

**Бабушка Лариса Дмитрівна** – кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри теорії та історії культури Національної музичної академії України імені П. І. Чайковського.

ORCID id: <https://orcid.org/0000-0001-8563-646X>

## МАРКЕРИ «САКРАЛЬНЕ» І «ПРОФАННЕ» В КУЛЬТУРОТВОРЧИХ ВИМІРАХ ФЕСТИВНОЇ МОДЕЛІ СУЧАСНОСТІ

Досліджено культуротворчі виміри маркерів «сакрального» й «профанного» у фестивальному просторі, який постає значною цариною сучасної культури. Успадкувавши окремі елементи традиційного свята, фестивалі трансформувались у феномен артизації повсякдення, віддзеркалюючи глобалізаційні та альтерглобалізаційні інтенції. Застосовано феноменологічний і діалектичний методи дослідження. Діалектику сакрального і профанного як перманентну сакралізацію реальності культури розглянуто паралельно з процесом десакралізації культурного простору. Амбівалентність «сакрального» і «профанного» розуміємо як природну, оскільки ключова її категорія «межовості» мігрує з людиною протягом усього її життя, постаючи світоглядним зіткненням, коли локус завершення одного автоматично створює простір зустрічі з іншим. Це своєрідна трансгресія, межа переходу між дозволеним і недозволеним, можливим і неможливим, включена в соціальне життя, водночас порушує межу не між світами людини і природи, а між сферами профанного і сакрального. Артизація культури повсякдення, як моделі сучасної фестивалізації, апропріює себе в новітніх ритуалах, формує інтенцію сакральності. Виникають світські релігії, політичні реалії Festive, які обіцяють надзвичайні перспективи, що згодом згортаються, залишаючи тільки симулякрівні зліпки цих моделей. Фестивалізація має ознаки нової сакральності прагматичного типу, у якому традиційні сакроси девальвуються, орієнтуючись на природний код як ескалацію потреб, що тяжіють до побутово-орієнтованої вітальності.

**Ключові слова:** фестивалізація, карнавал, сакральне, профанне, прагматичне, культуротворчість, інверсія.

Глобалізаційні й альтерглобалізаційні реалії, переважно як адаптивні моделі сучасності, постійно продукують проблемне поле щодо ідентичності, самоідентичності у площині сучасної соціальності, світоглядних спрямувань людини, активізуючи процеси маркетизації культури як своєрідного естетичного механізму артизації повсякдення. Це певною мірою дотичне до фестивалізаційних імплікацій у межах медіадискурсу, культуроциклів і фестивалізаційних практик. Фестивалізація в сучасному суспільстві – це значна сфера культури, яка, успадкувавши окремі елементи традиційного свята, трансформувалась у феномен артизації повсякдення, віддзеркалюючи альтерглобалізаційні та глобалізаційні проєкції.

**Мета статті** – визначити й проаналізувати концептуальні маркери «сакральне» і «профанне» у становленні фестивалізаційної моделі сучасного культурного простору.

Проходячи шлях від імпліцитного знайомства до прагматичного втілення, конструйовані візуальні образи представляють маркери суспільства. Концепти сакральне / профанне – це маркери дискурсивних стратегій у дослідженні світоглядних зіткнень між соціальними групами, об'єднаними різними ознаками (етнічними, гендерними, професійними тощо), і перехідного, кроскультурного стану суспільства, у якому сьогодні очевидно перебуває Україна. У соціокультурному просторі є розгорнута індустрія «профанного» й «сакрального» мірил, яка здійснюється шляхом десакралізації традиційних практик. До такого маркування вдаються й конструктори фестивалних практик, заміщуючи їх артизацією повсякдення, результатом чого й постає гіперфестивальна реальність сучасної культури.

**Виклад основного матеріалу.** Репрезентуючи потенціал «сакрального» і «профанного» у становленні фестивалної моделі сучасного культурного простору, звернемося до визначення цих межових інтенцій. Експлікацію сакрального в культурологічному аспекті здійснює А. П. Забіяко: «сакральне (від лат. – «присвячене богам», «священне», «заборонене», «прокляте») – святе, священне, найважливіша категорія, яка виокремлює сфери буття і стану суцього, що сприймаються свідомістю як принципово відмінні від буденної реальності та виключно цінні»<sup>1</sup>. Щодо визначень «святе», «священне», то цілком очевидно, що сакральне вписується в контекст святості, яка є атрибутом божества й божественного начала, тобто того, що присвячене Богу і позначене його присутністю. Священне певним чином спрямоване на світ артефактів культури, що свідчить про феномен презентації божества у світі людини. Відтак, сакральне є метамаркером, який створює, налагоджує або підкреслює зв'язок людини із трансцендентною реальністю. Сакральне, як присутність божественного, надає людині можливості розгорнути естетичний потенціал самоздійснення і перебуває поряд з Абсолютом, естетичною цілісністю культури, яка осмислюється в дискурсі сакрального.

Як метауніверсалія культури, сакральне має різноманітні смислово-функціональні навантаження. Зокрема, в аксіологічному контексті, сакральне поставало вертикаллю ціннісних інтенцій, у лінгвосемантичному – передбачало наближення до сакрального у сфері спілкування, спонукаючи обдарованих (художньо, науково, релігійно) людей удосконалювати мисленнєві форми для вираження думок і почуттів шляхом конструювання метафоричних моделей викладу, збагачуючи цим як мовні лакуни, так і зміст культури загалом. Демонструючи різні картини світу (наукову, художню тощо), сакральне постає структуротворчим началом, оскільки задає точку відліку, відповідно до якої вибудовуються та ієрархізуються фрагменти певної картини світу.

Профанне, десакралізоване є складовою сакрального і позначене паралельною перманентною присутністю, що фіксується і здійснюється в культурі. Амбівалентність «сакрального» і «профанного» розуміють як природну, оскільки ключова її категорія «межовості» мігрує з людиною протягом усього її життя, постаючи світоглядним зіткненням, у якому локус завершення одного автоматично створює простір зустрічі з іншим. Це своєрідна трансгресія, межа переходу між дозволеним і недозволеним, можливим і неможливим, вона включена в соціальне життя і є водночас порушенням кордону не між світами людини і природи, а між сферами профанного і сакрального. Саме про цю межу, трансгресію висловлювався Ф. Ніцше, розмиваючи її між аполонівським і діонісійським початками в культурі, водночас поєднуючи у просторі трагедії. Традиційно діалектичні межові виміри належать до епіфеноменів культуротворення,

<sup>1</sup> Забіяко А. П. Сакральное // Культурология. XX век : энциклопедия : в 2 т. Т. 1. Санкт-Петербург : Университетская книга ; Алетей, 1998. С. 185.

оскільки розкривають єдність процесів сакралізації і секуляризації простору культури. Інструментами, які «надають руху механізму трансгресії, сприяючи людині в чітко заданих умовах переміститися з першого світу в інший і назад, долучатися до сакрального»<sup>1</sup>, є свято і його ритуали.

Традиційне свято постає певною моделлю світобудови чи творіння, у яких ексцес є необхідною умовою хаосу, з нього згодом постане гармонія, порядок. На думку З. Фрейда, свято є «<...> дозволеним, навіть більше, обов'язковим ексцесом, урочистим порушенням заборони. Це не тому, що люди, дотримуючись певного припису, весело налаштовані й вдаються до надмірностей, а тому, що ексцес становить сутність свята. Святковий настрій створюється тим, що зазвичай дозволяється заборонено»<sup>2</sup>. Цілком аргументована й природа ексцесу, яка знаменує необхідний хаос, створення світу ніби заново. Утілення елементів хаосу в життя як засіб оновлення можливе завдяки святковим ексцесам. Свято – це простір «глобального змішання» і скасування профанного порядку: «У цей проміжок, коли колектив відкривав свої межі для вторгнення сил сакрального, зазвичай заборонених і таких, що несли темну загрозу зараження, первісний космос ніби відновлював себе як ціле за допомогою локальної деструкції, яка давала йому ілюзію нового виникнення з хаосу»<sup>3</sup>. Інверсія, порушення загальноприйнятих норм, цінностей – обов'язкова умова свята, оскільки оновлений світ після хаосу знову зможе досягти порядку й законності, аж до наступного періоду відновлення. Така циклічність святкової трансгресії «зміцнює соціальну згуртованість, вона слабка й нестійка і навряд чи підтримувалася б поза подібними періодичними вибухами, які зближують, згуртовують і роблять причетними індивідів, які решту часу майже всуціль заклопотані домашніми турботами й особистими справами»<sup>4</sup>. В архаїчний період людської історії циклічні чергування заборони й трансгресії виражались у підтриманні балансу між профанним і сакральним світами, які у своїй єдності відтворювали цілісну картину людського світу. Є припущення, що у традиційних суспільствах людина жила пам'яттю про минуле свято і сподіванням на свято майбутнє.

Оскільки царина сакрального була суворо детермінована заборонаю, обмежувала діяльність людини профанним світопорядком, то порушення цієї заборони вважалося злочином. У сакральний період, який здебільшого припадає на час свята, усі накопичені ресурси не просто споживаються без міри, вони знищуються в пориві гуляння. Під час свят правила, цінності життя не стільки заборонено чи скасовано, скільки припинено їх дію на дні святкового розгулу. Із завершенням свята профанний розпорядок життя відновлюється.

Ексцес у свята є не просто припустимим, а обов'язковим. У жертвоприношенні відновлюється іманентність між людиною і втраченим нею світом, зануреної у профанний світ кульмінаційної прагматичності. Тому неприпустимо аналізувати свята поза ритуалом, адже ритуал як дійство призначений передусім для вираження особливого сенсу, на противагу утилітарним діям. Саме тому після ритуального жертвоприношення зазвичай відбувається трапеза, під час якої людина причащається до

---

<sup>1</sup> Тимофеева О. В. Введение в эротическую философию Жоржа Батая. Москва : НЛЮ 2009. С. 36.

<sup>2</sup> Фрейд З. Тотем и табу // Фрейд З. По ту сторону принципа наслаждения. Тотем и табу. «Я» и «Оно». Неудовлетворенность культурой. Харьков ; Белгород : Клуб семейного досуга, 2012. С. 450.

<sup>3</sup> Тимофеева О. В. Введение в эротическую философию Жоржа Батая. Москва : НЛЮ 2009. С. 36.

<sup>4</sup> Кайуа Р. Симуляция и головокружение // Кайуа Р. Игры и люди : статьи и эссе по социологии культуры. Москва : ОГИ, 2007. С. 109.

втаємниченості іманентності жертвовної тварини, її божественності, тим самим ніби заново зближуючись із тотемом. Симптоматично, що у психологічному контексті на це вказував З. Фрейд, зокрема: «<...> Члени клану освячують себе поїданням тотема, зміцнюють себе у своїй тотожності з ним і один з одним. Урочистий настрій і все, що з нього випливає, можна було б пояснити тим, що вони сприйняли в собі священне життя, носієм якого постає субстанція тотему. Психоаналіз відкрив, що тваринатотем справді є заміною батька, і цьому відповідає суперечність, забороняючи її вбивати. Однак умертвіння тотему постає святом, під час якого тварину вбивають і водночас оплакують. Амбівалентна спрямованість почуттів, якою досі відзначається батьківський комплекс у наших дітей і часто зберігається на все життя у дорослих, переноситься на заміну батька у вигляді тваринного тотема»<sup>1</sup>. Про це свідчить і те, що «<...> жорстокий праотець був, безсумнівно, зразком, якому заздрив і якого 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 багато що взяло свій початок: соціальні організації, моральні обмеження і релігія»<sup>2</sup>.

Важко не погодитись із міркуваннями З. Фрейда, адже свято, як механізм культури, здатне ефективно об'єднувати людей, а відтак – нерідко здійснює програму планового агента щодо соціалізації та інкультурації людності. Цікава думка Е. Канетті (Elias Canetti) щодо свята, точніше, щодо масового свята, яке має унікальну здатність поставати «територією дотиків» людей. Е. Канетті дає досить незвичну інтерпретацію поведінки людей у момент їх масштабного скупчення: «І лише в масі людина здатна звільнитися від страху перед дотиком. Це єдина ситуація, коли цей страх переходить у свою протилежність <...> Хто віддав себе на волю маси, не боїться її дотиків <...> Імовірно, цим пояснюється, 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>3</sup>.

Р. Жирар (René Girard)<sup>4</sup> порушує проблему нерозуміння людством необхідності здійснювати жертвоприношення для певного божества. Він вважає ідею вимагання богом жертви хибною, оскільки насправді жертви потрібні для задоволення схильності людини до насильства. Це неважко помітити: для первісної люди її агресивна натура не була таємницею і сприймалась як природна, за її допомогою в неї з'явилися табу, кодекси, правила й трансгресивні практики. Далі – більше, людство розуміло, що жертвоприношення потрібне для вияву тваринних імпульсів, адже першим божеством став звір з його лютою натурою. Цілком імовірно, що у цих практиках їх глибинна сутність втратила свою очевидність, на зміну цій очевидності прийшло «нерозуміння», але для підтримки цих процесів необхідний хтось, хто буде усвідомлювати необхідність жертвоприношення. Такою людиною може бути жрець чи вождь, завдання яких – оберігати цілісність і ефективність соціуму.

<sup>1</sup> Фрейд З. Тотем и табу // Фрейд З. По ту сторону принципа наслаждения. Тотем и табу. «Я» и «Оно». Неудовлетворенность культурой. Харьков ; Белгород : Клуб семейного досуга, 2012. С. 450.

<sup>2</sup> Там само. С. 452.

<sup>3</sup> Канетти Э. Масса и власть / пер. с нем. и предисл. Л. Ионина. Москва : Ad Marginem Пресс, 1997. С. 19.

<sup>4</sup> Жирар Р. Насилие и священное. Москва : НЛО, 2000. 400 с.

Цілком очевидно, що за будь-яких обставин жертвоприношення було ключовим елементом святкового дійства архаїчних людей, суть якого зводилася до порушення усталеного порядку. І якщо у процесі історії й раціоналізації міфічної свідомості свято втрачало ту руйнівну силу, якою актуалізувалося жертвоприношення, то сьогодні залишилася його сутність, закладена в трансгресії. Так, історично новою формою свята, яка змінила архаїчне і в якій виражена трансгресія, стає карнавал, він знаменував оновлення і відродження життя, а сміх – це один із ключових інструментів цього воскресіння. Якщо державні й церковні свята, історично відірвавшись від трансгресивного джерела святкування взагалі, конструювались як серйозні й офіційні, карнавал спирався на сміхове начало. На думку М. Бахтіна, «<...> усі карнавальні форми послідовно поза церковні й поза релігійні. Вони належать до зовсім іншої сфери буття»<sup>1</sup>. Це зумовлено характером середньовічної культури, у якій абсолютною цінністю був Бог і всі важливі сфери виражали фундаментальний принцип *Credo*, розрізняючи у християнському просторі світ горний і світ дольний, чистий і нечистий, праведний і гріховний. Відомо, що свята з часів архаїки мали релігійний характер, не втрачаючи при цьому трансгресивності, однак у християнську епоху свята диференціюються на релігійно-церковні й народні. Зв'язок між ними непомітно зберігається. Народне свято як трансгресивне «випускання пари» передує церковному святу, супроводжуваному постом і стриманістю. Карнавал тривав від Різдва до Великого посту, і «добра половина решти року минає у згадках про минулий карнавал, а друга половина – у сподіванні на майбутній карнавал»<sup>2</sup>. Карнавальний сезон розпочинався в січні, навіть наприкінці грудня, ентузіазм розпалювався з наближенням Великого посту. Місцем проведення карнавалу був зазвичай відкритий майданчик у центрі міста: в Монпельє – Нотр-Дам, у Нюрнбергу – ринкова площа навколо ратуші; у Венеції – Пляца Святого Марка тощо. М. Бахтін розглядає карнавал як «<...> величезне театральне дійство, у якому головні вулиці і площі перетворювалися на сценічні майданчики, усе місто перетворювалося на театр без стін, а його мешканці – на акторів та глядачів, де останні спостерігали за дійством із балконів. Фактично, не було різкої відмінності між акторами і глядачами, оскільки дами зі своїх балконів могли жбурляти тухлі яйця в натовп унизу, учасникам маскараду дозволялось вриватись у приватні оселі»<sup>3</sup>.

Отже, у карнавальній культурі не було поділу людей на виконавців і глядачів. Онтологічний аспект карнавальної культури виявлявся в безпосередній присутності, у проживанні певного часу карнавалу. Оскільки він не має просторових меж, «<...> під час карнавалу необхідно дотримуватись його законів, тобто законів карнавальної свободи. Карнавал має вселенський характер, це особливий стан усього світу, його відродження й оновлення, до якого всі причетні»<sup>4</sup>. Отже, за карнавальних обставин саме життя розігрувало принципово нову, вільну форму самоздійснення, відродження та оновлення на кращих засадах. «Реальна форма життя є тут водночас і її відродженою ідеальною формою»<sup>5</sup>, – стверджує М. Бахтін.

---

<sup>1</sup> Бахтін М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. Москва : Худож. лит., 1990. С. 11.

<sup>2</sup> Берк П. Популярна культура в ранньомодерній Європі / пер. з англ. Т. Гарастовича. Київ : УЦКД, 2001. С. 193.

<sup>3</sup> Бахтін М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. Москва : Худож. лит., 1990. С. 7–8.

<sup>4</sup> Там само. С. 8.

<sup>5</sup> Там само. С. 9.

Так відбувається процес гібридизації сакрального, коли воно стає гротескним феноменом, що намагається поєднати святість верху й низу, почасти висміює святині, провокує їх піднесення, руйнування й заперечення антисистемою, що постає у вигляді сміху – тієї сміхової карнавальної культури, яка дається лише раз на рік для закріплення усталеного порядку соціуму. Як стверджує С. Хоружий<sup>1</sup>, – це стан, коли метаантропология перетворюється на універсальну парадигму обміну не лише натурами, промовами, дискурсами, мовами, а й культурними кодами верху й низу.

Давньогрецькі діонісійські свята й римські сатурналії – це своєрідні предтечі карнавалу. Як спадкоємець античних культових свят, карнавал став згодом тимчасовим виходом за межі офіційного устрою життя. Таким чином, давні свята особливим чином вписувалися в календар і знаменували собою переломні моменти в річному циклі життя людини і природи: «Моменти смерті й оновлення завжди були провідними у святковому світовідчутті. Саме ці моменти – за конкретними формами певних свят – і створювали специфічну святковість свята»<sup>2</sup>. Серцевиною свята було торжество необмеженого й нескінченного життя, що виявлялося і в явищах смерті (у цьому світлі жертвоприношення набувають ще одного сенсу). Доторкнутися до такого життя можна тільки в трансгресивному виході зі звичного буття.

Саме в цьому Ф. Ніцше вбачав сутність діонісійського свята, у якому найповніше виражалася «вічна радість існування». Діонісійські свята й сатурналії на певний час руйнували звичну унормованість існування, відкриваючи доступ до природного джерела, у якому «під чарами Діоніса не тільки знову змикається союз людини з людиною: найбільш відчужена, ворожа або поневолена природа знову святкує свято примирення зі своїм блудним сином – людиною»<sup>3</sup>. Такі свята супроводжувалися трансгресивними ритуалами, зокрема й жертвоприношенням тварини, які символізують бога, вакханалії й досягнення наркотичного та / або алкогольного сп'яніння, і дозволяли людині випробувати межові стани своєї конечності назустріч буянню природного життя. У результаті цього трансгресивного виходу, згідно з Ф. Ніцше, «ми справді 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 форм існування, які прагнуть життя і стикаються в ньому, при цій до крайнощів плідній світовій волі»<sup>4</sup>.

Характеризуючи сакральні й профанні маркери у фестивалній культурі, не можна 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. Рациональне (аполонівське) усвідомлення такого повернення неможливе, оскільки, за словами С. М. Каштанової, означає «руйнування конкретного одиничного існування в нескінченному потоці нерозрізненого природного життя, але у святковій трансгресії з її скасуванням соціальних норм людина знаходить ілюзію такого щасливого повернення»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Хоружий С. С. Очерки синергической антропологии. Москва : Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. С. 159–160.

<sup>2</sup> Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. Москва : Худож. лит., 1990. С. 14.

<sup>3</sup> Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки // Ницше Ф. Собрание сочинений : в 5 т. Т. 1. Санкт-Петербург : Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. С. 34.

<sup>4</sup> Там само. С. 110.

<sup>5</sup> Каштанова С. М. Трансгрессия как социально-философское понятие : дис. ... канд. филос. наук : спец. 09.00.11 Социальная философия / С.-Петерб. гос. ун-т, Санкт-Петербург, 2016. С. 126.

Для античного суспільства прообразом щасливого, проте втраченого часу, коли життя сповнювалося достатку і блаженства, був міф про Золотий вік, символічний втрачений рай – блаженний стан людини, яка перебуває в гармонії з природою. Іntenція Золотого століття у римлян пов'язувалась із правлінням на землі бога Сатурна, шанування якого відображене у святі сатурналій. На думку Д. Фрезера, останні поставали «<...> щорічним періодом розбещеності, під час яких відкидалися звичні обмеження закону і моральності. У такий період люди віддавалися непомірним веселощам і на поверхню виривалися темні пристрасті, які в буденному житті вони утримували в шорах»<sup>1</sup>. У сучасному культурологічному вимірі пояснення фестивалі може бути спрямоване у бік наївного тотемізму як ознаки нової сакральності прагматичного типу, у якій прагматика традиційного сакросу девальвується й орієнтується на природний код як на ескалацію потреб у споживанні, що визначає людину на рівні побутових речей.

Святковий період супроводжувався марнотратними бенкетами, доступністю чуттєвих задоволень, які у звичайний час вважалися неприпустимими, скасуванням громадських законів, результатом чого постала інверсія соціальної ієрархії, коли рабам дозволялось «на час» віддаватися задоволенням та мімезису поведінки господаря, володаря, царя.

Діалектику сакрального і профанного проаналізував М. Бахтін за допомогою гротеску. В останньому поєднуються світи горний і дольний, динамічний потік середньовічного світогляду, що розгортає нові горизонти. Людина, кинута в потік радикальних змін, віднаходить себе на обр'їях вічного становлення, катаклізмів вічних трансформацій. Трансгресія в карнавальний період виявлялася не стільки скасуванням норм, наскільки їх умисною інверсією, зведенням до норми всього неприпустимого й трансгресивного. Тому доречно стверджувати, що карнавал – це дещо більше, ніж період звільнення або стриманої анархії, адже він відповідав панівному соціальному порядку, пародіюючи і передражняючи його. Під час карнавалу у гротескній формі «обирався блазень, король, приймалися карнавальні закони, проводилися судові засідання і виконувалися вироби»<sup>2</sup>. Особливе місце серед карнавальних традицій належало також ритуальному осміюванню старійшин і представників влади, що забезпечувало можливість виправданого безладу. Так утворювався «світ навиворіт», у якому трансгресія закону сама ставала законом і на першому плані карнавального життя поставали явища, недоступні у звичайному, упорядкованому житті. Ці реалії середньовічної культури характеризують амбівалентність, стихійність, драматизм культури модерну і постмодерну. Сутність постмодерністської трансформації категорій «сакральне» й «профанне» пов'язана з тим, що відбувається певна універсалізація етичної й естетичної компонент, фактично, вони розчиняються в них. Етизація естетичного, тобто регенерація, ретрансляція, актуалізація сакрального і, навпаки, естетизація етичного як імагінації, симуляції сакрального є функціонально діючим механізмом культуротворчості. Відтак, сучасна фестивалі, презентуючи себе в таких культурних практиках, як флешмоб, хепенінг, перформанс, боді-арт тощо, є не лише амбівалентною, а й полівалентною, тут сакральне й профанне постійно міняються місцями.

**Висновки.** Артизація культури повсякдення, яка є моделлю сучасної фестивалі, хоча й формувалася за доби модерну і мала здебільшого ритуальний характер, свідчить про свято медіадискурсу й утворення цілісної перманентної реальності, усунення часу і культивуванні хронотопу як простору, у якому дискурс влади, презентації

---

<sup>1</sup> Фрезер Д. Золотая ветвь. Москва : Политиздат, 1986. С. 546.

<sup>2</sup> Див.: Jenks C. Transgression. Key Ideas. London : Routledge, 2003. P. 162–168.

свята як видовища згодом перетворюється на фестивалі. Останні виявляють перманентну культивування повсякдення, тобто, уприсутнюють себе як новітні ритуали, задаючи інтенцію сакральності. Виникають світські релігії, політичні реалії Festive, у яких на короткий час уявляються надзвичайні перспективи, вони згодом згортаються, і люди отримують лише симулякріві зліпки цих моделей. Такі культурні моделі як туризм, ігрові атрактори культури постмодерну постають носіями культивування й технологіями фестивації, важливі в контексті постмодерних реалій фестивації. Фестивація, позначена ознаками нової сакральності прагматичного типу, у якому традиційні сакроси девальвуються і все потужніше орієнтуються на природний код як на ескалацію потреб, які визначають людину у світлі побутово-орієнтованої вітальності.

### СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. Москва : Худож. лит., 1990. 543 с.
2. Берк П. Популярна культура в ранньомодерній Європі / пер. з англ. Т. Гарастовича. Київ : УЦКД, 2001. 376 с.
3. Гусман Д. С. Герой повсякденності: роздуми філософа / пер. з ісп. Київ : Новий Акрополь, 2004. 117 с.
4. Жирар Р. Насилие и священное. Москва : НЛО, 2000. 400 с.
5. Забияко А. П. Сакральное // Культурология. XX век : энциклопедия : в 2 т. Т. 1. Санкт-Петербург : Университетская книга ; Алетейя, 1998. С. 185.
6. Кайуа Р. Симуляция и головокружение // Кайуа Р. Игры и люди : статьи и эссе по социологии культуры. Москва : ОГИ, 2007. С. 103–119.
7. Канетти Э. Масса и власть / пер. с нем. и предисл. Л. Ионина. Москва : Ad Marginem Пресс, 1997. 528 с.
8. Каштанова С. М. Трансгрессия как социально-философское понятие : дис. ... канд. филос. наук : спец. 09.00.11 Социальная философия / С.-Петерб. гос. ун-т, Санкт-Петербург, 2016. 203 с.
9. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки // Ницше Ф. Собрание сочинений : в 5 т. Т. 1. Санкт-Петербург : Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. С. 29–157.
10. Тимофеева О. В. Введение в эротическую философию Жоржа Батая. Москва : НЛО 2009. 200 с.
11. Фрейд З. Тотем и табу // Фрейд З. По ту сторону принципа наслаждения. Тотем и табу. «Я» и «Оно». Неудовлетворенность культурой. Харьков ; Белгород : Клуб семейного досуга, 2012. С. 259–478.
12. Фрэнк Д. Золотая ветвь. Москва : Политиздат, 1986. 703 с.
13. Хоружий С. С. Очерки синергической антропологии. Москва : Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. 408 с.
14. Jenks C. Transgression. Key Ideas. London : Routledge, 2003. 216 p.
15. Mey K. Art and Obscenity. New York : I. B. Tauris & Co Ltd, 2007. 168 p.

### REFERENCES

1. Bakhtin, M. M. (1990). Creativity Francois Rabelais and folk culture of the Middle Ages and the Renaissance [Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kultura srednevekovya i Rennessansa]. Moscow: Hudozhestvennaja literatura, 543 p. [in Russian].
2. Berk, P. (2001). *Popular culture in the early modern Europe [Populyarna kul'tura v rann'omodernij Yevropi]*. Translated from English by T. Garashovich. Kyiv: UCKD, 376 p. [in Ukrainian].



3. Frazer, D. (1986). *The Golden Branch [Zolotaya vetv]*. Moscow: Politizdat, 703 p. [in Russian].
4. Freud, Z. (2012). Totem and Taboo [Totem i tabu]. Freud, Z. *Beyond the Pleasure Principle. Totem and Taboo. The Ego and the Id. Civilization and Its Discontents [Po tu storonu printsipa naslazhdeniya. Totem i tabu. «Ya» i «Ono». Neudovletvorennost kulturoy]*. Kharkov, Belgorod: Klub semeinogo dosuga, pp. 259–478 [in Russian].
5. Girard, R. (2000). *Violence and the sacred [Nasilie i svyaschennoe]*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 400 p. [in Russian].
6. Guzman, D. S. (2004). *Hero of everyday life: reflections of the philosopher [Geroj povsyakdenosti: rozдумы filosofa]*. Translation from Spanish. Kyiv: Novyi Akropol, 117 p. [in Ukrainian].
7. Jenks, C. (2003). *Transgression. Key Ideas*. London: Routledge. 216 p. [in English].
8. Kanetti E. *Masse und Macht [Massa i vlast']*. Translated from Deutsch L. Ionin. Moscow: Ad Marginem Press, 528 p. [in Russian].
9. Kashtanova, S. M. (2016). *Transgression as a socio-philosophical concept [Transgressiya kak sotsialno-filosofskoe ponyatie]*. Manuscript of Dissertation work for gaining the degree of the Candidate of philosopher Sciences: special 09.00.11 Social Philosophy Saint Petersburg State University, 203 p. [in Russian].
10. Kayua, R. (2007). Simulation and dizziness [Simulyatsiya i golovokruzhenie] *Games and People [Iгры i ljudi]*, articles and essays on sociology of culture. Moscow: OGI, pp. 103–119 [in Russian].
11. Khoruzhii S. S. (2005) *Essays on synergistic anthropology [Ocherki sinergiinoi antropologii]*. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sviatogo Fomy, 408 p. [in Russian].
12. Mey, K. (2007). *Art and Obscenity*. New York: I. B. Tauris & Co Ltd. 168 p. [in English].
13. Nietzsche, F. (2011). The birth of the tragedy of the spirit of music [Rozhdenie tragedii iz duha muzyki]. *Nietzsche, F. Collected Works [Sobranie sochinenii]*, in 5 vol. Vol. 1. Saint Petersburg: Azbuka, Azbuka-Attikus, pp. 29–157 [in Russian].
14. Timofeeva, O. V. (2009). *Introduction to the erotic philosophy of Georges Bataille [Vvedenie v eroticheskuyu filosofiyu Zhorzha Bataya]*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 200 p. [in Russian].
15. Zabiako, A. P. (1998). Sacral [Sakralnoe] *Culturology. 20 century [Kul'turologija. XX vek]*. Encyclopedia, in 2 vol., vol. 1. Saint Petersburg: Universitetskaja kniga; Ateleya, p. 185 [in Russian].

**Бабушка Л. Д. Маркеры «сакральное» и «профанное» в культуротворческих измерениях фестивализационной модели современности.** Исследованы культуротворческие измерения маркеров «сакрального» и «профанного» в фестивализованном пространстве, представляющем значительную область современной культуры. Удерживая преемственность отдельных элементов традиционного праздника, фестивализация трансформировалась в феномен артизации повседневности, отражая глобализационные и альтерглобализационные интенции. Применён феноменологический и диалектический методы исследования. Диалектика сакрального и профанного как перманентная сакрализация реальности культуры параллельна с неотъемлемым процессом десакрализации культурного пространства. Амбивалентная природа «сакрального» и «профанного» понимается как естественная, поскольку ключевая её категория «граничности» мигрирует с человеком на протяжении всей его жизни, являясь мировоззренческим столкновением, где локус истечения одного автоматически создаёт пространство встречи с другим. Это своеобразная трансгрессия, граница перехода между разрешённым и неразрешённым, возможным и невозможным, включённая в социальную жизнь, и является одновременно нарушением границы не между мирами человека и природы, а между областями профанного и сакрального. Артизация культуры повседневности, являясь моделью современной фестивализации, апроприрует себя в качестве новейших ритуалов, задаёт

интенцию к сакральности. Возникают светские религии, политические реалии Festive, на короткое время обещая очень большие перспективы, которые впоследствии сворачиваются, и остаются лишь симулякрные слепки этих моделей. Фестивация обозначена маркером новой сакральности прагматического типа, в котором традиционные сакросы девальвируются, ориентируясь на природный код как эскалацию потребностей, тяготеют к торгово-ориентированной витальности.

**Ключевые слова:** фестивализация, карнавал, сакральное, профанное, прагматическое, культуротворчество, инверсия.

### **BABUSHKA LARISA**

**Babushka Larisa** – Candidate of Philosophy, Associate Professor, Doctoral student at the Department of Theory and History of Culture at the Tchaikovsky National Music Academy of Ukraine (Kyiv, Ukraine).

ORCID id: <https://orcid.org/0000-0001-8563-646X>

### **MARKERS “SACRED” AND “PROFANE” IN CULTURAL ACHIEVEMENTS OF THE FESTIVE MODEL OF THE PRESENT**

**The relevance of the study** is to intensify the processes of marketing the culture as a kind of aesthetic mechanism of the daily artistic activity, which in one way or another is tangent to festival implications within the framework of media discourse, cultural cycles and festival practices. The cultural-dimensional measurements of the “sacred” and “profane” markers in the festive space, which is a significant area of modern culture, are researched. Maintaining the continuity of the individual elements of the traditional holiday, the festivation was transformed into a phenomenon of the artistic every day, reflecting the globalization and alterglobalization intentions.

**The main objective of the study** is to identify and analyze conceptual markers of “sacral” and “profane” in the development of a festival model of contemporary cultural space.

**The methodology of the research.** Phenomenological and dialectical research methods have been applied. Appeal to the dialectic of sacred and profane as a permanent sacralization of the reality of culture takes place in parallel with the inalienable process of desacralization of cultural space. **The scientific novelty of the work.** The ambivalent nature of the “sacred” and “profane” is understood as natural, since its key category of “intercity” migrates with a person throughout his life, posing a world-view collision, where the locus of the end of one automatically creates a space of encounter with another. This is a kind of transgression, the limit of the transition between permitted and unauthorized, possible and impossible, which is included in social life, and is at the same time violation of the border is not between the worlds of man and nature, but between the realms of the profane and the sacred.

**Conclusion.** The annihilation of the culture of everyday life, which is a model of a contemporary festivation, appraises itself as the latest rituals, sets out the intention of sacredness. There are secular religions, political realities Festive, which for a short time promise extremely large prospects, which are then folded down and remain only simulacular clicks of these models. The festivation, therefore, is marked by a marker of a new sacralism of the pragmatic type, in which traditional sacraments are devalued, focusing on the natural code as an escalation of the needs that tend to be oriented to a living-oriented vitality.

**Keywords:** festivation, carnival, sacred, profane, pragmatic, cultural creation, inversion.