальності та виключно цінні»<sup>310</sup>. Заслуговує уваги думка В. М. Топорова, де «свято поєднане з сакральними цінностями даного колективу, його сакральною історією або з певним прецедентом, який може піддаватися сакралізації»<sup>311</sup>. Прецедентом, здебільшого, виступають історичні події, реконструкція яких є складником культурної пам'яті.

Щодо означень святе, священне, то очевидно, що сакральне вписується до контексту святості, котра є атрибутом божества й божественного начала, тобто того, що присвячене Богу і позначене його присутністю. Священне тим чи іншим чином спрямоване на світ артефактів культури, що є свідченням феномену презентації божества в світі людини. Відтак, сакральне є метамаркером, який створює, встановлює або підкреслює зв'язок людини з трансцендентною реальністю. Сакральне як присутність божественного надає можливості людині розгорнути естетичний потенціал власного самоздійснення, знаходитися поруч з Абсолютом, естетичною цілісністю культури, що осмислюється в дискурсі сакрального. Дослідник культурної пам'яті Ян Ассман, зауважує, що «... культурному спогаду притаманне щось сакральне. Фігури спогадів утримують релігійний зміст і воскресіння їх у пам'яті часто відбувається в формі свята. Свято слугує, окрім багатьох інших функцій – воскресінню в пам'яті обґрунтування минулого. Обґрунтовується за допомогою звернення до минулого ніщо інше, як ідентичність, що згадує групи. Це не повсякденна ідентичність. Колективним ідентичностям властива урочистість, піднесеність над

---

<sup>309</sup> Личкова В. Український Sacrum: ейдоси і люди під Покровом Богородиці. Чернігів : SCRIPTORIUM, 2019. С. 6.

<sup>310</sup> Забіяко А. П. Сакральное / Культурология. XX век. Энциклопедия. Т. 1. Санкт-Петербург : Университетская книга; ООО «Алетейя», 1998. С. 185.

<sup>311</sup> Топоров В. Н. Праздник. Мифы народов мира: Энциклопедия. Москва : 1980, Т. 2. С.329-331.

рівнем повсякденності. Вони виходять за межі повсякденного горизонту і є предметами ритуальної неповсякденної комунікації. Тому можна було б прирівняти протилежність між культурною та комунікативною пам'яттю до протилежностей між святами і повсякденністю»<sup>312</sup>. Подібний контекст розуміння сакрального як найважливішої характеристики свята зумовлює ставлення до події, як до чогось важливого, священного, що свято творить святом, а не звичайним дозвільним проведенням часу.

Будучи метауніверсалією культури, сакральне виконує різноманітні смислово-функційні навантаження. До прикладу, в аксіологічному контексті сакральне поставало вертикаллю ціннісних інтенцій. Лінгвосемантичний аспект передбачає наближеність до сакрального у царині спілкування, що спонукало обдарованих (художньо, науково, релігійно, ...) людей на вдосконалення мисленнєвих форм щодо вираження думок та почуттів, шляхом конструювання власних метафоричних моделей викладення, чим збагачувалися як мовні лакуни, так і зміст самої культури. Демонструючи різні картини світу (наукову, художню тощо), сакральне виступає структуротворчим началом, оскільки задає точку відліку, відповідно якої вибудовуються та ієрархізуються фрагменти тієї чи іншої картини світу.

Профанне, десакралізоване є складовою сакрального й позначене паралельною перманентною присутністю, що фіксується і здійснюється в культурі. Профанне, переважно, позначене негативними коннотаціями щодо сакрального. Царина профанного здається такою ж мізерною й позбавленою існування, як небуття перед лицем буття. З іншого боку, ці обидва концепти виважують, узгоджують розвиток буття: одне – як топос, в якому розгортається, а інше – як невичерпне джерело, яке її творить, підтримує, оновлює.

Амбівалентна природа «сакрального» і «профанного» розуміється як природна, оскільки ключова її категорія «межовості» мігрує з людиною впродовж всього життя, постаючи світоглядним зіткненням, де локус закінчення одного автоматично створює простір зустрічі з іншим. Це трансгресія, межа переходу між дозволеним і недозволеним,

---

<sup>312</sup> Ассман Я. Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. Москва : Языки славянских культур, 2004. С. 53.

можливим і неможливим, що включена до соціального життя, і є водночас порушенням кордону не між світами людини і природи, а між царинами профанного і сакрального. Саме про цю межу як трансгресію висловлювався Ф. Ніцше у праці «Народження трагедії із духу музики», розмиваючи її між аполонівським витокком культури та діонісійським началом і, водночас, поєднуючи у просторі трагедії.

Традиційно діалектичні межові виміри відносяться до епіфеноменів культуротворення, оскільки розкривають єдність процесів сакралізації та секуляризації простору культури. Інструментами, які «надають руху механізму трансгресії, що дозволяє людині в чітко заданих умовах переміщатися з першого світу в другий і назад, долучатися до сакрального, є свято і його ритуали»<sup>313</sup>.

Відтак, традиційне свято постає певною моделлю світобудови чи творіння, де ексцес є необхідною умовою хаосу, з якого згодом буде встановлено гармонію, порядок. На думку, З. Фрейда, свято є «дозволенним, навіть більше, обов'язковим ексцесом, урочистим порушенням заборони. Це не тому, що люди, успадковуючи певний припис, весело налаштовані й віддаються надмірностям, а тому, що ексцес становить сутність свята. Святковий настрій викликається, зазвичай, дозволом забороненого»<sup>314</sup>. В первісних цивілізаціях свято тривало кілька тижнів чи місяців із кількадедними перепочинками, де збір припасів, що накопичувався роками, демонстративно споживався й знищувався, оскільки марнотратство поставало формою ексцесу й визначало саму суть свята. Втім, навіть у сучасних святах, незважаючи на їх розмивання повсякденністю, ще вдається схопити мізерні залишки тієї розкутості й надмірності, яка характерна для історично попередніх святкувань.

Справді, маскаради і вольності, які допускаються на карнавалі, майданні uzливання і танці засвідчують щодо спадкоємності того самого соціального закону. Будь-яке свято, навіть скорботного характеру, завжди вміщує в собі зачатки ексцесу й гуляння (тризна, сьогодні поминальні дні). Визначальними рисами свята, завжди були і є танці,

---

<sup>313</sup> Тимофеева О. Введение в эротическую философию Жоржа Батая. Москва : Новое литературное обозрение, 2009. С. 36.

<sup>314</sup> Фрейд З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии. Харьков. Белгород: Изд. «Клуб семейного досуга», 2012. С. 450.



спів, поглинання їжі, пиття. Потрібно наїдатися і напиватися досхочу, до знемоги, поки не стане погано – такий закон свята, зауважує П. Берк.

Цілком, аргументованою звідси постає природа ексцесу, що знаменує собою необхідний хаос, створення світу ніби заново. Втілення елементів хаосу в життя, які слугуватимуть засобом оновлення, уможливлються завдяки святковим ексцесам. Свято постає простором «глобального змішання» та скасування профанного порядку: «У цей проміжок, коли колектив відкривав свої межі задля вторгнення сил сакрального, зазвичай заборонених і таких, що несли темну загрозу зараження, первісний космос ніби відновлював себе як цілісність шляхом локальної деструкції, яка давала йому ілюзію нового виникнення з хаосу»<sup>315</sup>.

Інверсія як порушення загальноприйнятих норм, цінностей поставала обов'язковою умовою свята, оскільки оновлений світ після хаосу знову зможе перебувати в порядку й законності, аж до наступного періоду відновлення. Подібна циклічність святкової трансгресії «зміцнює соціальну згуртованість, яка слабка й нестійка і навряд чи підтримувалася б поза подібними періодичними вибухами, які зближують, згуртовують і роблять причетними індивідів, що решту часу майже суцільно занурені в домашні турботи та особисті справи»<sup>316</sup>. В архаїчний період людської історії цикли чергування заборони й трансгресії виражались способом підтримки балансу між профанним і сакральним світами, які в своїй єдності відтворювали цілісну картину людського світу. Існує припущення, що в традиційних суспільствах людина жила пам'яттю про минуле свято й очікуванням майбутнього свята як події, що виходить за межі повсякденності. Адже людина, приймаючи участь у святковому дійстві, перетворювалась і переходила в інший модус буття. Подібний характер свята (в класичному розумінні) відображав період кульмінаційної зустрічі в сакральному часі з чимось (кимось) священним. Лише при святкуванні естетичний суб'єкт здатен зняти діалектичний дисонанс між повсякденним життям та

---

<sup>315</sup> Тимофеева О. Введение в эротическую философию Жоржа Батая. Москва : Новое литературное обозрение, 2009. С. 36.

<sup>316</sup> Кайуа Р. Игры и люди // Кайуа Р. Игры и люди; Статьи и эссе по социологии культуры. Москва: ОГИ, 2007. С. 109

піднесеністю, здобути раціоналізований і чуттєвий досвід прагнення до ідеалу, де свято виступає втіленням цього ідеалу, а святкова екзистенція – одна з найвищих цінностей. Внаслідок святкового світовідчуття та світоосягнення особистість-суб'єкт, котрий святкує, переживаючи торжество як головний зміст святкового хроносу, не стільки зазнає чуттєвих задоволень, скільки відчуває потребу в осмисленні комплексу почуттів, що відбувається у формі сакрального, як піднесеного моменту в повсякденному бутті. Почуття радості, що виникає при цьому, постає набуттям сенсу життя та внутрішнього хронотопу святкування. Останнє інтегрує сенс, почуття, розум і волю в єдність свята й людини, що очищує й перетворює внутрішній світ, обумовлюючи урочисте перетворення людини на людину-свято.

Оскільки царина сакрального була строго детермінована заборонаю, яка обмежувала діяльність людини межами профанного світопорядку, то порушення цієї заборони розумілося як злочин. У сакральний період, який здебільшого доводиться на час свята, всі накопичені ресурси не просто споживаються без міри, вони знищуються в пориві гульні. Період свят позначений не стільки заборонаю, зникненням чи скасуванням правил, цінностей життя, скільки припиненням їх «на певний час» святкового розгулу. Із завершенням свята профанний розпорядок життя відновлюється.

Ексцес під час свят є не просто припустимим, а обов'язковим актом. Під час жертвопринесення відновлюється втрачена іманентність поміж людиною і втраченим нею світом, зануреної в профанний світ кульмінаційної прагматичності. Ось чому аналізувати свята поза ритуалом є неприпустимим, оскільки останній як дійство, призначений, передовсім, для вираження особливого сенсу на протигагу утилітарним діям. Саме за цією причиною після ритуального жертвопринесення настає трапеза, під час якої людина причащається втаємниченої іманентності жертвовної тварини, її божественності, тим самим ніби заново зближуючись із тотемом. Симптоматично в психологічному контексті на це вказував З. Фрейд у праці «Тотем і табу. Психологія первісної культури і релігії», пояснюючи це наступним чином: «...члени клану освячують себе поїданням тотема, зміцнюють себе в своїй тотожності з ним і один з одним. Урочистий настрій і все, що з нього

впливає, можна було б пояснити тим, що вони сприйняли в собі священне життя, носієм якої постає субстанція тотему. Психоаналіз відкрив нам, що тварина-тотем дійсно є заміною батька і цьому відповідає суперечність, де забороняється її вбивати. Однак умертвіння тотему постає святом, де тварину вбивають і водночас оплакують. Амбівалентна спрямованість почуттів, якою до цих пір відрізняється батьківський комплекс у наших дітей і часто зберігається на все життя у дорослих, переноситься на заміну батька у вигляді тваринного тотема»<sup>317</sup>. Це засвідчує той факт, що «жорстокий праотець був, безсумнівно, зразком, якому заздрив і водночас боявся кожен із братів. За актом поїдання вони здійснюють ототожнення з ним, кожен з них засвоїв собі частину його сили. Тотемістична трапеза була, мабуть, першим святом людства, повторенням і спогадом цього чудового злочинного діяння, від якого започаткувало свій початок багато чого; соціальні організації, моральні обмеження і релігія»<sup>318</sup>.

Можна погоджуватися чи не погоджуватися з вищевикладеними розмірковуваннями З. Фрейда, однак свято, будучи механізмом культури, здатне об'єднувати людей, а відтак, нерідко здійснює програму планового агенту щодо соціалізації та інкультурації людності. Цікавою тут виступає думка Е. Канетті щодо свята, точніше масового свята, яке володіє унікальною здатністю поставати «територією дотиків» людей. Інтерпретація Е. Канетті щодо поведінкових практик людей у момент їх масштабного скупчення постає доволі незвичною: «І лише в масі людина здатна звільнитися від страху перед дотиком. Це єдина ситуація, де цей страх переходить у свою протилежність.... Хто віддав себе на волю маси, не боїться її дотиків... Ймовірно, цим пояснюється те, чому маса завжди намагається стати якомога щільніше: вона максимально хоче придушити властивий індивідууму страх перед дотиком. Наскільки щільніше люди наближені, настільки сильніше вони відчувають, що не бояться один одного»<sup>319</sup>.

---

<sup>317</sup> Фрейд З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии. Харьков. Белгород: Изд. «Клуб семейного досуга», 2012. С. 450

<sup>318</sup> Там само. С. 452.

<sup>319</sup> Канетти Э. Масса и власть / пер. с нем. и предисл. Л. Ионина. Москва : АБ MARGINEM, 1997. С. 19.

Р. Жирар у праці «Насильство і священне» піднімає проблему нерозуміння людства щодо необхідності здійснення практик жертвопринесень для певного божества. Він вважає ідею вимагання богом жертви хибною, оскільки насправді жертви потрібні для задоволення власної схильності людини до насильства. Це неважко помітити у тому факті, що для первісної люди її агресивна натура не була таємницею і сприймалась природно, і саме за допомогою неї з'явилися табу, кодекси, правила й трансгресивні практики. Далі більше, людство розумілося, що жертвоприношення потрібно для вивільнення тваринних імпульсів, адже недарма першим божеством став саме звір з його лютою натурою. Цілком ймовірно, що в ході цих практик їх глибинна суть втратила свою очевидність, і на зміну цій очевидності прийшло «нерозуміння», але для підтримки цих процесів необхідний хтось, хто буде усвідомлювати необхідність жертвопринесення. Таким постає жрець або вождь, завдання яких зберігати єдність і ефективність соціуму.

Цілком очевидно, що за будь яких обставин жертвопринесення виявлялося ключовим елементом святкового дійства архаїчних людей, суть якого зводилася до порушення встановленого порядку. І якщо з ходом історії та раціоналізацією міфічної свідомості, свято втрачало ту руйнівну силу, що актуалізувало жертвопринесення, то сьогодні залишилася його суть, закладена в трансгресії. Так, історично новою формою свята, яка прийшла на зміну архаїчному і, де увиразнюється трансгресія постав карнавал. Безперечно, різні форми святкової культури, на кшталт, соті, мораліте, фарси, аутодафе доповнювали мапу фестивального простору, однак карнавал знаменував собою оновлення і відродження життя, а сміх виступав ключовим інструментарієм подібного воскресіння.

Загалом, державні та церковні свята історично відірвалися від трансгресивного джерела святкування та конструювались на началах серйозності й офіціозу, а карнавал, у свою чергу, організовувався на сміховому началі. За міркуваннями М. Бахтіна, «всі карнавальні форми послідовно поза церковні й поза релігійні. Вони належать до зовсім іншої сфери буття»<sup>320</sup>. Це спричинено характером середньовічної культури, де

---

<sup>320</sup> Бахтін М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. Москва : Худож. лит., 1990. С. 11.

абсолютною цінністю виступав Бог і всі важливі царини виражали фундаментальний принцип *Credo*, виявляючи розмежування в християнському просторі щодо світу горного й дольного, чистого і нечистого праведного й гріховного.

Відомо, що свята, починаючи з архаїки, носили певний релігійний відтінок, не відмінюючи при цьому трансгресивності, однак в християнську епоху святкування диференціюються на релігійно-церковні й народні. Водночас їх зв'язок непомітно зберігається в тому сенсі, що народне свято як трансгресивний «випуск пару» передує церковному святу, супроводжуваному постом і стриманістю. Карнавал мав свою протяжність від Різдва до Великого посту; й «добра половина решти року проходить у згадках про минулий карнавал, а друга половина в очікуванні майбутнього карнавалу»<sup>321</sup>.

Карнавальний сезон розпочинався в січні або навіть наприкінці грудня, ентузіазм розпалювався за мірою наближення до Великого посту. Місцем проведення карнавалу був переважно відкритий майданчик у центрі міста: в Монпельє – Нотр-Дам, у Нюрнбергу – ринкова площа навколо ратуші; у Венеції – Пляца Святого Марка тощо. М. М. Бахтін розглядає карнавал як «величезне театральне дійство, в якому головні вулиці й площі перетворювалися на сценічні майданчики, все місто перетворювалося на театр без стін, а його мешканці – на акторів та глядачів, де останні спостерігали за дійством з балконів. Фактично не було різкої відмінності між акторами та глядачами, оскільки дами зі своїх балконів могли жбурляти тухлі яйця у натовп унизу, учасникам маскараду дозволялось вриватись у приватні оселі»<sup>322</sup>.

Отже, карнавальна культура не визнавала поділу людей на виконавців і глядачів. Отнологічний аспект карнавальної культури виявлявся у безпосередній присутності, проживанні певного часу карнавалу. Оскільки для нього не притаманні просторові межі, «під час карнавалу можна жити тільки за його законами, тобто за законами карнавальної свободи. Карнавал носить вселенський характер, це особливий стан

---

<sup>321</sup> Берк П. Популярна культура в ранньомодерній Європі / пер. з англ. Т. Гарастовича. Київ: УЦКД, 2001. С. 193.

<sup>322</sup> Там само. С. 194.

усього світу, його відродження і оновлення, до якого всі причетні»<sup>323</sup>. Отже, за карнавальних обставин саме життя розігрувало принципово нову вільну форму самоздійснення, відродження і оновлення на покращених засадах. «Реальна форма життя є водночас і її відродженою ідеальною формою», – зауважував М. Бахтін<sup>324</sup>.

Так, відбувається процес гібридизації сакрального, де воно стає гротескним феноменом, що намагається поєднати святість верху й низу. Почасти демонструє висміювання святинь, провокацію, їх піднесення, руйнування й заперечення антисистемою, що використовується у вигляді сміху – тієї сміхової карнавальної культури, яка дається лише раз на рік для закріплення усталеного порядку соціуму. Звертаючись до думки С. Хоружого, це стан, коли метаантропологія, перетворюється на універсальну парадигму обміну не лише натурами, промовами, дискурсами, мовами, але й культурними кодами верху й низу.

Давньогрецькі діонісійські свята та римські сатурналії були своєрідною предтечою карнавалу. Будучи спадкоємцем античних культових свят, карнавал поставав згодом тимчасовим виходом за межі офіційного ладу життя. Таким чином, давні свята особливим чином вписувалися до календаря і знаменували собою переломні моменти в річному циклі життя людини й природи: «Моменти смерті й поновлення завжди були провідними в святковому світовідчутті. Саме ці моменти – за конкретними формами певних свят – і створювали специфічну святковість свята»<sup>325</sup>. Серцевиною свята виступало торжество необмеженого й нескінченного життя, що виявляється, водночас і в явищах смерті (в цьому світлі жертвоприношення знаходить ще один сенс), доторкнутися до такого життя можна тільки в трансгресивному виході зі звичного буття. Ф. Ніцше це вбачав у діонісійському святі, де найповніше виражалася «вічна радість існування». Діонісійські свята і сатурналії на час знищували звичні межі існування, вони відкривали доступ до природного джерела, в якому «під чарами Діоніса не тільки знову змикається союз людини з людиною: відчужена, ворожа або

---

<sup>323</sup> Бахтін М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. Москва: Худож. лит., 1990. С. 8.

<sup>324</sup> Там само. С. 9.

<sup>325</sup> Там само. С. 14.

поневолена природа знову святкує свято примирення зі своїм блудним сином – людиною»<sup>326</sup>.

Подібні свята супроводжувалися низкою трансгресивних ритуалів, серед яких слід відзначити жертвопринесення тварини, що символізують бога, вакханалії й практики різного роду сп'яніння, що дозволяли людині випробувати межові стани власної конечності назустріч буянню природного життя. В результаті цього трансгресивного виходу, згідно з Ніцше, «ми дійсно стаємо на короткі миті самим Першосущим і відчуваємо його нездоланне жадібне прагнення до життя, його радість буття; боротьба, муки, знищення явищ нам здаються тепер майже необхідними при цій надмірності незліченних, що прагнуть до життя форм існування і зустрічаються в ній, до крайнощів плідній світовій волі»<sup>327</sup>.

Характеризуючи сакральні й профанні маркери в царині фестивальної культури, не можливо усвідомлювати їх поза межами божественного й природного начал, оскільки антропомірні константи сакрального не є самодостатніми. Діонісійське свято давало відчуття нехай миттєвого, але повернення людини до природного порядку буття. Раціональне (аполонівське) усвідомлення подібного повернення є неможливим, оскільки, за словами дослідниці С. М. Каштанової, означає «руйнування конкретного одиничного існування в нескінченному потоці нерозрізненного природного життя, але в святковій трансгресії з її скасуванням соціальних норм людина знаходить ілюзію такого щасливого повернення»<sup>328</sup>. Для античного суспільства прообразом щасливого, проте втраченого часу, де життя сповнювалось достатку та блаженства, був міф про Золотий вік, символічний втрачений рай – блаженний стан людини, що перебуває в гармонії з природою. Іntenція на ідею Золотого століття у римлян пов'язувалась з правлінням на землі бога Сатурна, шанування якого знайшло своє відображення в святі сатурналій. На думку Д. Фрезера, останні поставали «щорічним періодом розбещеності, під час якого відкидалися звичайні обмеження закону і моральності. У

---

<sup>326</sup> Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки // Собрание сочинений: В 5 т. Т.1. Санкт-Петербург : Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. С. 34.

<sup>327</sup> Там само. С.110.

<sup>328</sup> Каштанова С. М. Трансгрессия как социально-философское понятие : диссер. на соиск. уч. степ. канд. филос. наук. Санкт-Петербург : 2016. С. 126. URL: <file:///C:/Users/Admin/Documents/J77qWd42NC.pdf>

такий період люди віддавалися непомірним веселошам і на поверхню виривалися темні пристрасті, яких у буденному житті вони тримали в шорах»<sup>329</sup>. Святковий період супроводжувався марнотратними бенкетами, доступністю чуттєвих задовольень, які в звичайний час вважалися неприпустимими, і, як раніше зауважувалось, скасуванням громадських законів, результуючим чого постала інверсія соціальної ієрархії, коли рабам дозволялось «на час» віддаватися задоволенням та мімезису поведінки господаря, володаря, царя.

Діалектика сакрального і профанного, проаналізована М. Бахтіним за допомогою феномену гротеску. Останній виступає єдністю світів «горного» і «дольного», динамічним потоком середньовічного світогляду, що розгортає нові горизонти. Людина, закинута у радикальний потік змін, віднаходить себе на обрїях вічного становлення, катаклізмів вічних трансформацій. Трансгресія в карнавальний період виявлялася не настільки скасуванням норм, наскільки її умисною інверсією, зведенням в норму всього неприпустимого й трансгресивного. Тому доречно говорити, що карнавал є дещо більше, аніж періодом звільнення або стриманої анархії, адже відповідав пануючому соціальному порядку, пародіюючи та передражнюючи його. Під час карнавалу в гротескній формі «обирався блазень, король, приймалися карнавальні закони, проводилися судові засідання і приводили у вирок у виконання»<sup>330</sup>.

Особливе місце серед карнавальних традицій також займало ритуальне посмішище над старійшинами та представниками існуючої влади, яке забезпечувало можливість щодо виправданого безладу. Так виникав «світ навиворіт», у якому трансгресія закону сама ставала законом і на перший план карнавального життя виступали явища недоступні в звичайні періоди життя. Вищезгадані реалії середньовічної культури таким чи іншим чином характеризують амбівалентність, стихійність, драматизм культури модерну та постмодерну. Сутність трансформацій категорій «сакральне» й «профанне» пов'язана з тим, що відбувається певна універсалізація етичної та естетичної компоненти, фактично, розчинення в них. Етизація естетичного, тобто регенерація, ретрансляція, актуалізація сакрального і, навпаки, естетизація етичного

---

<sup>329</sup> Фрззер Д. Золотая ветвь. Москва: Политиздат, 1986. С. 546.

<sup>330</sup> Див.: Jenks C. Transgression. Key Ideas. P. 162–168.



як імагінації, симуляції сакрального постає функціонально діючим механізмом культуротворчості. Так, фестивалія, презентуючи себе, до прикладу, в тілесних мистецько-видовищних формах таких як флеш моб, хепенінг, перформанс, боді-арт тощо, виявляється не лише амбівалентною, а й полівалентною, де сакральне й профанне постійно перебувають в інверсії.

Проблема сакрального актуалізується сьогодні також у вимірах комунікативної етики й екологічної естетики, зокрема у працях Ю. Легенького, Т. Ярошевець, де здійснюється прагматика сакрального в тому сенсі, який визначає самоздійснення культурних практик у контексті їх презентацій у просторі Абсолюту, божественного, надцінного. Т. І. Ярошевець у розвідці «Естетичний потенціал феномену сакрального в контексті гармонізації глобалізаційних процесів сучасної культури» зауважує, що «божества в екрані подібні істотам, у яких відсутня смертна форма існування – це феномен буття людини позбавленої сучасних проблем. Людина прагне статусу існування між світами як надіснування. Віртуальний світ дає можливість такого самоздійснення, контакту з Абсолютом. <...> ... переважно в екранному просторі, що потребує диференційних досліджень нової сакралізації, нових феноменів *virtus*, які набувають виміру Абсолюту. Зустріч з таким Абсолютом відбувається автоматично як самообраз»<sup>331</sup>. Подібна ритуалізована практика здатна виступати «гармонізуючим принципом як естетизації сакрального топосу»<sup>332</sup> в його нових інверсіях. Так, Е. Гоффман у праці «Подання себе іншим в повсякденному житті», яка здійснила потужний вплив на сучасність щодо дій і способів, якими індивід створює версію себе для навколишнього світу. Виконання себе розумілося як свідомий акт індивіда, що вимагає уважного розігрування п'єси з метою підтримання образу як стабільної й керованою конструкції персонажа та його поведінки.

---

<sup>331</sup> Ярошевець Т. І. Естетичний потенціал феномену сакрального в контексті гармонізації глобалізаційних процесів сучасної культури : авторефер. на зд. наук. ст. канд. філос. н. з спец. 09.00.08 – естетика. Київ : ТОВ «Талком». С. 15.

<sup>332</sup> Легенький Ю. Г. Мир как культура. Культура как мир (очерки дифференциальной культурологии). Киев : НПУ имени М.П. Драгоманова, 2012. С. 249.

Узагальнюючи дослідження концептів «сакрального» та «профанного» у фестивальній культурі, виокремимо наступне: по-перше, дані концепти однаковою мірою зазнавали еволюції й отримували різні смислові конотації (святе, ідеал, гармонія, хаос, порядок тощо); по-друге, класичний проект базувався на констатації сакрального як онтологічного, такого, що зберігає ознаки спадкоємства традицій, формуючи водночас культуру пам'яті й пам'ять культури; по-третє, некласичний проект продукує ідею мінливості уявлень щодо даних концептів, спираючись на факт, що у кожній культурній парадигмі формуються власні підходи до збереження / не збереження традицій чи то виходу за їх межі. Зрештою, сьогочасні інтонації сповнені уявленнями щодо відсутності їх існування в чистому вигляді, де вони утворюють «третій простір» як «сакральне в секулярному». Фестивація засвідчує свято медіадискурсу, усунення часу «від і до» й культивування хронотопу як простору, де дискурс влади, презентація свята як видовища та розважальності згодом перетворюється на популярні Fest проекти. Останні, у свою чергу, засвідчують перманентну культивування повсякдення, тобто, уприсутнюючи себе в якості новітніх ритуалів, задають інтенцію щодо сакральності. Виникають світські релігії, політичні Festive, де на короткий час обіцяються надзвичайно великі перспективи, що згодом розсіюються, залишаючи за собою симулякріві «обломки».

Відтак, такі культурні моделі як туризм, ігрові атрактори культури постають носіями культивування й технологіями фестивації в реаліях сьогодення. Отже, фестивація, позначена ознакою нової сакральності прагматичного типу, в якому традиційні сакроси девальвуються і дедалі потужніше орієнтуються на природний код як ескалацію потреб, що визначають людину у світлі побутово-орієнтованої вітальності.

## **2. 4. Семіотичні конструкти фестивальної культури**

Дослідження семіотичного аспекту фестивальної культури дозволяє зрозуміти специфіку теоретичних моделей свята як знакових систем, позначених на межі XIX-XX століть культурологічним дискурсом, з одного боку, семіотикою Чарльза Пірса та семіологією Фердинанда де

Соссюра, а з іншого, К. Гірцу, завдяки якому невдовзі відбувся інтерпретативний поворот культурної антропології, згодом переоцінки всієї культури в сенсі знакової та символічної системи, що дозволило не лише інтерпретувати їх значення, а й припускати довільні тлумачення щодо знаково-символічного світу.

Історіографія семіотики як наукової теорії, яка позначена інтенсивним розвитком кінця XIX – початку XX століть, бере власні витoki ще з учень Арістотеля, Філона Олександрійського, стоїчної та середньовічної традицій, до якої звертався американський мислитель, засновник прагматизму Ч. Пірс; філософії Т. Гоббса, Дж. Локка, логіко-математичних розвідок Г. Ляйбніца, досліджень із мовознавства О. Потебні, В. фон Гумбольдта та інших мислителів. Щодо вживаності терміну «семіотика», то вперше його застосовує Дж. Локк у структурному поділі науки на «фізику», «практику» та «вчення про знаки», почасти ототожнюючи семіотику та логіку: «її також називають логікою; вона здійснює розгляд природи тих знаків, що з них ум користується для розуміння речей або для передачі свого знання іншим»<sup>333</sup>. Утримуючи рухливу, динамічну природу, семіотика є граничною цариною, яка об'єднує різні підходи: логіко-математичну семіотику, або металогіку (К. Гедель, Д. Гільберт, Б. Рассел, Р. Карнап, А. Черч) та гуманітарну, до якої відносять мову та літературу. Мова виступає не лише первинною знаковою системою культури, а й конструктом щодо розуміння продукування інформації, передаванні її іншим, зберігання, формування «культури пам'яті» тощо.

Нелінійний характер феноменів сучасної культури, за звичай, позначений поліваріативністю й задає інтенцію на нескінченність щодо його прочитання, оскільки пов'язаний зі здібностями сприйняття слухачів / читачів. Так, знак у філософії культури розглядався крізь призму символічної діяльності й культурної творчості: школи «філософії життя», філософії символічних форм Кассіра, П. Ріккорта, С. Лангер, екзистенціалізму, феноменології, герменевтики Г.-Г. Гадамера з конструктами інтерпретації культурних текстів щодо виявлення знакової

---

<sup>333</sup> Локк Дж. Розвідка про людське розуміння / пер. Н. Бордукової, кн. 4. Харків : Акта, 2002. С. 386-387.

присутності, А. Шюца в контексті «інтерсуб'єктивного життєсвіту», Ю. М. Лотмана та З. Г. Мінц щодо конструювань систем культури, К. Гірца в інтерпретативному аспекті культури та інших дослідників.

Етимологічне розуміння семіотики походить від грецького терміну «*semeion*», що в перекладі означає «знак», постаючи цариною культури як топосу формування, передавання, збереження, рецепції та інтерпретації повідомлень (цінностей, знань, вірувань тощо), вивчає продукування, моделювання та функціонування різних знакових систем. А. Шюц щодо існування цілої групи термінів, виокремлював наступні: «"мітка" (*mark*), "індикація", "знак", "символ" тощо, які, не дивлячись на зусилля кращих умів, схоже здійснюють спротив будь-якій спробі надати їм точного визначення»<sup>334</sup>. Проблема дефінітивної прихованості сьогодні часто пояснюється за допомогою лаканівського психоаналізу щодо «несвідомого, структурованого як мова», де автор спростовує можливість розкриття символічного закону, який ним керує. Стосовно знакових систем, то ними можуть поставати мови як сукупність знаків (природні та штучні), різні види мистецтва (кіно, театр, література, поезія, музика ...), міфи, релігія, право, політика, соціальна діяльність, поведінкові моделі тощо.

Феномени символізації, мови, репрезентації, яких переважно розглядали в проекції сцієнтистських, позитивістських та економічних тлумачень у царині соціального, сьогодні, завдячуючи переорієнтації на культуру, зокрема, культурні повороти, усвідомлюються в принципово відмінних модусах: а) «культури як тексту» в культурно-семіотичному вимірі; б) «культури як текстури соціального» в контексті уточнення соціального та матеріального аспектів. Така переорієнтація не є випадковістю, оскільки культурна антропологія опиралася на соціально-антропологічні орієнтири, дедалі частіше звертаючись до засобів структурного функціоналізму, що позначилося на її тяжінню в бік соціальних структур.

Свято як універсалія культури передбачає репрезентацію культурного досвіду людства, яка фіксується в символах та відтворюється в

---

<sup>334</sup> Шюц А. Символ, реальность и общество / Избранное: Мир, светящийся смыслом. Москва : «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. С. 456.

ейдетичній пам'яті, світоглядних конструкціях, етимологічних особливостях мови, образах мистецтва тощо. Дослідження актуалізує інтенцію в царині семіотичних процесів, котрі постають важливою частиною нашої реальності, оскільки знаки є первинними у нашому творенні, з них формуються знакові системи. Вітчизняна дослідниця С. М. Гатальська зауважувала щодо культурогенезу понять «"знак", "символ", "образ", що лежать у підмурку істотної більшості моделей культури й, напевно, належать до її універсалій»<sup>335</sup>. Впродовж усієї історії людськості формується особлива семіотична реальність як витвір розумової діяльності людини, її рукотворності, що існує у вигляді знаків та знакових систем. Так, кожне суспільство творить власні форми вираження, з урахуванням ментальних аспектів, у яких себе подає за допомогою свята, ритуалів, театрів, кінематографу, музики, літератури, тобто, тих царин, що відкривають доступ до сенсожиттєвості культури.

Універсуми буття, такі як свято, міф, мова, наука, культура, мистецтво, виступають інструментарієм пізнання та конструювання світу предметів, символічними формами. Трансформація символу до смислу є відтворенням реальності в царині переживання суб'єкта за допомогою символізації світу. Конструювання останнього в символічних формах вирішується проблемою пізнання світу в його мінливості. Однак, символізація, на думку Е. Кассіра, не є лише «формою духовної адаптації»<sup>336</sup>. Вона постає проблемою пізнаваності світу, відтак уможливленням його конструювання за допомогою символічних форм. Беззаперечна заслуга Е. Кассіра полягає в тому, що він задав принципово нову парадигму розуміння мистецтва в контексті синтезу їх з іншими аспектами людської культури. Авторська інтенція розуміння символу базується на осмисленні того, як народжується той чи інший смисл символу, однак не розкриває розуміння того, що буде підсумком такого осмислення, оскільки смисл символу не даний само собою, а заданий і розкривається в динаміці його сприйняття як первинної потреби, притаманної людині. С. Лангер, будучи шанувальницею й

---

<sup>335</sup> Гатальська С. М. Філософія культури як філософія символу // Філософія культури : підручник для студ. вищих навч. закл. Київ : Либідь, 2005. С. 195.

<sup>336</sup> Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке / пер. с нем. Б. Вимер и др.; отв. ред. Л. Т. Мильская. Москва : Гардарика, 1998. С. 470.

почасти послідовницею Е. Кассірера, залишалась на дуальних позиціях щодо розуміння символу. З одного боку, стверджувала, що він є спонтанним виявленням людської природи, заперечуючи при цьому розуміння символу як апіорної логічної структури. З іншого, – не відкидала думки, що царини людського життя, які перебувають поза межами наукового досвіду, не позбавлені інтелектуального характеру й можуть поставати предметом дослідницьких інтересів, як філософських, так і культурологічних, залишаючись, відтак, на позиціях підтримки Е. Касіррера.

З'ясування аналізу стану опрацювання даної проблематики в науковій літературі засвідчує про фрагментарність та обмеженість розвідок щодо фестивівної культури як семіотичного конструкту в умовах глобалізму та альтерглобалізму. Методологічно плідним в історичному контексті є звернення до ключових традиції щодо знаку, які концептуально не перетинаються одна з одною, однак є протилежними за природою осягнення: «діадна» модель знаку Ф. де Соссюра та «тріадна» Ч. Пірса. Останній, підкреслював, що будь-яке розмірковування, мислення має знаковий характер, людина, фактично, за Пірсом, є продуцентом знаків шляхом семіозису, результатом якого постає інтерпретант(а). Дослідження Чарльза Пірса щодо тріадної сутності знаку дозволяє побачити знак у його нескінченній варіативності, виявом чого й слугує сучасна фестивівна культура як івент-індустрія, де продукуються ситуації, події, в котрих почасти незначні зміни в повідомленнях, здатні проектувати подальші наслідки для всієї культури. Подібні зміни спричинені зростанням знакових структур у взаємодіях та апропріаціях різних середовищ, про що зауважує К. Гірц щодо розвитку гуманітарних наук, які співвідносяться з більш ширшим середовищем «інтелектуальних трендів», означуваних як лінгвістичний, інтерпретативний, соціально-конструкційний, риторичний або семіотичний повороти тощо. Річ у тім, що після «лінгвістичного повороту», розпочатого Ф. де Соссюром, продовженого семіотикою Р. Барта і Ж. Дерріда, саме звернення до поняття «поворотів» не культивується, однак теоретичні підходи локалізують навколо них дискурсивні проблеми, такі як «інтертекстуальність (Юлія Крістева), ментальність / ментальна історія (Марк Блок / Люсьєн Февр і Школа «Анналів»),

трансфер (Мішель Еспанья / Міхаель Вернер / Ханс-Юрген Люзебрінк), перехресна історія / Histoire croisee (Міхаель Вернер / Бенедикт Циммерман), наукове / літературне поле (П'єр Бурдьє), пам'ять / місця пам'яті (П'єр Нора) та багато інших»<sup>337</sup>.

К. Гірц тлумачить культуру семіотично як виробництво сенсів і культурних кодувань: «Концепція культури, якої я дотримуюся ... є, власне, семіотичною. Поділяючи точку зору Макса Вебера, згідно з якою людина – це тварина, що висить на зітканій нею павутині смислів, я приймаю культуру за цю павутину, а її аналіз – справою науки не експериментальної, зайнятої пошуком законів, а інтерпертативної, зайнятої пошуками значень. Виявлення та роз'яснення значення – саме та мета, котру я передбачаю, коли розбираю зовні загадкові вираження соціального»<sup>338</sup>. Звідси, К. Гірц приходить до розширення меж герменевтики з промовистим питанням щодо подальшої долі існування розуміння поза межами співпереживання, оскільки «намагаючись зрозуміти зв'язок з чужою культурою, не можна більше покладатися на переживання (чужих) інтенцій і намірів, то варто шукати надійніший об'єктивований доступ до культурних сенсів за допомогою знаків і символів: «культури як тексту»<sup>339</sup>. М. Фуко у праці «Слова і речі», звертаючись до аналізу постаті Дон Кіхота, демонструє динаміку знаку: «Незвичайні пригоди Дон Кіхота намічають межу: в них завершуються минулі ігри подібності й знаків, зароджуються нові відносини. Дон Кіхот не дивак, а радше, старанний паломник, що робить зупинки перед усіма прикметами подібності. Він герой Тотожного. Йому не дано віддалитися ні від свого глухого краю, ні від знайомої рівнини, що розстеляється навколо подібності. Він нескінченно блукає нею, але так ніколи і не переходить чітких меж відмінності й не добирається до суті тотожності. Сам він має схожість зі знаками. З його довгим і худим силуетом - буквою він здається тільки що втік з розкритих сторінок книг. Все це буття, не що

---

<sup>337</sup> Бахман-Медик Д. Культурные повороты / пер. с нем. С. Ташкенова. Москва : Новое литературное обозрение, 2017. С. 17.

<sup>338</sup> Гирц К. Интерпретация культур / пер. с англ. Москва : «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. С. 48.

<sup>339</sup> Clifford Geertz. Aus der Perspektive des Eingeborenen. Zum Problem des ethnologischen Verstehens // Idem. Dichte Beschreibung, 2004. S. 290.

інше, як мова, текст, друковані аркуші, вже зафіксована на листі історія. Він створений з переплетіння слів; це письмена, мандруючі серед подібності речей в світі»<sup>340</sup>.

Сьогодні майже у всіх прагматично орієнтованих царинах діяльності активно відбувається процес продукування нових семіотичних конструктів, що уможливорює формування інтегративних уявлень у культурі. Так, Ю. Лотман у праці «Семіотика культури і поняття тексту» зауважував, що «виникнення текстів типу "ритуал", "обряд", "діяство" приводило до об'єднання принципово різних типів семіозису, – і як результат, – до виникнення складних проблем перекодування, еквівалентності, непорозумінь, зміщення різних "голосів" у єдиному текстовому цілому»<sup>341</sup>. Підґрунтям будь-якої знакової форми комунікації є наявність певних первинних, матричних символічних структур, які за допомогою своєї представленості через вторинні структури конституюють в людині первинні способи осмисленого сприйняття реальності. На думку М. К. Мамардашвілі, це первинно-символічні, які не зводяться до власних способів представленості «машини розуміння», «не відображають чи описують, а виробляють власні ефекти в своєму просторі, які є не описовими або образотворчими, а конструктивними у відношенні до наших можливостей відчувати, мислити, розуміти ... Без них, якби ми природним чином дивилися на світ ... був би хаос»<sup>342</sup>. Так відбувається процес вторинного моделювання системи, перекодування на мову певного виду мистецтва: щодо політики як мистецтва управління; ідеології як впливу та вміння переконувати за допомогою думки; фестивалі як мистецтва освяткування дійсності тощо.

До прикладу, в політико-економічному контексті культура розуміється як «процес трансфера», який, на думку Л. Муснера, «переводить соціальне в символічне і накидає на нього, таким чином, певну текстуру, тобто, накладає на тканину соціального значення, що властиві

---

<sup>340</sup> Фуко М. Представляют // Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / пер. с фр. В. П. Визгина и Н. С. Автономовой. Санкт-Петербург : А-сэд, 1994. С. 92.

<sup>341</sup> Лотман Ю. М. Семиотика культуры и понятие текста / Избранные статьи. Т. 1. Таллинн, 1992. С. 129.

<sup>342</sup> Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Москва : Логос, 2004. С. 72.



життєвому світу»<sup>343</sup>. Подібний підхід продукував перехід від постмодерністської традиції розсіювання, ризомності, пастишності суспільних вимірів до царини культури, дискурсу, відповідно, спрямовував культурологію до світу знаків, підвищуючи статус еkleктизму та плюралізму. Відбувається культивування різноманіття відмінностей, множинних орієнтирів, поворотів на противагу біполярних протиставлень, що приводить, зрештою, до поступового розчинення наративності, смислових зав'язків, які вже не здатні впоратися зі зростаючою фрагментацією в глобалізованій культурі. Розвиток герменевтико-культурологічного напрямку сприяв розширенню розуміння понять суспільство та культура, де остання розумілась у контексті не заданого механізму, а «серйозної гри, драми, поведінкового тексту»<sup>344</sup>. Ключовими постають за такого підходу конструювання репрезентацій, аналогія з грою, а не пояснення чи детермінації, що симптоматично демонструє американський соціолог Ірвінг Гофман, який розглядав соціальне життя як «рольову гру, з перевдяганнями, симуляціями, сюжетами, театральністю і масками, – й "аналогії з драмою", яка сприймає світ як сцену і розробляє в соціології підходи до "соціальних драм", засновані на теорії ритуалу»<sup>345</sup>. Водночас, гіперболізація текстуальності викликала невдоволення та критику культуралізму щодо відсутності включення інших модусів осягнення історичної реальності, окрім заявлених мови, тексту та дискурсу, зокрема, чуттєве сприйняття, звуки, запахи, голоси, а також матеріальні компоненти культури.

Доречною є думка У. Еко щодо сутності знаку, який розкривається за допомогою необмеженого семіозису та виражає той стан, коли значення ніколи не застигають у замкнуту та остаточну систему, оскільки світ знаків у процесі комунікації знаходиться у безперервному русі, відповідно, позиції кодів постійно конструюються / моделюються.

---

<sup>343</sup> Musner. L. Kultur als Textur des Sozialen: Essays zur Kulturwissenschaft (Deutsch) Taschenbuch Löcker Verlag, 2004. S. 82.

<sup>344</sup> Гирц К. Интерпретация культур / пер. с англ. Москва : «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. С. 23.

<sup>345</sup> Бахман-Медик Д. Культурные повороты / пер. с нем. С. Ташкенова. Москва : Новое литературное обозрение, 2017. С. 37.

Так, потенціал семіозису він вдало демонструє в його романі «Ім'я Рози», якого численна кількість дослідників вважає семіотичною відповіддю на середньовічну дискусію щодо універсалій у формі «roman a clef» (роман з ключем) та й, зрештою, сам автор називає його «машиною для генерування інтерпретацій»<sup>346</sup>. Симптоматичним прикладом може слугувати роман «Парфюмер» П. Зюскінда, специфіка якого полягає в синтезі «кримінального роману», «роману виховання» і «роману про художника» з інтерпретацією категорії «запах». Проблеми, які турбують головного героя, виникають у форматах недовомовленостей, натяків, плинних думок, химерних відчуттів, які поєднуються й надають суперечливий характер твору й внутрішню семіотичну неоднорідність.

Виявлення семіозису щодо фестивального та карнавального середовищ актуалізується за допомогою їх природи, що самостійно моделює новий хронотоп шляхом зміни знаків («верхівки» – «низами», «раба» – «володарем» тощо). Подібні перетворення символізують підсилення влади хаосу, що виступає предтечою нового творіння, котре знаходить вихід-розрядку саме в святі. На думку А. І. Пігалева, «подібна карнавалізація завершує справу хаосу і дозволяє зрозуміти нове творіння як диво. Однак диво завжди пов'язане з відмовою і заборонаю. Відмова й заборона не лише передують будь-якому святу, але й постають умовою його можливості»<sup>347</sup>.

Карнавальна культура, будучи спадкоємицею римських сатурналій, давньогрецьких діонісійських свят, відрізняється від християнських насамперед тим, що християнська культура починає набувати диференційно-розмежованого характеру щодо поділу світів на «горний – дольний», «чистий – нечистий», «гріховний – святий» тощо. Апологети християнської культури, вносять коректури щодо розуміння сакрального і профанного світів, де дольне, нечисте, гріховне, себто природне, виводиться з царини сакрального (божественного) й піддається профануванню. На думку сучасної дослідниці С. Каштанової, «все трансгресивне поміщається в сферу зла і гріховності, але сам механізм

---

<sup>346</sup> Эко У. Имя Розы. Санкт-Петербург : Изд. Симпозиум, 2010. С. 3.

<sup>347</sup> Пигалев А. И. Культурология XX век: энциклопедия: в 2 т. / Санкт-Петербург : Алетейя, 1998. Т.2. С. 134-135.

трансгресії залишається важливою формою вираження і випробування людиною власної людяності, її зв'язку і розбіжності зі світом природи. Якщо, починаючи з архаїки, свята носили релігійний характер, який не відміняв їх трансгресії, то в християнську епоху святкування поділяються на релігійно-церковні й народні. При цьому вони зберігають свій зв'язок в тому сенсі, в якому розгульне народне свято як трансгресивне «випускання пару» передує церковному святу, супроводжуваному постом і стриманістю <...>»<sup>348</sup>. Карнавал як вияв святкової народної культури протистоїть культурі державній та церковній. Як зауважував М. Бахтін, «всі карнавальні форми послідовно позацерковні й позарелігійні. Вони належать до зовсім іншої сфери буття»<sup>349</sup>.

Промовляючи мовою семіотики, суттю карнавальної культури постає інверсійність офіційної моделі життєустрою, тобто заміна знаків повсякденного світопорядку на «світ на виворіт». Карнавальна свобода постає домінантою, яка підпорядковує усталене життя, уклад власним імпульсам сміхового начала, на відміну від державних і церковних свят, що історично базувались на началах серйозності та офіціозу. В цьому полягає принципова відмінність офіційного й церковного свята від карнавалу, де останній стирає на певний часовий проміжок усталені, буденні межі існування, які відкривали доступ до природного джерела, в якому «під чарами Діоніса не тільки знову змикається союз людини з людиною: сама відчужена, ворожа або поневолена природа знову святкує свято примирення зі своїм блудним сином – людиною»<sup>350</sup>. Ці свята супроводжувалися низкою трансгресивних первісних ритуалів, що дозволяли людині випробувати «себе поза межову» (поза соціальним виміром) назустріч буянню природного життя, де, згідно Ф. Ніцше, «ми дійсно на короткі миті стаємо самим Першосущим і відчуваємо його нездоланне жадібне прагнення до життя, його радість буття; боротьба, муки, знищення явищ нам здаються тепер ніби необхідними при цій

---

<sup>348</sup> Каштанова С. М. Трансгрессия как социально-философское понятие: дис. ... канд. философ. наук / Санкт-Петербург. гос. ун-т. Санкт-Петербург, 2016. С. 124.

<sup>349</sup> Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. Москва : Художественная литература, С. 11.

<sup>350</sup> Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки: собр. соч. в 5 т. Санкт-Петербург : Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. Т.1. С. 34.

надмірності незліченних, спраглих до життя форм існування, при переповненій плодючості світової волі»<sup>351</sup>.

Цілком справедливо М. Бахтіна з його теорією карнавалу й діалогу вважати предтечою перформативного підходу. Аргументованістю виступає діалектика його ідей від концепції мови як абстрактної лінгвістичної системи до мови як історичної практики, залучаючи в аналізі категорію конфлікту, випробувань за допомогою Іншого, що формує засади критичного діалогу.

Ю. Кристева під впливом праць М. М. Бахтіна створює власну концепцію семаналізу як моделі «текстуального виробництва»<sup>352</sup>, розробляючи теорію інтертекстуальності. Пізніше з'являються близькі за духом постструктуралізму та деконструктивізму праці М. Ріффатера, Е. Д. Гірша, С. Четмена, присвячені проблемі рецепції. Водночас, М. Фуко задає інтенцію на принципово відмінний характер дослідження шляхом проблематизації ролі авторської функції: проблема автора визначалася ним як факт легітимації і соціалізації дискурсу в культурі.

Аналізуючи фестивальну культуру, не можна обійти увагою брехтівську техніку «відсторонення», яка продемонструвала факт множинності та відносності семантичних систем, де дистанційно проглядається можливість помітити їх. Наприклад, природність актора та правдивість його гри є лише однією з можливих мов. Остання здійснює комунікативну функцію завдяки своїй валідності, яка залежить від певного контексту. Проблема природності, відвертості актора утримує амбівалентність між двома концепціями акторського мистецтва, з одного боку, суверенність актора щодо вільної імпровізації та творчості, та актору як виконавця-сюрмаріонетки, за Крегом, з іншого. Мовою семіотики, змінюючи знаки, а не тільки їх зміст, відбувається культура «заново», виходячи не з природних законів, а, навпаки, волюнтаризму людини надавати речам значення. Звернення Р. Барта до семіології спричинено, передовсім, бажанням викриття семіотичних кодів, котрі лежать у основі соціальної поведінки людини, відповідно, захопленням проблеми знаку, функціонуванням його в культурі,

---

<sup>351</sup> Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки: собр. соч. в 5 т. Санкт-Петербург : Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. Т.1. С. 110.

<sup>352</sup> Кристева Ю. Избранные труды: Разрушение поэтики. Москва : Российская политическая энциклопедия, 2004. С. 374.

завдячуючи впливу брехтівської техніки «відсторонення», а не академічною її проблематикою.

Виявлення специфіки феномену фестивалі як особливої семіотичної системи, передовсім, пов'язане з демонстрацією реалій та символів, що знаходять вираження в інституалізованому івент-дійстві та уможливлується за допомогою аналізу семіотичних конструктів та інтегрованих маркетингових комунікацій сучасної фестивальної культури, трансформації якої спричинені зростанням знакових структур у взаємодіях різних середовищ. Смыслові можливості символу завжди ширше їх реалізації, тобто зв'язки, в які вступає символ за допомогою свого вираження з певним семіотичним оточенням, не вичерпують всієї смислової потенційності.

Семіотичний дискурс щодо фестивалі задає тим чи іншим чином аксіологічні та світоглядні інтенції на сьогочасну популярну культуру. Презентація та фетишизація престижних речей та послуг, китчеві агломерації, мода як глем-презентація образу людини створюють перманентне свято, що не сходить з екрану чи сцени медійних та масових сценічних арт-локацій. Знаки як медіатори безпосередньо беруть участь в конструюванні фестивальної культури шляхом різноманітних форм комунікацій. А процес конструювання нових смислів відбувається шляхом заміщення та підміни означуваного з референтом знаків, коли настає відчуття власної причетності щодо самої події й перенесення до заданої символічної реальності як справжньої. Сприятливим помостом щодо відчуття власної причетності, відтак, постає саме фестивальний простір, де певна подія (івент) вже перестає сприйматися як дискурс про реальність, а ототожнюючись постає безпосереднім відображенням цієї реальності. Реципієнт отримує задоволення від ототожнення, ефект реальності зміцнює його уявлення про світ, фестивально-сценічне втілення якого, нерідко відповідає запрограмованим ідеологічним схемам, що виступають у якості природних і універсальних.

Примітною є думка Ж. Бодріяра в праці «Симулякри і симуляція» щодо еволюції образу, подана у вигляді наступних фаз: «1) він є відображенням глибокої реальності; 2) він маскує і спотворює глибоку реальність; 3) він маскує *відсутність* глибокої реальності; 4) він позбавлений зв'язку з будь-якою реальністю; 5) він є чистим симулякром

самого себе»<sup>353</sup>. Унісонною є позиція Н. Маньковської, яка вважає, що «якщо в класиці реальність переплавлялась у образ, то зараз образ прикидається реальністю. Однак водночас це й кінець естетизму: мистецтво постає звичайним товаром, предметом консьюмінгу»<sup>354</sup>. Доповненням виступає й досить неординарне висловлювання Й. Бакштейна щодо «мистецтва як лише примітки чи коментарю на полях макроекономічних битв»<sup>355</sup>.

Інтерес економічної сфери до культури пов'язаний зі зростаючою увагою щодо проблеми споживання, відповідно, розумінням того, що тренди переконливо можна пояснити на підставі елементарної моделі раціонального споживача, певного осмислення культу споживання як своєрідної драматичної самопрезентації. Так, формат фестивалів (Fest-Event) популяризується серед масштабних корпорацій, компаній, які, як правило, спроможні відсвяткувати чи відзначити нову прибуткову угоду, дні народження провідних менеджерів або будь-яку іншу подію. Такі Fest-Event покликані насамперед підвищити емоційну довіру й лояльність до лобювання товару-бренду. Загалом, так відбувається процес перетворення реальності в універсальний імідж-симулякр як завершальний етап естетизації світу. Так народжується тотальний світ новітнього зразку, де соціальні дії здатні переводитися в знаки, що дозволяє приписати їм потрібне значення. Якщо у філософії Платона відбувається інтенція на розпізнавання видимостей, симулякрів з метою їх усунення, то ідея М. Фуко полягає в підвищенні статусу культу Діоніса, що пов'язується із трансформаціями у суспільстві, такими як встановлення суспільно визнаних законів і формування економічної системи, заснованої на «благому правлінні».

Варто зазначити, що основним ресурсом фестивації є візуальна репрезентація комунікацій. Точніше, специфікою формування фестивальної культури сьогодні постає глобальність мережевої віртуальної комунікації. Теперішні нові образи не передаються за способом зверху до низу, а за мережевим принципом. Візуальний образ виступає ключовим

---

<sup>353</sup> Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція / пер. з фр. В. Ховхун. Київ : Основи 2004. С. 12

<sup>354</sup> Маньковская Н. Б. Феномен постмодернизма. Художественно-эстетический ракурс. Москва; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив. Университетская книга, 2009. С. 278.

<sup>355</sup> Там само. С. 291.

елементом, який визначає раціональність та ірраціональність функціонування комунікативно-візуальних практик. Перевага знакових елементів в комунікативних практиках фестивалі, визначається, по-перше, актуалізацією семіотичних форм матеріалу, по-друге, специфікою створення, інтерпретації та обробки візуальних образів різних типів. Подібна модель одночасного застосування раціональності та ірраціональності комунікативних практик, з одного боку, полягає в інтенції на смислову зрозумілість щодо речей в осягненні реальності шляхом звернення до емпіричної фактологічно-доказової бази, а з іншого, – до навіювання стійких смислів шляхом інсценування візуальних ефектів при зверненні до ірраціонального боку людини. В. Н. Порус, посилаючись на праці К.-О. Апеля, зауважує наступне: «...учасники комунікації виявляють, що їх смислові каркаси не загальнозначимі, але продовжують «мовну гру», налагоджуючи дискурс, який вміщає різноманітні, але рівноправні системи аргументації <...> прийняти подібне розуміння, за Апелем, означає перейти Рубікон «сцієнтистського об'єктивізму» і визнати, що «людина є водночас і суб'єктом, і об'єктом» соціальних наук, іншими словами, раціональність підпорядкована цілям і цінностям, що визначаються рішеннями учасників комунікаційних актів»<sup>356</sup>.

Культура постмодерну ще раніше підпорядкувала вербальний дискурс комунікації – візуальному, а останній дедалі радикальніше викликає формати презентації, пов'язані з новим піктографізмом, експресивним типом передачі інформації, що утворює своєрідну презентацію тексту, де комунікативна реальність стає активним центром формотворення. Безперечно, глобалізація культурних процесів і комунікації стимулює явлення нових дискурсів ідентифікації та нового іміджу спільноти, моделей «реального поза реальністю», себто гіперреальності. Тут «глобалізація сприяє створенню новітньої форми комунікації та інформаційних моделей, а також щільної мережі стосунків, яка пов'язує між собою конкретні групи та культури, трансформуючи динаміку політичних стосунків за межі держави»<sup>357</sup>. Це, зрештою, не лише впливає на масову культуру, а й віддаляє її від

---

<sup>356</sup> Порус В. Н. Рациональная коммуникация как проблема эпистемологии. Эпистемология и философия науки. Москва, 2008. Т. 17. Вип 3. С. 57–70.

<sup>357</sup> Гелд Д., Мак-Грю Е. Глобалізація / антиглобалізація / пер. з англ. І. Андрущенко. Київ : К.І.С., 2004. 180 с.

Гутенбергівської галактики, за М. Маклюеном, де книга як текстова реальність усувається екранною, а остання, тією чи іншою мірою, створює активний, енергійний засіб ідентичності, де й перетворюється на свято тотальної ідентичності.

Іntenцією сучасних уявлень щодо культурної ідентичності слугують ідеї транскультурності, мультикультурних впливів не лише на соціальному макрорівні, а й на індивідуальному макрорівні, які володіють «магнетичним впливом на особистість подібно містичній ініціації»<sup>358</sup>. Аrenoю представника сучасного фестивального світу, Номо Festive, постає саме глобалізаційний простір, де він уприсутнюється в статусі агенту моделювань ідентичностей. Ним заповнюються екрани, особливо, пов'язані з нічним святом, коли кожна ніч перетворюється на перманентне свято, нічна культура усуває культуру дня, а культура дня виглядає буденною і непривабливою. Межі аутентичного мистецтва та стандартної продукції культурної індустрії помітно стираються, де остання, претендує на непропорційно гіпертрофоване місце безперервного включення до фестивального буття. Останнє розраховане на інтерактивістів та інтерартистів. Іншими словами, посилаючись на Ж. Бодріяра, «коли реальне більше не є тим, чим воно було, ностальгія набуває свого повного значення. Інфляція первісних міфів і знаків реальності. Інфляція вторинної істини, вторинної об'єктивності й автентичності. Ескалація істинного, пережитого, воскресіння образного там, де зникли предмет і субстанція. Шалене виробництво реального та референційного, паралельне й вище щодо шалу виробництва матеріального: такою постає симуляція в сучасній нам фазі – стратегією реального, неореального та гіперреального, яку повсюди випереджає стратегія відстрашування»<sup>359</sup>.

Так процесуально відбувається формування віртуального холдингу медіа ринку та шоу-бізнесу, стратегій фестивації масової культури, де Номо-Festive в просторі Інтернет технологій утворює самодостатній простір ще нездійснених можливостей, які виступають як відкриття

---

<sup>358</sup> Маньковская Н. Б. Феномен постмодернизма. Художественно-эстетический ракурс. Москва; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив. Университетская книга, 2009. 495 с.

<sup>359</sup> Бодрияр Ж. Симулякри і симуляція / пер. з фр. В. Ховхун. Київ : Основи 2004. С. 13.



медіасвітів з їх віртуалізацією. Тобто, відбувається заміщення прагматикою та всім комплексом проектування міфів споживання, де фестивація є святом отримання насолоди від символічного споживання інформації. Фактично утворюється та розгорнута риторика цінностей, яка призводить до автоматизованої граматики споживання, де образи, симулякри, символи утворюють арт-реальність, яка в контексті соціальної прагматики визначається як рекламні стратегії. Як зазначає У. Еко: «Семіологія візуальної комунікації могла б слугувати трампліном при дослідженні таких культурних сфер <...>, у яких візуальні повідомлення водночас постають і предметом користування»<sup>360</sup>.

Символи спустошуються, а їх конкретно-життєвий зміст виявляється підміненим раціоналістичними конструкціями. Процеси індивідуалізації особистості, що відбуваються в сучасній культурі, непомітно призводять до трансформації свята у Fest-видовище, що вже діє відповідно попередньо скоригованим конструктам ритуалізації та символізації, за якою стоїть ніщо інше, як ідеологічна концепція із власною моделлю здиференційованих уявлень. І тут важко не згадати дискурсивний аналіз М. Фуко щодо концепцій гетеротопій як фактично реалізованих утопій – Fest-Event. За подібного підходу людська взаємодія трансформується у взаємні домовленості-узгодження, відповідно, виробляються уніфіковані оцінки явищ і конструювання соціального світу загалом. На думку Л. Г. Іоніна, сучасне деритуалізоване суспільство володіє лише порожніми символами, «які можуть наповнюватися яким завгодно змістом», і «єдина турбота при цьому полягає в тому, щоб забезпечити для учасників єдину взаємодію, для групи або всього суспільства розуміння і тлумачення символів у їхньому новому конвенціональному наповненні»<sup>361</sup>.

Семіотичній теорії образу, яка на даний час є ключовою для багатьох підходів, безпосередньо пов'язаних з науками про образи, сьогодні протиставляють розвідки в царині образної антропології. Так, німецький історик Г. Бельтінг розширює горизонти розуміння та тлумачення знаково-символічних систем шляхом поширення образної

---

<sup>360</sup> Эко У. Отсутствующая структура: введение в семиологию. Санкт-Петербург : Сипозиум, 2004. С. 152.

<sup>361</sup> Ионин Л.Г. Социология культуры. 2-е изд. Москва : Логос, 1998. С. 147.

антропології, не обмежуючись виключно внутрішнім наповненням, а орієнтуючись на образи колективно-культурних практик, символічні образи, які мігрують в глобалізованому світі. За такого підходу образна антропологія, яка позиціонує себе культурологічним чином, вимагає дещо принципової диференціації щодо різних культурних та соціальних способів використання образів. Так, «зв'язок образів із тілом варто передавати шляхом культурологічних, навіть нейрофізіологічних аспектів, як це продемонструвала рефлексія над образами в межах досліджень мозку, що локалізували образи в процесах мозкової діяльності. <...>. Образна антропологія протистоїть редукуванню культурології до рівня технічно орієнтованої науки щодо образів і медіа»<sup>362</sup>. Г. Бельтінг, Г. Бредекамп, М. Шульц та інші дослідники висловлюють критичну думку щодо прирівнювання образів до знаків, мотивуючи такий підхід наступними застереженнями: 1) семіотика образів не здатна охопити всю палітру емоційних впливів; 2) вона висвітлюється за мовними зразками та підлягає декодуванню; 3) тяжіє до комп'ютерних візуальних досліджень; 4) упускає з поля зору, притаманний образам, зв'язок з тілом. Відповідно, відбувається формування культурологічної версії щодо образів з критичних позицій: виходячи за межі репрезентації та образної присутності, здійснюється швидше «постлінгвістичне, постсеміотичне перевідкриття образу» в його багаторівневому функційному взаємозв'язку, зокрема, «як комплексної взаємодії візуальності, механізмів, інституцій, дискурсу, тіл і фігуративності»<sup>363</sup>. Перспектива антропоцентричності образу, особливо ритуалу безпосередньо пов'язана з їх гіперсеміотичністю, за висловлюванням В. Топорова, оскільки їх «властивості орієнтовані на максимально глибоке і повне сприйняття, інтерпретацію, а отже, освоєння світу за допомогою почуттів і розуму»<sup>364</sup> (зору, слуху, нюху, дотику, смаку, розуму).

Узагальнюючи теоретичне дослідження щодо семіотичних конструктів фестивальної культури, зауважимо наступні моменти: по-

---

<sup>362</sup> Бахман-Медик Д. Культурные повороты / пер. с нем. С. Ташкенова. Москва : Новое литературное обозрение, 2017. С. 231.

<sup>363</sup> Там само. С. 227.

<sup>364</sup> Топоров. В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ : исследования в области мифопоэтического: избранное. «Прогресс» – «Культура», 1995. С. 18.

перше, фестивалія в культуротворчому вимірі уможлиблює не лише вести мову щодо новітніх технологій, ситуацій трансформації чи образних засобів презентації інформації, а й щодо зміни образів буття людини, онтичне як епіцентр комунікативних реалій, який пов'язаний з актором, агентом, почасти симулятивним, що входить на правах як продуцента, так і реципієнта. Розуміння віртуального образу використовується в рекламі, що несе в собі реалії брендингу, особливо рекламних і пов'язаних з PR-інсталяцій, які так чи інакше формують регіональні традиції, національні традиції, що свідчать про альтерглобалістські ініціативи.

Фестивалія як апропріація утримує діалогічність явищ святкової культури в межах міжнаціональних, міжєпохальних полілогів у контексті життєтворчості, яка формує семіотику повсякденних поведінкових практик, конструює нові комунікативні системи, що продукують механізми перекодування та інтерпретації свята. Семіотика повсякденних поведінкових практик включає широкий контекстуальний спектр творів, які засвідчують про моду на символістський кшталт, манеру поведінки, модель життя. Інтегровані маркетингові комунікації пов'язані, зокрема, з медійністю утворюють надзвичайно насичений і рефлексивний простір, де осмислюється антропні, семіотичні, візуальні конфігурації сьогочасної культури як певні моделі культуротворчості, що абсорбують, адаптують і формують стратегію сприйняття пов'язану з селекцією інформації, а також з сегментуванням, тобто визначенням електорату інформативного цілого, яке підлягає трансформації й передачі.

По-друге, фестивалія конструюється як певний семіотичний простір, з самовідтворювальною структурою та динамічним характером, інверсуючи свято у видовище та шоу-бізнес, де Homo Festivus виступає водночас і вправним режисером, і активним учасником. Модель фестивалії постає при цьому новим концептом, що уподібнюється вже далеко не гомогенній структурі. Складна будова когнітивно-сміслових конструкцій, що виникає в процесі оформлення семіотичних рядів приводить до пульсації знаків, впливу світових знакових брендів («глобальних образів», global icons) на світ споживання і медіа, а також на глобальний товарообіг, що сприяють ще більшій семіотизації та інтерпретації культури.

По-третє, онтологія створення фестивалності як такої перетворюється на технологію інформативно-трансформативного дискурсу, де актор чи агент культуротворчості стає репрезентантом дискурсу. Зрештою, всі ці конотації допомагають визначити антропологічні, семіологічні, культурологічні, етичні, естетичні реалії фестивалності як особливої семіотичної системи, пов'язаної з демонстрацією реалій та символів у глобалізаційному та альтерглобалізаційному просторі.

## РОЗДІЛ III. ПРАКТИКИ КОНСТРУЮВАННЯ ФЕСТИВНОЇ КУЛЬТУРИ

### 3. 1. «Festive»: технологія конструювання свят

Дестабілізація дисциплінарних меж у зв'язку з розвитком герменевтико-культурсеміотичної науки про суспільство й культуру, змістило центр аналізу з детермінації, пояснень, функцій в бік конструювання репрезентацій, смислів, установок та соціальних відносин. Конструювання картин світу значною мірою санкціонувалось формами репрезентації, спрямованими на підкорення сучасного світу. Осмислення варіативності реальності виявляється, таким чином, необхідним щодо розуміння сутності культури й специфіки людського буття загалом. Так, проблема поліваріативності реальності в сьогочасній культурі, причиною якої є динамічне зростання масштабу людської діяльності, що має культурний генезис, стає особливо актуальною.

Процес постійного конструювання штучних реальностей є невід'ємним щодо існування, формування та функціонування культури. Поняття «конструювання» є характеристикою творчої діяльності людини та сутнісною рисою культури. Власне, й сама культура є штучно створеною реальністю людини, де реальність є певним видом буття, що представляє собою сукупність речей, які володіють певною формою існування. Сутність конструювання полягає в діяльності, яка призводить до зміни початкового стану й добудування як природної, так й інших штучних реальностей. За такого розуміння, конструювання зовнішнього світу й самої людини – це процес буття культури. Ідея конструювання є іманентно присутньою, сутнісною рисою культури, що знаходить відображення в її розроблених і таких, які знаходяться в дослідницькому фокусі концепціях – аксіологічній, антропологічній, ігровій, інформаційній, інтерпретативній, перформативній, просторовій, рефлексивній, семіотичній, і, безперечно, фестивалній тощо. Остання, акцентуючи увагу на формуванні різних образів «Я» як Festive-технологій, розглядається в контексті ідентичності як результату соціальних інтеракцій і

досліджується представниками конструктивізму П. Бергером, П. Бурдьє, П. Вірілію, К. Вульфом, Р. Гарре, К. Гергеном, Е. Гідденсом, К. Гірцом, І. Гофманом, Гі Дебором, Ч. Кулі, Н. Луманом, А. Модем, П. Слотердайком та іншими. Конструювання як сутнісна риса культури простежується в аксіологічній (П. Сорокін), антропологічній (Е. Тайлор), діяльнісній (М. Каган), інформаційно-семіотичній (А. Моль), ігровій (Й. Гейзінга), інтерпретативній (К. Гірца), фестивалній (М. Бахтін, Ф. Мюре), ідеологічній (Л. Альтусер) концепціях культури тощо.

В процесі розвитку культури відбувається не лише конструювання нового середовища існування людини та безпосередньо її самої, а й окремих штучних реальностей (наукової, художньої, віртуальної реальності тощо), на які поділяється культура. Об'єктивна реальність охоплює все те, що існує самостійно, незалежно від свідомості людини. Суб'єктивна реальність включає те, що залежить від свідомості людини й існує в ній; реальність ідеальних образів свідомості людини. Сама можливість культури ґрунтується на існуванні суб'єктивної реальності. Наукова, художня, віртуальна, перформативна та інші реальності є локальними реальностями культури. Наукова реальність – це реальність, що є продуктом теоретичної діяльності. Закономірна поява наукової реальності пояснюється її значимістю для реалізації функцій культури і тим, що вона водночас є закономірною формою розвитку наукового (системного) знання. Сконструйованою штучною реальністю вважається віртуальна реальність, що пов'язана з багатомірними можливостями комп'ютерної техніки, припускає взаємодію людини й машини. Передумовою появи віртуальної реальності є необхідність суспільства в нових, ефективних засобах задоволення важливих потреб. Поява віртуальної реальності пояснюється: по-перше, тим, що вона є формою зростання культури, вбирає її основні прояви; по-друге, покликана не просто здійснювати функції культури, а й продукувати нові можливості щодо конструювання смислів і процесів перформативних дій. Так, «перформативність тут стосується можливості конструювання фактів і предметів у контексті суспільного використання – безпосередньо за допомогою широкого розуміння техніки. Однак для наук про культуру перформативна оптика володіє більш масштабними наслідками. Вона дозволяє усвідомити, що їх власні дослідницькі установки не тільки

описують культурне самовиробництво, але й приймають у ньому безпосередню участь»<sup>365</sup>.

З огляду на проблему конструювання реальності загалом в історичному контексті примітним прикладом є звернення до генези однієї із сучасних стадій моделювання – когнітології з її філософським базисом – трансценденталізмом, генетичним батьком якого був І. Кант, а спадкоємцем, що проклав їй дорогу в життя – Е. Гуссерль. Когнітизація реальності постала процесом створення її нової форми, що наближала до паралельного знищення життєвого світу людини. Розвинена І. Кантом трансцендентальна філософія стала виходом людського духу до можливих світів, космосу. І. Кант, проходячи науковий шлях від природознавства до математичного знання, прийшов до ідеї існування порожнього простору-часу, однак філософ все-таки озирався на Землю, її емпіричне буття, хоча б як на «річ-в-собі». Е. Гуссерль пішов далі, замінивши кантівську «річ в собі» принципом інтенціональності свідомості, де вже колишній предметній реальності місця не має. Сутнісна інтенція свідомості на річ зняла проблему необхідності її самостійного існування. Однак, за Гуссерлем, фундамент свідомості все таки утримував залишки від фізичного світу, речей. Безперечно, внутрішньо він позбавив трансцендентальну свідомість від «природної установки», але сама вона, як і раніше, опиралася на принцип тотожності, який поставав єдністю, синтезом чуттєвих властивостей («відчуттів») живої людини. Кантівсько-гуссерлівській трансцендентальний суб'єкт – сублімація до чистого простору-часу. Однак, це не нова сутність. Основа світу залишається старою, «поцейбічною».

Відтак, ідея конструювання як сутності культури є інваріантною для всіх основних її тлумачень. Розмежування у філософській традиції понять «буття» і «реальність» також може бути інтерпретована наступним чином: буття – це все існуюче, представлене як цілісність (сукупність реальностей); реальність – це вид буття, представлений сукупністю речей з однаковою формою існування та якостями. Елементом буття і реальності є річ, яка може бути визначена як щось

---

<sup>365</sup> Бахман-Медик Д. Культурные повороты / пер. с нем. С. Ташкенова. Москва : Новое литературное обозрение, 2017. С. 77.

існуюче. Проте лише в постмодернізмі непослідовність інтенціональності долається шляхом заміни принципу тотожності й суперечності на принцип відмінності й повторення у Ж. Дельоза, де ми опиняємося «за тим боком речей»<sup>366</sup>. Свідомість стає самоцінною, функціонує поза межами будь-яких природних зв'язків із світом, вона більше не відображає його, а перетворюється в мислення, котре розвивається в процесі комунікації, а воно вважається, на думку В. Кутирьова, «не тільки нашим, а й машинним (постлюдським). Цей принцип є найбільш глибокою підставою трансценденталізму й когнітивізму як форм філософування вже в іншій, пост(поза)людській реальності»<sup>367</sup>. Його позиція зводиться до того, «цілісна свідомість людини розпадається на смислове, понятійне (словесно-образне) – *logos* і формалізоване, технічне (мислення-комунікацію) – *mathesis*. Остання форма механізується і витісняє першорядну, основну, підтверджуючи вислів М. Гайдеггера, що «наука не мислить». Когнітологія – теорія мислення поза свідомістю, поза образами і психікою. *Поза розумінням*. <...>. Позбавлене рефлексії комунікаційне мислення перетворюється в штучний інтелект як нову реальність, іншу реальність *В Інше*»<sup>368</sup>. Далі «транс», розуміється автором, як «перехід світу в інореальність та означає відмову від існуючих століттями уявлень щодо призначення і сенсу людського життя. Гуманізм трансформується в Трансгуманізм. Звідси, трансгуманізм – це трансгуманізм, відмова не від ідеології вищої цінності людей, а від них самих. Як форми буття. Її необхідності на цій Землі»<sup>369</sup>.

Автор демонструє своєрідну песимістичну модель культури, культивує у філософській антропології поряд з «тілами без органів» і «тілами поза простором», «постлюдську персонологію», «гуманологію», «творчу смерть», «безсмертя», моду на «зомбі» й інші варіанти самозаперечення, акцентуючи зміст цієї категоріальної перебудови в пристосуванні гуманізму, а фактично самої людини, до власної смерті.

---

<sup>366</sup> Делез Ж. *Различие и повторение* / пер. с фр. Н. Б. Маньковской, С. П. Юровской. Санкт-Петербург : ТОО ТК «Петрополис», 1998. 137 с.

<sup>367</sup> Кутирьов В. А. *Последнее целование. Человек как традиция*. Санкт-Петербург : «Алетейя», 2015. С. 11.

<sup>368</sup> Там само. С. 11.

<sup>369</sup> Там само. С. 13.



Модель мімікрії, що виражається у «відданні нашого живого, природного, предметного, власне людського буття на милість «того світу», техногенної, інформаційної, віртуальної реальності»<sup>370</sup>.

Однак, як засвідчує досвід попередніх історичних епох серед хаосу світ шукає свято, прагне повністю перетворитися на простір вистави, оскільки неможливо до безкінечності проголошувати кінець історії, творчу смерть тощо. Тенденція «епістемологічної невпевненості», яка торкається нашого сприйняття, призводить до протилежного результату, а саме, естетизації повсякденності, що трансформує поверхові пласти буття. Ж. Липовецькі у праці «Ера пустоти: Есеї про сучасний індивідуалізм», зауважуючи щодо зміни загального емоційного клімату, своєрідного звикання до такого світоглядного стану, прийняття своєї долі людиною, водночас акцентує увагу на загострені цінності приватного життя, індивідуальні права «на автономність, бажання, щастя»<sup>371</sup>. Так, неминуче відбувається криза особистісної ідентичності, оскільки особистість, сформована в суспільстві, де прийнятним було відчуття радості за певну подію, впродовж життя відзначала приурочене до даної події свято, раптом опиняється у ситуації розвінчування міфу, табу на святкування, позаяк концепція держави змінилася, відповідно, стан переживання щодо тієї чи іншої події. В альтерглобалізаційному проекті сучасної культури, методологічним імпульсом якої є відсутність апеляцій до заданих ідентичностей чи культурної цілісності, а, швидше виявлення їх штучного характеру, деконструювання усталених структур з інтенцією на усвідомлення нашарувань, суперечностей та міксовості всередині культури, пронизаної різноспрямованими дискурсивними практиками.

Дослідження динаміки змін теоретичних моделей святкової культури передбачає розгляд соціальної взаємодії, інституційної інфраструктури, а також матеріальних, економічних, політичних, ідеологічних, медіальних чинників як глибинних структур міжкультурних процесів. Сьогочасне суспільство, домінантним фігурантом

---

<sup>370</sup> Кутырбов В. А. Последнее целование. Человек как традиция. Санкт-Петербург : «Алетейя», 2015. С. 14.

<sup>371</sup> Липовецкий Ж. Эра пустоты: эссе о современном индивидуализме. Санкт-Петербург : Издательство «Владимир Даль», 2001. С. 136.

життєвих установок якого є ринкова економіка, демонструє зміщення світоглядних меж між святковою й побутовою царинами. Характерним маркером сьогочасних свят, незважаючи на послаблення культурних, ідейних, світоглядних потреб, є посилення його економічної складової, де початкова соціальна ангажованість свята дедалі зближувалася з ідеєю економічної вигоди, що, зрештою, й привело до влади гегемонії.

Величезного впливу на характер сучасного свята завдають зміни, що відбуваються у сфері послуг. Значна частина суспільства співвідносить свято з бажаннями відпочити, отримати позитивний настрій, поспілкуватися з приємними людьми, відновити витрачену енергію й сили, змінити буденну модель, однак достатня частина – з можливістю заробляння капіталу, який увінчує себе успіхом при прискореному характері, циклічності й масштабності поширення тих чи інших подій. Звідси, й відповідь на питання щодо зростання численності святкових днів у сучасному календарі. Фестивація як Event-свято, при цьому впритул наближається до економічних стратегій споживання, де стимулюючим фактором розвитку святкової культури постає далеко не духовна її складова, яка домінувала в традиційному розумінні свята, а прагматична, що виражається в комерційних підходах щодо проведення святкових івентів.

Зводити багатогранність переорієнтації культури, зокрема, в бік політичного, ідеологічного, соціального, економічного аспектів лише до прийнятної вже постмодерністської розпорошеності приводить до звуження меж у самому культурологічному дискурсі. Водночас помилковою є позиція виходити з того факту, що теоретичні трансформації виключно залежать від історико-політико-економічних факторів, як це демонструє Ф. Джеймісон, зауважуючи щодо постмодерну як «культурної логіки пізнього капіталізму» чи щодо поворотів у культурі як лише про відлуння «постфордистської трансформації»<sup>372</sup>. Останній як тип раціональності передбачає серійне, масове виробництво засноване на жорстких технологіях, зокрема, використання конвеєра. Однак, постфордистська модель була притаманна масовій культурі, а, коли

---

<sup>372</sup> Wolfgang Maderthaner. Kultur Macht Geschichte. Anmerkungen zur Genese einer historischen Kulturwissenschaft // Lutz Musner, Gotthart Wunberg (Hg.): Kulturwissenschaften. Forschung - Praxis - Positionen. Wien, 2002 S. 88-109, тут - S. 105.

мова йде про «тут і зараз», то аналітики й дослідники сьогоднішньої культури її маркують як популярну. Вона, як і масова, є комерційно спрямованою, однак вибір залишається за кожною людиною, за суб'єктом; вона пропонує варіанти наративізації, подання себе, почасти в радикальних досвідних позиціях; спрямуванні до певних моделей репрезентації себе.

Сучасне свято наслідувальне й другорядне стосовно подій, що відбуваються в дійсності. Якщо звернутися до сприйняття свята давньою людиною, то це повнота і всечасність, де вона, беручи участь в святковому дійстві, перетворювалась і переходила в інший модус буття. Саме такий характер традиційного свята, котре відображало період кульмінаційної зустрічі в сакральному часі з чимось (кимось) священним. Лише при святкуванні естетичний суб'єкт здатен зняти діалектичний дисонанс між повсякденним життям та піднесеністю, здобути раціоналізований і чуттєвий досвід прагнення до ідеалу, де свято виступає втіленням цього ідеалу, а святкова екзистенція – одна з найвищих цінностей. Внаслідок святкового світовідчуття та світоосягнення суб'єкт святкування, переживаючи торжество як кульмінаційний зміст святкового хроносу, не стільки зазнає чуттєвих задоволень, скільки відчуває потребу в осмисленні комплексу почуттів, що відбувається у формі сакрального, як піднесеного моменту в повсякденному бутті. Почуття радості, що виникає при цьому, постає набуттям сенсожиттєвості та внутрішнього хронотопу святкування. Останнє інтегрує сенс, почуття, розум і волю до єднання свята й людини, що очищує й перетворює внутрішній світ, обумовлюючи урочисте перетворення людини на людину-свято.

Фестивація, утримуючи розважальну природу, передбачає роздвоєння досвіду на реальну та ігрову складові, так, «можна брати участь у грі, навіть не розуміючи її, сприймаючи її цілком серйозно»<sup>373</sup>. Оскільки «амбіції творчості» зменшуються до поняття «гри», а гра називається розвагою остільки, оскільки емоції, що виникають у грі, в ній і знаходять розрядку, не трансгресуючи до царини реальної дійсності. Подібне роздвоєння не є новаторським, проте на думку Р. Дж.

---

<sup>373</sup> Эко У. Имя розы : роман. Заметки на полях «Имени розы»: эссе / пер. с итал. Е. Костюкович. Санкт-Петербург : Симпозиум, 1998. С. 637.

Коллінгвуда, «в здоровому суспільстві роздвоєння настільки незначне, що ним можна знехтувати. Небезпека настає в той момент, коли, розряджаючи свої емоції в ігровій ситуації, люди починають думати про емоції як таке, чим можна насолоджуватися, забуваючи про наслідки. Розвага зовсім не те саме, що задоволення, – це задоволення, за яке не платять, а точніше, за яке не платять готівкою»<sup>374</sup>.

Справа в тім, що економічні проекти задають інтенцію до мислення людиною такими категоріями, як відносини, сім'я, робота, майбутнє дітей, дозвілля, що сприймається, на думку Ж. Бодрийяра, як таке, що утримує «фалічну мінову вартість»<sup>375</sup>. У межах цих структур «бажання втрачає свою абсолютність (якою воно володіє, коли ґрунтується на неповноті та зяянні одного партнера поруч з іншим) і стає предметом угоди, обміну фалічними знаками й цінностями, вирівняними за загальною фалічною еквівалентністю: кожен з партнерів діє згідно договору, розмінюючи своє задоволення в процесі фалічного накопичення, – зразкова ситуація політичної економії бажання»<sup>376</sup>. Адже, моралю політичної економії, патерном якої постає етична програма Бенджаміна Франкліна, виступає праця, тверезість, нажива, культ утилітаризму, врівноваженості, стриманості та скромності. Промовисто щодо цього зауважує Г. Костіна, посилаючись на Б. Франкліна: «якщо ти навчився витратити менше, ніж дозволяють твої доходи, ти володієш філософським каменем»<sup>377</sup>. Так, надлишковість у споживанні виявляється неприпустимою й змінюється ощадливістю, а все, що пов'язане з людиною, її життям, часом, отримує здатність бути конвертованим, себто мати фінансовий еквівалент. Наскільки применшено культивується у людини власне життя, тим вагомішою постає її відчужена складова, наскільки нікчемним постає її буття, – тим істотніше капітал, що є еквівалентом цінності людини. Напевно, в сьогочасному суспільстві відносини даного типу є переважаючими, про що свідчать численні визнання, бодай навіть інсценовані, лейтмотивом яких стає туга

---

<sup>374</sup> Коллінгвуд Р. Дж. Принципы искусства / пер. с англ. А. Г. Ракина под ред. Е. И. Стафьевой. Москва : Языки русской культуры, 1999. С. 97.

<sup>375</sup> Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. Москва : «Добросвет», 2000. С. 196.

<sup>376</sup> Там само. С. 196.

<sup>377</sup> Костина А. В. Массовая культура как феномен постиндустриального общества. Москва : КомКнига, 2006. С. 302.

за благополуччям, а платою – втрата суб'єктивності й перетворення на товарну модель. Такі поведінкові патерни, які постають у рекламі як візуалізація ідеального світу достатку шляхом медіалізації суспільства у вигляді світських івентів, шоу, акцій, тусовок, ілюстрованих тижневиків, інтерв'ювання, «біографій успішних», є сьогодні, безумовно, культивованим. Симптоматично цей факт демонструється у розвідці Г. В. Костіної «Естетика реклами», де «щастя елімінується достатком, де будинок – це площа, євроремонт, знахідки дизайнера, зимовий сад; чоловік – успішний, впевнений у собі, центр домівки, порядок і закон; жінка – домогосподарка, миловидна, добра мати; діти – здорові, радісні, розумні, талановиті; батьки проживають за межами дому (своїх дітей), але оточені турботою; домашні тварини – створюють затишок і високопородні – виступають як знак престижу»<sup>378</sup>. У такий спосіб відбувається формування гіперфестивної ідеології, своєрідної фестивації життя, де саме масова культура стає основною культурною формою, відповідною економіці споживання і демонструє те, що ще в 1970-ті роки стосовно західного суспільства було охарактеризовано Філіпом Слейтером як народження «нової свідомості», що виходить з проекту економіки достатку. Внутрішню логіку колишньої культурної парадигми з її оцінками стриманості й здатності відкладати задоволення потреб, змінює інша, де численні потреби та прагнення їх задовольнити, розглядаються як неодмінні атрибути сучасної людини. Основою саморегулювання цивілізації постає кровне споріднення, формування «репресивних», за Г. Маркузе, потреб, які виступають у відношенні до людини як невмотивовані чи то помилкові: «досягаючи цієї точки, панування під маскою достатку і свобод поширюється на всі сфери приватного і публічного існування, інтегрує будь-яку справжню опозицію й поглинає всі альтернативи»<sup>379</sup>. При цьому стає очевидним «політичний характер технологічної раціональності як основного засобу удосконалення панування, що створює загалом тоталітарний універсум, у якому суспільство й природа, тіло й душа утримуються в стані постійної мобілізації для захисту цього універсуму»<sup>380</sup>. Отже, картину

---

<sup>378</sup> Костина А. В. Эстетика рекламы. Москва : Институт молодежи, 2000. С. 243.

<sup>379</sup> Маркузе Г. Одномерный человек. Москва : «Refl-book», 1994. С. 25.

<sup>380</sup> Там само. С. 25.

культури та ідеології завжди характеризують зв'язки з владою та політикою. Французький філософ Луї Альтусер сприйняття ідеології інтенціює не лише на сукупність ідей, а й на матеріальні практики, де певні ритуали та звичаї змушують нас дотримуватися суспільного ладу, що його характеризує величезна нерівномірність у розподілі багатства, статусу та влади. Ідеологічними практиками, відтак, є приклади святкування Різдва, і уїк-ендів на узбережжі моря: «воно покаже, як ці практики дають задоволення та звільняють нас від традиційних вимог суспільного ладу, але, зрештою, повертають усіх на свої місця в ньому – відпочилих і готових терпіти експлуатацію та гноблення до наступної офіційної перерви. У цьому сенсі ідеологія поновлює суспільні умови та соціальні відносини, потрібні для подальшого існування економічних умов й економічних відносин капіталізму»<sup>381</sup>.

Англійський соціолог і політолог К. Крауч вважає, що «пост-індустріальне суспільство – це не неіндустріальне суспільство, а втрата енергії й інновації індустріального. Постдемократичне суспільство теж втрачає свою енергію й інновацію, які переходять з демократичної арени на вузькі кола політико-економічної еліти. Політична енергія системи перейшла до глобальних корпорацій, які ведуть свій власний діалог з урядами. Крауч також вважає, що економіка стала глобальною, а демократії залишились національними»<sup>382</sup>. Ця концепція подається автором як ближче майбутнє, що перед нами той самий варіант олігархічного капіталізму, який ми, в його первинній формі, вже маємо й добре відчуваємо. Тут наявні ілюзії демократії, ринку й свободи слова. А основною стає не відкрита, а потаємна політика домовленостей між олігархами і представниками влади чи то уряду. До речі, ще Арістотель зауважував щодо трансгресії від демократії до олігархократії, де інститути демократії лише імітують процес діяльності.

Кризи святкових форм здебільшого пов'язані з періодичними кризами цінностей суспільства. Погоня суспільства за подіями, перетворила їх у «псевдоподії», породила форми, позбавлені глибинного

---

<sup>381</sup> Сторі Дж. Теорія культури та масова культура. Вступний курс. Київ : Вид-во "Акта", 2005. С.108.

<sup>382</sup> Крауч К. Постдемократия. Москва : Государственный университет "Высшая школа экономики" (ГУ ВШЭ), 2010. С. 119. 192 с.

життєвого сенсу, залишивши їм переважно видовищно-розважальний характер. Видовища, поширення розваг, які раніше призначалися для святкових періодів, позначених маркером «сакрос», тепер постають доступними, незалежно від святкового календаря, помітно зменшуючи атрактивність самого свята. Споживчий ринок стрімко розвиває індустрію «святкової символіки», а медіалізація популяризує масштабну картину свят, які ніколи не мали прецеденту в історії культури. Перелік пропозицій щодо послуг арт-студій, продюсерських центрів, акційних заходів, концертних об'єднань, найрізноманітніших Fest проєктів, івентів щодо організації загальноміських, сільських, корпоративних, молодіжних, дитячих свят із повним PR супроводом засвідчує про принципово відмінне ставлення до свята, сформованого під впливом ринкових відносин і передбачає наступну комбінацію – оплата рахунку і «все до ваших послуг» – провідні-шоумени, ді-джеї, артисти, актори, артистократи, пародисти, шоу-балети, фестивалі, зіркові шоу, ляльки, батуги й атракціони, феєрверки й сценічні конструкції, художнє оформлення тощо. Також специфічна література скоординована на привітання, тости, святкові листівки як дотепного, так і серйозного змісту. Маніпуляції відбуваються на рівні товарообігу, адже, свято можна купити, замовити, продати, подарувати тощо. Магазили відчиняють двері в світ споживання, що дозволяє долучитися до найбільш масштабної і всепроникаючої культури, пов'язаної з культурою розваг і зірок. Трансгресії традиційної фестивальної культури в споживчу здебільшого здійснювали так звані представники «селебрітіс». Враховуючи трансформовану структуру індустрії розваг та медіа в ХХ-ХХІ століть не можна обійти увагою, бодай побіжно, їх культуру («селебрітіс») чи іншими словами, культуру «знаменитостей», «зірок» яка продовжує зберігати свою привабливість, завдячуючи при цьому фестивації, що постає ареною реалізації гламур технологій. З одного боку, ставлення до знаменитостей супроводжується іронічним присмаком, особливо коли мова йде про надмірну увагу, яка їм приділяється. З іншого, наше спостереження, обговорення й залучення уваги, виступає підтримуючим фактором індустрії зірок.

Д. Маршал у розвідці «Просування і пред'явлення себе: селебріті як символ презентаційних медіа», займає позицію щодо культури

«селебріті» як засобу освоєння дискурсу щодо самих себе. Впродовж більшої частини ХХ ст. селебріті служили маяками суспільного життя. Вони «дозволяли вловити "дух часу" (Zeitgeist) у будь-який окремо взятий момент, "структуру сприйняття", зумовлену власними медіумами-кіно, радіо, популярною музикою й телебаченням. Приклади такої репрезентативної влади селебріті численні й різноманітні. Музичні відеокліпи 1980-х років вплинули на безліч стилів і напрямів, із вражаючою швидкістю поширених над будь-якими національними бар'єрами. Деякі знаменитості зуміли капіталізувати ці зміни й вплив репрезентації. До прикладу, Мадонна майже на два десятиліття стала головним ретранслятором субкультурних жанрів для більш масової аудиторії, за допомогою поп-музики, перформансів та відеокліпів. У свою чергу, цей апропрійований нею субкультурний стиль проникав у поп-культуру й моду»<sup>383</sup>.

Упродовж ХХ століття селебріті слугувала виключно телеологічним цілям: навчали покоління практикам культури споживання і як використовувати її, щоб продукувати, репрезентувати себе. Праці з питань реклами та культури споживання демонструють, яким чином індивід залучається до споживання й, зрештою, визнає міру особистої вигоди замість того, щоб самостійно виробляти (творити, продукувати). Зазвичай, дослідники проблем реклами та культури споживання втрачають той принциповий момент, що «трансформацію індивіда до споживача визначає перехід не від виробництва до споживання, а до дедалі масштабнішого розширення й повсюдного виробництва себе (production of the self)»<sup>384</sup>. «Продукування себе» розуміється як постійна мінливість процесу виробництва, що включає безліч доступних конкретному індивіду форм споживання. Новітні комунікаційні технології дозволяють бути індивіду актором багатопланових сюжетів і подій, відіграючи численний спектр ролевих настанов, не гребуючи

---

<sup>383</sup> Маршалл Д. Продвижение и предъявление себя: селебрити как символ презентационных медиа / Журнальный клуб Интелрос «Логос» № 6, 2016. URL: <http://www.intelros.ru/readroom/1ogos/o6-2016/32387-prodvizhenie-i-predyavlenie-sebya-selebriti-kak-simvol-prezentacionnyh-media>.

<sup>384</sup> Там само.



нічим. Таким чином, Д. Маршал виокремлює такий елемент репрезентації щодо селебріті, що формувався ще минулого століття – плітки як дискурс із безліччю нашарувань і градацій – від офіційного й санкціонованого до трансгресивного й делікатного. Наслідком подібного «дискурсу» було сформоване публічне «Я» селебріті. Надзвичайно важливо, що цей дискурс був засвоєний аудиторією і осмислений як точка перетину приватного й публічного світів. Де Баккер зі співавторами описали як обговорення зірок слугує формою введення соціальних патернів щодо навчання молоді, іншими словами, «допомагає ухвалити рішення щодо того, яку сорочку одягнути, як вести себе та взаємодіяти»<sup>385</sup>. Унісонною позицією є думка М. Глюкмана: «ті самі механізми можна помітити за поведінкою людей похилого віку, для яких селебріті служили елементом так званої парасоціальної активності: тут знаменитості виступають інтегрованими фігурами, вузлами призначеної для спілкування соціальної мережі, а їх парасоціальність означає принципову односпрямованість такої інтеграції в міжособистісний простір, частиною якого селебріті, очевидно, не є, але присутні лише в опосередкованій формі медіуму»<sup>386</sup>. Відбувається утилізація святкового простору-часу для вирішення економічних проблем. Окрім того, саме святковий час дедалі частіше стає об'єктом споживання економічної структури, незалежно від сутнісного наповнення свята, оскільки соціальні зміни породили нові стилі життя, серед яких привабливим став гламур. Останній естетизує споживання і замкнений на собі, виступаючи при цьому достатньо м'якою формою моделі естетизації, при якій тебе не примушують, а приваблюють.

Постачальники розваг займаються якраз тим, що приваблюють свою аудиторію. Початкове виробництво відбувається наступним чином: в аудиторії збуджуються певні емоції, а потім забезпечується така перформативна, ігрова ситуація, в якій ці емоції розряджаються, не завдаючи нікому шкоди. Розваги швидше є гедоністичними. Переживання того, хто розважає створюються не як засіб, а самоціль. Такий

---

<sup>385</sup> De Backer C., Nelissen M., Vyncke P., Braeckman J., Mcandrew F. Celebrities: from Teachers to Friends: A Test of Two Hypotheses on the Adaptiveness of Celebrity Gossip // *Human Nature*. № 4. 2007. Vol. 18. P. 334

<sup>386</sup> Gluckman M. Gossip and Scandal // *Current Anthropology*. 1963. Vol. 4. № 3. P. 309.

телеологічний вектор добре відображається у автора книги «Глем-капіталізм», соціолога Д. Іванова, який зазначає, що «гламур – це не просто естетична форма або культурна логіка, це сама раціональність сучасного капіталізму»<sup>387</sup>. Г. Почепцов у праці «Від facebook’у і гламуру до Wikileaks: медіа комунікації» зазначає, що гламур замкнений на собі, «це одна точка часу і простору. Отже, відбувається звуження часового обрію до завдань цього дня. Чоловік – це завжди мачо, поруч із ним його машина і жінка. Вони мають прекрасний будинок, їх рівень споживання набагато вищий за середній в країні. Саме тому вони задають рух до їх рівня. Вони живуть у сьогоднішньому дні. Все інше знаходиться поза межами їхньої уяви. Як наслідок, виникає максима, що проблеми слід вирішувати мірою їх надходження. В результаті створюється безпроблемний світ, хоча і штучний. В безпроблемному світі панують інші настрої, тут посмішка стає ознакою, похмурість залишається за межами цього штучно створеного світу»<sup>388</sup>. О. Русакова у праці «Дискурс глобальної глем-культури» пише про феномен глем-капіталізму як «соціально-економічної формації, що системно відтворює цінності споживання, які є ядром глемкультури. Глем-культура народилася в надрах суспільства глобальної маркетизації й масового споживання. Її маркетингова стратегія орієнтована на ринки особливого роду, а саме – на ринки розваг, задоволень, шоу-вистав, розкоші і моди»<sup>389</sup>. Медійність постає домінуючим комунікативним каналом, що транслює цінності гламурної культури. Остання базується також на культурі селебриті, що є носієм та демонстратором дискурсу глемкультури. Вона продукує бренди та імідж, метою якої є уможливлення впливу на найрізноманітнішу публіку. Найважливіша риса глемкультури, розвитку й джерело її економічного процвітання – культ селебритіс, поклоніння зіркам екрану. Культивууючи модель життя селебритіс за допомогою піарності глемкультури активно розвиваються й отримують надприбуток в «креативній індустрії» та її сфери

---

<sup>387</sup> Іванов Д. В. Глэм-капитализм Санкт-Петербург : Петербург. Востоковедение, 2008. С. 9.

<sup>388</sup> Почепцов Г. Від facebook’у і гламуру до Wikileaks: медіа комунікації. Вид. 2-е. Київ : Спадщина, 2014. С. 396.

<sup>389</sup> Русакова О. Ф. Дискурс глобальной глем-культуры. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/diskurs-globalnoy-glem-kultury> (дата звернення 23. 07. 2020)

модельного бізнесу, шоу-бізнесу, арт-маркетингу, спа-індустрії, пластичної хірургії, гурмансервісу, VIP-туризму тощо.

Індустрія з продукування / виробництва іміджу та брендів забезпечує основну функцію – вражати публіку для подальшого виклику до життя принципу наслідування, щоб самому стати брендом. Дискурс бренду домінує в культурі гламуру. Згідно теоретику брендингу Дж. Гранту структурно будь-який бренд можна представити у вигляді молекули, складеної з ланцюжка культурних стратегічних ідей. У числі таких – ідеї здорового способу життя, видовищні ідеї, лідерські та організаційні ідеї. Особливою групою брендівих стратегій Дж. Грант виокремлює «стратегічні ідеї гламурних видань, до яких відносить ідеї еротизму і роскоші»<sup>390</sup>.

Фестивація, відтак, виступає ареною реалізації та впливу водночас двох ключових мотивів, з одного боку, демонструючи «відоме медійне ім'я» та забезпечуючи, суспільну «культуру прихильності», – з іншого. Адже фестивації властиві такі характерні риси як суггестивність і атрактивність. Сьогодні неабиякого визнання набула поп-наука, безпосередньо пов'язана з впливом глемкультури, і десь на задвірках є її складовою. Е. Гоффман у праці «Подання себе іншим в повсякденному житті», вивчав дії й способи, якими індивід створює версію себе для навколишнього світу. Практики себе постають свідомим актом індивіда, що вимагає перформансу з метою підтримання образу як стабільної й керованої конструкції персонажа та його поведінки. До речі, певними рисами гламуру володіє й література, що прагне потрапити в номінацію інтелектуального бестселера. У. Еко блискуче прорахував основні ходи літературно-інтелектуальної глем-спокуси, сконструювавши універсальну модель бестселера, запустивши на книжковий ринок свої романи, що враз стали популярними: «Ім'я Троянди», «Маятник Фуко», «Темніче полум'я цариці Лоани».

Тоталітарність глем-культури виявляється в прагненні залучити до своєї аудиторії найширші соціальні верстви українського суспільства. Основним засобом впливу на публіку виступає психолого-маркетинговий інструмент як спокуси. Спокуси в споживчому контексті є

---

<sup>390</sup> Грант Д. Манифест инноваций бренда. Как создаются бренды, переориентация рынков и преодоление стереотипов. Москва : Группа ИДТ, 2007. С. 205.

торговою пропозицією, від якої важко відмовитися. Серед її постійних представників не тільки читачі глянцевого журналу, фанати зірок шоу-бізнесу, представники поп-тусовок, але також амбітні інтелектуали, письменники, політики, політологи, які прагнуть до слави та масового визнання, що складає їх задоволення. Однак останнє отримується і з почуття страху. Святкове єднання відбувається як у веселошах, сміхові, танці, карнавалі, феєрверках, гуляннях і піснях, так і в серйозній урочистості й скорботі, які своїм корінням сягають давнини. «...Свято і торжество, – згідно з Г.-Г. Гадамером, – з усією очевидністю відрізняється тим, що початковий поділ тут відсутній, навпаки, настає загальне єднання. Щоправда, ця відмінна риса святкування пов'язана з певним мистецтвом, яким володіємо вже недостатньо добре. Це мистецтво проведення свята. І тут люди віддалених часів і менш розвинених цивілізацій значно перевершували нас»<sup>391</sup>. Так, якщо звернутися до історичних свідчень й етнографічних спостережень з різних частин світу, в яких розповідається про значну кількість кровопролиття, що здійснювалися із неабияким присмаком жорстокості на святах, то спадають думки Ф. Ніцше, про те, що «ще не так давно не можна було й уявити собі монаршого весілля і народних свят широкого стилю поза стратами, тортурями або певного аутодафе»<sup>392</sup>. Сьогодні, на думку Д. Колінгвуда, «тріллер» не такий вже і новий, його «можливо знайти і на сцені театрів єлизаветинської епохи, і скульптурі, що прикрашає склепи XVII ст. (мета середньовічних зображень Страшного суду полягала зовсім не в тому, щоб пустити мурашки шкірою, а в тому, щоб переродити грішні життя), у романах місіс Радкліф і «Ченець» Льюїса, в гравюрах Дорі і, нарешті, доведеним до рівня справжнього мистецтва, в перших тактах П'ятої симфонії Бетховена і в фіналі моцартовського «Don Giovanni»<sup>393</sup>.

Фестивальність та гламурність як стильові складові життєдіяльності сучасної особистості з репрезентаційним характером, популяризуються дедалі масштабніше, де культура й політика співвіднесені з системою-фільтром медіа, що організовує й визначає ієрархію цінного, значущого,

---

<sup>391</sup> Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. Москва : Искусство, 1991. С. 308.

<sup>392</sup> Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 2. Москва : Сирин, 1990. С. 445.

<sup>393</sup> Коллингвуд Р. Дж. Принципы искусства / пер. с англ. А. Г. Ракина под ред. Е. И. Стафьевой. Москва : Языки русской культуры, 1999. 96 с.

важливого. Фестивація, будучи сконструйованою реальністю й сама створюється образами й моделями, скомбінованими медійністю, політичними бізнес-проектами, бажаннями, чутками, уявленнями тощо. Відтак, сучасному Festive притаманна гра як у художній, так і соціально-політичній практиках різних соціальних суб'єктів із переплетенням моделей творця / актора / споживача / замовника й передбачає множину шляхів конструювання видовищних артефактів, хепенінгів, флешмобів, боді-арту, перформансів, політичних акцій тощо.

Фестивація укладає цінність власне в собі самій, оскільки святковий акт постає цінним у хвилину свого програвання. Святковий симулякр зберігає у своїй основі ритуально-ігрову діяльність і шукає для свого втілення дедалі новіші форми. Отже, свято, у міру появи нових видів мистецтв, тих чи інших соціальних особливостей, зміни історичного часу, апропріює найяскравіші, найважливіші моменти, трансформуючись до тієї моделі, яка найбільш актуально-вигідна суспільству. Саме фестивація і постає репрезентативною формою сучасного свята.

Якщо масова культура виступала як техніка виробництва істини, подаючи визнання як досконалу форму втілення прихованих бажань і прагнень, то популярна культура постає технікою конструювання просторів, комунікацій. Експансія капіталістичних ринків щодо переосмислених просторів культури сприяла економічній глобалізації, яка дедалі більше поставала новою просторовою конструкцією з ключовою ідеєю, що «глобальні тенденції більше непідвладні індивідуальним національно-державним акторам, але формуються певною конфігурацією взаємозалежностей і зв'язків. Створення мережових структур і зв'язків як властивість глобалізації задає неминучість просторового проекту. Категорія часу в поєднанні з європейською ідеологією еволюційного розвитку і концепцією історії прогресу, вже в будь-якому випадку не здатна охопити такі явища глобальної одночасності й просторово-політичні зв'язки між першим і третім світом»<sup>394</sup>.

Конструювання фестивального простору за допомогою символізації задає такий вектор, де увага спрямовується не лише на певні кодування, а й на маніпуляції, якими часто послуговуються в якості інструментів

---

<sup>394</sup> Бахман-Медик Д. Культурные повороты / пер. с нем. С. Ташкенова. Москва : Новое литературное обозрение, 2017. С. 265.

політичного панування. Симптоматично, що прихильники такої стратегії вивчення політики виходять з ідеї, що дискурс є засобом упорядкування політичної реальності, перетворюючи політику в комунікацію чи «універсального посередника» (Е. Бенвеніст<sup>395</sup>, К. Скіннер<sup>396</sup>, Р. Козеллек<sup>397</sup>, Д. Покок тощо). Влада, яка функціонує сьогодні в межах поліморфних технік управління людьми є найбільш універсальною. М. Фуко у праці «Воля до знання», звертаючись до аналізу культу Діоніса, демонструє факт зв'язку посилення ритуальних приписів з суспільно-політичними змінами. Зростання обрядовості, введення суспільно визнаних законів, які передбачають тотальність виконання всіх і всього є симптомом такої влади, яка здійснюється над усіма громадянами за допомогою кожного з них. Тут М. Фуко веде мову про феномен владарювання (влади) як техніки управління собою та іншими. На думку Фуко, культ Діоніса, завдяки власній природі, ухиляється від впливу певних традиційних систем влади, цим самим, протистоїть і виступає своєрідною «антисистемою» щодо влади, релігії та симулякру. Відтак, діонісійська протестна модель виступає опозицією щодо культивованих соціальних практик та офіційних релігійних форм. Культ завжди пов'язувався з владою за допомогою феномену симулякру. Ж. Батай, П. Клоссовскі, Ж. Бодріяр, які сформулювали теорію «симулякрів» тлумачать останній як результат процесу симуляції, «заміни реального знаками реального», не співвідносними безпосередньо з реальною дійсністю. Згадаймо Епікура, для якого сприйняття є маркером істинності, брехня з'являється тоді, коли до нього додається судження. Французький філософ Ж. Бодріяр підкреслює «фіктивний» характер цього процесу і оголошує симуляцію безглуздою. Однак разом з тим, він визнає, що в цій нісенітниці є «чарівність»: «спокуса» або «спокушання». Поняття «спокуси» повертає нас до ідеї «святковості світу», фестивалності, які набувають дедалі більшого значення для сьогочасного світовідчуття. Алан Воттс, британський філософ,

---

<sup>395</sup> Бенвеніст Э. Общая лингвистика / под ред. Ю. С. Степанова Москва : Прогресс, 1974. 448 с.

<sup>396</sup> Скиннер Кв. Истоки современной политической мысли. Эпоха Ренессанса / пер. А.А. Олейникова. Москва : Издательский дом "Дело" РАНХиГС, 2018. Т. 1. 464 с.

<sup>397</sup> Козеллек Р. Сучасність та плани Історичності / пер. В. Злобіна. Київ : Український філософський фонд, 1998. С. 38-57.

письменник, називаючи нас «цивілізацією, яка страждає від хронічного розчарування», зауважував щодо нашого безперервного стану захвату наступне: «передчуваючи розваги, ми так поспішаємо їм назустріч, що зрештою не в змозі зупинитися і насолодитися як слід, коли вони стають для нас доступні»<sup>398</sup>.

Так, світ стає гіперфестивним, масштабна роль відводиться прагненням до задоволення і розваг: тотальна естетизація і фестивація повсякденності накладають відбиток на культурне буття суб'єкта, який святкує, і деформує сакрос святкування в його відчутті. Фестивація постає як гібридизація, в якій форми віддаляються від наявних практик свята і рекомбінуються з новими формами, утворюючи нові практики. Подібна установка в царині мистецтва, зрозуміло, зміщує акценти на гедоністичне начало, котре в сучасній культурі виражене досить яскраво, як на побутовому щаблі культурного та світського життя, так і на організації художніх творів. Автор, що активно розробляє царину чуттєвої перцепції, незалежно від світло-темних її виявів, дозволяє глядачеві (читачеві) отримати максимально повне відчуття або задоволення від сприймаючого образу.

Е. Тоффлер свого часу зауважував, що «у зв'язку з прискоренням розвитку світу виникатиме потреба у створенні відповідних «заповідників», де, навпаки, швидкість гальмуватиметься, і саме там люди зможуть відпочивати»<sup>399</sup>. Література теж може стати одним з таких заповідників. Зараз таку функцію активно виконує медіа, повертаючи нас до простішого стану свідомості. На думку Г. Почепцова, «фантазія може впливати на реальність, і реальність може впливати на фантазію. Обсяги виробництва віртуальності у світі безперервно зростають. Реальний світ перестає бути цікавим і починає ховатися за парканом віртуальності. Поступово люди переселяються саме туди»<sup>400</sup>. Популярний телесеріал «Гра престолів» розглядається як новий етап розвитку фентезі, де магія вже не грає тієї ролі, як колись. Водночас у бік відійшли одномірні герої, тобто складність цього конструювання значно

---

<sup>398</sup> Watts A. Why Modern Civilization Is a Vicious Circle. Shane Parrish, 2015. URL : <http://time.com/.../alan-watts-modern-civilization.../>

<sup>399</sup> Почепцов Г. Сучасні інформаційні війни. Київ : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2015. С. 317.

<sup>400</sup> Там само. С. 317.

посилилася. Одночасність різночасного стала новим людським єством. Фантастичний серіал виступає симулякром науково-популярних передач недавнього минулого, де акцентування уваги зміщується із споглядання розмаїття природи на непередбачуваність сюжетних ліній та й самого світу. Перестає дивувати популярність сучасної форми епосу – літератури жанру «фентезі», де «особистість піднімається над буденними імперативами, які опутують, стримують людську свободу, і спрямовується до "утвердження волі до влади / сили" над собою, своїми проблемами, обставинами, страхами, і котра остаточно реалізується в ідеї / архетипі "гіпостазування міжіндивідуальних цілей", відвазі зі свобідним вибором підпорядкуватися створеному для себе правоустрою, що знаходить своє символічне вираження в "особистості глави держави" (за О. Вейнінгером) або "Богові Світла" (за Р. Желязни), він же – іудейський Магед, шийтський Махді, зороастрійський Мітра, буддистський Майтрейя, індуїстський Калкі, космонордичний Хельгі...»<sup>401</sup>. Тут мова йде про «гібридні літературні жанри», котрі бравують стилістичними комбінаціями, одночасним використанням різних мов і стилів. Молода людина бажає такі розповіді, де яскравість, що привертає увагу, досягається не зовнішніми факторами (до прикладу, костюмами минулого), а конструюванням принципово іншого світу з неочікуваними поворотами сюжету: «вона відходить від справжньої героїки у бік героїки фантазійної, і пояснити подібне явище здатна лише нейронаука»<sup>402</sup>.

Конструйованою реальністю постають культурний простір і час, які існують поряд з фізичним простором і фізичним часом, що характеризують існування природної реальності. Процеси трансформацій та зсувів, які відбуваються в сучасній культурі у взаємодії таких фундаментальних елементів, як час і простір, вимагають належної уваги та осмислення. Спроба проаналізувати генезис соціокультурних феноменів часу й простору, їх підміни в сучасній культурі є значимими маркерами для нашого дослідження, особливо в макросоціальному та індивідуальному конструюванні культурно-історичного горизонту, причини кризи традиційної моделі вічності, що виявляється в підміні

---

<sup>401</sup> Гуцуляк О. Філософія української сутності: соціокультурні смисли алхімії національного буття. Київ : Арт Економі, 2016. С. 220.

<sup>402</sup> Почепцов Г. Сучасні інформаційні війни. Київ : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2015. С. 314.



історії такими специфічними феноменами сучасної культури, як темпоральність, віртуальне середовище, гіперреальність тощо. За подібної підміни залишається очевидним той факт, що час і вічність є ідеологічними ресурсами влади, на основі яких вибудовуються маніпуляції соціокультурної реальності. Зокрема, щоб знизити активність втручання мас в перетворення реальності, відбувається масове заміщення історичної реальності гіперреальністю.

Схема даного соціокультурного конструювання продукує контроль особистості з боку владних структур держави, за умов спроби регулювання і перетворення інформаційного виміру, балансує між статикою та динамікою, оскільки передбачає оволодіння простором (регламентування вимог до умов фізичного існування чи навіть до самого його факту), і оволодіння часом (контроль обсягу та ієрархії індивідуальних цінностей у їх хронологічній відповідності щодо актуалізовано-легітимізованих державою ерзац-зразків). Подібне відношення зрозуміло, оскільки формування державної самоідентичності визначається за допомогою задекларованої офіційно ціннісної системи, котра в свою чергу, постає домінантою інтересів держави, ключовим мотивом якого є економічні інтереси. Однак, при належному впливі фігур-домінант держави на систему медійності уможлиблюється підміна в суспільній думці реальних економічних інтересів держави – інтересами верхівки. Надалі відбувається популяризація їх серед мас (певний час), змусивши людей повірити, що це їхні інтереси. Маркери розважального та імітаційного допомагають створити «People's Fest», «свято для маси», яке завжди утримує конкретного замовника – «постачальника видовищ» і професійних виконавців, чим принципово відрізняється, наприклад, від «масового народного свята», де акцентом є творчий самовияв етнічної культури. Так, формується фестивалізація як ідеологічний конструкт, постаючи своєрідним інструментом, за допомогою якого владні ієрархи намагаються маніпулювати свідомістю з метою реалізувати певні соціальні програми.

Завершуючи розвідку, варто зазначити, що конструюванню підлягають не лише історичні факти, а й почуття та мотиви вчинків, які належать особливому типу репрезентантів, таким як Homo Festivus (людини, що святкує), артистократа, актора історії тощо. Так, подібний контекст зумовлений розумінням вчинків і почуттів не як автентичних

артикуляцій людини, а як конструктів, що переробляються в символах і за допомогою яких постають у формі нових / інших практик, супроводжуваних почасти боротьбою щодо утвердження тієї чи іншої смислотворної моделі фестивальної культури. Симптоматичним є фестиваль «Comic Com», заснований в Сан-Дієго, і апропрійований до нашої фестивальної культури у форматі «Comic Com Ukraine» (м. Київ, Арт-забуд Платформа, 04 вересня 2021 р. – 05 вересня 2021 р.), який об'єднує шанувальників кінематографу, анімації, мультижанрові заходи, видавців, письменників, художників як фестивацію, де кожен здатен знайти «значимо» Іншого в контексті власної самості, де є можливість не тільки відпочити, повеселитися, поспілкуватися з приємними людьми, змінити звичну атмосферу й відновити сили, це ще й можливість заробляння капіталу, бізнес, який успішніше здійснюється тоді, коли частіше й ширше святкуватимуться ті чи інші події чи не-події. Такий факт дозволяє пояснити, як окремі етапи культурологічного дискурсу пов'язані зі змінами історичних, соціальних і політичних умов, а також ставлення до реальності в перспективі культурологічного сприйняття. У глобальному світі – гіпермаркеті, де ринок став *альфою й омегою* всіх життєвих установок, свято впритул змикається з економічним фактором, що стимулює розвиток святкової культури, постаючи прагматичним її лейтмотивом, вираженим у комерційних підходах щодо проведення свят. Посилення економічного чинника свята на тлі явного ослаблення світоглядних потреб, є однією з визначальних особливостей нашого часу.

Фестивація, відтак, виступає специфічним імітативно-креативним способом культуротворення в умовах конструювання святкової реальності. Вона спрямована на апропріацію, залучення інших форм свята з різнотипних культур. Фестивація, з одного боку, постає культурною побудовою неklasичного типу, співвідносячись із такими маркерами як дозвіллість, карнавальність, фрагментарність, гібридизація, конструювання, моделювання, трансгресія, трансферність, а з іншого – самостійним елементом культуротворчого та соціального просторів ХХІ століття. Феномен фестивалі, утримуючи гібридність, виявляє конструктивні феномени нашарувань та точок перетину, що, зрештою, й зумовлює розширення та переформулювання такої монолітної диференційної категорії як свято.

### 3. 2. Фестивація: комунікативний простір культури.

Домінування медійних комунікацій та інших потоків інформації в розширенні простору шляхом інтернет новацій приводять до формування нової форми соціальної організації сьогочасного суспільства – «глобального села» (global village)<sup>403</sup>. Медійні, політичні, економічні чинники дедалі більшого впливу надають комунікативним потокам, аніж, етнічним чи територіальним: «Шляхи та засоби пересування, придорожні мотелі, аеропорти і вокзали, супермаркети й парки розваг постають сьгодні, за теорією Оже, поширеними нічийними місцями, вже не здатними передати ідентичність як дещо "власне"»<sup>404</sup>. Французький етнолог, антрополог Марк Оже, аналізуючи епоху «гіпермодерну» з колізіями особистості, яка переживає тотальні зміни, вибудовує концепцію транзитних просторів, котра «спрямована проти територіалізації, для яких характерними є швидкоплинність, відсутність ідентичності й часового статусу»<sup>405</sup>.

Фестивація виступає як своєрідна неklasична модель святкової культури на тлі трансгресивних та синкретичних практик презентацій свята. Розуміння фестивалі в контексті «десакралізації» традиційних практик свята зумовлено насамперед глобалізацією культури як факту генералізації традицій, уніфікації смаків, почуттів, соціальної ментальності тощо. Водночас, період глобалізації, позначений втратою конкретного місця, тяжіє до артикуляції проблем локалізації, яка сьгодні перетворюється у вимогу щодо переосмислення самого простору в розумінні культури. Втрата конкретного місця з очевидністю викликає до життя проблему простору як аналітичної категорії культури, постаючи стратегією репрезентації та принципом побудови соціальних поведінкових патернів. К. Шлегель зауважував, що дана стратегія

---

<sup>403</sup> Маклюэн М. Понимание медиа: внешние расширения человека / пер. с англ. В. Николаева; закл. ст. М. Вавилова. Москва : Жуковский : «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2003. 464 с.

<sup>404</sup> Rolshoven J. Von der Kulturraum – zur Raumkulturforschung. Theoretische Herausforderungen an eine Kultur – und Sozialwissenschaft des Alltags // Zeitschrift für Volkskunde 99, 2 (2003), S. 189-213.

<sup>405</sup> Оже М. Не-места. Введение в антропологию гипермодерна / пер. с фр. А. Ю. Коннов. Москва : Новое литературное обозрение, 2017. 136 с.

звільняється з тенет «еволюціонізму, ідеї розвитку й прогресу. Вперше сучасна культурна географія бере тут в свої руки і надає найсильніших імпульсів для фундаментального зміщення ракурсів дослідження. <...> Далеко не все тепер вдає із себе знак, символ або текст, зараз це ще й субстанція, матерія»<sup>406</sup>.

Образно-символічний життєвий світ повсякденності, що змінюється під впливом сучасного медійного простору, постає міфологізованим, стереотипним варіантом реального життєвого світу повсякденності людини, сприяє утворенню ілюзорного аудіовізуального конструкту її соціальної ідентичності, «брендингу» масової свідомості щодо привнесення до неї клішованих, стандартизованих символів, значень, образів, трансльованих сучасній людині. Пропоновані медіаакторами постановки сучасних подій, точніше, івентів, за звичай, швидко схоплюються людиною, і вона без особливих вагань, критичних рефлексій йде поряд з ними як вправний виконавець програми – «примату спілкування над буттям»<sup>407</sup>.

Так, комунікація передбачає процес продукування інформації, повідомлення, розуміння, що дозволяє інтерпретувати суспільство як систему, яка «конститує сенс»<sup>408</sup>. Моделювання смислових меж культури й політики є ключовим аспектом комунікативного процесу, який продукує формування нових соціальних ідентичностей, оскільки «культурні феномени історично явлені нам не тільки як певна ціннісна, "зовнішня" у відношенні до політики реальність, а як комунікативний процес, що забезпечує смислове фокусування різноманітних політичних очікувань ("політичну культуру"). Подібний процес може мотивувати або блокувати інноваційну діяльність різноманітних соціальних акторів»<sup>409</sup>.

---

<sup>406</sup> Schlögel K. Kartenlesen oder: Die Wiederkehr des Raumes, 2003. S. 262.

<sup>407</sup> Левінас Е. Між нами: Дослідження. Думки-про-іншого. Київ : Дух і Літера: Задруга, 1999. 312 с.

<sup>408</sup> Луман Н. Самоописания / пер. с нем. А. Ю. Антоновского, Б. Скуратова, К. Тимофеевой. Москва : Издательство «Логос», ИТДГК «Гносиз», 2009.

<sup>409</sup> Завершинский К. Ф. Концепт «политическая легитимность» как семантический ресурс культурной памяти современного общества // Концепты культуры и концептосфера культурологи : коллективная монография / под ред. Л. В. Никифоровой, А. В. Коневой. Санкт-Петербург : Астерион, 2011. С. 80.

Зміщення аналітичних оптик дослідження дозволило поставити проблему медіалізації як центральної у культурі, мистецтві тощо. Так, Джон Сібрук зауважував, що «у ХХ столітті медіа швидше транслювали популярну культуру, аніж створювали її. Довгий час в США було три канали і вибирати на ТБ було ні з чого. У контркультури не було ніякого доступу до цих засобів мовлення. Сьогодні все радикально інакше: в інтернеті масова культура і контркультура перебувають в однакових стартових умовах. Щодо інструментів маркетингу ... Контркультура – це такий самий маркетинговий інструмент, тільки більш точний. Сьогодні реклама націлена на те, щоб ви відчували себе причетним до невеликої групи, а не до величезної спільноти. Ви п'єте Red Bull, а не колу, тому що любите техно і екстрим. В такому розрізі, дійсно, сьогодні немає ніякого мейнстріму, все занадто роздроблено. Єдине, де він зберігся, це якраз музика»<sup>410</sup>. Дж. Сібрук, досліджуючи феномен популярної музики, її вплив на сучасне суспільство у книзі «Машина пісень. У середині фабрики хітів» приходить висновку щодо творення пісень, де принцип оригінальності не є ключовим, і здебільшого залежить від «математики мелодії», за якою стоїть ціла команда продюсерів, топ лайнерів, текстовиків та бітмейкерів. Хоча в дійсності машиною пісень керують не лейбли, не радіостанції і не хітмейкери, а справжнім ляльководом виступає наш власний мозок. Так, уявна причетність до знайомої музики приносить людям велике задоволення, оскільки дарує їм почуття соціального єднання.

Поняття «івентності» («подієвості»), яка заповнила увесь сучасний культуротворчий простір, походить від слова «подія», що у класичній традиції утримувала сакральні дати, фіксовані календарем, а також факти, справи різного характеру (термінові, приємні / неприємні тощо), що заслуговують уваги. Конструювання новостворених свят набуває дедалі глобальних масштабів, відповідно постає трудовою діяльністю нашої епохи та її основним відкриттям. Процес фестивалізації має лише віддалену подібність зі святами минулих часів або з дозвіллям нашого недавнього минулого. Адже класичне свято, прив'язане до певної

---

<sup>410</sup> Джон Сібрук: «Мы – очевидцы смены политиков поп-звездами», Интернет-журнал «ИНДЕ», 2017. URL: <https://inde.io/article/4928-pisatel-i-zhurnalists-dzhon-sibruk-my-ochevidtsy-smeny-politikov-pop-zvezdami> (дата звернення 25. 07. 2020)

дати, а також домашнє свято, відтепер розчинилися в глобальному святкуванні як гайнуванні часу, що невпинно змінює поведінку людей і навколишнє середовище. Свято припинило протиставлятися повсякденному життю, суперечити йому: відтепер воно – сама повсякденність і ніщо, окрім повсякденності. Свято та будні втратили виразність, і вся трудова діяльність людей постане ультимативною турботою щодо створення ілюзії відмінності між ними, вважає Ф. Мюре.

Щодо «подієвості», яка з'явилася не так давно саме у такій експлікації, смислове наповнення якої перестало означати вищевказане, оскільки не залишилося місця в світі постановників подій самій події, пригоді, яка, за звичай, трапляється несподівано. Так, у наш час подія як випадок, на жаль, не може претендувати на позитивні медіа повідомлення, оскільки опиняється в таборі переможеного, а зустрітися з непередбаченим вкрай проблематично. Принаймні, продавці видовищ та подій неймовірно бояться цього. Адже конструктори подій продають мешканцям сучасного світу «катастрофи, аварії, нещастя, сенсації й розваги – загалом все те, що їм належить, або те, що вони цілком могли б створити собі самі. В наш час майстрів соціальної ілюзії можна зустріти у всіх царинах життя. Я був знайомим з людиною, яка орендувала у господарів розкішні квартири для тих, хто бажав там провести прийом, або звану вечерю, або просто запросити друзів як до себе додому. Таким чином, у повсякденному житті проявляється тенденція до історичних реконструкцій. Позбавлений сенсу, безтілесний, застиглий у часі ритуал шикарної вечері постає за тим боком Історії, де нібито щось відбувається і буде відбуватися – поза будь-якою метою і потребою, а лише тому, що воно відбувається, бо так треба. У кожній з царин людської діяльності кропітка праця з відтворення зруйнованого, спроба зліпити щось з праху конкретного світу набуває характеру стратегічного завдання з далекими перспективами. Це буде місія людей в третьому тисячолітті ...»<sup>411</sup>.

Сьогоднішні свята, здебільшого, набувають характеру фестивалі як подій поза приводом, наслідків і продовжень, як помпезне зображення

---

<sup>411</sup> Мюрэ Ф. После Истории. Фрагменты книги. Философия. Философские проблемы духовной жизни. Литература Европы 20 в. / пер. с фр. Н. Кулиш // Иностранная литература. 2001. № 4. С. 239.

їх відсутності. Конструкторами фестиваліації постають постачальники подій. Комерційні структури, фірми, які жодного відношення не мають до культури, звертаються за допомогою до професіоналів задля привернення уваги до власної діяльності: «у зв'язку з тим, що кількість робочих місць у сфері культури, так само як і урядові та інші субсидії, постійно зменшуються, а, з іншого боку, видовищність затребувана дедалі частіше, майстри видовищ винесли свою діяльність за межі культурного простору як такого: мова може йти про розкручування нового продукту, організації Різдяного свята на великому підприємстві, пожвавлення ділової вечери або семінару керівних кадрів, чи створення в центрі міста святкової атмосфери до святкування Нового року»<sup>412</sup>. Так, культурна продукція займає місце ресурсу функціонування інформаційного суспільства, оскільки утримує культурну цінність, яка детермінує економічну вартість. Подібна акумуляція культурних цінностей в часопросторовому відношенні як індустриальних ресурсів утворюють культурний капітал матеріальних та нематеріальних надбань людства як основу функціонування принципово відмінних індустрій, зокрема, туризму. Так виникає тотальна арена комунікації, де фестиваліація виступає топ середовищем й розширює горизонти для інших форм, які засвідчують про новітній формат свята, фестивалів, моди тощо. Примітно, що сама тоталлогія займає нішу модного тренду культурологічної рефлексії, оскільки на основі своїх принципів дозволяє концептуалізувати й вирішити проблему єдності різноманіття. Примітним є зауваження сучасного дослідника В. Кизими щодо концепції оновлення тоталлогії, яка «спрямована на аналіз трансформативних цілісностей, тотальностей, що розгортаються в собі, залишаючись ідентичними. Таким чином, ідентичність у змінах має еволюційний, природний характер, що належить природним і соціальним об'єктам, які ототожнюються життєвому шляху людського «Я», яке зберігає наслідування пізнавальних процесів, що розгортаються, але не втрачають єдності форм спілкування, наприклад, діалогу, гри тощо»<sup>413</sup>.

---

<sup>412</sup> Мюрэ Ф. После Истории. Фрагменты книги. Философия. Философские проблемы духовной жизни. Литература Европы 20 в. / пер. с фр. Н. Кулиш // Иностранная литература. 2001. № 4. С. 241

<sup>413</sup> Кизима В. В. Тоталлогия. Київ : Вид. ПАРАПАН, 2005. С. 15

Монополісти фестивалних подій зацікавлені передовсім у сенсаціях і прибутках, але не в ідеях, відтак використовують інформацію для переведення її в статус новини. Так, звернення до класифікації Н. Лумана щодо критеріїв відбору й переведення інформації до статусу новин є методологічно плідним для аналізу дослідження даного підрозділу. Передовсім, інформація повинна бути новою. Щоб підсилити її несподіваність, потрібно позначити наявне порушення безперервності ходу подій, розбіжність із очікуваннями, унікальність того, що сталося. Контекст, навпаки, повинен бути звичним, що викликає довіру»<sup>414</sup>. Схвалення всього, що з'являється, на кшталт «все нове є прекрасним», – одна з характерних рис Homo Festivus з його почасти некритичним, прийняттям всього сучасного, котрий міг би обрати своїм святим покровителем вольтерівського Панглоса.

По-друге, перевага віддається конфліктам. Подібні теми віддаляють розв'язку до майбутнього. Не знаючи, хто вийде переможцем, одержувачі інформації відчувають напругу й намагаються вгадати результат боротьби, де інформаційний шум виявляється важливіше за саму подію, який, на думку В. Джеймса, постає колективним потоком позасвідомого, «об'єктивованою, безформною субстанцією, де змішані політика й плітки, мистецтво й порнографія, чеснота й гроші, слава героїв й популярність вбивць»<sup>415</sup>.

По-третє, можна підсилити увагу кількісними показниками. Цифри завжди утримують дещо, незалежно від того, чи орієнтується отримувач інформації, про що загалом йде мова. Особливо дієві порівняння: аналіз динамічних процесів (наприклад, зміни показників інфляції) або зіставлення територій.

Звичка не надавати значення статистичним даним, які, як правило, нічого, окрім посмішки не викликають, сьогодні перестала бути актуальною. Цей факт став також об'єктом фестивалії. Конструктори подій здійснили перекроювання календаря, зробивши ревізію та розставивши віхи людського життя за власним баченням, де коригуються пам'ятні дати, замінюються оновленими тощо. Цілковитим

---

<sup>414</sup> Луман Н. Реальность массмедиа / пер. с нем. А. Ю. Антоновского. Москва : Практис, 2005. С. 46.

<sup>415</sup> Сибрук Дж. Nobrov. Культура маркетинга. Маркетинг культуры. Москва : ООО «Ад Маргинем Пресс», 2012. С. 10.



можливо, що «у недалекому майбутньому 31 жовтня, тобто день святкування Хелловіну, замінить 2 листопада, День поминання, присвячений покійним, де колишнє свято органічно увіллється до нового, поповниться новими забавами, які набагато ближче серцю Номо Festivus, бо в ньому відсутнє будь-яке згадування про неприємне. Воно вже не належить старому світу, світу конфліктів, напруженості й діалектики, з яким у нас тепер немає нічого спільного»<sup>416</sup>.

По-четверте, інформації додає значимості й локальний контекст. Передбачається, що одержувач інформації добре знає стан справ у ареалі свого проживання і для нього цінними постають будь-які подальші відомості.

По-п'яте, важливими є порушення норм, які в зображенні мас-медіа почасти приймають форму скандалів. Власне, саме порушення робить норму явною, оскільки ніхто не знає, наскільки часто відбуваються відхилення від норми та яким чином здатні поводити себе в аналогічній ситуації інші люди. Інформація щодо порушень, подана у вигляді простої констатації даного факту, дозволяє одержувачеві солідаризуватися з іншими при засудженні порушення й прихильності норми, і водночас в демонстративному утвердженні свого незнання щодо реальної практики порушень. Польський філософ, історик та есеїст Криштоф Помян зауважував щодо цього про невпинне переміщення меж, а саме «ослаблення благоговіння перед перешкодами, перепонами й навіть заборонами» – *всіма* перешкодами, перепонами й заборонами, – і це її найбільш стрижневі прикмети. Потяг до переступання меж, який тримають на прив'язі в інших місцях або в інші часи, тут зірвав із себе пута і почав лютувати буквально до нестями. З'явилися механізми, що зробили переступання саморушним і звільнилися від потреби в меті»<sup>417</sup>.

А сьогоднішня цивілізація заохочує «підривну діяльність» тією мірою, якою її можна досягнути не якісними, а кількісними категоріями. Висловлюючись узагальнено, цивілізація, яка розгортається на наших очах, здатна повністю контролювати все за однієї умови: якщо вона

---

<sup>416</sup> Мюрэ Ф. После Истории. Фрагменты книги. Философия. Философские проблемы духовной жизни. Литература Европы 20 в. / пер. с фр. Н. Кулиш // Иностранная литература. 2001. № 4. С. 240.

<sup>417</sup> Бауман З. У пошуках центру, що тримає / пер. з англ. Т. Цимбала. Київ : Ніка-Центр, 2013. С. 206.

вбере в себе все, що за суттю повинно їй суперечити. «Збройні заворушення, крики розлюченого натовпу – все це тепер просто частина її структури. Те, що їй вороже, вона виробляє на конвеєрі, як і решту своєї продукції, і великими партіями викидає на ринок, але на цей товар у неї ексклюзивне право. "Нонконформізм", "особлива думка", "порушення табу", "внутрішнє посилення" та "маргінальність" – це все давно й міцно увійшло в наш побут. І самі страхітливі "підривні ідеї" розводять тепер, як худобу, в бетонних стійлах Політкоректності і Консенсусу ...»<sup>418</sup>.

По-шосте, особливо придатними для новин є повідомлення про порушення норм, коли до них додаються моральні оцінки, що дозволяють висловлювати повагу або неповагу до тих або інших осіб. Медіа відіграє важливу роль у відтворенні коду моралі. Це не означає, що вони стали вищою моральною інстанцією, – таких у суспільстві більше немає. Але зате вони можуть публічно називати якісь вчинки добрими чи поганими. В гіперфестивному світі будь-який жарт як ніколи пильно стереже шуліка моральності. Теперішнє існування треба полюбити беззастережно, і невдовзі вже, мабуть, не можна буде посміятися навіть над самими собою. Адже в гіперфестивному суспільстві люди вже не сміються, оскільки в ньому не має часу на жарти, дотепність, гостроту, тут завжди відбувається боротьба проти стількох речей одразу, що вже й потреби немає уточнювати, з ким і за що йде боротьба.

Так, гіперфестивна система турбується про мораль, з недовірою відносячись до живої мови, оскільки остання ніяк не піддається контролю, може нести неправдиву інформацію або принаймні звучати двозначно. Надзвичайно цікавим є той факт, що стан фестивалістичності вважається верхом блаженства, оскільки він супроводжується стиранням відмінностей.

По-сьоме, класифікуються не тільки вчинки, а й ті, хто їх здійснює, цим самим мас-медіа не просто інформують про порушення норм, а й допомагають слухачеві або читачеві скласти власну думку. Весь комплекс прихованих мотивів, які спонукали, а почасти й змусили людину вчинити саме так, а не інакше, при цьому не висвітлюється.

---

<sup>418</sup> Мюрэ Ф. После Истории. Фрагменты книги. Философия. Философские проблемы духовной жизни. Литература Европы 20 в. / пер. с фр. Н. Кулиш // Иностранная литература. 2001. № 4. С. 237.

По-восьме, вимога актуальності інформації веде до того, що мас-медіа зосереджують увагу на виняткових випадках (катастрофах, стихійних лихах тощо), а вимога рекурсивності викликає у журналістів підвищений інтерес до попередніх або до схожих подій (іноді створюються цілі «серії»)<sup>419</sup>. Тут Ф. Мюре зауважує, що навіть стихії, які час від часу нагадують про своє самостійне, реальне існування, сприймаються як злочин, оскільки Homo Festivus, подібно дитині, приймає своє бажання за дійсність, якої вже не існує. Він не хоче брати до уваги, що шляхи природи бувають звивисті, непередбачувані, загадкові.

По-дев'яте, поширення в якості новин думок чи припущень інших людей. Значною мірою в матеріалах мас-медіа відображаються вони самі: ті, котрі говорять, можуть самі відповідати на поставлене запитання чи то нав'язувати свої висловлювання, але так чи інакше ці висловлювання стають подією тільки завдяки мас-медіа. «Світ ніби наповнюється додатковими шумами: пропозиціями, коментарями, критикою»<sup>420</sup>. Подібна багатослівна і безбарвна демагогія не має найменшого зв'язку з реальністю. Апологетам гіперфестивної ери близький і дорогий світ сновидінь, що приносить їм великі прибутки, вигоду, все інше їх не хвилює, не дивує зникнення реального світу й конкретної людини, з точністю навпаки, їх ніби це радує, або принаймні забавляє. Це світ, у якому вже не існує святкових днів, відповідно місця святковому настрою у ньому також немає, тут людина хіба що заради задоволення витончується в жартах, бешкетних витівках, глузуваннях, нісенітницях, різних проявах духу незвичайності, а почасти й недозволеності.

Завершуючи, всі перераховані критерії стають ще суворішими, коли відбором займаються спеціальні організації, які рубрикують та клішують вже відібрану мас-медіа інформацію, яка згідно з аргументацією Г. Бейтсона, є «a difference which makes a difference», що означає «відмінність, яка створює відмінність» чи точніше : «... створює істотне розходження». «Per contra, світ форми й комунікації асоціюється не з

---

<sup>419</sup> Луман Н. Реальность массмедиа. Новости и комментарии / пер. с нем. А. Ю. Антоновского. Москва : Праксис, 2005. С. 62.

<sup>420</sup> Там само. С. 63.

речами, силами або імпульсами, а тільки з відмінностями й ідеями. (Помітне розходження [a difference which makes a difference] є ідея. Це – "біт", одиниця інформації)»<sup>421</sup>. Інформація чіпляється за інформацію, де наступний елемент не завжди впливає з попереднього. Виникає ситуація повної передбачуваності: новий елемент інформації може залежати від рішень і дій людини.

Примітно, що Н. Луман акцентує увагу на факті непередбачуваності, яка є базисом розваги: не просто на дотриманні елементів інформації один за одним, а на здійсненій самою системою обмеженні, що визначає ймовірність надходження подальшого елемента ланцюжка. Розвага підживлюється несподіванками і напруженнями, які сама й виробляє: «Публіка вміє відрізнити реальність розваги від реальності як такої, про яку повідомляють новини. Опис суспільства в мас-медіа створюється не тільки новинами й повідомленнями; в ньому беруть участь також реклама і розваги, оскільки в цих сферах опис суспільства опосередкований нашими індивідуальними установками й готовністю до комунікації, тобто "доволі непрямим чином"»<sup>422</sup>. Тому, мабуть, культуролог Дж. Сібрук в праці «Nobrov», аналізуючи культурний ландшафт після появи глобального супермаркету, зауважує, що «сучасна культура мас-медіа здається схожою на часи Людовіка Шістнадцятого: витончена ввічливість, за якою приховуються егоїзм та обман»<sup>423</sup>. Або, пригадуючи розуміння ідеології як міфу, за Р. Бартом, який діє в преріях позасвідомих значень, а саме, підтексті, вторинних значень, що утримують у собі тексти та практики. Адже, ідеологія постає тією цариною, де відбувається концептуальна боротьба щодо обмеження конотацій, фіксування конкретних або творення нових підтекстів. Б. Брехт щодо даного контексту в царині драматургії зауважував: «Гарна чи погана, але п'єса завжди містить у собі певний образ світу... Не існує п'єси чи

---

<sup>421</sup> Бейтсон Г. Экология разума: избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии / пер. с англ. Д. Я. Федотова, М. П. Папуша. Москва : Изд. Захаров, 2000. С. 276.

<sup>422</sup> Луман Н. Реальность массмедиа. Новости и комментарии / пер. с нем. А. Ю. Антоновского. Москва : Праксис, 2005. С. 83.

<sup>423</sup> Сибрук Дж. Nobrov. Культура маркетинга. Маркетинг культуры. Москва : ООО «Ад Маргинем Пресс», 2012. С. 234.

театральної постановки, яка б жодним чином не впливала на смаки та уявлення глядачів. Мистецтво завжди має певні наслідки»<sup>424</sup>. Подібне зауваження Б. Брехта можна узагальнити та застосувати до всіх культурних текстів. Так, «усі тексти зрештою є політичними, тобто пропонують паралельні ідеологічні уявлення щодо того, яким є чи яким має бути світ»<sup>425</sup>. Так, культурні тексти покликані за допомогою ідеологічних конструктів, як телевізійні шоу, популярні програми, романи, художні фільми, Інтернет, соціальні мережі, YouTube привернути увагу й подати певний образ світу. Симптоматичним також є визначення медіа-видовища, медіа-спектаклю Д. Келлнера: «Спектаклі є медіа конструктами, що знаходяться поза межами звичайної та щоденної рутини, стаючи популярними медіа-подіями і захоплюючи увагу медіа й публіки. Вони включають естетичний вимір і почасти є драматичними, пов'язаними з конкуренцією, як олімпіади чи Оскари, вони включають непоборні іміджі, монтаж та історії. Медіа-спектаклі відносяться до технологічних медіа-подій, де медіа-форми – телебачення, друковані медіа чи Інтернет – обробляють події видовищними шляхами»<sup>426</sup>.

Відтак, візуалізація культури безпосередньо пов'язана з формуванням глобального ринку візуальних образів, викликаних до життя прискоренням обміну інформацією між індивідами, суспільствами й континентами, актуалізує дослідження Festive видовища як соціокультурного феномена. Адже сьогочасність явлена нам дедалі очевиднішою перевагою візуальної культури та її поширення, оскільки характерною ознакою перехідної ситуації є відтворення візуальних форм, котрі актуалізують видовищні форми соціокультурної активності. Таким чином, видовище постає тим центральним поняттям, яке, утворюючи цілу систему смислів, дозволяє автору робити вибірку щодо розуміння його як культуротворчого феномена.

Видовищність постає універсальною категорією, котра тією чи іншою мірою завжди присутня у культурі. Вже саме поняття

---

<sup>424</sup> Brecht B. On Theatre. London : Methuen, 1978. P. 150.

<sup>425</sup> Сторі Дж. Теорія культури та масова культура: вступний курс / пер. з англ. С. Савченка. Київ : Вид-во «Акта», 2005. С. 16.

<sup>426</sup> Почепцов Г. Від facebook'у і гламуру до Wikileaks: медіа комунікації Київ : Спадщина, 2014. С. 131.

«видовище», «видовищність», містить аналіз заголовних термінів. Згідно з тлумачним словником української мови слово «видовище», етимологічно походить від дієслова «дивитися», має два значення: по-перше, це «те, що відкрите для споглядання і привертає увагу», «те, що впадає до ока»; по-друге, «вистава» (театральна, циркова, спортивна). Аналогічні поняття в основних європейських мовах: англійська «spectacle», німецька «Spektakel», французька «spectacle», італійська «spettacolo». Їх етимологічна спорідненість спрямована до латинського дієслова «spectare», що значить «дивитися, споглядати», і похідному від нього іменника «spectaculum» – «представлення, вистава, видовище, виявлятися». До речі, класичний грецький театр вважається ідеальною видовищною формою, в якій синтезуються різноманітні види мистецтва: від пластики до лірики та музики. Грецька лексема «proson» змістовно охоплює і репрезентує ідею видовищності, закономірно ініціюючи контекст міркувань про світ як театральну сцену. В зв'язку з цим показовою є широта контекстів вживання даного терміну, від зовнішнього вигляду й зовнішності до соціальної ролі індивіда.

Поняття «видовищності» використовувалось у німецьких лексемах Г.-В.-Ф. Гегеля та М. Гайдеггера як «видимість» і «неприховування», відповідно поставали культурфілософськими концептами. Іншим її корелятом можна вважати давньогрецьку лексему «алетейя», що має різні інтерпретації. Якщо для Г.-В.-Ф. Гегеля «алетейя» є відкритість буття, то для М. Гайдеггера – швидше неприховування. Втім, сьогодні доводиться визнати, що процес індивідуалізації, який виявляє себе в прагненні людини бути відмінною від інших індивідів, звільненні від приписуваних суспільством ролей і соціальних правил, нести відповідальність за своє життя та розпоряджатися своїм естетичним, емоційним, фізичним та іншим досвідом далеко не завжди здатні до виявлення себе на різних щаблях культури. Подібні обставини змушують дослідників вкотре звертатися до проблем колективної стихії з її вітальними силами, позасуб'єктності, архаїчності бачення світу, позначаючи нову культурну епоху як «неоархаїку» або «нове Середньовіччя»<sup>427</sup>.

---

<sup>427</sup> Эко У. Средние века уже начались / пер. Балаховская Е. Москва : Иностранная литература, 1994. № 4. С. 266.

Характерними ознаками цієї епохи дослідники називають анонімізацію й дераціоналізацію свідомості, прагнення повернутися до витоків, що вимагає відродження як великих релігійних систем, так і реанімації стародавніх магічних культів, підвищення значущості тих форм сприйняття реальності, які кореняться у найдревніших прошарках культури. Так, на думку вітчизняного естетика Т. К. Гуменюк, у «сучасному тисячолітті Середньовіччя сприймається як жорстокий, але надзвичайно видовищний світ, подібний до нинішнього життя. Очевидно, "фентезі-серіали" досить точно відбивають амбівалентний світ, в якому живемо сьогодні, говорять про нас і сучасність»<sup>428</sup>. А, відтак, зауважує автор, «не варто лякатися "очуднених" порівнянь: "францисканська радість" – щодо епохи середньовічного інквізиторського мракобісся і "молота відьом", рортівський "оптимізм" – щодо сучасних екологічних катастроф та розгортання "гібридних воєн", за якими стоїть трагічний досвід, про який людство мало б пам'ятати з часів Другої світової війни з її душогубками і концтаборами»<sup>429</sup>.

Уточненню понять «видовище» і «видовищність» допомагає вироблена М. Хреновим концепція та диференціація видовищних феноменів, де автор виокремлює: традиційні видовищні форми (ритуали, свята, балагани, масові гуляння), традиційні види мистецтва (цирк, театр, естрада) і, притаманні насамперед для ХХ століття, технічні масові видовища (кіно, телебачення)<sup>430</sup>, сьогодні можна додати / розширити їх медіальними соціальними мережами, YouTube. Традиційні видовища репрезентують незвичайне, несподіване, рідкісне, почасти чудесне. Сприйняття традиційного видовища як демонстрації незвичайного, виняткового переростає подекуди в колективний екстаз.

Видовище постає не лише культурним, а й соціальним феноменом, презентує ситуацію спілкування, вибудовування опозиції «ми» / «вони». Фундаментальне обґрунтування воно отримало в дослідженнях М. Хренова, який показав, що видовище активізується в ситуаціях

---

<sup>428</sup> Гуменюк Т. К. Нова чуттєвість «*commencement de siècle*» як феномен культури : світоглядні настанови й художньо-естетичні виміри / Культурологічні виміри людини в сучасному універсуміб колективна монографія / за ред. М. М. Бровка. Київ : Видавництво Ліра-К, 2019. С. 56

<sup>429</sup> Там само. С. 55.

<sup>430</sup> Хренов Н. А. Зрелища в епоху восстания масс. Москва : Наука, 2006. 646 с.

крайньої соціальної та культурної напруги, виконуючи функцію гармонізації, породжуючи хаос, а потім, долаючи його за допомогою реорганізації порядку. Обґрунтоване положення про те, що періоди активізації видовища як найбільш актуальної культурної форми співвідносяться з перехідними періодами в розвитку культури, є, на наш погляд, вагомим у дослідженні М. Хренова. Ознаками цієї ситуації, як показує автор, стають панування святкової стихії, розширення діапазону дозволеного, подолання соціальної норми у всіх типах людської активності, розпад ритуалізованих норм поведінки, домінування видовищних форм культури. Автор, розвиваючи модель соціокультурної динаміки П. Сорокіна, показує функції видовища для перехідних етапів, особливо акцентуючи його роль на стадії зародження ідеаційної культури. Незважаючи на різноманіття культур, їх типологічні ознаки структуруються навколо трьох основних типів – ідеаційного, ідеалістичного й почуттєвого.

Симптоматичною постає структурна типологія видовищних явищ італійського дослідника А. Банфі, запропонована ним у книзі «Природа видовища». По-перше, це видовища, в яких немає рольового розподілу на акторів і глядачів – святкування, спортивні змагання, вуличні події. По-друге, відокремлені видовищні явища, що мають своїх виконавців і глядачів, однак з безпосередньою участю глядачів у дійстві – обряди, ритуали, церемонії. По-третє, видовище як самостійне явище, що має художньо організовану форму – театр (в широкому сенсі цього слова)<sup>431</sup>. Примітним є той факт, що італійський дослідник оцінює видовище загалом із точки зору співвідношення в ньому дійсності й колективності. Кожне видовище – це форма емоційно-естетичного, ідейно-емоційного спілкування, ефект співучасті, колективної творчості з глядачем стає важливою характеристикою видовищного мистецтва. Тому при аналізі видовищних форм потрібно враховувати очевидну залежність від візуальної здатності глядача, а також фактору публічності, масовості як суттєвої ознаки. Видовищність та видовищні форми постають «системою експресивно-динамічних ефектів і прийомів залучення глядача в дійство із заздалегідь розрахованим результатом»<sup>432</sup>.

---

<sup>431</sup> Банфі А. Природа зрелища / пер. А. В. Старостина и В. Н. Съедина. Москва : Прогресс, 1965. С. 93.

<sup>432</sup> Там само. С. 93.



Варто відзначити своєрідну опозиційність щодо маркерів традиційних видовищних форм до сьогочасних технічних видовищних форм (кіно, телебачення, відео, Інтернет, соціальні мережі тощо), і пояснюється це відмінностями цих типів видовищ на рівнях структури спілкування й взаємодії людей. Традиційні видовищні форми характеризуються одночасністю дії та її сприйняття, для них характерний безпосередній контакт учасників. Щодо «технічних» видовищних форм з їх універсальністю необхідна лише здатність зору й слуху, з обмеженнями просторового характеру. Фестивація суспільного життя на основі моделювання атрактивних технообразів, що захоплюють увагу комунікативних реципієнтів, провокує їх займати не громадянську, політичну чи іншу соціальну позицію, а часто залишатися пасивними глядачами. Розрізнення уявного і справжнього, інсценованого й реального, сакрального й профанного, публічного й інтимного стає дедалі проблематичним. Прикладом може слугувати фільм режисера Пітера Уіра «Шоу Трумана», де головний герой Труман Бербанк у виконанні актора Джима Керрі не знає, що грає головну роль в грандіозному реаліті-шоу, однак свідомо чи позасвідомо поводить себе саме так як артисти на сцені, звертаючись до аудиторії. Головний герой чудово засвоїв поведінку шоумена, яку демонстрували оточуючі його професійні актори, обізнані в тому, що відбувається. Звернення до даного прикладу, ілюструє засвоєння певного поведінкового патерну завдяки механізму позитивного зворотного зв'язку, який формує модель бажаної поведінки. Таким чином, відбувається процес конструювання від простого до складного, де сценарій з розрізнених актів складається до структурованої системи дій, що включає такі мобільні додатки як Інстаграм. Відтак, створювати сценарій технологічно вивірено є ключовою якістю Festive-режисера, Festive-постановника для успішної реалізації фестивальної акції. Так, атрактивність Festive видовища, його зовнішня ефектність, яскравість перетворюють його на важливий інструмент в боротьбі за владу, використання якого уможливорює привити стереотипні патерни, переконання, сформувані «потрібну» громадську думку.

Фестивація спрямована на сприйняття вже оформлених образів технологічними медіа й новими техніками візуалізації, чи то за

допомогою пікторіального або іконічного повороту, де змінюється роль образів під час медіаісторичних змін. Однак сьогодні дедалі частіше спостерігається відмова від функції зображення і репрезентації в мистецтві й медіамистецтві, що вказує не на зображуване, як в традиційному розумінні образу, а на самі акти образного уявлення, техніки візуалізації. Тут увага спрямовується на феномен «бачення» як соціокультурну практику, яка постає не лише звичайним оптичним сприйняттям. За такого підходу відбувається урахування впливів технологій і медіа щодо сприйняття в контексті економічних і культурних відносин влади. Виходячи за межі репрезентації й образної присутності, відбувається швидше «постлінгвістичне, постсеміотичне перевідкриття образу» в його багаторівневому функціональному взаємозв'язку, а саме «як комплексної взаємодії візуальності, механізмів, інституцій, дискурсу, тіл та фігуративності»<sup>433</sup>.

Історія культури, як й історія мистецтва звертається до аналізу історичних форм щодо зображальності аж до актуальних світів візуальності, залучаючи водночас політичні й медіальні царини візуалізації за допомогою електронних і цифрових зображень, включаючи камери спостереження. Ключовим питанням тепер постає інтенція не на зображення як об'єкт споглядання, інтерпретації чи пізнання, оскільки місце пізнання самих зображень зайняло пізнання за допомогою зображень та візуальності; розуміння зображень змінилося розумінням світу в зображеннях, а також за допомогою специфічних культур оптики і погляду, що свідчить про перехід з предметного рівня на рівень аналітичних категорій, що є характерним для «Cultural Turn».

Отже, Festive видовище є культурфілософським поняттям з вираженим естетичним спрямуванням, що постає як: а) інваріантний зміст будь-якого видовища; б) сутнісна риса світосприйняття, заснованого на іманентно властивому йому почутті краси; в) конфліктна структура, яка базується на опозиційності («ми / вони»); г) інтегративний механізм, заснований на подоланні соціального відчуження, що володіє сугестивним і водночас, контрсугестивним потенціалом; д) найбільш актуальна динамічна культурна форма, що співвідноситься з трансгресивними періодами в розвитку культури.

---

<sup>433</sup> Mitchell. Pictorial Turn, S. 19

Фестивація передбачає багатомірність творення видовищних артефактів, хепенінгів, флешмобів, боді-арту, перформансів тощо. Їй притаманне переплетення та розмивання функцій творця / автора та споживача / замовника / постачальника тощо. Відтак, вона виступає апропріатором, конструктором-демонстратором, оскільки обумовлена навколишньою реальністю, яка й сама почасти твориться образами й моделями, скомбінованими мас-медіа, політичними бізнес-проектами, бажаннями, чутками, уявленнями тощо. Відтак, Festive-видовище передбачає своєрідний «bricolage» художньої, політичної, ідеологічної практик. Так, фестивальність постає стильовим маркером життєтворчості сучасної особистості з водночас репрезентаційним та презентаційним режимами, за яких культура й політика співвіднесені з системою-фільтром медіа, що організовує й визначає ієрархію цінного, значущого, важливого, престижного, мейнстріму тощо.

### **3. 3. Ескапізм : втеча до свята**

Однією з форм конструювання суб'єктивної реальності є ескапізм як втеча від буденності, що постає альтернативною моделлю повноти та багатогранності буття на основі зміщення акцентів уваги з усталеного способу діяльності до світу свята, фантазії, гри як своєрідної терапії щодо рутинного існування. Зокрема, це зумовлено специфікою сучасного культуротворчого простору, модусів його існування, позначених зростанням урбаністичних процесів, віртуалізацією сприйняття реальності, кризою самоідентичності, примноженням репресивних тенденцій, де людині доводиться системно збільшувати дозування соціального захисту. Динамізм означених процесів, зазвичай, спрямовує людину до ескапічного відчуття, втечі, усамітнення.

Ескапізм не є чужорідною властивістю культури, швидше, її онтологічною даністю, яка найповніше реалізується в трансгресії як переходу з одного культурного простору до іншого (в контексті розуміння Ж. Батая, М. Фуко та інших). Потреба людини в інобутті є природною, віддзеркалюючи процеси сучасності, змінюються форми прояву ескапізму, однак сам феномен завжди залишається присутнім щодо дійсності, де розглядаються ті чи інші аспекти його вияву. Проте,

враховуючи потаємну, інтимну природу власного вияву, ескапізм, за іронією долі, залишається так само прихованим щодо артикуляції в культурологічному осмисленні.

Безперечно, феномен ескапізму позначений полісемантичним навантаженням, відповідно, міждисциплінарним характером, його досліджують представники соціальних, гуманітарних, природничо-наукових царин, зокрема, філософи, антропологи, етнологи, географи, психіатри, фізіологи, генетики, культурологи, психологи тощо. Звідси, неоднозначні, почасти суперечливі узагальнення означеного явища.

Примітно, що однією з лакун застосування поняття «ескапізм» було позначення літературної течії, однак згодом цей термін почав фіксувати широкий спектр соціальних, культурних, психологічних, релігійних явищ, пов'язаних з втечею, відходом від дійсності. Варто зауважити, що поняття ескапізму навіть при поверховому аналізі джерел, у яких воно досліджується, здебільшого наділяється авторським контекстом. Так, феномен ескапізму розглядався Дж. Р. Р. Толкієном<sup>434</sup> у есе «Про чарівні казки» як виправданий акт «втечі» від «потвор сучасності» до світу пригодницької літератури. Дослідницько-культурологічних інтонацій означений феномен набуває у двох вагомих зарубіжних працях: А. Еванс<sup>435</sup> (А. Еванс) «This Virtual Life. Escapism and Simulation in Our Media World», де здійснюється спроба відтворити різноманітні культурні та психологічні явища, пов'язані, на думку автора, з ескапізмом та Үі-Фу Тіан<sup>436</sup> (Ї-Фу Туан), який був історіографом під час правління імператора Gaozu династії Тан, його праці «Escapism», де дається гранично широке розуміння ескапізму як атрибутивного компонента будь-якої культури, яка здатна маркуватися як своєрідний глобальний ескапізм, відхід від природного буття.

Явище ескапізму окреслюється панорамою культурно-філософських досліджень західних авторів, таких як А. Еванс, П. Голландер, Ї-Фу Туан, Д. Келльнер, К. Гамельтон, Е. Мейл, М. Нельсон та інших.

---

<sup>434</sup> Толкиен Дж. Р. Р. О волшебных сказках. URL: <http://fairypot.narod.ru/story/Tolkien.htm> (дата звернення: 27.05.2017).

<sup>435</sup> Evans A. This Virtual Life. Escapism and Simulation in Our Media World. United Kingdom: Vision, 2003. 288 p.

<sup>436</sup> Tuan Y.-F. Escapism. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press, 1998. 245 p.

Примітно, що дослідник-психолог А. Еванс та П. Голландер диференціюють явище ескапізму як «відхилення від норми», а розвідки філософа китайського походження, географа, автора концепції топофілії Ї-Фу Туана, зосереджені на дослідженні феномену ескапізму крізь призму культурного простору. Звідси, культура, на думку Ї-Фу Туана, у однойменній праці «Escapism» постає «не лише певними набутими звичками, виробництвом та використанням певних інструментів, а цілим світом думок і переконань, звичок та звичаїв, навичок та артефактів. Культура тісно пов'язана з людською схильністю не зустрічатися з фактами, нашим бажанням втекти тим чи іншим шляхом, аніж звичкою вірити. Дійсно, я хотів би додати ще одне визначення того, що таке людина до багатьох, вже існуючих: людина – це тварина, яка природно не схильна приймати реальність такою, якою вона є. Люди не тільки адаптуються, як й усі тварини; вони перетворюються відповідно задалегідь передбаченому плану. Тобто, перед перетворенням вони здійснюють щось неймовірне, а саме: "бачать" те, чого не існує. Бачити те, чого не існує, – лежить в основі всієї людської культури»<sup>437</sup>. Отже, Ї-Фу Туан розглядає ескапізм як втечу людини від світу природи до світу культури. Власне, відмінність підходів щодо розуміння ескапізму показує, що останній існує як складний соціокультурний феномен, котрий віддзеркалює процеси, властиві сучасному суспільству, що виражаються в таких явищах, як повсякденні практики контролю, відчуженості, анонімності життя, зокрема, кризи самоідентичності. Остання, супроводжувана почуттям самовідчуження, здатна спрямовувати до ескапізму як втечі від функційності соціального тиску, рутинної буденності. Водночас у науковій літературі існує класифікація щодо причин відходу до ескапізму, зокрема, дослідник В. Белов виокремлює наступні позиції: 1) розбіжність між наявною реальністю соціального буття і тією, що представляється індивіду адекватною щодо реалізації свого життєвого потенціалу; 2) культурний шок, викликаний психічним станом людини, яка потрапила до інокультурного середовища, «культурного гетто», що формуються як анклав ескапістських спрямувань; 3) страх, зумовлений соціально-політичними реаліями, який найпотужніше виявляється в період економічних драм і призводить до

---

<sup>437</sup> Tuan Y.-F. Escapism. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press, 1998. P. 135.

ескапістичних моделей існування; 4) ескапізм як прагнення подолання відстані між реальним і бажаним «Я».

Ескапістичне відчуття можна спостерігати у стародавніх греків щодо використання поняття «екстаз» або «несамовитість» для опису характерного стану, при якому людина втрачала свою волю і свідомість, повністю віддаючись на милість своєму демону або богу, котрий керував нею. Ключовою вимогою екстатичних станів поставало не стільки орієнтування в просторі та часі, скільки драматизація існування загалом. Подібний стан підкреслює новизну сприйняття, викликаного грою і постановкою. Висування на перший план екстатичного прийому неабияк актуалізувало його, оскільки звільнений від автоматизму повторення предмет, постає незвичайним, особливим. Ж. Батай вважає, що саме екстаз є основою «внутрішнього досвіду й постає єдиним шляхом, який приводить до трансцендентного»<sup>438</sup> як виходу за межі власного я, де розкриваються сенси існування людини в світі та буття самого світу. Адже екстаз – це такий стан, «у якому людина не тільки виходить поза межі свого власного я до нескінченності, але досягає граничних меж можливостей, де їй відкриваються таємниці власного існування, дорефлексивного або, за словами М. Мерло-Понті, дооб'єктивного буття»<sup>439</sup>. Однак цей стан не є виходом до безмежного, швидше дотик до нього, наближенням до граничних царин розуму й зупинка перед всепоглинаючою безмежністю. В цей час ніби очевидна відмінність між поняттям «сторонності» та сприйняттям дивного, незвичного є достатньо удаваною, невловимою. Відтак, подібні стани постають світоглядним підґрунтям окремих субкультур, сформованих на основі релігійних практик (затворництво як усамітнення апологетів релігії, ісихазму як містично-аскетичної духовної практики), чи то перехід до групи обраних щодо спроби реконструкції ілюзорного світу (найчастіше в цьому сенсі згадують субкультуру толкієністів і руху, пов'язані з рольовими іграми). Водночас виокремлюють релігійний ескапізм, який проявляється у відході адептів релігії зі світського світу (в секту або аскетичну практику) і виражається в розриві відносин з колишнім

---

<sup>438</sup> Батай Ж. Внутренний опыт. Санкт-Петербург : Аxiома / Міфріл, 1997. 336 с.

<sup>439</sup> Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття / пер. з фр. О. Йосипенко, С. Йосипенка. Київ : Український Центр духовної культури, 2001. С. 29.

оточенням. Релігія є найдавнішою формою ескапізму, що виявляє себе в релігійних, містичних, міфологічних образах. Ідея існування потойбічного світу є формою ескапістського світовідчуття, що бере свої витоки від недосконалості світу земного. Безперечно, платонівська ідеалістична концепція «вічних ідей», де досконалим, абсолютним є лише світ ідей, ідеальних сутностей, а світ речей є лише блідим відбитком його також є близькою до ескапічного світовідчуття мислителя античності. За висловлюванням О. О. Труфанової ескапізм постає «кращим світом, до якого прагне ескапіст, за звичай відмінний від загробного світу або утопії: він необов'язково більш справедливий, досконалий і позбавлений бід, він просто інший, відмінний від повсякденного світу людини»<sup>440</sup>.

Примітним є концепт «ефекту відсторонення» (Б. Брехт), протилежністю якого постає ефект реальності, окремим випадком, де об'єкт здебільшого демонтується, відсторонюється, завдяки своєму незвичайному вигляду й референції до його штучного та художнього характеру. На думку Б. Брехта, під час «ефекту відсторонення» долається автоматизм сприйняття, варто «лише позбавити подію або характер всього очевидного, знайомого, зрозумілого, і викликати з приводу цієї події подив і цікавість»<sup>441</sup>. Симптоматичним є добре відомий приклад давньогрецького філософа-кініка Діогена Сінопського, який намагався відмежуватися від соціуму, демонструючи цим самим власну «іншість», за допомогою – бочки як межі, яка поставала своєрідним символом відчуження. Тут ескапізм виступає відчуженням, навіть у випадку, якщо відсутня реальна межа, але є уявна чи віртуальна. Діоген як «людина інша», «випадає» з соціальності, викликає у влади й широкого загалу громадян певною мірою недовіру, занепокоєння, оскільки живе у відмінній реальності та майже не піддається контролю з боку суспільства. Пізніше подібну ескапістську модель теоретично обґрунтував Ж.-Ж. Руссо, що продовжує панувати в свідомості багатьох людей, втомлених від «благ» цивілізації, які полишають будинки, міста заради життя у віддалених від людських спільнот місцинах.

---

<sup>440</sup> Труфанова Е. О. Эскапизм и эскапистское сознание: к определению понятий // Философия и культура. 2012. № 3. С. 102.

<sup>441</sup> Брехт Б. Об экспериментальном театре // Театр: Пьесы. Статьи. Высказывания : в 5 т. Т. 2. Москва : Искусство, 1965. С. 98.

Дослідниця О. Труфанова у своїх розвідках притримується позиції, що «наявність ескапізму зумовлена здатністю людської психіки відлітати від реальності»<sup>442</sup>. Так, на формування ескапістичного відчуття здатні впливати особистісні якості, які відводять індивіда від реальної дійсності: мрійливість, неухважність, спрямованість до розваг, прагнення підміни власної справжньої особистості уявною тощо. Подібне ставлення продиктовано протистоянням світів «справжнього», «реального», «повсякденного», де проживає людина, – світу ілюзорному, фантастичному, віртуальному, до якого вона мігрує. Відповідно, відбувається суперечливе оцінювання «світу ідеального» як позитивного та «світу реального» як негативного. Потреба щодо урізноманітнення буття, передовсім, викликана недостатністю вражень, яких можна компенсувати в рекреаційних формах, що «дозволяють людям відмовитися від повсякденності й на час зануритися до світу барвистих, фантастичних образів, гострих переживань»<sup>443</sup>. Подібна стратегія породжена сьогочасною соціокультурною реальністю, яка представляє собою тотальну симуляцію.

Проблема зростаючої ілюзорності, перетворення реальності, з якою має справу людина, де речі здатні обертатися симулякрами, на думку Ж. Бодрійяра, пронизує всі боки культурного буття сучасної людини. В умовах, коли дійсність дана людині крізь призму різноманітного й багаторівневого опосередкованого впливу, в котрому вона трансформується до повної непізнаваності, культурософське питання про сутність сучасної гіперреальності набуває абсолютно нового звучання. Концептуальною щодо розуміння ескапізму в даному контексті дослідження є теорія симуляції й симулякрів, розроблена Ж. Бодрійяром. Тут варто відрізнити ескапізм від інших смислових сентенцій, які репрезентують не просто «втечу від чогось», а патологічну «тягу до чогось», що не відповідає сутності ескапістичного розуміння. Феномен ескапізму варто диференціювати від явищ, які наближаються до нього і часом можуть сприяти його проявам: ескапада (скоєння вчинків, які відмежовують людину від суспільства), вихід (розрив

---

<sup>442</sup> Труфанова Е. О. Эскапизм и эскапистское сознание: к определению понятий // Nota bene. URL : [www.nbpublish.com/view\\_225.html](http://www.nbpublish.com/view_225.html) (дата звернення 12. 05. 2020).

<sup>443</sup> Орлова Э. А. Социология культуры. Москва : Академический проект, 2011. С. 244.



зв'язку зі своєю соціальною групою, поза переходом до будь-якої іншої), відторгнення як крайня форма ескапізму (певної соціальної ідентичності, самовідчуження, суїцид).

За Бодриаром<sup>444</sup>, сутність ескапізму полягає в підміні справжньої життєвої активності її симуляцією. Характерна для сучасної культури орієнтація на споживання перетворює індивіда не тільки в користувача речей, але і користувача всього свого життя. Іншими словами, життя не проживається, а споживається. Посилення споживчої складової у культурі багато в чому пов'язано з комерційною рекламною діяльністю. Реклама націлена на формування штучних потреб, які повинні усвідомлюватися людиною як її власні, тим самим відчужуючи її від справжніх життєвих інтересів, перетворюючи в споживача. Рекламна комунікація виводить людину з реальності, формуючи свій особливий світ – світ образів. Прагнення індивіда відповідати тим чи іншим образам, які формується рекламою, може сприяти відчуженню та виникненню ескапізму. Симуляція життєвої активності при ескапізмі відбувається за допомогою розваг, тобто діяльності, поверхнево спрямованої на привнесення до реальності чогось нового й різноманітного. Як результат, ескапізм визначається як «відхід» індивіда від справжнього буття крізь призму його симуляції в розвагах.

Вітчизняна мистецтвознавиця А. Скорик у монографії «Мистецтво телекомунікації як феномен сучасної медіакультури: український дискурс», аналізуючи феномен та прояви ескапізму зауважує, що він є «принципово конформістичним та має своєю метою формувати індивідів, які володіють "щасливою", некритичною свідомістю, "невідхильним" стилем поведінки. Саме таких людей Г. Маркузе називає "одномірними", такими, які орієнтовані на безумовне прийняття образу життя, що диктується сучасним "істеблішментом". Зазначимо, що ескапістські інсталяції масової культури мають своєю метою відволікати людей від суворої дійсності, відводячи до світу безпроблемних ілюзій, десоціалізації, деполітизації, деідеологізації та ін.»<sup>445</sup>.

---

<sup>444</sup> Бодриар Ж. Симулякры и симуляция / пер. с фр. А. Качалова. Москва: ПОСТУМ, 2015. С. 103–120.

<sup>445</sup> Скорик А. Мистецтво телекомунікації як феномен сучасної медіакультури: український дискурс: монографія. Львів : Видавець Тетюк Т. В., 2015. С. 69.

Проте ескапізм тією чи іншою мірою постає формою адаптації індивіда до соціуму, й виявляється у формах фестивалістичності, туристичного ескапізму, екстремальних видів спорту тощо. Так, Ф. Мюре продемонстрував вияв ескапізму як екстремізму в праці «Після історії. Фрагменти книги», що вперше була опублікована в «Revue de Dô Monde» в 1998 році, у вигляді щомісячних заміток, де зауважує наступне: «Номо Festivus прямує в гори, катається / їздить / лазить там на снігоступах, викликаючи лавини, під якими сам і гине; інший випадок – відвідує фестиваль на узбережжі рибальського селища, і бере участь у святі моря, яке закінчується аварією корабля. А ще буває, його кемпінг зносить селевим потоком. У всіх цих нещастях вражає непідробне сумне здивування на обличчі Номо Festivus щоразу, коли природа зіграє з ним злий жарт. Хіба гори можуть бути безжальні до людини? Хіба океан становить небезпеку? Хіба річки можуть зносити все на своєму шляху? Ані розслідування, ані пошук і засудження винних не зможуть втішити Номо festivus: він відчуває, що його зрадили. Коли взимку йде «хвиля холоду», люди, які застрягли на автострадах і в поїздах, проклинають владу за бездіяльність»<sup>446</sup>.

Французький мислитель, продовжуючи думку, вважає, що з приходом гіперфестивальної ери у людей знову ожила віра в магію, хоч її форми стали дещо видозміненими. Так, тепер «не влаштовують ритуальних танців, щоб викликати чи припинити дощ, але коли настає ожеледиця, починають з'ясовувати, хто винен. З тих пір, як конкретний світ зник, явища природи, перетворившись на ігровий майданчик, стали чимось на зразок платонівських ідей. Від них вимагають такої самої відкритості, як від державних справ і приватного життя кінозірок. Номо festivus твердо вірить у те, що гора чи океан є синонімами щастя; що їх призначення – бути оправою для його веселошців. За таких обставин будь-який нещасний випадок сприймається як зрада, порушення домовленості. Те, що гора чи море нагадують час від часу щодо свого реального існування, сприймається як злочин. Як усі діти, Номо festivus сприймає власне бажання за дійсність, якої вже не немає. Він не хоче брати до

---

<sup>446</sup> Мюрэ Ф. После Истории. Фрагменты книги. Философия. Философские проблемы духовной жизни. Литература Европы 20 в. / пер. с фр. Н. Кулиш // Иностранная литература. 2001. № 4. С. 232.

уваги, що шляхи Природи можуть бути звивисті, непередбачувані, загадкові. Його дитяча релігія покликана убезпечити його від випадковостей, цих пережитків Старого Режиму, привидів минулого, коли ще не було винайдено нульового ризику»<sup>447</sup>.

Подібна форма ескапізму створює ілюзію світу, де людина може стати щасливою, не піддаючи себе небезпекам реального життя. Легалізація можливості втечі з соціокультурних реалій буття Homo festivus виявляється в формах віртуалізації, іградізації, перформативності соціуму. З одного боку, релаксаційна функція здається достатньо невинною щодо схвалення з позиції суспільства, однак, екстремальні поведінкові форми, деякі види спорту, де нехтується інстинкт самозбереження, перекручення людської тілесності, є небезпечним явищем, що пояснюється почасти молодіжним екстремізмом як виявом гарячої неприборканої крові у формі «зачепінгу», «зацепігну» (проїзд зверху потягу, метро, електричок) чи «трейнсерфінгу», що здійснюються в поодинці поза будь-якою страховкою. Подібне розуміння реалізує вже не релаксаційну чи адаптаційну функції ескапізму, а швидше компенсаторну та протесту супроти власної недосконалості, монотонної атмосфери, численних табу тощо. Подібний вплив медійної ангажованості як фестивалі, розваг, ігор, реклами сприяють входженню до уявних світів, даючи можливості щодо реалізації потенціалу фантазії й творчої уяви людини. Картини світу, перенесені з кіберпростору та екстрапольовані на реальність, що постають у вигляді привабливих візуальних образів у атрактивному світі гіперреальності, нерідко постають життєвою драмою для людини-втікача. Під час протесту відбувається внутрішня міграція ескапіста, здійснюються ескапади. Примітним є нещодавно оформлений рух, який отримав назву «чайлдфрі» – світогляд, який базується на відсутності бажання мати (народжувати) дітей, своєрідний ескапістський протест проти заданих одвічних патернів та установок.

Реалії сьогочасної культури дозволяють вести мову щодо відчуження дозвілля, в якому людина не стверджує себе, а заперечує, не

---

<sup>447</sup> Мюрэ Ф. После Истории. Фрагменты книги. Философия. Философские проблемы духовной жизни. Литература Европы 20 в. / пер. с фр. Н. Кулиш // Иностранная литература. 2001. № 4. С. 233.

розвиває вільно свою фізичну й духовну енергію, а виснажує їх, вдаючись до розваг, котрі відводять її від реальності. Можливо, подібні форми самовираження слід розглядати як вид культурних текстів, що вміщують у собі смисли та коди, які потребують аналізу, що в свою чергу, допоможе зрозуміти причини поведінки, які дають можливість людині вийти, хоча б на мить, до сфери інобуття. Культура і творчість, основою яких є природна витонченість, варіаційність покликані акумулювати нову інформацію, цим самим протидіючи настанню ентропійного спокою. Таким чином, творча культура, культурна творчість виступають в якості форсованої прискореної еволюції в історії людства. Разом з тим сучасна цивілізація підійшла до тієї межі, коли штучно прискорена екстремізація культури стає небезпечною, оскільки елемент природної витонченості в ній починає приймати відверто гіпертрофований характер. В умовах розширення технічних можливостей, які супроводжуються ростом масової культури, чи, точніше, попкультури, природну людську вишуканість можна поділити на два модули – саму творчість і творчий екстремізм. Подальша екстремізація процесу призводить до безвиході – туди, де виникає надускладнення і надмірність культурних та цивілізаційних феноменів. Так, включення феномену ескапізму до арсеналу культурологічної царини є плідним, бодай тому, що вона націлена на комплекс наук, які вивчають власне людське, специфічно людське, тобто культуру.

Однак, ескапізм, будучи універсальним явищем у культурі, не є одномірним щодо оцінки. Постаючи конструктивним, він допомагає не лише дистанціюватися від реальності, яка є неприйнятною для нього, а й впоратися зі стресом монотонності чи тривоги, полегшуючи вихід до «інобуття», «самого себе», «внутрішньої міграції».

Ескапізм як конструктивний механізм психологічного захисту та самозбереження демонструється в біографіях творчих людей, де описуються різні ескапади, здійснені впродовж всього життя. Для творчого генія втеча від повсякденного буття як до альтернативної реальності, себто художньої, музичної, літературної реальностей є природною, автентичною та близьким станом. Зрештою, цей стан є притаманний багатьом особистостям, якщо звернути увагу на самого себе, то можна переконатися в цьому, однак форми вияву його будуть

відрізнитися. Щодо вибіркового прикладу творчого генія, то ними, зокрема, був М. В. Гоголь, С. Далі, С. Параджанов, дисиденти, яких можна вважати представниками творчого екзистенційного ескапізму. Пов'язані з ескапізмом екзистенційні проблеми автентичності буття, вибору, життєвої реалізації розроблені в працях Б. Паскаля, Л. Бінсвангера, М. Гайдеггера, Е. ван Дорцена, С. К'єркегора, А. Маслоу, Р. Мейа, Ортеги-і-Гассета, Ж.-П. Сартра, П.Тілліха, Е. Фрома та інших. Співвідношення реального-уявного-вигаданого є домінантним щодо створення ілюзорного тексту. Реальна дійсність перестає бути єдиним структурним підґрунтям, залучаючи до свого ареалу творчий вимисел у поєднанні з елементами спостереження навколишнього світу. Будь-яка спроба передати внутрішній світ іншого постає вигадкою та водночас передумовою творчої ознаки художнього тексту. Оскільки вигадка як онтологічна основа фікційності є неминучим елементом сприйняття світу, то фікційність, як зауважує В. Клейманова, є текстовою універсальною і належить до розряду фундаментальних понять, що відображають властивості буття, закономірні зв'язки і відношення буття та способів його пізнання.

З іншого боку, соціальна реальність, яка майже не пристосована до проблем реалізації індивідуальних особливостей, також може поставати несприятливим середовищем щодо реалізації здібностей не лише видатних особистостей, але й багатьох інших, особливо виразно це проявляється в трансгресивні періоди історичного розвитку чи соціальних драм. Сьогочасний період не буде помилкою назвати торжеством ескапізму, де, на думку В. І. Белова, «одні йдуть в легальну політичну діяльність, виявляючи себе реформаторами, інші – до нелегальних угруповань, постаючи видатними авантюристами, бомбістами або професійними революціонерами. Треті – створюють нові напрямки в мистецтві, нові стилі одягу й нові соціальні норми. В період початку 20-го століття всі ці нововведення в культурі позначаються терміном "декаданс". У цьому сенсі, декаданс – типове ескапістське явище»<sup>448</sup>. Так, ескапізм здатен відобразити і деструктивний бік виявлення, що призводить творчу особистість до розпаду, поглинаючи

---

<sup>448</sup> Белов В. И. Эскапизм: причины, функции, границы. Москва : «Инновационная наука». Москва : 2017. Вып. № 03 (1). С. 270-276.

інтелектуальні та фізичні сили: «...після знищення своїх творів, думка про смерть як близьку, необхідну, невідворотну, видно, запала йому глибоко в душу і не полишала його ні на хвилину. Після посиленої напруги прийшло ще більше виснаження. З цієї нещасної ночі він став ще слабшим, похмурішим попереднього: не виходив більше зі своєї кімнати, не виявляв бажання нікого бачити, сидів у кріслах цілими днями, в халаті, витягнувши ноги на інший стілець, перед столом. Сам він майже ні з ким не починав розмови, відповідав на питання інших коротко і уривчасто. Даремно близькі йому люди намагались скористатися всім, чим було можливо, щоб вивести його з цього стану. За його відповідями було помітно, що він в повній пам'яті, але розмовляти не бажає»<sup>449</sup>. Незважаючи на те, що ескапізм постає водночас виходом у просторі та часі, основним для М. В. Гоголя стала не локація усамітнення, а зміни в самосвідомості й (не)сприйнятті реальності. Ескапістське світовідчуття М. В. Гоголя репрезентується крізь призму втечі від самого себе, підтвердженням чого слугує такий спогад М. П. Погодіна: «...вранці він сказав графу Олександрові Петровичу Толстому: уявіть, наскільки сильний злий дух! Я хотів спалити папери, які вже давно визначив, а натомість спалив глави Мертвих душ, які хотів залишити друзям на пам'ять після своєї смерті»<sup>450</sup>. Так, ескапістичні дії письменника представлені не лише шляхом переміщення в просторі, а й, найперше, змінами в самосвідомості й сприйнятті реальності, які викликає це переміщення. Апофеоз ескапізму – смерть генія – розпач, дуальність таланту й віри, «етичні» коректури у вигляді світської критики й релігійної цензури, нерозуміння, усамітнення, призводить до подвійного вбивства. З одного боку, знищення власного дітища, автентичних творів, а з іншого – смерть самого автора, що захоплює його в глибини божевілля. В процесі самоусвідомлення свого місця в бутті, людину не покидає відчуття неозброєності перед часом, яке постає в якості десакралізованого, безглузлого, позбавленого опозиції у вигляді вічності як константи, що, в свою чергу, підштовхує до процесу часткової соціальної дезінтеграції.

---

<sup>449</sup> Бояновська Е. М. Микола Гоголь: між українським і російським націоналізмом / пер. Андрій Бондар. Київ : Темпора, 2013. С. 433-434.

<sup>450</sup> Там само. С. 432-433.

Однією з причин приходу до ескапізму є страх, зумовлений соціально-політичними реаліями, що наймасовіше виявляється в період економічних та ідеологічних драм. Так, у ХХ столітті класичний лібералізм зіткнувся із викликом двох типів тоталітарних режимів, основою ідеології яких був один з принципів лібералізму (соціальна «рівність» або расове «братерство»). Останні використовували задля створення насильницької стратегії соціальної ідентичності, визначальною характеристикою якої став страх перед Іншим та ворожість до нього. У демократичних суспільствах ідеологічною відповіддю на виклик тоталітаризму стала, з одного боку, абсолютизація принципу свободи індивіда, а з іншого – орієнтація на створення соціальної держави, побудованої на стимуляції споживання і системі участі в прибутках. Обидва ці фактори сприяли віртуалізації реальності в системі виробництва, заснованої на перетворенні речей у знаки бажання споживача. Управління соціосистемою на найвищому щаблі планування процесів інформаційної інтервенції має на меті, на думку, Г. Почепцова, «блокування антисистемної поведінки та активацію просистемної поведінки»<sup>451</sup>. На думку Ф. Мюре, подібна мутація людського роду називається деспіритуалізацією, і виникла як результат аж ніяк не протиприродного злиття різних видів тоталітаризму з демократією: «трестівський режим» лише видимо є антиподом «державного колективізму», і якщо «технічному Молоху» вдалося закласти «міцні основи своєї майбутньої тиранії», не спровокувавши повстання, то тільки завдяки тому, що він зумів прикрити «свої незліченні беззаконня ліберальною фразеологією»<sup>452</sup>. Надалі відбувається процес переперсоналізації або перетворення тоталітарного Вовка в тоталітарного Агнця: «Загальна Тоталітарна Революція, – пише він, – змушена піти на мирову, а ранком вона переодягне вовків пастухами, військових – законодавцями, колишніх катів – проповідниками і моралістами. Шпигунські центри, створені для війни, будуть переобладнані в центри

---

<sup>451</sup> Почепцов Г. Сучасні інформаційні війни. Київ : Вид. дім «Киево-Могилянська академія», 2015. С. 37.

<sup>452</sup> Мюрэ Ф. После Истории. Фрагменты книги // Философия. Философские проблемы духовной жизни. Литература Европы 20 в. / пер. с фр. Н. Кулиш. «Иностранная литература». 2001. № 4. С. 237.

соціального захисту та допомоги жертвам бомбардувань»<sup>453</sup>. І, зрештою, до всього цього варто додати ще святкові розваги, до яких вдається людство. Ф. Мюре переконаний, що світ занурений у відчай, але при цьому він переповнений оптимізмом. «Переповнений» – це слово найбільше підходить, тому що офіційна пропаганда загодовує його оптимізмом, як загодовують гусака перед Різдвом. Результатом цього стала нова анонімність, відчуженість соціального та економічного життя, в якому масовим явищем виступила смисловтрата як прояв екзистенційної кризи. Екзистенційний вакуум як масова тенденція у сучасному кроскультурному суспільстві призводить до того, що людина в багатьох випадках втрачає екзистенційний сенс буття. Поряд з відомими формами стратегіями виборів самоідентичності, таких як конформізм (людина перебуває в полі виборів інших) і тоталітаризм (людина відмовляється від самого акту вибору, надаючи його іншому), до сьогоднішнього дня ми можемо назвати третій варіант вибору життєвої стратегії, обумовлений смисловтратою у ситуації кризи – ескапізм як відмова від Іншого та намагання мігрувати до анклаву інобуття поза межами бажання. Неможливість ідентифікуватися за допомогою іншого призводить до самовідчуження, тобто, до того, що людина стає чужою собі самій, інакше кажучи, до крайнього виміру ескапізму – «відторгнення», а іноді й суїциду. Подібний крайній ескапізм як відмова від пошуку іншого в суспільстві, в якому стала неможливою справжня зустріч з іншим, – це не просто реакція на саму структуру суспільної парадигми, а екзистенціальний вибір у межах соціально обумовленої стратегії, що повністю лежить в її руслі. Однак, саме у формах ескапізму зараз ми маємо справу не просто з деструктивною стратегією виходу з екзистенціальної кризи, а в умовах сьогочасного відчуженого суспільства, з нормальною для даної соціокультурної ситуації фазою рефлексивного існування індивіда.

Подібною моделлю взаємодії з часом постає темпоральний ескапізм: спасіння в історії або поглинання теперішнім, розчинення в миттєвому, де суб'єктивний час співпадає з фізичним, втрачаючи як

---

<sup>453</sup> Мюрэ Ф. После Истории. Фрагменты книги // Философия. Философские проблемы духовной жизни. Литература Европы 20 в. / пер. с фр. Н. Кулиш. «Иностранная литература». 2001. № 4. С. 240.



горизонти часу, так і вертикалі вічності. Так, людина досить непомітно стає відлунням екранного світу, будучи не спроможною відірватись від планшету, смарт- чи айфону, комп'ютерного екрану, фактично, перебуваючи на службі механістичного детермінізму сучасного простору, вона підміняє реальні відносини – удаваними. Дистанціюючись у відносинах з колишнім оточенням, відбувається непомітний перехід до «однотумців» у спробі конструювання удаваного(их) світу(ів). Е. Гідденс вважає характерною ознакою сьогочасності розпад певних стійких, відносно постійних традиційних спільнот, який, зрештою, сприяє радикальному дистанціюванню. Людина непомітно для самої себе постає складовою техноценозу, певним маніпулятором, що з легкістю вступає в комунікацію, продукуючи власні повідомлення. Вони виникають у процесі вироблення / переробки інформації. Власне, сфера новин і коментарів постає подібним процесом.

На думку Лумана Нікласа, «в сфері мас-медіа поширюють незнання (Ignoranz) у формі фактів, які потрібно постійно оновлювати для того, щоб ніхто цього не помітив. Ми звикли до щоденних новин, однак все-таки не можна закривати очі на еволюційну неймовірність такого засвоєння [звички]. Адже саме в тому випадку, коли з новинами пов'язується уявлення щодо вражаючого, нового, цікавого, гідного повідомлення, – найбільш природним чином було б не повідомляти про це щодня в одному і тому самому форматі, а навпаки, дочекатися звершення події, а надалі оприлюднити її»<sup>454</sup>. Якщо звернутися до історичних реконструкції подій XVI століття, то вони демонстрували подібний підхід шляхом повідомлень про страту, підкидних листів, оповідей про розбійників, однак сьогочасна циклічність новин з її динамічною темпоритмікою, поставала б очевидною формою обману або симулякру, оскільки в ній присутній домішок розважальності, фестививності, що відіграє неабияку роль у розмиванні меж між новинами й розвагами, надаючи новинам захоплюючого, атрактивного забарвлення, незважаючи на істинність чи фальсифікацію інформації. Таким чином, події отримують своєрідну драматизацію і розчиняються в часі. Луман зауважує, що «на рівні всього суспільства спостереження подій

---

<sup>454</sup> Луман Н. Реальность массмедия / пер. с нем. А. Ю. Антоновского. Москва : Праксис, 2005. С. 44-45.

водночас постає самою подією, оскільки відбувається майже одночасно з подіями, за якими спостерігають»<sup>455</sup>.

Осмислення ескапізму вимагає розрізнення понять медіа-каналів ескапізму, тобто феноменів культури, обумовлених певним способом передачі інформації у медійному просторі, та водночас культурних каталізаторів ескапізму. Сучасне суспільство може бути охарактеризоване як гіпермедійне, в якому інформаційні Інтернет технології інтегровані до системи соціального функціонування й розвитку. Як правило, у гіпермедійному суспільстві дозвілля концентрується навколо Internet, YouTube каналів і дещо менше телекомунікацій. У такому суспільстві нерідко індивіди звертаються до розваг не для того, щоб скрасити дозвілля, а тому, що медіа-носії, якими оточені люди, припускають розваги. Ескапізм як явище в просторі культури виникає при взаємодії антропологічних і культурних передумов саме в гіпермедійному суспільстві. Інформаційно-розважальна сутність медіа відображає і формує інтенцію глядацького інтересу на розважальність, пов'язану з конституюванням інобуття індивіда. Медіадискурс формує новий тип людини – глядача, в якого режим як розпорядок дня заміщується своєрідним «медіарежимом» як фестивально-розважальним, дозвіллевим. Так, комп'ютерні технології забезпечують глибоке занурення у віртуальну реальність, де ескапістські задоволення іграми перевершують все створене раніше, захоплюючи людину дедалі потужніше, змушуючи забути про реальний час і створюючи проблематичним її повернення щодо повсякденної реальності. Адже переживання в комп'ютерній симуляції сприймаються нашою свідомістю як реальні за допомогою інтернет-спілкування, де нівелюються межі між реальністю і фантазією, замість реальних дій відбувається їх декларація і симуляція. Дозвілля при ескапізмі індивіда стає дещо обмеженим та відчуженим.

Ескапізм автором дослідження розуміється як втеча індивіда від справжнього буття за допомогою симуляції в розвагах, святкуванні: «гіперфестивальний світ – це світ, де не існує вже святкових днів. Але це ще і світ, у якому більше немає місця святковому настрою, коли людина

---

<sup>455</sup> Луман Н. Реальность массмедия / пер. с нем. А. Ю. Антоновского. Москва : Праксис, 2005. С. 45.

заради задоволення витончується в жартах, бешкетних витівках, глузуваннях, нісенітницях, різних проявах духу недозволеності й незвичайності. Гіперфестивна система – це альтернатива виразкам нашої епохи, оскільки ставить собі за мету відродити колективний нарцисизм, котрий останнім часом дещо занепав. Це відродження називається визнанням. Потреба у визнанні виражається в безперестанних виявах гордині. Але сучасна гординя стелиться сумною імлою над уламками самостійності минулих часів; і над обвугленими рештками того, що колись поставало славою, героїчною мораллю колишніх століть. Це убога масова гордість, самоствердження, яка заповнює племінний, потім глобальний і, зрештою, вселенський масштаб. Це стадне самопрославлення, планетарний нарцисизм»<sup>456</sup>. Відтак, онтологія створення фестивалності трансgressує до технології інформативно-трансформативного дискурсу, що стає інтегративним виміром самопрезентації цієї можливості. Відтак, світ будь-якого досвіду – це водночас світ реальності, що включає специфічну напруженість свідомості, оригінальну форму особистої присутності, активності, конкретну форму соціальності й своєрідне переживання часу. Однією з таких проб сьогодні постає явище фестивації, притаманне гіперреальній сучасній епосі.

Підсумовуючи даний розділ із окресленої проблематики, узагальнимо наступне: по-перше, ескапізм поєднує в собі самовизначення індивіда та його культурну детермінацію. Аналіз ескапізму вимагає розрізнення понять медіа-каналів ескапізму, тобто феноменів культури, обумовлених певним способом передачі інформації у медійному просторі, й культурних каталізаторів ескапізму. Розуміння ескапізму як «втечі від» буденності буття до альтернативної реальності, прийняте раніше, не може охопити реально існуюче явище, так як такий підхід робить акцент односторонності даного феномена. Явище екзистенціального ескапізму, в тому числі в його крайніх проявах, виростає на ґрунті тих змін в образі життя, які стали значущою тенденцією для сьогочасної культури і найбільш повно втілені в буття суспільства. Екзистенційний

---

<sup>456</sup> Мюрэ Ф. После Истории. Фрагменты книги. Философия. Философские проблемы духовной жизни. Литература Европы 20 в. / пер. с фр. Н. Кулиш // Иностранная литература. 2001. № 4. С. 239.

ескапізм на відміну від інших його типів є не формою адаптивної поведінки індивіда до умов життя у сучасному суспільстві з його рутинною повсякденності й формами соціального контролю, що виконує функцію втечі від їх тиску, а стратегією його усвідомленої самоідентифікації.

Позитивний зміст ескапізму постає в усвідомленій стратегії поведінки в екзистенційному вакуумі, що маркує його феноменом, виявляє точку біфуркації, де уможлиблюється відкритість Іншому або відмова від нього. За такого розуміння феномен ескапізму актуалізує справжність існування в сучасному світі й вивчення його витоків, постаючи однією із фундаментальних проблем філософії та культури.

По-друге, поширення ескапізму здебільшого пов'язане з сьогочасною культурою, що породжує такі ключові передумови його як розширення культурного простору свободи; посилення споживчої складової в культурі; виникнення медіа середовища, котре інтегрує інформаційні технології до тіла культурного простору. Інтегровані маркетингові комунікації, зокрема, пов'язані з рекламою, модою утворюють надзвичайно насичений і рефлексивний простір, де формуються, адаптуються та абсорбуються стратегії сприйняття, які впливають до наближення людини-ескапіста за різними проявами, почасти радикальними.

Зрештою, деякі форми ескапізму в сучасній культурі є анклавом нових можливостей для «втечі від буденності», яке ми розглядаємо як основу ескапізму. Безмежними як ніколи раніше є можливості, створені сучасними технологіями щодо занурення в інобуття, а наслідки доволі непередбачені та неоднозначні: з одного боку, своєрідна терапія втоми від рутинного існування, з іншого, залежність із драматичними наслідками як небезпечною зоною сучасної культури.

Історія урбаністичного розвитку суспільства свідчить про дедалі виражене прагнення індивіда «відокремитися» від суспільного життя і створити свою, інтимну, приватну модель, котра випадає із загального соціального простору. Свідченням є історія Стародавнього Риму, де факт відкритості та публічності повсякденного життя жителів міст змінюється прагненнями дедалі масштабнішого усамітнення та відчуження від тотального соціального контролю з боку суспільства. Саме в Стародавньому Римі з'являються багатоповерхові житлові будинки, де в приватне

володіння надходять окремі квартири не тільки для багатих римлян, а й для людей середнього достатку. Подібна ситуація отримала своє кінцеве вираження в сучасну епоху, коли життєвий стандарт для західної людини передбачає наявність окремого будинку або квартири для сім'ї, де кожен член сім'ї має свою, індивідуальну спальню. Для багатьох людей такою окремою спальнею стає палац, вілла або острів, що знаходиться в приватному володінні. Це також є проявом ескапізму як «втоми від Іншого», однак з присмаком стилю, еталонності, фестивалістичності, в тому числі, бажанні сучасників повернутися до «природного» середовища проживання. Г. Почепцов зазначає, що «багаті американці входили в свої власні сусідства і клуби поколіннями. Але новий вхід є більш драматичним, оскільки ті, хто найбільше заробляє, живуть тепер у відмінній економіці, ніж інші американці. Нова еліта приєднана літаками, модемами, факсами, супутниками і фібер-оптичним кабелем до найбільших комерційних та рекреаційних центрів світу, але вона не з'єднана з іншою частиною нації»<sup>457</sup>. Екстраполюючи дане розмірковування Г. Почепцова щодо українських реалій, неважко помітити схожість ситуацій, де зростання доходів з часів перебудови до сьогоднішнього дня дісталось лише олігархам. Знаменитий літературний герой Д. Дефо, Робінзон Крузо, що жив довгий час на безлюдному острові, був діяльною людиною, створивши завдяки своїй невичерпній енергії та методичній працездатності, локальну модель капіталістичної цивілізації, до якої вписався, зрештою, і представник «позацивілізованих народів», П'ятниця.

Festive-робінзонаду нескладно узріти, спостерігаючи за голлівудськими героями, котрі демонструють моделі життя успішних американців, хоча не лише американців, український олігархічний бомонд нічим не поступається американському, щоправда, мова йде про іншу аудиторну стратифікацію – акторів Голівуду, міфоцентру управління мріями. Екстраполюючи мрію до масової свідомості, конструюється нова реальність, яка вже не є чисто віртуальною. Тобто, кінематограф тут здатен перекодувати віртуальний простір у фізичний. При конструюванні героїчної ідентичності відбувається перехід до іншого «я» людини. І

---

<sup>457</sup> Почепцов, Г. Від facebook'у і гламуру до Wikileaks: медіа комунікації. Київ : Спадщина, 2014. Вид. 2-е. С. 133.

саме це «я» стає ключовим, попри те, що утримує в собі «за» і «проти». До прикладу, герою-супермену важко, бо жінки люблять не його, а його образ, альтер-его. Для подібного опису використовується поняття «альтернативна символізація», що дозволяє вільніше поводитися з правилами світобудови. Ж. Фреско зауважує, що важливо навчити людей різним формам радості, а не лише її вищим рівням, які характерні, наприклад, для мистецтва. Це мають бути відповідні технології знання, які здатні спрощувати ідеї високого, щоб доносити їх до всіх. Джерелом щастя людини медійної є спеціально сконструйовані медіа-події. Це щастя, яке доставляється додому, людині не варто нічого робити для того, щоб його наблизити. Численну кількість подібних «event», «Fest» конструює, наприклад, шоу-бізнес, Інтернет, YouTube, яких можна назвати генераторами щастя. Так, конструюється ескапістична модель сьогочасної людини – усамітнення як свята й знаходить адресність у сучасній культурі.

## ПІСЛЯМОВА

Завершуючи монографічне дослідження, яке відкрило набагато більшу оптику перспектив та дослідницьких запитів щодо складності та неоднозначності самого феномена сучасної культури – фестивації, однієї з актуальних динамічних форм сьогочасної святкової культури, варто зауважити, що пошуковий шлях був достатньо непростим та суперечливим, почасти контрверсійним.

Увага акцентувалася на категоризації та диференціації основних смислових елементів і дискурсів, а саме, фестивації як процесу тотального освяткування дійсності, який технологізується, прагматизується, конструюючи гіперфестивну реальність комунікативної поведінки, своєрідне одивнення дійсності.

Процес осмислення тієї чи іншої реальності, яка спирається на диво, видиво, видовище відбувається в той момент, коли людина переконується не вербальною інформацією, а навпаки, знаково-конфігуративними зоровими предикатами, які здатні викликати в уявленні образ свята. Звідси, виникає гіперфестивна реальність, яку підживлює надлишковість, здебільшого, технічних, технологічних та художніх засобів і прийомів, що формуються у віртуальній, гібридно-презентаційній моделях інформації. Власне, за подібним принципом створюються синтетичні комплекси фестивації як соціокультурні детермінанти комунікації, які потребують особливого й ретельного філософсько-культурологічного дослідження.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абаев Н. В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск : Наука, 1989. 271 с.
2. Аверинцев С. С. София // Софія-Логос. Словник / упор. К. Сігов. Київ : Дух і Літера, 2001. 460 с.
3. Аль-Хуссаини Р. Х. Концептуализация социально-философских моделей человека в XX веке // Теория и практика общественного развития. Философские науки. Краснодар : ООО Издательский дом «ХОРС», № 4. 2011. С. 30-36.
4. Андреева Е. Постмодернизм. Санкт-Петербург : Азбука-Классика, 2007. 488 с.
5. Андрущенко Т. В. Політичні маніпуляції у технологіях тоталітарної пропаганди і сучасність // Гілея: науковий вісник. Київ : Українська академія наук, Національний педагогічний університет імені МП Драгоманова, 2014. Вип. 80. С. 325-328.
6. Андрущенко Т. І. Аксіологічні виміри формотворення в сучасному мистецькому просторі // Культуротворчі виміри людини в сучасному універсумі: монографія. Київ : Видавництво Ліра-К. 2019. С. 189-211.
7. Андрущенко Т. І. Естетика: навчальний посібник для педагогів. Київ : «МП Леся», 2014. 613 с.
8. Андрущенко Т. І. Естетичне як соціокультурний феномен (філософсько-історичний аналіз): дис... д-ра наук: 09.00.03. Національний педагогічний ун-т ім. М. П. Драгоманова. Київ : 2008. 371 с.
9. Андрущенко Т. І. Проблема естетичного в культурі : матеріали до спецкурсу. Київ : Ун-т "Україна", 2011. 626 с.
10. Андрущенко Т. І. Проблема естетичного в культурі: матеріали до спецкурсу. Київ : Університет «Україна», 2011. С. 33.
11. Андрущенко Т. І. Українська культурна традиція та її роль у формуванні світоглядних орієнтацій сучасної молоді (соціально-філософський аналіз) : автореф. дис... канд. філос. наук: Дніпропетровський державний ун-т. Дніпропетровськ: 1998. 17 с.
12. Андрущенко Т. І. Феномен естетичного (філософсько-історичний аналіз). Київ : Знання України, 2007. 270 с.
13. Арендт Х. Vita activa, или о деятельной жизни ; пер. н нем и англ. В. В. Библихина. Санкт-Петербург : Алетейя, 2000. 437 с.



14. Аристотель. Метафизика / пер. с греч. П. Д. Первова и В. В. Розанова. Москва : Инстит философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 232 с.

15. Аристотель. Об искусстве поэзии / пер. В. Г. Аппельрота и комм. Ф. А. Петровского. Москва : Гослитиздат, 1957. 183 с.

16. Аристотель. Этика / пер. Н. В. Брагинской, Т. А. Миллер. Москва : АСТ, 2002. 492 с.

17. Арнхейм Р. Искусство и визуальное восприятие. Москва : Прогресс, 1974. 392 с.

18. Арора П. Фабрика досуга: производство в цифровой век / пер. с англ. М. Бендет // Логос. 2015. Т. 25. № 3. С. 110.

19. Ассман Я. Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. Москва : Языки славянских культур, 2004. С. 88-119.

20. Бабушка Л. Д. Проблема присутності та відсутності людини в культурному-цивілізаційному просторі сучасності // Людина в сучасному цивілізаційному процесі: філософсько-культурологічні та етико-естетичні виміри: колективна монографія. Ніжин : ТОВ Видавництво «Аспект-Поліграф», 2014. С. 5-23.

21. Бабушка Л. Д. Фестивація як глобалістська стратегія комунікації в сучасному просторі культури // Наукові здобутки молоді – вирішенню проблем харчування людства у ХХІ столітті: матеріали 83 міжнар. наук. конференції молодих учених, аспірантів і студентів, 5-6 квітня 2017 р. Київ : НУХТ, 2017 р. Ч.4. С. 92-93.

22. Бабушка Л. Д. Festive видовище як феномен візуальної медіа культури // Актуальні проблеми історії, теорії та практики художньої культури: збірник наукових праць Національна академія керівних кадрів культури і мистецтв. Київ : Міленіум, 2017. Вип. XXXVIII. С. 3-14.

23. Бабушка Л. Д. Festive: технологія гламуру та маркетинг-мікс глобалізаційних практик // Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку: науковий збірник. Рівне : РДГУ, 2017. Вип. 25. С. 130-136.

24. Бабушка Л. Д. Homo Festivus : репрезентант сучасної фестивальної культури // Культуротворчі виміри людини в сучасному універсумі : монографія. Київ : Видавництво Ліра-К, 2019. С. 211-235.

25. Бабушка Л. Д. Від свята до фестивалі: культурна травма в дискурсі? // Київське музикознавство. Культурологія та мистецтвознавство: збірка статей Київського інституту музики ім. Р. М. Глієра. Київ : КІМ ім. Р. М. Глієра, 2016. Вип. 53. С. 14-23.

26. Бабушка Л. Д. Ескапізм як принцип культуротворчості: робінзонада постмодерного Festive // Часопис Національної музичної академії України імені П. І. Чайковського: науковий журнал. Київ : НМАУ ім. П. Чайковського, 2017. № 1 (34). С. 92-101.

27. Бабушка Л. Д. Конструювання постмодерної Festive індустрії: глобалістський та альтерглобалістський проект // Національні культури в глобалізованому світі: зб. матеріалів Всеукр. наук.-практич. конф., м. Київ, 6-7 квітня 2017 р. Київ : КНУКіМ, 2017. С. 361-363.

28. Бабушка Л. Д. Концептуальні маркери «своє» і «чуже» в фестивальному комунікативному просторі // Категорії свого-чужого в сучасному світі в популярній літературі й культурі слов'янських країн, що проводиться в межах циклу «Новітня слов'янська популярна література і культура» (м. Зелена Гура, Польща), 18-19 жовтня 2018. Зелена Гура : Зеленогурський університет, 2019. С. 187-199.

29. Бабушка Л. Д. Культуротворчий ескапізм: амплітудність та межовість феномена // Магістеріум: культурологія. Київ : Києво-Могилянська академія, 2018. Вип. 70. С. 13-18.

30. Бабушка Л. Д. Культуротворчі виміри ескапізму / «Україна – Польща: діалог культур»: зб. матеріалів міжн. наукового симпозиуму, Київ, 19-21 квітня, 2018 р. Київ : ІК НАМ України, 2018. С. 14.

31. Бабушка Л. Д. Маркери «сакральне» і «профанне» у становленні фестивальної моделі сучасного культурного простору // Часопис Національної музичної академії України імені П. І. Чайковського: науковий журнал. Київ : НМАУ ім. П. І. Чайковського, 2018. Вип. 4 (41). С. 78-88.

32. Бабушка Л. Д. Национальная и космополитическая идентичности: новые измерения в контексте современной культуры // Человек жи(р)нающий смыслы культуры в д(р)епрессивных трендах цивилизации: коллективная монография. Великий Новгород : НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2016. С. 325- 350.

33. Бабушка Л. Д. Ритуальна та ігрова домінанти в просторах свята й фестивації: культурологічний аспект // Українська культура : минуле, сучасне, шляхи розвитку: наук. зб. Рівне : РДГУ, 2016. С. 92-99.

34. Бабушка Л. Д. Свято й повсякденність: від протистояння до узгодження // Дні науки філософського факультету – 2016: міжн. наук. конф., 20-21 квіт. 2016 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. Київ : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2016. Ч. 5. С. 143-145.

35. Бабушка Л. Д. Семіотика комунікації в практиках конструювання фестивальної культури // Питання культурології: науковий збірник. Київ : КНУКіМ, 2018. С. 160-170.

36. Бабушка Л. Д. Феномен політичного свята в динаміці культурно-історичного процесу // Наукові здобутки молоді – вирішенню проблем харчування людства у ХХІ столітті: матер. 82 міжн. наук. конф. молодих учених, аспірантів і студентів 13-14 квітня 2016 р. Київ : НУХТ, 2016 р. Ч.4. С. 107-108.

37. Бабушка Л. Д. Феноменологія свята: культурологічний аналіз // Вісник національної академії керівних кадрів культури і мистецтв : наук. журнал. Київ : Міленіум, 2017. №1. С. 18-23.

38. Бабушка Л. Д. Фестивальна – дозвіллева – спортивна практики в проекції глобалізаційних тенденцій культури // Часопис Національної музичної академії України імені П. І. Чайковського : науковий журнал. Київ : НМАУ ім. П. І. Чайковського, 2017. № 3 (36). С. 125-133.

39. Бабушка Л. Д. Фестиваль в проекції глобалізму та альтерглобалізму // Культура і сучасність : альманах. Київ : Міленіум, 2018. № 1. С. 15-20.

40. Бабушка Л. Д. Фестиваль культуротворчості в просторі повсякденності // Культурологія та мистецтвознавство: збірка статей Київського інституту музики ім. Р. М. Глієра. Київ : КІМ ім. Р. М. Глієра, 2018. Вип. 57. С. 22-33.

41. Бабушка Л. Д. Фестиваль та свято: культуротворчі моделі динамічності та константності буття // Київське музикознавство. Культурологія та мистецтвознавство: збірка статей Київського інституту музики ім. Р. М. Глієра. Київ : КІМ ім. Р. М. Глієра 2017. Вип. 55. С. 33-42.

42. Бабушка Л. Д. Фестиваль як глобалізаційний та альтерглобалізаційний проект // Дні науки філософського факультету – 2018: міжн. наук. конф. філософського факультету, 26-27 квіт. 2018 р.: [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. Київ : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2018. Ч. 3. С. 128-130.

43. Бабушка Л. Д. Фестиваль як глобальна технологізація свята: філософсько-культурологічний аналіз // Міжнародний вісник: культурологія, філологія, музикознавство. Київ : НАКККіМ, 2016. № 2. С. 11-17

44. Бабушка Л. Д. Фестиваль як ескапічна рефлексія: робінзонадні лакуни культуротворчості // Вісник Маріупольського державного

університету: філософія, культурологія, соціологія: збірник наукових праць. Маріуполь : Вид-во МДУ, 2018. Вип. 15. С. 18-24.

45. Бабушка Л. Д. Фестивація як комунікативний апропріатор глобалізаційних інтересів у культуротворчому просторі // Вісник Маріупольського державного університету: філософія, культурологія, соціологія: збірник наукових праць. Маріуполь : Вид-во МДУ, 2017. Вип. 14. С. 32-40.

46. Бабушка Л. Д. Фестивація як комунікативний апропріатор глобалізаційних інтересів культуротворчому просторі // Культурологія та соціальні комунікації: новаційні стратегії розвитку: міжн. наук. конф (м. Харків, 23-24 листопада 2017 року). Харків : Харківська державна академія культури, 2017. С. 41-42.

47. Бабушка Л. Д. Фестивація як конструювання постмодерної festive гіперреальності в контексті розвитку культури // Znanstvena misel journal. Slovenia, Ljubljana, 2017. №3. С. 21-26.

48. Бабушка Л. Д. Фестивація як конструювання постмодерної festive реальності в сучасній культурі // Дні науки філософського факультету – 2017: міжн. наук. конф. філософського факультету, 25-26 квіт. 2017 р.: [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. Київ : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2017. Ч. 4. С. 113-116.

49. Бабушка Л. Д. Фестивація як ритуалізований арт-простір у вимірах глобалізму та альтерглобалізму // Міжнародний вісник: культурологія, філологія, музикознавство. Київ : НАКККіМ, 2018. № 2. С. 15-20.

50. Бабушка Л. Д. Фестивація як тотальна артизація культури повсякденності // Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку: наук. зб. Рівне : РДГУ, 2018. Вип. 26. С. 95-101.

51. Бабушка Л. Д. Фестивократія в контексті нової повсякденності // Часопис Національної музичної академії України імені П. І. Чайковського: науковий журнал. Київ : НМАУ ім. П. І. Чайковського, 2016. № 2. С. 106-114.

52. Бабушка Л. Д. Фестивократія в контексті нової повсякденності // Часопис Національної музичної академії України імені П. І. Чайковського: науковий журнал. Київ : НМАУ ім. П. Чайковського, 2016. № 2. С. 106-114.

53. Бабушка Л. Д. Ескапізм: культуротворча модель в дискурсивних практиках глобалізму та альтерглобалізму // Економічні, політичні та культурологічні аспекти європейської інтеграції України в умовах нових

глобалізаційних викликів: міжн. наук.-прак. конф., 16-17 квітня 2018 р. Ужгород : ДВНЗ «Ужгородський національний університет», 2018.

54. Бабушка Л. Д. Фестивація та карнавалізація: проблема дискурсивності в сучасній культурі // Часопис Національної музичної академії України ім. П. І. Чайковського: науковий журнал. Київ : НМАУ ім. П. І. Чайковського, 2019. Вип. 1(42). С. 113-123.

55. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов: монография. Санкт-Петербург : Наука, 1993. 240 с.

56. Банфи А. Природа зрелища / пер. А. В. Старостина и В. Н. Съедина. Москва : Прогресс, 1965. 291 с.

57. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. Москва : Прогресс, 1994. 616 с.

58. Барт Р. Империя знаков: сборник заметок по итогам путешествия по Японии / пер. Я. Г. Бражниковой . Москва : Праксис, 2004. 143 с.

59. Барт Р. Camera lucida / пер. с фр. М. Рыклина. Москва: Ad Marginem, 1997. 223 с.

60. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества / пер. с англ. Москва : Издательство «Весь мир», 2004. 188 с.

61. Бауман З. Индивидуализированное общество / пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. Москва : Логос, 2005. 390 с.

62. Бауман З. У пошуках центру, що тримає // Глобальні модерності / за ред. М. Фезерстоуна, С. Леша, Р. Робертсона / пер. з англ. Т. Цимбала. Київ : Ніка-Центр, 2013. С. 201-221.

63. Бахман-Медик Д. Культурные повороты / пер. с нем. С. Ташкенова. Москва : Новое литературное обозрение, 2017. 504 с.

64. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. Москва : Художественная литература, 1990. 543 с.

65. Бахтин М. М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники : ежегодник. Москва : 1986. С. 80-138.

66. Бахтин М. М.: Эстетическое наследие и современность. Саранск : Издательство Мордовского университета, 1992. Ч. I. 176 с.

67. Бахтин М. М.: Эстетическое наследие и современность. Саранск : Издательство Мордовского университета, 1992. Ч. II. 368 с.

68. Башляр Г. Избранное: поэтика пространства / пер. с фр. Москва : РОССПЭН, 2004. 376 с.
69. Бебик В. Глобальна українська ідея // Урядовий кур'єр. № 74. 25.04. 2007. С. 16.
70. Бейтсон Г. Экология разума: избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии / пер. с англ. Д. Я. Федотова, М. П. Папуша. Москва : Изд. Захаров, 2000. 476 с.
71. Бек У. Что такое глобализация? / пер. с нем. А. Григорьева и В. Седельника. Москва : Прогресс – Традиция, 2001. С. 23.
72. Бек У. Что такое глобализация? / пер. с нем. А. Григорьева и В. Седельника. Москва : Прогресс – Традиция, 2001. 304 с.
73. Белов В. И. Эскапизм: причины, функции, границы // «Инновационная наука». Москва : Вып. № 03 (1). 2017. С. 270-276.
74. Бенвенист Э. Общая лингвистика / под ред. Ю. С. Степанова. Москва : Прогресс, 1974. 448 с.
75. Бергер П., Лукман Т. Основы знания повседневной жизни // Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. Ч. 1. Москва : Медиум, 1995. С. 17.
76. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. Москва : “Медиум”, 1995. 323 с.
77. Берегова О. М. Культура та комунікація: дискурси культуротворення в Україні ХХІ ст. : монографія Ін-т культурології Акад. мистец. України. Київ: Ін-т культурології Акад. мистец. України, 2009. 175 с.
78. Берегова О. М. Міжнародний фестиваль «Київ Музик Фест» як сучасний формат презентації національних музичних культур: польські імпрези. Київ : Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв № 3. 2018. С. 201-208.
79. Берк П. Популярна культура в ранньомодерній Європі / пер. з англ. О. Гриценка. Київ : УЦКД, 2001. 376 с.
80. Блейк, У. Песни Невинности и Опыта / пер. с англ. С. Степанова; вступ. ст., коммент. А. Глебовской. Санкт-Петербург : Азбука, 2000. 263 с.
81. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. Москва : «Добросвет», 2000. С. 196.
82. Бодрийяр Ж. Система вещей / Ж. Бодрийяр. Москва : Рудомино, 1999. С. 95.
83. Бодрийяр Ж. Симулякри і симуляція / пер. з фр. В. Ховхун. Київ : Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2004. 230 с.

84. Бояновська Е. М. Микола Гоголь: між українським і російським націоналізмом / пер. Андрій Бондар. Київ : Темпора, 2013. 616 с.
85. Бровко М. М. Мистецтво : філософсько-культурологічні виміри : монографія. Київ : Вид. центр КНЛУ, 2008. С. 108-109.
86. Бровко М. М. Активність мистецтва в контексті антропологічної рефлексії сучасної культури // Культуротворчі виміри людини в сучасному універсумі : монографія. Київ : Видавництво Ліра-К, 2019. С. 211-235.
87. Бровко М. М. Культурно-історичні трансформації активності художнього образу // Культура в сучасних трансформаційних процесах : монографія. Ніжин : «Видавництво "Аспект-Поліграф"», 2011. С. 201-227.
88. Бровко М. М. Мистецтво : філософсько-культурологічні виміри : монографія. Київ : Вид. центр КНЛУ, 2008. 237 с.
89. Брюкнер Паскаль. Вечная эйфория: Эссе о принудительном счастье / пер. с фр. Н. Мавлевич. Санкт-Петербург : Изд-во Ивана Лимбаха, 2007. 240 с.
90. Бубер М. Проблема человека / пер. с нем. Н. Кушнира. Киев : «Ника-Цетр», 1998. 96 с.
91. Бурдьє П. Начала. Москва : Социо-логос, 1994. 285 с.
92. Бычков В., Иванов В., Маньковская Н. Триалог. Живая эстетика и современная философия искусства. Москва : Прогресс-Традиция. 2012. 839 с.
93. Валери П. Об искусстве. Москва : Искусство, 1993. 507 с.
94. Вартанов А. Актуальные проблемы телевизионного творчества: на телевизионных подмостках. Москва : Изд. ЛКИ, 2003. 264 с.
95. Вахштайн В.С. Социология повседневности и теория фреймов. Санкт-Петербург : Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2011. 334 с.
96. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / пер. з нім. О. Погорілого. Київ: Наш Формат, 2018. 216 с.
97. Веблен Т. Теория праздного класса. Москва : Прогресс, 1984. 194 с.
98. Великий тлумачний словник української мови / уклад. і голов. ред. В. Т. Бусел. Київ; Ірпінь : Перун, 2009. С. 1301.
99. Вереитинова Т. Ю. Праздник как феномен и концепт антропологии культуры // Наука. Искусство. Культура: доклады и сообщения. Белгород : Белгородский государственный институт искусств и культуры. Выпуск 4 (8) 2015, С.150–167.
100. Вернудіна І. В. Людина в глобалізованому світі // Культуротворчі виміри людини в сучасному універсумі : монографія. Київ : Видавництво Ліра-К, 2019. С. 7-27.

101. Видовище // Великий тлумачний словник сучасної української мови. Київ : Перун, 2004. С 93.
102. Вирилио П. Информационная бомба. Стратегия обмана / пер. с фр. И. Окуневой. Москва : Гнозис, Прагматика культуры, 2002. 192 с.
103. Витгенштейн Л. Философские исследования // Философские работы / пер. с нем. М. С. Козловой. Москва : Издательство «Гнозис», 1994. Ч. 1. С. 80 – 130.
104. Вульф К. К генезису социального. Мимезис, перформативность, ритуал / пер. с нем. Г. Хайдаровой. Санкт-Петербург : Интерсоцис, 2009. 164 с.
105. Габермас Ю. Громадянство і національна ідентичність // Націоналізм. Теорії нації та націоналізму від Йогана Фіхте до Ернеста Гелнера: антологія / упор. О. Проценко, В. Лісовий. Київ : Смолоскип, 2010. С. 343–359.
106. Габермас Ю. Дії, мовленнєві акти, мовленнєві інтеракції та життєвий світ // Ермоленко А.М. Комунікативна практична філософія. Київ : Лібра, 1999. С. 287 – 324.
107. Габермас Ю. Структурні перетворення у сфері відкритості. Дослідження категорії громадянське суспільство / пер. з нім. Львів : Літопис, 2000. 320 с.
108. Габричевский А.Г. Морфология искусства. Москва : Аграф, 2002. 864 с.
109. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. Москва : Искусство, 1991. 367 с.
110. Гадамер Г.-Г. Истина и метод. Москва : Прогресс, 1988. 700 с.
111. Гайдеггер М. Дорогою до мови / пер. з нім. В. Кам'янець. Львів : Літопис, 2007. 232 с.
112. Гайдукевич К. А. Масові свята: ретроспектива і перспектива. Культурно-дозвілєва діяльність у сучасному світі : колективна монографія. Київ : Видавництво ЛІРА, 2017. С. 28-47.
113. Галеев Б., Ванечкина И. Синестезия // Лексикон нонклассики. Москва : РОСПЭН, 2003. С. 409 – 410.
114. Гатальська С. М. Філософія культури як філософія символу // Філософія культури : підручник для студ. вищих навч. закл. Київ : Либідь, 2005. С. 195.
115. Гелд Д., Мак-Грю Е. Глобалізація / антиглобалізація / пер. з англ. І. Андрущенко. Київ : К.І.С., 2004. 180 с.



116. Гелд Д., МакГрю Е., Голдблатт Д., Перратон Д. Глобальні трансформації / пер. з англ. В. Курганського, В. Сікори. Київ : Фенікс, 2003. 548 с.
117. Генкін Д. М. Массовые праздники. Москва : Просвещение, 1975. 140 с.
118. Генон Р. Кризис современного мира. Москва : Эксмо, 2008. 784 с.
119. Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию / пер. с англ. Москва : Прогресс, 1988. 464 с.
120. Гидденс Э. Навстречу глобальному веку // Отечественные записки. 2002. № 6. С. 436 – 452.
121. Гирц К. Интерпретация культур / пер. с англ. Москва : «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. 560 с.
122. Гірц К. Інтерпретація культур. Вибрані есе / пер. з англ. Н. Комарової. Київ : Дух і Літера, 2001. 541 с.
123. Глебкин В. В. Ритуал в советской культуре. Москва: Янус-К, 1998. 168 с.
124. Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями. Москва : Советская Россия, 1990. 436 с.
125. Голосовкер Я. Логика мифа. Москва : Наука, 1987. 220 с.
126. Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни. Москва : Канон-пресс, 2000. 622 с.
127. Грант Д. Манифест инноваций бренда. Как создаются бренды, переориентация рынков и преодоление стереотипов. Москва : Группа ИДТ, 2007. 272 с.
128. Гуменюк Т. К. Нова чуттєвість «commencement de siecle» як феномен культури : світоглядні настанови й художньо-естетичні виміри // Культуротворчі виміри людини в сучасному універсумі : монографія. Київ : Видавництво Ліра – К, 2019. С. 43-75.
129. Гуменюк Т. К. Жак Деррида и постмодернистское мышление. Киев : Нора-принт, 1999. 326 с.
130. Гуменюк Т. К. Трансформаційні процеси в культурі на зламі століть: український варіант // Культура в сучасних трансформаційних процесах: монографія. Ніжин : «Видавництво "Аспект-Поліграф"», 2011. С. 67-110.
131. Гундорова Т. Кітч і література: Травестії. Київ : Факт, 2008. 284 с.
132. Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. Москва : Искусство, 1981. 358 с.

133. Гусман Д. С. Герой повседневности: раздуми философа / пер. з ісп. Київ: Новий Акрополь, 2004. 117 с.

134. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / пер. с нем. А. В. Михайлова. Москва: Дом интеллектуальной книги, 1999. Т. 1. 332 с.

135. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию / пер. с нем. Д.В. Складнева. Санкт-Петербург: Изд. «Владимир Даль», 2004. 400 с.

136. Гуцуляк О. Філософія української сутності: соціокультурні смисли алхімії національного буття. Київ: Арт Економі, 2016. 256 с.

137. Давенпорт Г. Собака Перголези. Тверь: Изд. Митин Журнал, KOLONNA Publications, 2007. 215 с.

138. Давидова В. В. Онтология праздника // Культурное многообразие: от прошлого к будущему: Второй Российский культурологический конгресс с международным участием, 25-29 ноября 2008 г.: тезисы докладов и сообщений. Санкт-Петербург: ЭЙДОС, АСТЕРИОН, 2008. С. 156.

139. Дебор Г. Общество спектакля / пер. с фр. С. Офертаса и М. Якубович. Москва: Логос, 1999. 224 с.

140. Делез Ж. Логика смысла / пер. с фр. М. Фуко. Москва: «Раритет», Екатеринбург: «Деловая книга», 1998. 480 с.

141. Делез Ж. Различие и повторение / пер. с франц. Н. Б. Маньковской, Э. П. Юровской. Санкт-Петербург: Петрополис, 1998. 384 с.

142. Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения: Анти-Эдип / пер. с фр. Москва: ИНИОН, 1990. 107 с.

143. Деридда Ж. Поля философии / пер. с фр. Д. Кралечкина. Москва: Академический проект, 2012. 376 с.

144. Деррида Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля / пер. с фр. С. Г. Калининой и Н. В. Сулова. Санкт-Петербург: Алетейя, 1999. 208 с.

145. Деррида Ж. О грамматологии. Москва: Ad Marginem, 2000. 512 с.

146. Джеймисон Ф. Постмодернизм або логіка культури пізнього капіталізму / пер. з англ. Петра Дениска. Київ: Курс, 2008. 504 с.

147. Джон Сибрук: «Мы – очевидцы смены политиков поп-звездами», Интернет-журнал «ИНДЕ», 2017. URL:

<https://inde.io/article/4928-pisatel-i-zhurnalist-dzhon-sibruk-my-ochevidtsy-smeny-politikov-pop-zvezdami> (дата звернення 25. 07. 2020)

148. Ділі Д. Основи семіотики / пер. з англ. А. Карася. Львів : Арсенал, 232 с.

149. Дозвілля // Великий тлумачний словник сучасної української мови / уклад. і гол. ред. В. Бусел. 5 вид. Київ : Ірпінь, Перун, 2005. URL: <http://slovopedia.org.ua/93/53409/982188.html> (дата звернення: 01.03.2020)

150. Еко У. Роль читача. Дослідження з семіотики текстів / пер. з англ. М. Гірняк. Львів : Літопис, 2004. 652 с.

151. Еліаде М. Міфи сучасного світу // Мефістофель і Андрогін / пер. з нім., фр., англ. Г. Кьорян, В. Сахно. Київ : Основи, 2001. С. 125 – 137.

152. Європейський словник філософій : Лексикон неперекладностей / пер. з фр. Т.1. Київ : Дух і Літера, 2011. 576 с.

153. Європейський словник філософій : Лексикон неперекладностей / пер. з фр. Т.2. Київ : Дух і Літера, 2011. 488 с.

154. Європейський словник філософій : Лексикон неперекладностей / пер. з фр. Т.3. Київ : Дух і Літера, 2014. 328 с.

155. Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. Київ : Лібра, 1999. 488 с.

156. Жигульський К. Праздник и культура. Праздники новые и старые: размышления социолога. Москва : Прогресс, 1985. 336 с.

157. Жижек С. Погляд навкіс. Вступ до теорії Жана Лакана через популярну культуру / пер. з англ. П. Шведа. Київ : Комубук, 2018. 320 с.

158. Забияко А. П. Сакральное / Культурология. XX век. Энциклопедия. Т. 1. Санкт-Петербург : Университетская книга; ООО «Алетейя», 1998. С. 185.

159. Завершинский К. Ф. Концепт «политическая легитимность» как семантический ресурс культурной памяти современного общества // Концепты культуры и концептосфера культурологии: коллективная монография / под ред. Л. В. Никифоровой, А. В. Коневой. Санкт-Петербург : Астерион, 2011. С. 78-88.

160. Загибалова М. А. Феномен карнавализации современной культуры: дисс. ... канд. филос. наук: спец. 09. 00. 13. Религиоведение, философская антропология, философия культуры / Тульский государственный педагогический университет им. Л. Н. Толстого, Тула, 2008. 167 с.

161. Замятин А. Н. Культура и пространство. Моделирование географических образов. Москва : Знак, 2006. 485 с.

162. Зиммель Г. Конфликт современной культуры // Избранное. Созерцание жизни. Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2017. С. 312-331.

163. Золотухина-Аболина Е. В. Повседневность: философские загадки Киев : Ника-Центр, 2006. 256с.

164. Иванов В. Из заметок о строении и функциях карнавального образа // Проблемы поэтики и истории литературы. Саранск: 1973. С. 37-53.

165. Иванов В. П. Мироззрение как форма сознания, самоопределения и культуры личности // Мироззренческая культура личности. Киев : Наукова думка, 1986. 207 с.

166. Иванов В. П. Проблема субъекта в предмете и методологии эстетики // Художественная деятельность. Проблема субъекта и объективной детерминации. Киев : Наукова думка, 1980. С. 9 – 40.

167. Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. Санкт-Петербург : Алетейя, 1994. 344 с.

168. Иванов Д. В. Глэм-капитализм Санкт-Петербург : Петербург. Востоковедение, 2008. С. 9.

169. Ингарден Р. Исследования по эстетике. Москва : Изд-во иностр. лит., 1962. 572 с.

170. Ионин Л. Г. Повседневность / Культурология XX век. Энциклопедия Т.1. Санкт-Петербург : Университетская книга; ООО «Алетейя», 1998. С. 122.

171. Исупов К. Г. Универсалии культуры // Культурология. XX век. Энциклопедия в 2-х т. Москва : 1998. С. 384.

172. Йосипенко С. Л. Філософія та національна ідентичність // Гуманітарні студії: зб. наук. праць. Вип. 12. Київ, 2012. С. 61–69.

173. Каган М.С. Философия культуры. Санкт-Петербург : ТООО ТК «Петрополис», 1996. 416 с.

174. Кайуа Р. Игры и люди: статьи и эссе по социологии культуры. Москва : ОГИ, 2007. 304 с.

175. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное / пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. Москва : ОГИ, 2003. 296 с.

176. Календар незвичайних свят.

URL: <https://www.dilovamova.com/index.php?page=142&calendar=fun-holidays>

177. Камю А. Творчество и свобода. Статьи, эссе, записные книжки / пер. с фр. Москва : Радуга, 1990. 608 с.
178. Кандинский В. О духовном в искусстве. Москва : Искусство, 1992. 110 с.
179. Канетти Э. Масса и власть / пер. с нем. и предисл. Л. Ионина. Москва : АБ MARGINEM, 1997. С. 19.
180. Кант И. Критика способности суждения / пер. с нем. Москва : Искусство, 1994. 368 с.
181. Карабиць І. «Київ Музик Фест»: здобутки й проблеми. Міжнародний музичний фестиваль «Київ Музик Фест» (1990-1999): Матеріали преси, фотодокументи, програми. Упоряд. М. Копиця, Г. Степанченко. К.: Центрмузінформ СКУ, 1999. 271 с.
182. Кармазіна М. Ідентичності у сучасному науковому дискурсі // Наукові записки Інституту політичних і етно-національних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України. 2013. № 3 (65). С. 4 – 28.
183. Касирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры // Избранное. Опыт о человеке. Москва : Гардарика, 1998. 784 с.
184. Касирер Э. Техника политических мифов // Октябрь / ред. А. А. Ананьев. Москва, 1993. № 7. С. 153–167.
185. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке / пер. с нем. Б. Вимер и др.; отв. ред. Л. Т. Мильская. Москва : Гардарика, 1998. 779 с.
186. Кастельс М. Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе / пер. с англ. А. Матвеева под ред. В. Харитонova. Екатеринбург : У-Фактория (при участии Гуманитарного ун-та), 2004. 328 с.
187. Каштанова С. М. Трансгрессия как социально-философское понятие: дис... на соиск. уч. степ. канд. филос. наук. Санкт-Петербург : 2016. 203 с. URL: <file:///C:/Users/Admin/Documents/J77qWd42NC.pdf>
188. Кереньи К. Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни / пер. с нем. Москва : Ладомир, 2007. 319 с.
189. Кизима В. В. Тоталлология. Київ : Вид. ПАРАПАН, 2005. С. 15
190. Кириллова Н. Медиакультура: от модерна к постмодерну. Москва : Академический проект, 2005. 448 с.
191. Кірсанов В. В. Рекреаційні вимоги до організації спортивного дозвілля // Вісник КНУКіМ. Серія : Педагогіка. Київ, 2001. № 3. С. 26-34.

192. Кісь Р. Глобальне – національне – локальне (соціальна антропологія культурного простору) / Ін-т народознавства НАН України. Львів : Літопис, 2005. 300 с.
193. Кнабе Г. С. Знак и его свойства. Искусство : газ. издат. дома «Первое сентября». 2002. № 4. С. 5–6.
194. Кнабе Г. С. Семиотика культуры Москва : Рос. гос. гуманит. ун-т (РГГУ), 2005. 63 с.
195. Ковриженко М. Креатив в рекламе. Санкт-Петербург : Питер, 2004. 253 с.
196. Козеллек Рейнгарт. Сучасність та плани Історичності / пер. В. Злобіна. Київ : Український філософський фонд, 1998. С. 38–57.
197. Козлова В. В. Концепт «праздник» в общественном сознании современных россиян // Концепты культуры и концептосфера культурологии: коллективная монография / под ред. Л. В. Никифоровой, А. В. Коневой. Санк-Петербург : Астерион, 2011. С. 322.
198. Козловски П. Культура постмодерна. Москва : Республика, 1997. 240 с.
199. Кокс Х. Праздник шутов: Теологический очерк празднества и фантазии (Реферативное изложение И. Б. Роднянской) // Современные концепции культурного кризиса на Западе. Москва, 1976. С. 127.
200. Коллингвуд Р. Дж. Принципы искусства / пер. с англ. А. Г. Ракина под ред. Е. И. Стафьевой. Москва : Языки русской культуры, 1999. 328 с.
201. Коллинз Р. Программа теории ритуала интеракции // Журнал социологии и социальной антропологии. 2004. № 1. С. 27-39.
202. Кондаков И. В. «Зритель»: новый субъект современной культуры // Обсерватория культуры. 2016. Т. 13, № 5. С. 516-525.
203. Кондаков И. В. Интерсубъективность культуры / Человек как субъект культуры. Москва : Наука, 2002, С.157.
204. Корзун М. А. Праздник как коммуникация. Коммуникация в социально-гуманитарном знании, экономике, образовании : материалы III Международной научно-практической конференции. Минск, 2012. С. 258–260.
205. Костина А. В. Массовая культура как феномен постиндустриального общества. Москва : КомКнига, 2006. 352 с.
206. Костина А. В. Эстетика рекламы. Москва : Институт молодежи, 2000. 306 с.

207. Костина А. В. Зрелище как актуальная культурная форма переходной эпохи: концепция динамики культуры Н. А. Хренова // Избранные работы по теории культуры. Москва : Издательство «Согласие», 2014. С. 65-74.
208. Костина А.В., Флиер А. Я. Три типа культуры – три функциональные стратегии жизнедеятельности // Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусства. Челябинск : 2009. № 2 (18). С. 23-36 и № 3 (19). С. 39-54.
209. Крауч К. Постдемократия. Москва : Государственный университет "Высшая школа экономики" (ГУ ВШЭ), 2010. 192 с.
210. Крейдлин Г. Невербальная семиотика. Москва : Новое литературное обозрение, 2002. 582 с.
211. Кремень В., Ткаченко В. Україна: ідентичність у добу глобалізації (начерки метадисциплінарного дослідження). Київ : Т-во «Знання» України, 2013. 471с.
212. Кривошея Т. О. Естетичне виховання в сучасному культуротворчому процесі : монографія. Київ : КВПІ «Тясмин», 2013. 272 с.
213. Кримський С. Б. Архетипи української культури // Вісник НАН України. 1998. № 7-8. С. 74-87.
214. Кримський С. Б. Запити філософських смислів. Київ : ПАРАПАН, 2003. 238 с.
215. Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії. Київ: ВД «Києво-Могилянська академія», 2008. 367 с.
216. Кримський С. Дім. Поле. Храм // Синтези. Часопис з питань культури. 1994. № 1. С. 6 – 9.
217. Кримський С. Запити філософських смислів. Київ: ПАРАПАН, 2003. 238 с.
218. Кримський С. Під сигнатурою Софії. Київ : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. С.18-19
219. Крипчук М. В. Символічна образність масових видовищ Давньої Греції (на прикладі Діонісійських містерій) // Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія : Мистецтвознавство. 2014. № 3. С. 205-211.
220. Кристева Ю. Избранные труды: Разрушение поэтики. Москва : РОССПЭН, 2004. 654 с.

221. Куманецкий К. История культуры Древней Греции и Рима / пер. с пол. Москва : Высш. шк., 1990. 351 с.
222. Курбас Л. Філософія театру. Київ : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. 917 с.
223. Кутырев В. А. Культурологический смысл глобализма, // Вестник Российского Философского общества. Москва, 2001. № 4. С. 35-39.
224. Кутырков В. А. Последнее целование. Человек как традиция. Санкт-Петербург : «Алетейя», 2015. 312 с.
225. Лаврикова И. Н. Краткий экскурс в теорию праздника // Философия. Социология. Культурология. Челябинск: Вестник Челябинского государственного университета, 2011. № 2 (217). Вып. 20. С. 74-78.
226. Лакан Ж. Семинары. Книга 11: Четыре основные понятия психоанализа. Москва : Гнозис-Логос, 2004. 304 с.
227. Левінас Е. Між нами: Дослідження. Думки-про-іншого. Київ : Дух і Літера: Задруга, 1999. 312 с.
228. Левин К. От Гегеля к Ницше: революционный перелом в мышлении XIX века / пер. с нем. К. Лощевского. Санкт-Петербург : «Владимир Даль», 2002. 672 с.
229. Левчук Л. Т. Західноєвропейська естетика XX століття: навчальний посібник. Київ : Либідь, 1997. 224 с.
230. Левчук Л. Т. Українська естетика: традиції та сучасний стан. Київ : Видавництво «МАКЛАУТ», 2011. 340 с.
231. Левчук Л. Т., Панченко В. І., Оніщенко О. І., Кучерюк Д. Ю. Естетика: Київ : Центр учбової літератури, 2010. 520 с.
232. Легенький Ю. Г. Ідея Gesamtkunstwerk Ріхарда Вагнера і християнський символ // Культуротворчі виміри людини в сучасному універсумі: монографія. Київ : Видавництво Ліра – К, 2019. С. 341-355.
233. Легенький Ю. Г. Мир как культура. Культура как мир (очерки дифференциальной культурологии). Киев : НПУ имени М. П. Драгоманова, 2012. 488 с.
234. Легенький Ю. Г. Украинский модерн. Киев : НМАУ імени П. И. Чайковского, 2004. 304 с.
235. Лексикон нонклассики. Художественно – эстетическая культура XX века / под ред. В. В. Бычкова. Москва : РОССПЭН, 2003. 608 с.
236. Липовецкий Ж. Эра пустоты: эссе о современном индивидуализме. Санкт-Петербург : Издательство «Владимир Даль», 2001. 332 с.



237. Личковах В. Український Sacrum: ейдоси і люди під Покровом Богородиці. Чернігів : SCRIPTORIUM, 2019. 128 с.
238. Личковах В., Файзулліна Г. Етнокультурологія: Репрезентація етнокультурив мистецтві та художній літературі (XX – початок XXI століття). Київ : НАКККіМ, 2018. 256 с.
239. Локк Дж. Розвідка про людське розуміння / пер. Н. Бордукової. Харків : Акта, 2002. Кн. 2. 608 с.
240. Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. Москва : Мысль, 1993. 958 с.
241. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Москва : Мысль, 1994. 919 с.
242. Лотман Ю. М. Культура и взрыв. Москва : Гносиз, Издательская группа «Прогресс», 1992. 272 с.
243. Лотман Ю. М. Непредсказуемые механизмы культуры. Таллин : 2010. 232 с.
244. Лотман Ю. М. Роман А. С. Пушкина «Евгений Онегин»: Комментарий: пособие для учителя // Пушкин: Биография писателя; статьи и заметки, 1960-1990; «Евгений Онегин»: Комментарий. Санкт-Петербург : Искусство-СПБ, 1995. 472 с.
245. Лотман Ю. М. Структура художественного текста. Москва : Искусство, 1970. 384 с.
246. Лотман Ю. М. Культура и взрыв. Москва : Гносиз, Издательская группа «Прогресс», 1992. 272 с.
247. Лотман Ю. М. Семиотика культуры и понятие текста // Избранные статьи. Т. 1. Таллин «Александра», 1992. 472 с.
248. Луман Н. Реальность массмедия / пер. с нем. А. Ю. Антоновского. Москва : Праксис, 2005. 256 с.
249. Луман Н. Самоописания / пер. с нем. А. Ю. Антоновского, Б. Скуратова, К. Тимофеевой. Москва : Издательство «Логос», ИТДГК «Гносиз», 2009. 320 с.
250. Лютий Т. В. Нігілізм: анатомія Ніццо. Київ : ПАРАПАН, 2002. 296 с.
251. Лютий Т. Ніцше. Самоперевершення. Київ : Темпора, 2016. 978 с.
252. Мазаев А. И. Праздник как социально-художественное явление. Опыт историко-теоретического исследования. Москва : Наука, 1978. 396 с.
253. Мазаев А. И. Праздник как социально-художественное явление: Опыт историко-теоретического исследования. Москва : Наука, 1978. 391 с.
254. Мазин В. А. Субъект Фрейда и Деррида. Санкт-Петербург : Алетейя, 2010. 256 с.

255. Макашова А. С. Праздник как место памяти // Концепты культуры и концептосфера культурологи : коллективная монография / под ред. Л. В. Никифоровой, А. В. Коневой. Санкт-Петербург : Астерион, 2011. С. 328-337.

256. Мак-Квейл Д. Теорія масової комунікації / пер. з англ. О. Возна, Г. Сташків. Львів : Літопис, 2010. 538 с.

257. Маклюэн М. Понимание медиа: внешнее расширение человека / пер. з англ. В. Николаева. Москва : «Гиперборел», «Кучково поле», 2007. 464 с.

258. Макогон Т. И. Габитус, идентичность, обусловленность и когерентность в топологии местных обществ // Известия Томского политехнического университета. Томск: 2013. Т. 323, № 6. С. 88-96.

259. Малевич К. Лень как действительная истина человечества. Москва : Гилея, 1994. 48 с.

260. Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом, языке. Москва : Школа «Языки русской культуры», 1999. 216 с.

261. Мамардашвили М. К. Введение в философию // Мой опыт не типичен: сб. статей и выступлений. Санкт-Петербург : Азбука, 2000. С. 31–218.

262. Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Москва : Логос, 2004. 238 с.

263. Мамардашвили М. Как я понимаю философию. Москва : Прогресс, 1990. 386 с.

264. Мамардашвили М. Лекции о Прусте. Москва : Ad Marginem, 1995. 546 с.

265. Манн Ю. В. Карнавал и его окрестности // Поэтика Гоголя. Вариации к теме. Москва : Coda, 1996. С. 442-467.

266. Маньковская Н. Б. Феномен постмодернизма. Художественно-эстетический ракурс. Москва; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив. Университетская книга, 2009. 495 с.

267. Маньковская Н. Б. Эстетика постмодернизма. Санкт-Петербург : Алетейя, 2000. 347с.

268. Марков Б. В. Храм и рынок. Санкт-Петербург : Алетейя. 1999. 295 с.

269. Маркузе Г. Одномерный человек. Москва : «Refl-book», 1994. 368 с.

270. Маркузе Г. Эрос и цивилизация : философские исследования учения Фрейда / пер. с англ. А. Юдина. Киев : Библиотека Украины для юношества, 1995. 314 с.
271. Марсель Г. Опыт конкретной философии / пер. с фр. В. П. Большакова и В. П. Визгина. Москва : Республика, 2004. 224 с.
272. Мартен Д., Мецжер Ж.-Л., П'ер Ф. Соціологія глобалізації / перекл. з фран. Є. Марічева. Київ : «КМ Академія», 2005. 302 с.
273. Маршалл Д. Продвижение и предъявление себя: селебрити как символ презентационных медиа / Журнальный клуб Интелпрос «Логос» № 6, 2016. С. 137-143. URL: [http://logosjournal.ru/arch/90/115\\_9.pdf](http://logosjournal.ru/arch/90/115_9.pdf)
274. Маслікова І. І. У пошуках спільного блага: етичні колізії соціальних практик: монографія. Київ : Вид. «Міленіум», 2018. 338 с.
275. Маслова В. А. Homo lingualis в культуре: монографія. Москва : Гнозис, 2007. 320 с.
276. Масуда Й. Гіпотеза про генезис Homo intelligens // Сучасна зарубіжна соціальна філософія. Київ : Либідь, 1996. С. 335-362.
277. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. Москва : Наука, 1976. 408 с.
278. Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття / пер. з фр. О. Йосипенко, С. Йосипенка. Київ : Український Центр духовної культури, 2001. 552 с.
279. Мифы народов мира : энциклопедия в 2-х томах. Москва : Сов. Энциклопедия, 1992. Т. 2. 719 с.
280. Михайловский А. Грустно теперешнее зрелище праздника // Отечественные записки. Вып. № 1(10). 2003.
281. Можейко М. А. Ризома / Постмодернизм : энциклопедия / сост. и науч. ред. А. А. Грицанов. Минск : Инерпрессервис; Книжный дом, 2001. С. 1040.
282. Моисеев Н. Н. Теория ноосферы и математические модели // Философия и социология науки и техники. Москва : Наука, 1987. С. 94-114.
283. Моль А. Социодинамика культуры. Москва : Ком. Книга, 2005. 416 с.
284. Монтень М. Опыты. Москва : Изд-во Эксмо, Санкт-Петербург : Terra Fantastica, 2006. Т. 1. 832 с.
285. Морен Э. Утраченная парадигма : природа человека. Киев : Кармэ-Синто, 1995. 240 с.
286. Мостицкая Н. Д. Праздничность и повседневность в проекции константности и динамичности бытия культуры. Москва : Философская мысль, 2016. № 4. С.129-143.

287. Мюрэ Ф. После Истории. Фрагменты книги / Философия. Философские проблемы духовной жизни. Литература Европы 20 в. / пер. с фр. Н. Кулиш // Иностранная литература. 2001. № 4. С. 224-241.

288.

289. Наумова Л. Интернет та екранні мистецькі видовища. Київ : «Науковий вісник Київського національного університету театру, кіно і телебачення імені І. К. Карпенка-Карого», 2015. С. 118-123.

290. Некрылова А. Ф. Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища. Конец XVIII – начало XX век. Санкт-Петербург : Искусство, 2004. С. 3.

291. Неретина С. С. Тропы и концепты. Москва: ИФРАН, 1999. 278 с.

292. Неретина С., Огурцов А. Время культуры. Москва : Санкт-Петербург : Изд-во РХГИ, 2000. 344 с.

293. Неретина С., Огурцов А. Реабилитация вещи. Москва : Санкт-Петербург : Миръ, 2010. 800 с.

294. Ницше Ф. Воля к власти. Москва : Культ. Революция, 2003. 880 с.

295. Ницше Ф. К генеалогии морали. Полемическое сочинение / Соч. в 2 т. Москва: Мысль, 1990. Т. 2. С. 446.

296. Ницше Ф. Рождение трагедии, или эллинство и пессимизм // Сочинения в 2 т. Москва : Мысль, 1996. Т.1. 832 с.

297. Ницше Ф. Сочинение в 2 т. Литературные памятники / пер. с нем. Я. Бермана, Г. А. Рачинского, К. А. Свасьяна, С. Л. Франка. Москва : Мысль, 1990. Т. 1. 829 с.

298. Ніцше Ф. Народження трагедії; Невчасні міркування I-IV: Твори спадку 1870-1873 // Повне зібрання творів: критично-наукове видання у 15 томах. Львів : Астролябія, 2004. Т. 1. 770 с.

299. Новикова А. Современные телевизионные зрелища: истоки, формы и методы воздействия. Санкт-Петербург : Алетейя, 2008. 208 с.

300. Овчаренко В. И. Ритуал // Новейший философский словарь под ред. А. А. Грицанова. Минск : Книжный Дом, 2003. С. 839.

301. Оже М. Не-места. Введение в антропологию гипермодерна / пер. с фр. А. Ю. Коннов. Москва : Новое литературное обозрение, 2017. 136 с.

302. Оленіна О. Трансформації мистецтва в комунікативній культурі соціуму: монографія. Харків : «Харківська державна академія культури», 2010. 256 с.

303. Оніщенко О. І. Культурологічний потенціал епістолярію: європейський досвід другої половини ХІХ – першої половини ХХ століття: монографія. Київ : Видавництво Ліра-К, 2017. 268 с.

304. Оніщенко О. І. Письменники як дослідники: потенціал теоретичних ідей (О. Уайльд, Т. Манн, А. Франс, І. Франко, С. Цвейг): монографія. Київ : Ін-т культурології НАМ України, 2011. 271 с.
305. Оніщенко О. І. Художня творчість у контексті гуманітарного знання. Київ : «Вища школа», 2001. 179 с.
306. Оніщенко О. І. Художня творчість: проект некласичної естетики: монографія. Київ : Ін-т культурології АМУ, 2008. 232 с.
307. Орлова Э. А. Социология культуры. Москва : Академический проект, 2011. 575 с.
308. Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства. Москва : Радуга, 1991. 639 с.
309. Ортега-и-Гассет Х. Вибрані твори / пер. з іспан. Київ : Видавництво «ОСНОВИ», 1994. 420 с.
310. Пави П. Словарь театра / пер. с фр. Москва: Прогресс, 1991. 504 с.
311. Павлова О. Ю. Онтологічний статус естетичного досвіду. Київ :
312. Павленко Ю. В. Народы, цивилизации, человечество. Проблема идентичности / под. ред. Ю. Н. Пахомова. Киев : Феникс, 2012. 419 с.
313. Панарин А.С. Искушение глобализмом. Москва : Рус. нац. фонд., 2000. 380 с.
314. Панофский Э. Idea. Санкт-Петербург : Аксиома, 1999. 228 с.
315. Панченко В. І. Мистецтво в контексті культури. Київ : ТОВ «Міжнар. фін. агенція», 1998. 192 с.
316. Петров М. К. Язык, знак, культура. Москва : Наука, 1991. 328 с.
317. Петрова І. В. Дозвілля в теоретичних рефлексіях: монографія. Київ : НАКККіМ, 2012. 296 с.
318. Петрова І. В. Дозвілля в історико-культурному вимірі : автореф. дис. ... докт. культурології : спец. 26.00.01. теорія й історія культури / Київський національний університет культури і мистецтв, Київ, 2013. 36 с.
319. Петрова І. В. Культурні практики українців у контексті «радянської» моделі дозвілля // Культуротворчі виміри людини в сучасному універсумі : монографія. Київ : Видавництво Ліра-К, 2019. С. 235-255.
320. Пивоваров Д. Сакральное // Современный философский словарь. Москва. Бишкек. Екатеринбург : Одиссей, 1996. С. 437 – 439.
321. Пигалев А. И. Культурология XX век: энциклопедия: в 2 т. / Санкт-Петербург : Алетейя, 1998. Т. 2. С. 134-135.

322. Пилипчук Р. Я. Зародки театру: ігри та обряди, скоморохи, літургійне дійство // Українська культура XIII – пер. пол. XVII століть / гол. ред. Я. Д. Ісаєвич. Київ : 2001. Т. 2. С. 452 – 460.

323. Пипер, Й. Досуг, основы культуры / пер. У. Жилина. Санкт-Петербург: Институт Коучинга.

URL: <https://coachinstitute.ru/mediateka/psikhoterapiya/dosug-osnova-kultury-maloizvestnyu-no-svoevremennyy-manifest-nemetskogo-filosofa-ovozvrashchenie-na.html> (дата звернення: 02.10.2017)

324. Пітерзе Я. Недервеєн. Глобалізація як гібридизація // Глобальні модерності / за ред. М. Фезерстоуна, С. Леша, Р. Робертсона / пер. з англ. Т. Цимбала. Київ : Ніка-Центр, 2013. С. 73-106.

325. Пітерс Дж. Д. Слова на вітрі : історія ідей комунікації / пер. с англ. А. Іщенко. Київ : Вид. дім «КМ Академія», 2004. 302.

326. Платон. Сочинения в 3-х томах. / Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; пер. с древнегреч. Санкт-Петербург : Изд-во С.-Петербур. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. Т. 3. Ч. 2. С. 117.

327. Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 3. Ч. 2 / Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; пер. с древнегреч. Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петербур. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. 731 с.

328. Плачинда С. П. Словник давньоукраїнської міфології. Київ : Український письменник, 1993. 63 с.

329. Погребной В. В. Свято як спосіб буття культури : автореф. дис. ... канд. філос. н. : спец. 09.00.04. філософська антропологія , філософія культури / Східноукраїнський національний університет ім. В. Даля, Луганськ, 2014. 18 с.

330. Погребняк А. Дефетишизировать свободное время: от акрасии – к профанации / Логос. 2019. Т. 29. № 1. С. 164.

331. Подорога В. Ж. Делез и линия Внешнего // Делез Ж. Складка. Лейбниц и бароко. Москва : Логос, 1997. С. 245 – 262.

332. Подорога В. Феноменология тела. Москва : Ad Marginem, 1995. 340 с.

333. Попова В. Н. Праздник как социокультурный феномен : учебное пособие. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2017. С. 31.

334. Попова В. Н. Праздник как социокультурный феномен. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2017. 84 с.

335. Попова М. Отчаяние от усталости: как отдохнуть в эпоху маниакального трудоголизма // Теории и практики.

URL: <http://theoryandpractice.ru/posts/15615-otchayanie-ot-ustalosti-kak-otdokhnut-v-epokhu-maniakalnogo-trudogolizma/> (дата звернення: 02.10.2017).

336. Попович М. В. Нарис історії культури України. Київ : АртЕк, 1998. 728 с.

337. Порошенко О. Ю. Оптимистическая трагедия одиночества. Санкт-Петербург : Алетейя, 2015. 216 с.

338. Порус В. Н. Рациональная коммуникация как проблема эпистемологии. Эпистемология и философия науки. Москва, 2008. Т. 17. Вып 3. С. 57–70.

339. Потебня А. Теоретическая поэтика. Москва : Высшая школа. 1990. 344 с.

340. Потебня О. Эстетика і поезика слова. Київ : Мистецтво, 1985. 302 с.

341. Потебня О. Мова. Національність. Денаціоналізація. Нью-Йорк : УВАН. 1992. 155 с.

342. Потебня О. Про купальські вогні та споріднені з ними уявлення // Фольклористичні зошити : збірник наукових праць / пер. В. Давидюк. Луцьк : Інститут культурної антропології, 2008, Випуск 11. С. 167-188.

343. Почепцов Г. Будущее: стратегии, сценарии, коммуникации. Киев : Альтапрес, 2010. 308 с.

344. Почепцов Г. Від facebook'у і гламуру до Wikileaks: медіакомунікації. Вид. 2-е. Київ : Спадщина, 2014. 464 с.

345. Почепцов Г. Коммуникация // Реклама, внушение и манипуляция. Москва : БАХРА-М, 2001. С. 102-137.

346. Почепцов Г. Сучасні інформаційні війни. Київ : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2015. 498 с.

347. Почепцов Г. Г. Семиотика. Київ : Рефл – бук, 2002. 432 с.

348. Привалова В. М. Орнамент как знаково-символический ритуал культуры // X Конгресс этнографов и антропологов России: тезисы докладов. Москва : 2013. С. 123.

349. Пропп В. Я. Проблемы комизма и смеха. Ритуальный смех в фольклоре (по поводу сказки о Несмеяне) // Собрание трудов В. Я. Проппа / науч. ред., коммент. Ю. С. Расказова. Москва : Изд. «Лабиринт», 1999. 288 с.

350. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. Москва : Медиум, 1995. 416 с.

351. Робертсон Р. Глокалізація: часопростір і гомогенність-гетерогенність // Глобальні модерності / за ред. М. Фезерстоуна, С. Леша, Р. Робертсона / пер. з англ. Т. Цимбала. Київ : Ніка-Центр, 2013. С. 48-73.
352. Русакова О. Ф. Дискурс глобальної глем-культури. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/diskurs-globalnoy-glem-kultury> (дата звернення 23. 07. 2020)
353. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. Москва : Наука, 1988. 784 с.
354. Савчук В. В. Кровь и культура. Санкт-Петербург : Издательство С.-Петербургского университета, 1995. 180 с.
355. Савчук В. В. Топологическая рефлексия. Москва : «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2012. 416 с.
356. Савчук В. В. Медиафилософия. Приступ реальности. Санкт-Петербург : Издательство РХГА. 2013. 350 с.
357. Сальникова Е. В. Эстетика рекламы. Культурные корни и лейтмотивы. Москва : Алетейя, 2001. 288 с.
358. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: нарис феноменологічної онтології. Київ : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. 855 с.
359. Свято // Великий тлумачний словник сучасної української мови / уклад. і гол. ред. В. Бусел. 5 вид. Київ : Ірпінь, Перун, 2005. URL: <http://slovopedia.org.ua/93/53409/982188.html> (дата звернення: 01.03.2020)
360. Северинова М. Ю. Теорія К. Юнга про архетипи та її вплив на художню (музичну) культуру // Культура України. 2013. Вип. 40. С. 176-184.
361. Сибрук Дж. Nobrov. Культура маркетинга. Маркетинг культури. Москва : ООО «Ад Маргинем Пресс», 2016. 204 с.
362. Скиннер Кв. Истоки современной политической мысли. Эпоха Ренессанса / пер. А. А. Олейникова. Москва : Издательский дом "Дело" РАНХиГС, 2018. Т. 1. 464 с.
363. Скорик А. Я. Мас-медіа як віддзеркалення соціокультурних трансформацій суспільства // Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв. 2017. № 4. С. 37-41.
364. Скорик А. Я. Соціокультурне буття медій: функціонування та зміни відтворення // Часопис Національної Музичної академії України імені П. І. Чайковського. 2016. № 4. С. 115-124.
365. Скорик А. Я. Мистецтво телекомунікації як феномен сучасної медіакультури: український дискурс: монографія. Львів : Видавець Тетюк Т. В., 2015. 424 с.



366. Скуратівський В. Л. Екранні мистецтва у соціокультурних процесах ХХ століття: Генеза. Структура. Функція. Київ : Київський держ. ін-т театрального мистецтва ім. І.К. Карпенка-Карого, 1997. Ч. 1. 224 с.
367. Скуратівський В. Л. Екранні мистецтва у соціокультурних процесах ХХ століття: Генеза. Структура. Функція. Київ : Київський держ. ін-т театрального мистецтва ім. І. Карпенка-Карого, 1997. Ч. 2. 240 с.
368. Слотердайк П. Критика цинического разума / пер. с нем. А. Перцева. Екатеринбург : У-Фактория, Москва : АСТ Москва, 2009. С. 800.
369. Сміт Е. Національна ідентичність. Київ : Основи, 1994. 224 с.
370. Станіславська К. І. Мистецько-видовищні форми сучасної культури: монографія. Київ : НАКККіМ, 2012. 320 с.
371. Степанова О. А. Концептуальні засади становлення і розвитку національного культурного простору України: монографія. Київ : НПУ ім. М. П. Драгоманова; Ніжин : Видавець ПП Лисенко М. М., 2017. 416 с.
372. Сторі Дж. Теорія культури та масова культура: вступний курс / пер. з англ. С. Савченка. Київ : Вид-во «Акта», 2005. 357с.
373. Тимофеева О. Введение в эротическую философию Жоржа Батая. Москва : Новое литературное обозрение, 2009. 200 с.
374. Тишко С. В. Подорож Михайла Глінки на Кавказ: українські ремінісценції (про один напис олівцем на полях рукопису) // Часопис Національної музичної академії України імені П. І. Чайковського. 2014. № 4. С. 48-61.
375. Тодоров Ц. Теория символа / пер. с фр. Бориса Наумова. Москва : Дом интеллектуальной книги, 1998. 384 с.
376. Тойнбі А. Дослідження історії / пер. з англ. В. Шовкуна Том 1. Київ : Основи, 1995. 614 с.
377. Толстой Л. Н. Неделание // Полное собрание сочинений: в 90 т. Москва : Гослитиздат, 1954. Т. 29. С. 187.
378. Толстоухов А. В. Глобалізація. Влада. Еко-майбутнє. Київ : Парапан, 2003. 308 с.
379. Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического : избранное. Москва : Изд. группа "Прогресс" : "Культура", 1995. 624 с.
380. Топоров В. Н. Праздник. Мифы народов мира: Энциклопедия. Москва : 1980, Т. 2. С. 329-331.
381. Тоффлер А. Футурошок. Санкт-Петербург : Лань, 1997. 464 с.
382. Тоффлер О. Третя хвиля // Сучасна зарубіжна соціальна філософія. Київ : Либідь, 1996. С. 275 – 335.

383. Тресиддер Дж. Словарь символов. Москва : Фаир-Пресс, 1999. 448 с.
384. Тэрнер В. Символ и ритуал. Москва : Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. 277 с.
385. Урри Д. Взгляд туриста и глобализация / пер. с англ. А. Шередеги // Массовая культура: современные западные исследования / пер. с англ. В. В. Зверевой. Москва : Фонд научных исследований «Прагматика культуры», 2005. С. 136 – 152.
386. Уэбстер Ф. Теории информационного общества / пер. с англ. М. В. Арапова, Н. В. Малыхиной. Москва : Аспект Пресс, 2004. 400 с.
387. Федотова В. Г., Колпаков В. А., Федотова Н. Н. Глобальный капитализм: три великих трансформации. Москва : Культурная революция, 2008. 608 с.
388. Федь В. А. Взаємодія етнічного і національного у світоглядних традиціях // Культуротворчі виміри людини в сучасному універсумі: монографія. Київ : Видавництво Ліра – К, 2019. С. 95-119.
389. Федь В. А. Культуротворче буття: монографія. Слов'янськ : «Печатный двор», 2009. 288 с.
390. Фезерстоун М., Леш С. Глобалізація, модерність і опросторовлення суспільної теорії: вступ // Глобальні модерності / за ред. М. Фезерстоуна, С. Леша, Р. Робертсона / пер. з англ. Т. Цимбала. Київ : Ніка-Центр, 2013. С. 17-48.
391. Филатова Е. А. Праздник как единство игры и ритуала // Вестник Челябинского университета. Философия. Социология. Культурология. Челябинск : Челябинский университет, 2012. Вып. 28. № 35 (289). С. 108-112.
392. Финк Е. Основные феномены человеческого бытия. Москва : Канон, РООИ Реабилитация, 2017. 432 с.
393. Флоренський П. А. Предисловие к книге Н. Я. Симонович-Ефимовой «Записки петрушечника» // Сочинения: в 4 т. Т. 2 / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А. С. Трубачева), П. В. Флоренского, М. С. Трубачева. Москва : Мысль, 1996. 877 с.
394. Франко І. Я. Русько-український театр / Зібрання творів: у 50-ти томах. Київ : Наукова думка, 1981. Т. 29. 447 с.
395. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия // Фрейд З. Психология бессознательного: сб. произведений / сост., науч. ред., авт. вступ. ст. М. Г. Ярошевский. Москва: Просвещение, 1989. С. 382–439.

396. Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого Я. / пер. с нем. И. Ермаков, Я. Коган. Санкт-Петербург : «Азбука», 2016. 192 с.
397. Фрейд З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии. Харьков. Белгород: Изд. «Клуб семейного досуга», 2012. С. 450.
398. Фрэзер Д. Золотая ветвь: исследование магии и религии / пер. с англ. М. К. Рыклина. Москва : Транзиткнига, 2006. 781 с.
399. Фуко М. Археологія знання. Київ : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2003. 326 с.
400. Фуко М. Дискурс и истина // Логос. Москва : 2008, 2008. № 2 (65). С. 159-262.
401. Фуко М. Порядок дискурса. Инаугурационная лекция в Колледж де Франс, прочитанная 2 декабря 1970 года / Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. / пер. с франц. Москва : Касталь, 1996. 448 с.
402. Фуко М. Представлять // Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / пер. с фр. В. П. Визгина и Н. С. Автономовой. Санкт-Петербург : А-cad, 1994. С. 92.
403. Фурс В. Н. Ритуал / Новейший философский словарь под ред. А. А. Грицанова. Минск : Изд. В. М. Скакун. 1998. С. 575.
404. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью. Москва : Academia, 1995. 250 с.
405. Хайдеггер М. Европейский нигилизм. Пять главных рубрик в мысле Ницше // Время и бытие. Москва : 1993. С. 68.
406. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. Москва : Гнозис, 1993. 464 с.
407. Хайдеггер М. Время и бытие. Москва : Республика, 1993. 448 с.
408. Хамітов Н. В. Самотність як феномен людського життя : дис. д-ра філос. наук : 09.00.04. Київ, 1998. 412 с.
409. Хамітов Н. В. Філософська антропологія як метаантропологія: метатеорія соціогуманітарного знання і філософія буденного, граничного та метакраничного буття людини / Проблеми соціальної роботи : філософія, психологія, соціологія. Чернігів : ЧНТУ, 2 (6), 2015. С. 28-41.
410. Хамітов Н. В. Філософська антропологія як метаантропологія: метатеорія соціогуманітарного знання і філософія буденного, граничного та метакраничного буття людини // Проблеми соціальної роботи: філософія, психологія, соціологія. Чернігів : Чернігівський національний технологічний університет, 2015. № 2 (6). С. 27-41.

411. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка / пер с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. Москва : ООО «Издательство АСТ», 2003. 603 с.
412. Хейзенга Й. Homo Ludens : статьи по истории культуры / пер. сост. и вступ. ст. Д. В. Сильвестрова. Москва : Прогресс – Традиция, 1997. С. 20
413. Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. Москва : Прогресс-Академия, 1992. С. 18-19.
414. Хейзинга Й. Осень Средневековья: исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах / пер. с нидерландского Д. В. Сильвестрова. Москва : "Айрис-пресс", 2004. 537 с.
415. Хелд Д. Глобальные трансформации : политика, экономика, культура / пер. с англ. В. В. Сапова и др. Москва : Праксис, 2004. 576 с .
416. Хоружий С. С. Что такое synergeia? // Вопросы философии. Москва : 2011. № 12. С. 19-37.
417. Хренов Н. А. Зрелища в эпоху восстания масс. Москва : Наука, 2006. 646 с.
418. Хренов Н. А. Искусство в исторической динамике культуры. Москва : ООО Издательство «Согласие», 2015. 752 с.
419. Хренов Н. А. «Человек играющий» в русской культуре. Санкт-Петербург : «Алетейя», 2005. 604 с.
420. Чечель Н. П. Повертаючи стиль : філософсько-антропологічний дискурс української видовищної і драматичної культури від початків до XVIII ст. Київ : Видавець «Парапан», 2004. 240 с.
421. Чудовська-Кандиба І. Вернісажі нарисів глобалізації в українському соціальному дискурсі // Глобальні модерності / за ред. М. Фезерстоуна, С. Леша, Р. Робертсона / пер. з англ. Т. Цимбала. Київ : Ніка-Центр, 2013. С.11.
422. Швець М. Тенденції розвитку міжнародних фестивалів сучасної музики : монографія. Львів : СПОЛОМ, 2010. 440 с.
423. Швець Н. О. Музична творчість у системі архаїчної культури // Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку. Культурологія. Рівне : РДГУ, 2018. Вип. 29. С. 3-10.
424. Шопенгауер А. Мир как воля и представление / пер. Ю. И. Айхенвальда. Москва : АСТ, 2007. 848 с.

425. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Гештальт и действительность / пер. с нем. К. А. Свасьяна. Москва : Мысль, 1993. 663 с.
426. Шюц А. Символ, реальность и общество / Избранное: Мир, светящийся смыслом. Москва : «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. С. 456.
427. Шюц А., Лукман Т. Структури життєсвіту / пер. з нім. та післямова В. Кебуладзе. Київ : Український Центр духовної культури, 2004. 560 с.
428. Шюц А. Формирование понятий и теории в общественных науках // Американская социологическая мысль. Тексты. Москва : МГУ, 1994. С. 52.
429. Эйхберг Г. Культура олимпийского и других движений: исключение, признание, праздник // Логос : журнальный клуб Интелрос. 2009. № 6. С. 58-81.
430. Эйхберг Г. Культура олимпийского и других движений: исключение, признание, праздник // Логос : журнальный клуб Интелрос. 2009. № 6. URL: [http://ecsocman.hse.ru/data/2010/07/20/1215942094/1\\_pdfsam\\_24\\_pdfsam\\_19\\_haple13\\_haple5\\_ogl2009-6-Logos.pdf](http://ecsocman.hse.ru/data/2010/07/20/1215942094/1_pdfsam_24_pdfsam_19_haple13_haple5_ogl2009-6-Logos.pdf)
431. Эко У. Имя Розы. Санкт-Петербург : Изд. Симпозиум, 2010. 632 с.
432. Эко У. Отсутствующая структура: введение в семиологию / перю с итал. В. Г. Резник и А. Г. Погоняйло. Санкт-Петербург : Симпозиум, 2006. 544 с.
433. Эко У. Полный назад! «Горячие войны» и популизм в СМИ / пер. с итал. Е. Костюкович. Москва : Эксмо, 2007. 592 с.
434. Эко У. Средние века уже начались / пер. Балаховская Е. Москва : Иностранная литература, 1994. № 4. С. 258-267.
435. Элиаде М. Тайные общества : Обряды инициации и посвящения / пер. с фр. Млсква : София : Гелиос, 2002. 351 с.
436. Ярошовець Т. І. Естетичний потенціал феномену сакрального в контексті гармонізації глобалізаційних процесів сучасної культури : авторефер. на зд. наук. ст. канд. філос. н. з спец. 09.00.08 – естетика. Київ : ТОВ «Талком», 2017. 22 с.
437. Babushka L., Sarakun L., Drapohuz V., Popova O. The Interactions Between Cosmopolitanization And Migration: New Trends // International Journal of Engineering and Advanced Technology (IJEAT) 2019. Vol. 9, Issue-2, P. 652-656.

438. Babuszka L. Problem wojny i pokoju: refleksje egzystencjalno-kulturowe : monografia // Wojna / pokój Polsko-Ukraińskie Centrum Studiów Humanistycznych Uniwersytetu Zielonogórskiego. Polska, Zielona Góra, 2017. S. 70-85. URL : <https://www.dilovamova.com/index.php?page=142&calendar=fun-holidays>
439. Brecht B. On Theatre. London : Methuen, 1978. P. 150.
440. De Backer C., Nelissen M., Vyncke P., Braeckman J., Mcandrew F. Celebrities: from Teachers to Friends: A Test of Two Hypotheses on the Adaptiveness of Celebrity Gossip // Human Nature. 2007. Vol. 18. № 4. P. 334.
441. Geertz C. Aus der Perspektive des Eingeborenen. Zum Problem des ethnologischen Verstehens // Idem. Dichte Beschreibung, 2004. S. 23.
442. Gluckman M. Gossip and Scandal // Current Anthropology. 1963. Vol. 4. № 3. P. 307–316.
443. Clifford J. The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art. Cambridge/ Mass., London, 1988, p. 49.
444. Issues in Americanization and Culture / ed. by Neil Campbell, Jude Davies and George McKay. Edinburgh : Edinburgh University Press Ltd, 2004. 288 p.
445. Chakrabarty D. Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton, Oxford, 2008. 336 p.
446. Jenks C. Transgression. Key Ideas. Routledge, 2003. 216 p.
447. Mey K. Art and Obscenity. I.B. Tauris & Co Ltd, 2007. 168 p.
448. Muray P. Festivus festivus: Conversations avec Élisabeth Lévy (Documents) Format Kindle. Fayard, 2005. Vol. 490. URL: <https://www.amazon.fr/Festivus-festivus-Conversations-%C3%89lisabeth-Documents-ebook/dp/B005OKST7W>
449. Schlögel K. Kartenlesen oder: Die Wiederkehr des Raumes, 2003. S. 262.
450. Turner V. Social Dramas and Stories About Them // Idem. From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play. New York, 1982, p. 61-88.

*Для нотаток*

*Для нотаток*



Наукове видання

**БАБУШКА Лариса Дмитрівна**

**ФЕСТИВАЦІЯ ЯК КОМУНІКАТИВНИЙ АПРОПРІАТОР  
ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ІНТЕРЕСІВ  
У КУЛЬТУРОТВОРЧОМУ ПРОСТОРИ**

**Монографія**

В авторській редакції

Дизайн обкладинки **Чорнодід Віктор**

Технічний редактор **Лисенко Микола**

Підписано до друку 10.08.2020 р. Формат: 60×84/16

Обл. вид. арк.15,2. Ум. друк. арк.15,81

Папір офсетний. Друк ризографічний

Наклад 300 прим. Зам. № 1878

Віддруковано з оригінал-макетів замовника.

Видавець і виготовлювач ПП Лисенко М. М.

16600, м. Ніжин Чернігівської обл., вул. Шевченка, 20. Тел.: (067) 4412124.

E-mail: [vidavec.lisenko@gmail.com](mailto:vidavec.lisenko@gmail.com)

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру видавців, виготовлювачів і розповсюджувачів видавничої продукції: серія ДК № 2776 від 26.02.2007 р.