

ФЕСТИВАЦІЯ ЯК РИТУАЛІЗОВАНИЙ АРТ-ПРОСТІР У ВИМІРАХ ГЛОБАЛІЗМУ ТА АЛЬТЕРГЛОБАЛІЗМУ

Метою дослідження є характеристика дієвих механізмів, архетипів й реалій фестивалі в межах ритуалу та ідеалі як своєрідного естетичного механізму артизації культури повсякдення в контексті глобалізаційних та альтерглобалізаційних інтенцій. **Методологія** дослідження передбачає семиотичний метод, тобто, семиотика знакових реалій комунікації тісно презентується як соціокультурний простір, де і формується образ сучасного свята (Festive), який набуває синтетичного, діалектичного й водночас трансформативно тотального характеру, що мімікрує між глобалізаційними та альтерглобалізаційними інтенціями. Також використано метод соціопрагматики у контексті лінгвістичних парадигм, соціологічних, а також семиотичних підходів, що пов'язані з презентацією та аналізом комунікативних повідомлень текстових, екранних, візуальних, які характеризують феномен артизації в контексті конструювання моделей арт-простору. У дослідженні застосовуються також феноменологічний, історико-генетичний, філософсько-культурологічний та порівняльний методи, які використовувались для експлікації фестивалі культуро творчого процесу та прояснення їх смислової інтенціональності. **Наукова новизна** роботи полягає у розширенні естетичних ознак категорії фестивалі в рамках діючих механізмів комунікативних систем, зокрема, соціопрагматики, симіозу та актуалізації культурно-історичного потенціалу. А також у виявленні культуротворчого аспекту комунікативної прагматики фестивалі як реально діючого механізму масової культури. **Висновки.** Доведено, що фестивалі заходи є виходом мистецтва в контекст культури повсякдення, це відбувається за допомогою арт-практик, та постають ареною розмивання меж мистецтва й 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, «Гоголь-фест», фестивалі-конкурси «Червона рута», «Оберіг», «Танці з зірками» тощо) та інші театральні, музичні фестивалі, в яких можливість експериментування є необмеженою.

Ключові слова: фестивалі, ритуал, символ, семиотика, арт-простір, глобалізм, альтерглобалізм

Бабушка Лариса Дмитриевна, кандидат философских наук, доцент, докторант кафедры истории и теории культуры Национальной музыкальной академии Украины имени П. И. Чайковского

Фестивализация как ритуализированное арт-пространство в измерениях глобализма и альтерглобализма

Целью исследования является характеристика действенных механизмов, архетипов и реалий фестивализации в пределах ритуала и идеации как своеобразного эстетического механизма артизации культуры повседневности в контексте глобализационных и альтерглобализационных интенций. **Методология** исследования предполагает семиотический метод, иными словами, семиотика знаковых реалий коммуникации тесно презентуется как социокультурное пространство, где и формируется образ современного праздника (Festive), который приобретает синтетический, диалектический и одновременно трансформированный тотальный характер, и мимикрирует между глобализационными и альтерглобализационными интенциями. Также использован метод соціопрагматики в контексте лингвистических парадигм, социологических, а также семиотических подходов, связанных с презентацией и анализом коммуникативных сообщений текстовых, экранных, визуальных, характеризующих феномен артизации в контексте конструирования моделей арт-пространства. В исследовании применяются также феноменологический, историко-генетический, философско-культурологический и сравнительный методы, которые использовались для экспликации фестивализации культуры творческого процесса и прояснения их смысловой интенциональности. **Научная новизна** работы заключается в расширении эстетических признаков категории фестивализации в рамках действующих механизмов коммуникативных систем, в частности, соціопрагматики, симіоза и актуализации культурно-исторического потенциала. А также в выявлении культуротворческого аспекта коммуникативной прагматики фестивализации как реально действующего механизма массовой культуры. **Выводы.** Доказано, что фестивальные мероприятия является выходом искусства в контекст культуры повседневности, это происходит с помощью арт-практик, и становятся ареной размывания границ искусства и любительского творчества. Праздничная стихия все больше превращается в своеобразную возможность экспериментальных образных площадок (самые разнообразные по жанровой спецификой Fest, этно-фольклорные «Шешоры, «Страна Грез», «Звонкие жемчужины Верховины», «Гоголь-фест», фестивали-конкурсы «Червона рута», «Оберег», «Танцы со звездами» и т.п.) и другие театральные, музыкальные фестивали, в которых возможность экспериментирования является неограниченной.

Ключевые слова: фестивализация, ритуал, символ, семиотика, арт-пространство, глобализм, альтерглобализм

Babushka Larisa, candidate of Philosophical Sciences, associate professor, doctoral student of history and theory of culture historical and theoretical faculty of the Tchaikovsky National Music Academy of Ukraine

Festivation as a ritualized art space in the dimensions of globalism and alterglobalism

The purpose of the research is to describe the effective mechanisms, archetypes and the realities of the festivation within the limits of the ritual and the ideation as a kind of aesthetic mechanism of the cultural culture of everyday life in the context of globalization and alterglobalization intentions. **The research methodology** suggests the semiotic method, that is, the semiotics of sign communication realities is closely related Presented as a socio-cultural space, where the image of modern holiday is formed (Festive), which becomes synthetic, dialectical and at the same time a transformational total character that mimics between globalization and alterglobalization intentions. The method is also used sociopragmatics in the context of linguistic paradigms, sociological, as well semiotic approaches related to presentation and analysis communicative messages of text, screen, visual, which characterize the phenomenon of artistic activity in the context of constructing models of art- space The study also uses phenomenological, historical- genetic, philosophical and culturological and comparative methods which are were used to explicate the culture of the creative process and clarification of their semantic intentionality. **Scientific novelty of work** is to expand the aesthetic features of the festivation category within the existing one's mechanisms of communicative systems, in particular, sociopragmatics, symiosis and actualization of cultural-historical potential. And also in detection the cultural aspects of the communicative pragmatics of the festivation as real active mechanism of mass culture. **Conclusions.** Festival events are available the output of art in the context of the culture of everyday life that goes on with the help of art practice and appear to be the scene of blurring of art and art amateur creativity. Festive element is increasingly transformed into a peculiar opportunity for experimental shaped platforms (the most diverse genre specificity of «Fest», ethno-folklore: «Sheshory», «Kraina Mriy», «Ringing pearls of Verkhovyna» (Holyday of «Kolomyika»), «Gogol Fest», festivals-competitions «Chervona ruta», «Oberig», «Dancing with stars», etc.) and other theatrical, musical festivals, in which the opportunity for experimentation is unlimited.

Key words: festival, ritual, symbol, semiotics, art space, globalism, alterglobalism.

Актуальність теми дослідження. Процеси сучасної культури, супроводжувані глобалізмом й альтерглобалізмом, позначені амбівалентним, почасти полівалентним характером й пов'язані, з одного боку, взаємообміном та збагаченням полілогу культур, а з іншого – ризиками нівелювання та тривіалізації естетичних, художніх цінностей, нерідко втратою національної культурної ідентичності. Проблема фестивалізації імпліцитно існує в межах моделей, пов'язаних із ритуалом та ідеацією, що тяжіють до етнокультурних імплікацій, а відтак, мультикультуралізму та мультиідентичності, геополітичних презентацій культурного нігілізму та альтерглобалізму. Багатомірність емпіричного знання, яке утримує здебільшого позанауковий контекст, спрямовує до осмислення й дискурсивності проблеми фестивалізації, пов'язаної з генеалогією та рефлексією культури, де перша виявляє подібність, проформу, тотожність із самою собою, а друга – орієнтована на відмінність й розпізнання «іншості», формоутворюючі конструкти. Останню доволі часто пов'язують з процесами сучасної кроскультурності, ризомності, пастишності, однак взаємопроникнення культур одна до одної, їх обмін існували впродовж віків, хоча й не артикулювалися у презентаційному вимірі. Відтак, слушно вести мову швидше про тенденцію динамічної інтенсифікації, пришвидшення та масштабності поширення глобалізаційних та альтерглобалізаційних проєктів, аніж їх новизну.

Аналіз досліджень і публікацій. Значний внесок до тематичної проблематики здійснювався впродовж усієї історії розвитку філософської та культурологічної думки, адже свято завжди було універсальною буття. Процес фестивалізації культуротворчості охоплює увесь контекст інтегративного змісту культурних арт-практик, носить міждисциплінарний характер, відтак ці тенденції знаходять відображення у працях мислителів М. Бахтіна, О. Ф. Лосева, К. Левіна, Г. Костіної, Ф. Міюре, В. Савчука, В. Тернера, З. Фрейда, М. Хренова та інших; дослідженнях культуротворчості в контексті глобалізму та альтерглобалізму З. Баумана, Д. Гелда, Е. Мак-Грю, вітчизняних науковців, що досліджували генезу чуттєвої культури в мистецтві та різні аспекти культуротворчості Т. Андрущенко, М. Бровка, Т. Гуменюк, Л. Левчук, Ю. Легенького, А. Канарського, Т. Кривошеї, С. Кримського, О. Оніщенко, О. Поліщук, С. Тишка та інші. Варто зауважити, що кожен з них по-своєму в межах того чи іншого предмету дослідження так чи інакше піднімає проблему фестивалізації, але вона існує імпліцитно в межах заданих моделей, які так чи інакше тяжіють до етнокультурних імплікацій, згодом мультикультуралізму та мультиідентичності, геополітичних презентацій культурного нігілізму та альтерглобалізму.

Метою дослідження є характеристика дієвих механізмів, архетипів й реалій фестивалізації в межах ритуалу та ідеації як своєрідного естетичного механізму артизації культури повсякдення в контексті глобалізаційних та альтерглобалізаційних інтенцій.

Провідним методом дослідження визначається соціопрагматика, тобто презентація у контексті лінгвістичних парадигм, соціологічних, а також семіотичних підходів, що пов'язані з презентацією та аналізом комунікативних повідомлень текстових, екранних, візуальних й інших презентацій, які характеризують феномен артизації в контексті конструювання моделей арт-простору. Іншими словами, семіотика знакових реалій комунікації тісно презентується як соціокультурний простір, де і формується образ сучасного свята (Festive), який набуває синтетичного, діалектичного й водночас трансформативно тотального характеру, що мімікрує між глобалізаційними та альтерглобалізаційними інтенціями.

Виклад основного матеріалу. Історико-культурологічні рефлексії сучасних дослідників, які вдаються до реконструкції специфічних типів людської поведінки, нерідко непомітно для самих себе підмінюють місцями звичне співвідношення ритуального й прагматичного. Це своєрідна постмодерністська інтонація подвійного кодування, коли будь-яка культурна практика стає не лише амбівалентною, а й полівалентною, де ритуальне й прагматичне, сакральне й профанне трансгресують одна до одної, обмінюються місцями. Звертаючись до архаїчних традиційних культур, базисом повсякденної трудової діяльності людини був ритуал. Сучасний дослідник В. І. Овчаренко в Новітньому філософському словнику (за загальною редакцією Грицанова), вказує на семантику мовних позначень ритуалу, яка свідчить про спорідненість двох основних значень – «священнодійство» й «порядок ритуалу» як священнодійство, пов'язане з встановленням або підтриманням вселенської й соціальної впорядкованості. 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 "комунітас", за В. Тернером)» [7, 839]. Тимчасова позаструктурність світу, що виявляється в архаїчному святі, є продуктивною, оскільки забезпечує оновлення могутності сакральних об'єктів. Формою обов'язкової людської участі в святковому оновленні світу і 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, Дюркгейм), а також знімає психологічну напругу і гармонізує людську психіку (Юнг)» [7, 839]. Дослідник, який поєднав британську школу антропології з французькою щодо розуміння ритуалу, В. Тернер вказує на нього як важливий засіб постійної підтримки загальних норм і цінностей народу, оскільки складна система ритуалу пов'язана з символом, наслідуванням і сприйняттям, тобто спирається на домінуючі сторони людської психіки. Автор праці «Символ і ритуал» розглядає структуру останнього в чотирьох аспектах, а саме, символічному, ціннісному, телеологічному, рольовому. Перший аспект подає ритуал в контексті «збору символів», а останній як «найдрібнішу одиницю ритуалу, що зберігає специфічні особливості ритуальної поведінки» [10, 4]. Другий аспект – це «передача 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» [10, 4]. Поряд з цим В. Тернер 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» [10, 4]. Подібна класифікація ритуалу, за В. Тернером, допомагає досліднику проникнути в «культурний код» самого ритуалу й розглядає його в конкретних історичних умовах.

Глобалізаційні та альтерглобалізаційні проекти сучасності, незважаючи на властивий їм механізм фундаментальної інтеграції, здебільшого характеризуються нігілістичним відношенням до ритуалу, і першорядно продукують прагматично-утилітарну інтенцію автономного індивіда. Простір сучасної культури позначений деритуалізацією та декарнавалізацією, де непрописними маркерами для нових свят виступають формалізм, нудьга, порожнеча. Підтвердженням даного розмірковування є зростання напруги в численних точках соціального, культурного й психологічного тіла. На думку В. Савчука, «нова обрядовість має шанс прижитися тоді, якщо обряд, котрий вводиться, чітко проводить ритм архаїчних ритуалів, веде за відповідними станами свідомості, втягуючи в серйозність гри, дійства, свята. У точці кульмінації остаточно блокується іронія й поривається зв'язок з повсякденністю. Вирішується проблема колективної ідентичності» [9, 18]. Насправді, проблеми сучасності оголили реальні, а не бажані відмінності людства. Аналізуючи кризу ідентичності в контексті повороту модернізму, К. Левін наводить думку стосовно «пошуку витоків ідентичності, що поклав край такому незаплямованому поняттю, як «початковість», і присутня девальвація унікального індивіда призвела до пошуку колективних коренів» [4, 89]. Принцип маніфестації унікальності індивіда, що передував сьогоднішній його девальвації, став ключовим конструктом, що викликав до життя сучасний тип представника культури споживання, – Homo Festivus – людини, яка святкує. Реалії сьогодення з інтенцією на споживання як абсолютну цінність є формою ініціації та соціалізації людини. Homo Festivus – насамперед репрезентант, дітище суспільства споживання, в якому сам акт споживання подається як святкове дійство. За таких обставин святкове набуває десакралізації, потенціал піднесеності, відчуття святковості девальвується, а повсякденне, навпаки, зводиться та підноситься до естетичного ідеалу. Цікавим

є той факт, що сучасний процес фестивалізації піддається абсолютизації, супроводжується стиранням відмінностей та суперечностей. Хрещеним батьком Homo Festivus є французький мислитель Ф. Мюре, який в якості експерименту дав їй саме таку назву: «...що стосується нової людини, чоловіка чи жінки, яких формує ця цивілізація, ... я назвав її Homo festivus – Людина, що святкує» [6, 225], а сьогоднішній час іменував «гіперфестивною ерою». Далі він проводить ідею щодо ідентичності Homo Festivus, точніше, повної її втрати: «вона безмірно горда тим, що рухається в єдиному умиротвореному потоці, де не можна розрізнити обличчя, в певному космічному континуумі світу й любові, від якого, за суттю, ми відділені коротким історичним періодом розвитку людства, на досить недовгий час» [6, 237]. Сучасна дослідниця Г. Костіна, характеризуючи концепцію динаміки культури ХХ-ХХІ століть М. Хренова, 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 агента колективній людині» [3, 65].

Масштабність поширення глобалізаційних та альтерглобалізаційних тенденцій 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 прасвітом, що виплекав її, у власних вчинках вона керується здебільшого стратегіями володіння. Ось як характеризує Х. Ортега-і-Гассет найбільшу сенсожиттєву трагедію «людини-маси», котра замість того, щоб опертися на надійний ґрунт власної долі, воліє «існувати фіктивно, висіти у повітрі», 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 [8, 122]. Це світ онтичного постає як світ прагматичного зразку, де визначають людину за маркерами побутового рівня існування в суспільстві. Не дивно тому, що в останні 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 телургічну сферу, повертає її в біокосмічну єдність і дає їй за допомогою злиття з родом шанс на відродження» [3, 71].

Звернення до ритуалу, свята, трагедії спираються на давню традицію та здатні формувати почуття колективної причетності. Згідно В. Тернеру, вони 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» [10, 9]. Попри все, сучасне життя людей сповнене ритуалами та символізмом, незважаючи на майже відсутню його усвідомленість, відіграє важливу роль у культурі. Справжній ритуал не тільки дозволяє знайти / віднайти ідентичність, однак постає «рядом запам'ятовуючих механізмів щодо пробудження, спрямування та приборкання могутніх емоцій, таких, як ненависть, страх, любов і горе. Вони також цілеспрямовано забезпечуються інформацією і утримують «вольовий» аспект» [10, 11]. Щоправда автор 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. Символи ритуалу позначені синтетичним характером, оскільки об'єднують в собі різні й логічно несумісні ідеї.

Відтак, звернення та повернення до процедури ревізії історичного лона культури є не просто спробою 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 і одноплемінниками, а також досвід воскресіння Космосу. Саме це, а не дещо інше, є гідною долею людини в новоархаїчному проекті» [9, 10].

Наукова новизна. Свята поставали ареною викиду деструктивної енергії, коли Homo Sapiens, за суттю, усувався Homo Naturalis. Людина як істота біологічна (природна), протиставлена суспільству, і водночас, на думку З. Фрейда, будучи суб'єктом культури, «...насправді є противником культури, і це в той час, коли, здавалося б, вона має загальнолюдське значення» [Фрейд, Невдоволеність культурою]. І справа тут в тім, що ХХІ століття частково повернулося до логіки первісного мислення, але не до дологічного, а «доформальнологічного» (О. М Фрейденберг), «імагінативного» (Я. Е. Голосовкер) мислення. Ця думка прояснює той факт, що дослідження доісторичного минулого зруйнували міфологему «доброго дикуна», повсюдно знаходячи у нього «жахливі звичаї й людські жертвоприношення і саме тому, що першопредок був постійно на межі 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» [9, 10-11]. Мова йде не про те, щоб ввести архаїку в культ як необхідний проект сучасності, а

саме в культивуванні як процесу обробки, рефлексивному опосередкуванню тих актів, інтенцій і мотивів, які раніше здійснювалися стихійно, природно. За таких обставин людина вже поставлена самим фактом свого буття в світі перед проблемою виживання, оскільки світ змінюється водночас з нею і за її допомогою. Культурологічна експертиза арсеналу навичок, вмій 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 повсякденності. М. М. Моїсєєв наступним чином формулює власне 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» [5, 94].

Одна із незаперечних царин культивування архаїки – мистецтво, яке демонструє зворотній рух логосу до міфу, втілює в творчості Р. Вагнера, Д. Джойса, Т. Манна, А. Білого, С. М. Ейзенштейна, Г. Г. Маркеса, Г. Г. Шпета, та інших. Сформовані в процесі секуляризації суспільної відповідальності та приватного життя світські ритуали значною мірою успадкували зовнішню, психологічну структуру відповідних культових актів, позбавивши їх сакрального змісту. Як офіційно-державні церемонії (інавгурації, паради, зустрічі), так і урочисте оформлення подій, пов'язаних зі змінами в цивільному стані, статусі, – світські ритуали відзначають важливість залучення індивіда до соціальної спільноти й переходу від індивідуальних цінностей до колективних. Залежно від сприйняття світського ритуалу його учасниками він може виступати і як чиста умовність (свого роду групова гра), і як засіб масової екзальтації, елемент квазісакрального політичного чи іншого групового культу.

Подвійний аспект сприйняття світу і людського життя існував 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 [1, 45].

Карнавальна культура, яка тимчасово 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 ніяких дистанцій між ними» [1, 62]. Зникали умовності станового, майнового, службового, сімейного і вікового стану людини, яка святкує. Подібна фамільярна модель поведінки людини поставала суттєвою в просторі карнавального світовідчуття. Відбувалося своєрідне переродження людини в людину людяну, 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 переживалася в живому матеріально-чуттєвому контакті. Ідеально-утопічне й реальне тимчасово зливалися в цьому єдиному роді карнавального світовідчуття» [1, 65].

Такий стан породжував нову модель спілкування, відповідно давав життя іншим формам мовної практики у світлі авторського забарвлення, жанровості, спростувань старих або утверджень нових. Зрозуміло, фамільярний стан послаблює мовний етикет і заборони, з'являються непристойні слова і вирази тощо. Проте дану модель народної карнавальної культури небезпечно ототожнювати в контексті сучасного буденного виміру з народною карнавальною культурою, оскільки формат буденної рутинності не припускає всенародності, святковості, світоглядної глибини.

Загалом для сучасної фестивальної культури притаманна втрата основної ознаки свята, – окремішності та вибірковості із пересічного буденного часу. Відповідно, фестивалізація культуротворчого процесу розуміється як гіперболізація святкового компонента в буденному, повсякденному житті, де активна, подекуди, й основна роль відводиться, як ми уже зауважували, Homo Festivus. Свято як універсалія буття, на відміну від буденності з її випадковістю, навантажене чіткою аксіологічною осмисленістю, оскільки утримує в собі подію. Воно потребує санкціонованості «зі світу вищих цілей людського існування, тобто зі світу ідеалів», і водночас є незалежним від світу засобів чи необхідних умов. Традиційне розуміння свята поза цим немислиме й не утримує ніякої святковості. Як помітно, онтологічний смисл свята полягає у його відношенні до системи смислотворних цінностей.

Підсумовуючи вищевикладене варто зауважити наступне: по-перше, спостерігається суттєва зміна сенсу ритуалів, оскільки царина, що підлягає ритуальній регуляції, значно інституалізується. Реальність цієї сфери відділяється від символів, відповідно, відбувається певна втрата повноти життєвості як відсторонення від міфології, яка її організовує й проводить. По-друге, символи спустошуються, а їх конкретно-життєвий зміст виявляється підміненим раціоналістичними конструкціями і цей 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 критерійності 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 в цілому. Більш того, 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-наповнення.

Висновки. 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 сучасної форми культури і ритуалу. Фестивальні заходи 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), «Гоголь-фест», фестивалі-конкурси «Червона рута», «Оберіг», «Танці з зірками» тощо) та інші театральні, музичні фестивалі, в яких можливість експериментування є необмеженою.

Література

1. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. Москва: Художественная литература, 1990. 543 с.
2. Витгенштейн Л. Заметки о «Золотой ветви» Дж. Фрэзера // Историко-философский ежегодник. Москва: 1989. С. 251-268.
3. Костина А.В. Зрелище как актуальная культурная форма переходной эпохи: концепция динамики культуры Н. А. Хренова // А. В. Костина Избранные работы по теории культуры. Москва: Издательство «Согласие», 2014. С. 65-74
4. Левин К. Кризис идентичности // Кабинет: Журнал группы исследования современного искусства. 1993. № 5. С. 89.
5. Моисеев Н. Н. Теория ноосферы и математические модели // Философия и социология науки и техники. Москва: Наука, 1987. С. 94-114.
6. 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.
7. Овчаренко В. И. Ритуал // Новейший философский словарь под ред. А. А. Грицанова. Минск: Книжный Дом, 2003. С. 839
8. Ортега-и-Гассет Х. Бунт масс. Вибрані твори / пер. з іспан. Київ: Видавництво «ОСНОВИ», 1994. С. 15-140.
9. Савчук В. В. Кровь и культура. Санкт-Петербург: Издательство С.-Петербургского университета, 1995. 180 с.
10. Тэрнер В. Символ и ритуал. Москва: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. 277 с.
11. Фрейд З. Неудовлетворенность культурой // З. Фрейд. По ту сторону принципа наслаждения. Тотем и табу. «Я» и «Оно». Неудовлетворенность культурой. Харьков; Белгород: Клуб семейного досуга, 2012. С. 147-259.
12. Mey K. *Art and Obscenity*. 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. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 543 p. [in Russian].
2. Wittgenstein, L. (1989). Notes on the "Golden Branch" by J. Frazer // Historical and Philosophical Yearbook. Moscow, pp. 251-268. [in Russian].
3. Kostina, A. V. (2014). The spectacle as a current cultural form of the transitional epoch: the concept of the culture of the culture N. A. Khrenova // A. V. Kostina. Selected works on the theory of culture. Moscow: Izdatelstvo «Soglasie», pp. 65-74. [in Russian].
4. Levin, K. [1993]. Identity Crisis // Cabinet: Journal of the Contemporary Art Research Group. № 5. p. 89. [in Russian].
5. Moiseev, N. N. [1987]. The theory of the noosphere and mathematical models // Philosophy and sociology of science and technology]. Moscow: Nauka, pp. 94-114. [in Russian].
6. Myure, F. (2001). After the Story. Fragments of the book. Philosophy. Philosophical problems of the spiritual life. Literature of Europe 20th century. / Translated from France by N. Kulish // Foreign Literature № 4. pp. 224-241. [in Russian].
7. Ovcharenko, V. I. (2003). Ritual // The Newest Philosophical Dictionary ed. A. A. Gritsanova. Minsk: Knizhnyy Dom, p. 839. [in Russian].
8. Ortega-i-Gasset, H. (1994). The riot of the masses // H. Ortega-i-Gasset. Vibrani create / Translation from Spanish. Kyiv: Vydavnytvo «OSNOVY», pp. 15-140. [in Ukrainian].
9. Savchuk, V.V. (1995). Blood and culture . St. Petersburg: Publishing House of the St. Petersburg University, 180 p. [in Russian].
10. Turner, V. (1983). Symbol and ritual. Moscow: The main editorial board of the oriental literature of the Nauka Publishing House, 277 p. [in Russian].
11. Freud, Z. (2012). Dissatisfaction with culture // Z. Freud. On the other side of the principle of pleasure. Totem and taboo. "I" and "It." Dissatisfaction with culture. Kharkov; Belgorod: Family Leisure Club, pp. 147-259. [in Ukrainian].
12. Mey, K. (2007). *Art and Obscenity*. I. B. Tauris & Co Ltd. 168 p. [in English].