

УДК 316.728:394.2

DOI 10.26565/2227-6521-2023-51-02

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ СОЦІОЛОГІЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ СВЯТА: САКРАЛЬНЕ, ЧАС, ПРАКТИКИ

Голіков Олександр Сергійович – доктор соціологічних наук, доцент, професор кафедри соціології соціологічного факультету Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна, майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна. e-mail: golikov@karazin.ua, ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0002-6786-0393>

Нолбат Софія Вячеславівна – магістрантка соціологічного факультету Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна; майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна. e-mail: sofiia.nolbat@student.karazin.ua ORCID iD: <http://orcid.org/0009-0005-3387-0568>

У статті розглядаються теоретико-методологічні засади соціологічного аналізу свята з позицій класичних теорій ХХ століття. Акцентується увага на теоріях свята, присвячених природі та сутності свята, його поєднаності з феноменами сакрального, колективного, соціального. Підкреслюється, що ці теорії прослідковують прямий зв'язок між святом, «пропаленням» тканини соціального, «заповненням порожнечі» та іншими виявленими антропологами та соціологами феноменами. Зазначається, що в основу цих теорій покладені напрацювання таких видатних представників соціологічного, антропологічного та гуманітарного знання, як Ж. Батай та Р. Кайюа (Колеж соціології), Е. Дюркгейм та М. Бахтін з його теорією карнавалу. Особлива увага приділяється концептуальному аналізу діалектики єдності та боротьби індивідуального та колективного у святі. Виокремлюється та описується типологія функцій свята; надається авторська топологія свята та його видів; формулюється низка гіпотез для подальшого дослідження феноменів святковості. З огляду на діалектику сакрального та профанного в дослідженнях Еміля Дюркгейма, акцентується на просторових техніках концентрування сакрального; аналізується ідея «розриву» соціального, феномени трансформації проявів та епіфеноменальності свята в сучасних умовах, зокрема «розпорошення по повсякденності» свята як особливого часу-і-місця-для-всіх. Значна увага приділяється аналізу співвідношення ритуалів та свята у напрацюваннях перелічених вище дослідників. Пропонується авторська метафора каверн, які можуть бути як заповненими, так і порожніми, такими, в які можна «провалитися». Зазначається, що завдяки цій метафорі виникає можливість концептуалізувати та пояснити специфіку свят у постмодерному та індивідуалізованому світі. В теорематиці Колежу соціології концентрується увага на концепції надмірності та «економії свята», а також на проблематиці порядку та хаосу. Підкреслюється, що надмірність та розтратність ресурсів, часу та простору стає приводом для переосмислення не тільки архайчних практик святкування, але й сучасних маркетингових та сімейних практик. Формулюються висновки щодо обмежень проведеного дослідження; визначаються перспективи подальшого вивчення обраної проблематики.

Ключові слова: свято, колективне, індивідуальне, священне, сакральне, Е. Дюркгейм, Ж. Батай, Р. Кайюа, М. Бахтін, практики, час.

Для цитування: Голіков О. С., Нолбат С. В. Теоретико-методологічні засади соціологічного дослідження свята: сакральне, час, практики. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи.* 2023. Випуск 51. С. 17-28. doi: <https://doi.org/10.26565/2227-6521-2023-51-02>

How to Cite: Golikov O., Nolbat S. (2023) 'Theoretical and Methodological Foundations of the Sociological Study of Holidays: The Sacred, Time, and Practices'. *Visnyk of V. N. Karazin Kharkiv National University. Series Sociological studies of contemporary society: methodology, theory, methods.* 51. pp. 17-28. doi: <https://doi.org/10.26565/2227-6521-2023-51-02>

Постановка проблеми та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями

Сучасні трансформаційні процеси індивідуалізації, раціоналізації та комодифікації інтенсивно інтерв'юють у різні сфери суспільного життя, навіть у свята, які ми аналізуємо як «буття-на-кордоні-соціального». При цьому загальні глибокі (тобто такі, що відбуваються в усіх вимірах, цілісно та поєднано) й глибинні (тобто такі, що відбуваються на глибині соціального та його структур) трансформації феноменальності святкового в Україні посилюються процесуальностями та наслідками напруженої соціально-політичної ситуації, воєнного стану, суспільних дискусій, (пере)осмислення власного історичного минулого тощо. Свята та їхній зміст, практики та дискурси постійно виявляються під впливом



та постійним (не тільки символічним) насильством з боку публічних дискурсів, практик, (ре)інтерпретацій, публічних дискурсів, а останнім часом і законодавчих та активістських / акціоністських дій. На мікрорівні постійно активізуються та диференціюються дискурсивні практики обстоювання та атакування свят та святкувань у медіа та соціальних мережах. Святкування перетворюється на політичну маніфестацію, культурний хеппенінг, медіаподію, економічний розрахунок. Водночас практики власне святкувань також зазнають вимушених чи ініціативних змін у зв'язку з викликами останніх чотирьох років – ковідного (само)дистанціювання, розриву структур «знайомого світу», російської агресії проти України тощо. Усі ці процеси наразі актуалізують дослідження свят на онтологічному рівні.

Аналіз останніх досліджень і публікацій

Маємо зазначити, що ці явища не отримують свого докладного та змістовного осмислення як в українській, так і у світовій соціології. Навіть поверхневий огляд світового дослідницького дискурсу свідчить, що свята отримують лише свого традиційно-етнографічного опису [1], мистецтвознавчої перцепції [2] та історичного осмислення [3]. В українській соціології ми зустрічаємо погляд на свята в контексті менеджменту подій або структур та міфів суспільства споживання (наприклад, [4]), а також релігійного питання та практик [5-8]. Достатньо типовими для української соціології є лінійно-позитивістське відслідковування тенденцій сприйняття свят у суспільній думці (наприклад, [9]). Лише спорадично в сучасній соціології звертаються і до самої сутності свята, специфік його практик та речової матеріальності [10], однак такі спроби є випадковими та несистематичними. Це ускладнюється та посилюється процесами глобалізації та становлення «суспільства суспільств», на чому акцентували увагу соціологи протягом другої половини XX та початку XXI століття (див., наприклад, [11]), що й зумовлює ґносеологічний вимір актуальності обраної нами теми.

Формулювання мети статті

Підкреслимо, що наразі класичні напрацювання в галузі соціології свята, за нашими спостереженнями, знаходяться у навіпазвизбутому та суто ритуалізованому вживанні. Саме тому ми ставимо собі за мету концептуалізувати та операціоналізувати категорію свята на базі класичних соціологічних та антропологічних напрацювань Е. Дюркгейма, Ж. Батая, Р. Кайюа, М. Бахтіна з тим, щоб у подальшому здійснити синтез та на цій базі проаналізувати функції свят (здійснити функціональний аналіз) та виокремити їхні різновиди (здійснити типологічний аналіз).

Виклад основного матеріалу статті з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів

Класична традиція дослідження свята як такого, свята як самодостатнього феномену розпочинається з пізнього Еміля Дюркгейма, який, досліджуючи феномен колективних уявлень в «Елементарних формах релігійного життя: тотемічній системі в Австралії» (1912), неодноразово звертався до свят як до колективних реалій, які «виникають» внаслідок приєднання та долучення до маґії або встановлення божества, тобто контакту з сакральним.

Таке визначення є в чомусь тавтологічним, адже сакральне у Е. Дюркгейма є одним із родів соціальних речей, що виникає та практикується через розрізнення з іншим родом явищ, а саме з профанним: «Сакральне і профанне завжди і скрізь розглядаються людським розумом як два різні роди, як два світи, між якими немає нічого спільного» [12]. Вони одне одному протиставлені як трансцендентне – іманентному, ірраціональне – раціональному, і, як підкреслює Е. Дюркгейм особливо, як колективне протиставляється індивідуальному. Власне, для дослідника сакральне саме є синонімом колективного, і, відповідно, незвично та неможливо (на індивідуальному рівні) сильні емоції та пристрасті можуть виникати лише у взаємодії з іншими людьми: «Людина сама себе не впізнає, вона відчуває якусь зміну всередині себе – і внаслідок цього змінює середовище, яке її оточує» [12]. Інтерпретувати, практикувати, дискурсивувати, означувати, уречевлювати, комунікувати ці стани, контролювати та інституціоналізувати їх людині вдалося у складному процесі цивілізації, як би це назвав Н. Еліас [13], оформивши це у вигляді релігій.

І, як підказує нам сама семантика, однією з технік такого контролю, одним з продуктів орелігійовання людини стає встановлення свята: «По-перше, релігійне життя і профанне життя не можуть співіснувати в одному просторі. Щоб перше могло виникнути, необхідно підготувати для нього таке місце, з якого друге було б виключено» [12]. Саме тому споруджувалися для релігійних дій та потреб храми і капища, а пізніше точно так же споруджувалися площі і клуби для потреб громадських. Саме тому свято просторово зовсім інакше практикується, аніж повсякденне життя. Саме тому важливою частиною будь-якої підготовки до свята є трансформація та адаптація соціального простору, зокрема практики прикрашування, що мають видозмінити та модифікувати простір «до невпізнаності». Саме тому «святково» сприймаються (та й приурочуються) різноманітні квести як способи реінтерпретації простору. «Зачаклований» простір сакрального та святкового вимагає їхньої концентрації, адже, на відміну від дисперсного, дифузного та невизначеного профанного, сакральне та святкове можуть існувати лише у вигляді «згущеному» та щільному.

Допомогти запобігти розчаклуванню та розсіюванню сакрального може не тільки обмеження у просторі: «Так само життя релігійне і життя профанне не можуть співіснувати на одному відрізку часу. Отже, необхідно відвести для перших певні дні або інші періоди часу, коли всі профанні справи будуть відкладені» [12]. Просторова відділеність є недостатньою: має бути ще й часова відділеність. Ось чому неможливими є щоденні святкові «походи до спеціально організованих святкових просторів», ось чому щезає відчуття святковості у випадку спроб таке культивувати і ось чому, наприклад, спеціальний «простір святкового» та «простір сакрального», який утримується постійно, є ознакою розкоші та статків: низький коефіцієнт корисної дії використання цього простору є саме однією з практик надмірності, гіперспоживання, надвитрат. У переважній більшості людей такі простори є або тимчасово організованими, або «позиченими», тобто «взятими в позику» у оточуючого суспільства та його ресурсності (неважливо, у вигляді соціальних структур чи у вигляді ринку, наприклад).

Концентрація сакрального досягається за рахунок того, що у звичному ході життя, орієнтованого на виживання та типові, звичні та неосмислювані, неproblemатичні та узвичаєні практики, утворюється розрив. «Таким чином з'явилися свята» [12], і саме таким чином свята є особливим і специфічним місцем-і-часом священного і сакрального.

При цьому свята можуть бути поодиноким випадком зустрічі із сакральним, або ж вони цілком можуть бути частиною культових дій та свідомості, тобто періодичного відновлення такого контакту [12]. Інакше кажучи, свята є або систематичним інтерфейсом доєднання до сакрального, або випадковим. У будь-якому випадку таке доєднання є необхідним. Наприклад, у ході співпереживання зустрічі із сакральним учасники свята та культу, експліцитно та імпліцитно в цьому ж співпереживанні та в цих же емоціях, тими ж діями та активністю (від)творюють також і власну єдність із групою, доєднаність до спільноти, причетність до події, залученість до структури чи вірність ідеї, латентною ж соціальною функцією тут є демаркування соціального часу та простору.

Але суспільні трансформації та становлення сучасних модусів суспільства змінюють якщо не природу, то, як мінімум, прояви та епіфеноменальність свята. Зокрема, свята стало «розпорошуватися повсякденністю» як особливий, специфічний, унікальний час-і-місце-для-всіх (а тим самим воно втратило свою унікальність та специфічність), його практики – розмиватися та деконцентровуватися, його речовість – все менше відділятися та розрізняватися з повсякденністю, чому посприяла інтенсифікація комунікацій, інтервенція маркетингу та реклами, гламуру та споживання, становлення «другої природи» та навіть «третьої природи» у вигляді символічних універсумів. Семіургія взагалі вимагає апеляції до свята, оскільки виграти змагання з самою реальністю семіосфера може саме в апеляції до забороненого або обмеженого в реальності.

У цих процесах відбулася трансформація особливого часу-і-місця на індивідуальне: «У розвинених суспільствах люди щодня проводять якийсь ритуал, звернений до богів, моляться чи приносять їм підношення» [12]. І якщо класик причиною цьому вбачав розвиток індивідуальних культів (у чому його б, скоріше за все, підтримав Т. Лукман [14]), то ми, маючи можливість спостерігати більш як століття по смерті класика, маємо зауважити, що такі «індивідуальні культи» не тільки постали в результаті виділення та вичленування з першопочаткової загальної єдності [15], але й видозмінили самі об'єкти культових практик, а відповідно, і природу культу. Наприклад, в «індивідуальних культах» обожаються, вивисуються, сакралізуються «другорядні сакральні істоти», які при цьому виявляються сакрально пов'язаними лише з окремою людиною, що повністю змінює ієрархію: тепер душа людини, її тотем, її предок-покровитель стають центром і фокусом культу, тоді як у колективних культах в центрі знаходяться першорядні: спільна, соціальна, колективна душа, загальний та соціалізований тотем або предок. Такими другорядними істотами можуть бути і «айдоли»¹ сучасного світу, і сюжети, і персонажі, і навіть цифрові предмети чи феномени.

Іншою особливістю є те, що індивідуальний культ відправляє свої ритуали та обряди окремішньо та самостійно, відділено та автономно від будь-якої групи, не дивлячись на те, що відправлення такого культу також є також регулярними, а також виконують функцію демаркування часу. Суттєво посприяв цьому розвиток сучасних технологій, які витворюють індивідуальні ілюзії та симулякри, акти сприйняття та (само)обману навіть ефективніше за колективні механізми вироблення таких у вигляді ритуалів.

Зауважимо, що, хоча іноді дослідники та послідовники Е. Дюркгейма стверджують, що ритуали є більш загальними, оскільки включають в себе і свята також [16], ми не доєднуємося до такої позиції. Класик, дійсно, згадує свята поруч із обрядами, але в жодному разі не як сурядні їм, не як тотожні чи рівнозначні. Обряди у нього – це «особливі способи дії, які народжуються лише всередині згуртованих груп і покликані створювати, підтримувати чи змінювати певні стани свідомості цих груп» [12]. Інакше кажучи, ритуали та обряди – це техніки витворення вищезазначених ілюзій та симуляцій, і саме свята є простором

¹ Айдол – поняття з сучасної масової культури, що означає в японській і корейській поп-культурі молоду (часто – підліткового віку) медіа-персону (співака, актора, модель тощо), ідеал і недосяжний предмет любові та відданого ставлення для шанувальників.

для цих дій, тобто того, що можна операціоналізувати як практики святкування. Свята в цьому сенсі не тільки є розривом у тканині соціального, але й порожнечами, які слід, можна і ймовірно заповнити колективністю як такою і, зокрема, спільною дією. Кавернами, які сами по собі не заповнюються, але в які можна «провалитися», що і відбувається, зауважимо в дужках, з тими, хто «відривається» від соціальної долученості. Ці каверни заповнюються діяльністю (виготовленою та згенерованою колективно у найтипівішому та найпростішому випадку) або ж бездіяльністю, і тут варто згадати обмеження на працю у святкові періоди [12], що, не дивлячись на всі процеси модернізації та розчакловування світу, збереглася й сьогодні. Зокрема, в іудаїзмі такий день, як субота (або шабат) (як і, зауважимо, неділя в християнстві) приписують своїм віруючим періодичну і свідому відмову від певних видів праці з тим, щоб цей день віддати і присвятити Богу. При цьому у християнстві цей припис, заборона та нормативність поширюється і стосується і великих свят (Великдень як найбільше з них, дванадесяті як свята першого ряду та навіть місцевошановані). І навіть поза релігією багато суспільств сучасного світу структурують світ та час, демаркують часові кордони днями колективної та спільної відмови або обмеження праці: це і державні вихідні дні, якщо вони припадають на кінець тижня (можна висунути гіпотезу, що це є наслідком клерикалізму) та під час деяких інших свят. Зауважимо, що соціологічно тут бездіяльність виявляється діяльністю: ця відмова *sui generis* виявляється, постає та практикується як колективна, спільнотна, демонстративна дія, а тим самим вона занурюється у сакральну. Але не варто здійснювати неправомірне узагальнення: далеко не завжди соціальна, спільнотна, колективна, єдина відмова «від» постає як сакральна відмова «для», на що нам вказує Р. Кайюа [17]. І саме з цим феноменом зіштовхуються діти сучасного суспільства споживання, які, будучи вирваними на моменти святкування із повсякденного життя (або виявивши себе в просторі святкування більш чи менш випадково), не знаходять собі звичних матеріалів та «речовин» для заповнення каверн, провалюються в них, відчуваючи жах падіння в пустому просторі.

Архаїчне свято при цьому, зауважимо, цілком могло б залишитися і продовжити функціонувати лише як сприятливе місце, час, хронотоп, що не перейшов би до статусу свята (як феномену спільного і сакрального), якби не відбулося «заповнення», «заростання» каверн спільністю (а це можуть бути і спільна праця, і практики, і творчість, і тілесна присутність, і спільні спогади, і колективні ритуали, і спільнотні обряди, і колективно інтерпретовані знаки та символіди). Звісно, ця ситуація в архаїчному суспільстві майже неможлива, оскільки занадто серйозним порушенням порядку всього світу виявляється відсутність (порушеність, зруйнованість) святкування в належний момент або період, причому це виявляється навіть порушенням циклу відтворення та (пере)виробництва не тільки суспільного порядку, але й самого порядку космогонії. Але розвиток та модернізація суспільств, раціоналізована фіксація та позасакральна інституціоналізація часу, відсторонення та відчуження свята від священного джерела, «приватизація» свята в домашніх годинниках та календарях, нарешті, його постійне загальне проживанням свята священне «розосереджується» та, як би сказав М. Вебер, навіть «розчакловується». Свято все менше має умовою фізичну співприсутність, і хронотопну – і специфічно часову – (спів)присутність, і співзадіяність у спільних практиках, і співдію та співпереживання в спільних обрядах. Виникає драматична колізія, в якій свято, зберігаючи соціально визначену порожнечу, що закріплюється та інституціоналізується у вихідних днях та специфічних будинках святилиць, при цьому позбавляється священного змісту та наповнення. По-перше, свято як мінімум частково втрачає здатність (де)маркування хронотопу як такого і часу зокрема, по-друге ж, свято втрачає функцію переоб'єднання на основі інтенсифікації суспільства та суспільних взаємодій, а отже, – втрачає функцію (пере)встановлення порядку соціального. Проте з інституційно-структурної точки зору воно залишається святом, чим користаються структури і міфи суспільства споживання, наприклад [18].

Таким чином, можна висунути гіпотезу, що розвиненість, «модернізованість», матеріальні статки суспільства певним чином (можливо, і негативно) скорельовані з «гучністю» та частотою, інтенсивністю та цільністю в суспільстві «інтенсифікуючих подій». З аналогічного приводу Г. Тард стверджував: «Якщо ми зважимо, з одного боку, щоденну та універсальну дію «люблячого натовпу», особливо ж «святкових натовпів», а з іншого – перемежовану і місцеву дію «ненависницьких натовпів», то ... перші набагато більше сприяли витканню та скріпленню соціальних зв'язків, ніж другі – розриву місцями цієї тканини» [19, с. 289]. З цієї точки зору, «порожні» свята є саме проріхами у тканині соціального – звичного для людей індустріального та фабрикованого суспільства соціального, витканого повсякденними та професійними практиками, технічними комунікаціями та споживацькими актами, однак не кавернами свят. Початок ХХІ століття нам продемонстрував з усією переконливістю, що суспільний простір, сповнений та переповнений святами, що самі по собі «спустилися» та вихолостилися, виявляє себе під загрозою настання або й взагалі у вже актуальному стані реальної дезорганізації та практичного (символічного, дискурсивного, знанневого) розсіяння.

Отже, класична теорія Еміля Дюркгейма дарує нам для операціоналізації та концептуалізації свята такі аспекти:

- фіксована одиничність або повторюваність свята;

- пов'язаність або незв'язаність свята з природними явищами, що маркують час (зміна сезонів, збирання врожаю, сонцестояння/рівнодність, виверження вулканів, сезонна міграція тварин тощо);
- наявність особливих місць для проведення свята;
- наявність особливого часу проведення свята (встановлені вихідні дні);
- запропоновані для свята колективні дії/бездіяльності;
- виконання розпоряджених дій / бездіяльностей, інституціоналізація порожнечі;
- способи проведення свята (самостійно або у групі);
- поширеність способу проведення свята;
- причини проведення свята (особисті, колективні);
- «соціальна каверна», призначена для конкретного свята, та її заповненість чи незаповненість.

Всі ці ознаки концептуалізують свято як специфічний «асоціальний соціальний факт», який є оформленим соціально як «розрив у тканині соціального», але все ж відсутністю такої тканини. Також, як і у випадку з проріхами на фізичній тканині, ми бачимо «оздоблення» та «оформлення» відсутності як наявності, небуття – як специфічного буття. Особливі практики передбачають відсутність тканини як тканину, а також оформлену відсутність. Саме таким оформленням відсутності як присутності і є сакральне.

Цей підхід багато в чому продовжували, відтворювали та підтримували учні та послідовники Е. Дюркгейма, представники Колежу соціології, зокрема Р. Кайюа та Ж. Батай.

Так, у Роже Кайюа свято є специфічним та унікальним місцем і часом, а якщо точніше, то не-місцем і не-часом, а тим самим – безладним, перевернутим, оберненим назад, інакше кажучи – не космосом, а хаосом. При цьому Р. Кайюа називає свято «тріумфом сакрального як такого» [17], при цьому окремо вказуючи, що таке положення та статус свята буває не завжди. Дюркгеймівська концептуалізація зберігається для Р. Кайюа в тому, що серед обов'язкових і необхідних умов онтології свята автор називає надмірність – те, що «розриває» звичну економінсть, розрахованість, конкретність, ритмічність соціального, споживчого, економічного, політичного. Саме завдяки надмірності на макрорівні свято на мікрорівні здійснює емоційну розрядку від неодмінною соціально детермінованої напруги, що з необхідністю накопичується через проживання людиною у повсякденності шумів, дотиків, рухів, здійснення практик споживання пиття і їжі. І якщо для Еміля Дюркгейма наслідки зазначеної розрядки є з очевидністю позитивними, то з боку Р. Кайюа та Ж. Батай ми спостерігаємо живу дискусію та заперечення.

Надмірність проявляється не тільки у матеріальності, вона проявляється і в станах, і в кількості людей. «Свято – це величезне скупчення збудженого, галасливого народу» [17], – пише Р. Кайюа, при цьому активно вказуючи на тілесність та (спів)присутність в необхідно обмеженому просторі великої кількості людей, а також на специфічний та збуджений стан їхніх інтерпсихічних та психічних феноменів. Для свята необхідною умовою є спільне просторове (спів)перебування, що до того ж не є обмеженим тривіальними та звичними заборонами. Розгул і блюзнірство, що поза святом часто-густо караються, усередині нього заохочувані та функціональні, адже вони дозволяють повернутися до первісного хаосу як джерела творчості, а ще ширше – як буття-взагалі. Тут варто зробити екскурс в бік Е. Фромма та нагадати, що така спільність під час свята виявляє себе як повернення до загальної та спільної безіндивідуальної єдності, а також як інфантілізація та занурення у дитинство. Але це вже більш психоаналітичний аспект проблематики, яку ми не розглядаємо в даній публікації.

Міфічний час має своєю характерологічною особливістю перманентне та періодичне, регулярне та закономірне повернення до загальнолюдовського або власного минулого, тобто до витоків. Це є його константою та репризою, адже саме у циклі міфічний час відтворює себе, оновлює та «перезавантажується», говорячи сучасною мовою. У такому часовому циклі свято відіграє для Р. Кайюа фундаментальну роль, але є не маркером, як у Е. Дюркгейма, а новим початком часу і відмовою від попереднього старого: «Лише відроджуючись і знову занурюючись у цю завжди існуючу вічність як джерело молодості з його вічно живою водою, світ має шанс оновлюватися, знову набувати повноти життя і сили, що дозволить йому протистояти часу протягом нового циклу. У цьому полягає функція свята» [17]. У процесах індивідуалізації, модернізації суспільства, його «рочакловування» відбувається розгортання часу в лінію, в якому свято з необхідністю втрачає певну частину власних функцій, у тому числі і функцію «перезапуску» часу. Така методологічна модель додає важливі аспекти у розуміння сутності процесів, що відбуваються зі святом як на мікрорівні, так і на макрорівні.

Таким чином, свято утворює ін(ак)ший від повсякденного світ, що дозволяє учасникам свята, зануреним до нього, відчувати дещо комплексніше, більше, глибше, складніше, багатовимірніше за саму людину, а саме спільність з оточуючим середовищем, конкретніше – з іншими людьми. Ця спільність у вузькому та ректифікованому вигляді є нічим іншим, як долученням до сакрального. Власне кажучи, «сліди» такого долучення відчуються в будь-якому суспільному акті, взаємоприсутності людей, спільному діянні та мисленні.

Але і в цьому долученні свято займає особливе місце: на відміну від позиції Е. Дюркгейма, для Р. Кайюа свято не є святом, якщо воно не є інтенсивно сакральним, тобто яскраво виражено колективним,

таким, що репресує та витісняє індивідуальне (як профанне), примушує «забути» про все профанне та позасакральне. В такому випадку стає зрозумілою позиція Р. Кайюа, за якою обряди не відокремлюються від свята: адже тоді вони в нього вмонтовуються як техніка та тактика «підвищення» ущільнення, концентрації сакрального, інтенсивності, фокусування колективного. Саме ритуали дозволяють святу протистояти старінню та смерті, і саме в контексті ритуалів стає зрозумілим свято як не-час: воно протистоїть незворотності як основній властивості часу (не тільки в модерному розумінні, але й у сенсі біографічного часу людського життя).

Ще одним важливим аспектом ритуалу є те, що у процесі (та, зауважимо, на фізичний момент) святкування відбувається повернення учасників святкування та соціальних структур, в яких вони задіяні, у стан творчого за своєю потенцією, первозданного за моментом виникнення, але страшного за екзистенційною навантаженістю хаосу: «Все це служить лише для того, щоб поховати під брудом і зруйнувати минуле, яке віджило свій час і має поступитися місцем чистому світу, настання якого покликане забезпечити свято» [17]. Режими і порядки, заборони та правила саме таким чином з настанням свята з необхідністю втрачають свою силу, а правилом стає «все незвичайне» [17], правилом стає порушення правил та встановлення нових.

Саме через такий реасамбляж правил свято у Р. Кайюа – це не порожнеча, яку є можливість у людей довільно та абстрактно наповнити соціальністю та символічністю, практиками та смислами різної щільності та змістовності. Свято і є самим по суті своєю ущільненням та особливим «вузлом» соціального. Саме тому Р. Кайюа відмовляє у статусі свята святам модерну: він зазначає, що вони є куди менш інтенсивними, аніж архаїчні свята. Р. Кайюа навіть обмежує їхній статус свят та пропонує концепт канілку. «Справжніми» в його розумінні є свята, які мають своєю невід'ємною частиною часовий цикл, в якому відбувається «народження» та «вмирання» суспільства в омолоджену та оновлену, але все ж у все тому ж своєму та впізнаваному образі. А канікулам у модерному суспільстві з його атомізованістю, буржуазністю, сконцентрованістю на профанному та споживацькому властиві розсіювання індивідів у смислах, часі та просторі, поглиблена та холодна індивідуалізованість, відсутність спільних та об'єднуючих практик, деінтенсифікація символічного та соціального, – коротше кажучи, все те, що Е. Дюркгейм назвав би порожнім святом.

Дені де Ружмон, що також був учасником дискусій Колежу соціології, так пояснював природу та джерела появи та конституювання канікул: згідно з його концепцією, свята лише тоді отримують шанс з'явитися, коли свою інтенсивність та соціальну значущість втрачає фундаментальна для свята подія. Так, лицарські турніри лише після деконституювання та розчаклування свого смислу та значення трансформувалися на свята, вульгарно присвячені пам'яті про історичну значущість та велич лицарства [20, с. 273], тоді як в історичний момент своєї драматичної величі вони сприймалися та практикувалися як варіант справжньої битви, трагедії, випробування. Це вже пізньою романтизацією в літературі можна пояснити наше сприйняття лицарського турніру як свята.

Тобто, на відміну від свята-відтворення, свята-співпереживання, свята-вузлу у циклічному часі в космологічному масштабі, як пише Д. де Ружмон, у часі лінійному пропонується свято-спогад. Такий епістемологічний крок, пов'язаний зі втратою святом інтенсивності, не враховуються у напрацюваннях Р. Кайюа. Це позбавляє концепцію Р. Кайюа пластичності, властивої дюркгейміанському підходу, що заводить теорію до глухого куту: адже, за Р. Кайюа, «справжні свята» архаїчно виявляються екзистенційно несумісні з прогресом, розвитком, зміною. З модерну зворотній рух до циклу та міфу неможливий, а те, що вдається здійснити – а насправді імітувати – виявляється всього лише спектаклем [21]. Такий підхід, хоча і має колосальний потенціал критичності та рефлексивності, все ж загрожує пласким та одновимірним поглядом на свято, який буде вважати будь-який соціально-апологетичний погляд на свято (тобто такий, що відмовляється від іронічної розвінчувальної деконструкції) «замаскованим клерикалізмом». Хоча насправді Колеж соціології в ньому достатньо складно звинуватити, якщо вже в Е. Дюркгейма його набагато легше знайти.

Зазначені вище звинувачення виникають ще й тому, що підхід Р. Кайюа до свята як до точки інтенсивної соціальності передбачає дослідження емоцій, емоційної напруги та їхніх зовнішніх проявів (шум, рухи), масовості участі у святі, концентрованості або розсіяності у просторі та/або часі святкування, дистанції між учасниками святкування в одному місці, збереження чи порушення звичних ролей, відтворення чи порушення ієрархій, колективності святкування, ущільненості стосовно «звичайного соціального» інтеракцій – коротше кажучи, до всіх тих тем, які і в методологічному, і в концептуальному, і в категоріальному сенсах не були магістральними в соціології, а часто розглядалися не тільки як периферійні, але і як маргінальні чи артефактуальні.

Ще більш поглиблює цю маргінальність розгляду свята Жорж Батай, який у «Проклятій частині» споглядає свято в більш широкому контексті економіки, що природно для пізньої та об'ємнішої, порівняно зі «Святом» Р. Кайюа, роботи, а саме в концептуальному дизайні праці та розтрата. Наприклад, на матеріалі суспільства ацтеків він, використовуючи етнографічний та антропологічний матеріал, пише: «Винищення багатств займало не менше місце в їхніх думках, ніж виробництво багатств у наших. Вони дбали про жертвоприношення не менше, ніж ми про працю» [22, с. 132]. Підкреслимо тут цікаве та важливе поєднання

практичного (виробництво, винищення, жертвопринесення, праця) та ментального (думки, дбати). Такий синтез різних аспектів соціального у дослідженні свята виявляється особливо результативним, оскільки дозволяє звернутися до часу та місця як одночасно прожитого та практикованого / здійсненого.

І місце, і час сакрального, відповідно, у дюркгеймівській традиції, Ж. Батай відносив до критеріальних ознак свята, але, на відміну від Р. Кайюа, він виділяв більшою мірою особливості місця: «Церква утворює в центрі села сакральне ядро, принаймні в тому сенсі, в якому профанна діяльність зупиняється біля церковної огорожі і може проникнути туди лише хитрістю» [23]. Тут ми бачимо, скоріше, зіммелівський, аніж дюркгеймівський, поворот, у тому числі в увазі до поєднання структурованості простору та соціальних практик осмислення, адже, за Ж. Батаєм, священні місця, окрім функції «огородження» в просторовому сенсі сакрального, ще й несуть специфічний смисл своєї безглуздості, протилежності до соціального осмислення (і в цьому сенсі батаєвське розуміння добре узгоджується з нашим розумінням свята як «пропалини» в тканині соціального). Потребуючи гігантських та часто невинуватих інакше витрат колективних ресурсів і сумісної праці, свята залишаються і продовжують функціонувати як прагматично та утилітаристськи ірраціональні: «З погляду користі, піраміда є пам'ятник помилиці; побудувати її – це все одно, що викопати величезну яму, а потім закопати її і затрамбувати землю» [22, с. 181]. Але саме у «безглуздох» нібито та не потрібних чисто функціонально будівлях проявляється, практикується та живе колективна свобода дії «як забажається», дії «на власний розсуд», дії незважаючи на формально-раціональну та квантифіковану корисність², тобто свобода діяти за межами соціальної та природної детермінованості та обмеженості. В такій оптиці релігія виявляється тим, що легітимізує для суспільства свободу використання надлишкових багатств та благ – «...використовувати, а вірніше, знищувати (принаймні, знищувати їхню корисну цінність)» [22, с. 182]. Не дивно, що й свято *sui generis*, тобто як таке, неважливо, у вигляді потлачу, пожертвування, жертви чи бенкету, – таке свято екзистенційно та практично спрямоване на дефункціоналізацію та навіть винищення умовно «зайвих» цінностей. Демонстративне знищення блага відрізняється від споживацького його знищення чи статусного знищення (штибу спалення банкнот для відеозапису) тим, що воно здійснюється колективно, у «спільному забутті», без не тільки поточної утилітарної мети, але й стратегічного прагматичного розрахунку, яким може бути, наприклад, суспільна увага для блогера.

Отже, розтрата є сутнісною властивістю свята, що «пропало» в щільній та прагматично сфабрикованій тканині соціального «діру», причому притаманна свята розтрата за Ж. Батаєм аналогічна такій у Р. Кайюа. «Молодильні» здатності, здібності та можливості надмірності та в максимальному випадку розтрата метафоризуються обома дослідниками як повернення до стану першоствореного хаосодності, тобто хаосу чи/та єдності. «Пропалити тканину, щоб виткати її заново» – таким могло би бути гасло обох дослідників. Однак при цьому Ж. Батай порівняно з Р. Кайюа йде ще далі: зокрема, він намагається концептуалізувати, як в практиках надмірного розтрачування в межах архаїчного святкування здійснюється реконструкція та деструкція внаслідок зустрічі з відчуженням. Інакше кажучи, «пропалина» виявляється лише пропалою в інституціоналізованому, «формалізованому» (за Г. Зіммелем), холодному, відчуженому від людини світі, а цьому світу речей і уречевлених стосунків протистоїть «справжній» світ людських взаємин: «Взагалі, світ речей переживається як світ занепалий. Він спричиняє і відчуження того, хто його створив. Такий фундаментальний принцип: підпорядковувати означає не просто видозмінювати підпорядкований елемент, а й видозмінюватися самому» [23, с. 67]. І саме протистояння відчуженню здійснюється та відбувається в межах та практик архаїчних свят, і особливо інтенсивно – в діях та залученні до жертвоприношень. І саме боротьбою з відчуженням, за Ж. Батаєм, можна пояснювати елімінацію надмірного та розтрату зайвого. Ця боротьба була, звісно, приреченою на поразку самою логікою розвитку суспільства: архаїчне свято з поступовим наростанням відчуження у цій боротьбі все ж «програє», і тим самим саме свято підкорилося логіці відчуження і перетворилося на частину товарного обміну. На зміну обміну дарами прийшов обмін подарунками – прагматичний, прорахований, квантифікований, бухгалтеризований, раціоналізований, підпорядкований практикам та потребам повсякденності, заздалегідь прояснений, позбавлений неочікуваності, експромтності, стихійності.

Свято в інтерпретації Ж. Батая, як і у концепції Р. Кайюа, також є органічною цілісністю та єдністю з обрядом. Сучасність сповнена не-святами, і саме тому народжується феномен тотальної системи³: спричинене індивідуалізмом «розсіювання», дисперсія, дифундування суспільства діалектично породжує мілітаризацію як засіб солідаризації та згуртування (приклад цього якраз в період творчості французьких

² Зауважимо, що Ж. Батай через біографічні особливості ще не міг взяти до уваги навмисне створення пам'яток з прагматичною метою – наприклад, залучення туристів.

³ Зауважимо в дужках, що саме карнавал він вважав засобом боротьби проти тоталітаризму, і тут він цікаво зближується з А. Грамші та його експлікацією в дитячій книзі італійського комуніста Джанні Родарі «Пригоди Джельсоміно». Однак цей синтез А. Грамші та Ж. Батая (між іншим, сучасників та прибічників однієї позиції) потребує окремої дослідницької уваги і є перспективою нашої подальшої роботи.

мислителів можна було побачити у функціонуванні Третього Рейху), а отже, і тоталітарні настанови не тільки в об'єктивному світі, але й у суб'єктивності людей, їхніх думках та практиках.

У такому погляді свято та сакральність отримують зовсім іншої соціальної ролі та змісту: актуалізоване та практиковане, переживане та «живе» сакральне може поставати як альтернатива холодному та відчуженому тоталітаризму, а карнавал як свято календарного оновлення може постати стратегією протистояння йому. Жорж Батай виділяв декілька головних властивостей карнавалу: рівність учасників, а саме перед абсолютном, тобто фактично перед життям та смертю (і це напряду ілюструвалося відомою практикою вибором карнавального короля серед учасників та подальшою стратою його), відкидання та спростування владних структур, систем та відносин, а також вже згадуване нами вище інфантильне «повернення в дитинство». За Ж. Батаєм, регулярно карнавалізуючись, суспільство отримує шанс об'єднуватись і оновлюватись у самовираженні, а не у самовідмові [15]. З цим, нагадаємо, не погоджується Р. Кайюа, за яким свято-карнавал вже-вбудоване у вже-існуючий світопорядок, і декларативно-демонстративна «антипорядковість» карнавалу цьому не заважає: «Існує безліч суспільств, у яких періодична страта короля становить частину звичайної гри інститутів і входить у їхнє нормальне функціонування під знаком омолодження чи спокути» [24, с. 354]. Цей парадоксальний феномен карнавалу-на-службі-тотальності, схоплений Р. Кайюа, заслуговує на особливу увагу, і в цьому контексті варто звернутися до напрацювань М. Бахтіна.

Ж. Батай дозволяє нам вимірювати обсяг і зміст споживаного та виробленого (неважливо, речі це чи абстракції), витратність практик та простору, (ір)раціональність споживання, градацію «дар – подарунок – раціональний обмін», відчуженість ставлення до свята з боку святкуючих.

Але політичні аспекти свята розкривається для нас саме з точки зору М. Бахтіна. Не тільки цим, звісно, нам цікавий цей підхід, адже, на відміну від вже проаналізованих нами авторів, М. Бахтін не зазнав впливу Е. Дюркгейма. Він не займався саме осмисленням святкового та свята цілеспрямовано, а звертався до специфічної емпіричної бази (історичних та літературних джерел та свідчень про Європу Середньовіччя), зокрема до карнавальної культури як специфічного феномену, причому карнавально «перевертає» ієрархію порівняно з Ж. Батаєм. Якщо для останнього карнавал є гносеологічно «підпорядкованим» святу, то у випадку М. Бахтіна ми бачимо строго протилежне.

Свято в концепції М. Бахтіна постає як первинна культурна форма, яку неможливо редукувати та звести до функції лише тільки біологічного та фізіологічного відпочинку або ж суто економічної необхідності (наприклад, до розтрати). В такому погляді свято є перш за зустріччю і контактом з абсолютним та ідеальним – тим, що послідовники Е. Дюркгейма концептуалізували б як священне. «Щоб вони (моменти відпочинку) стали святковими, до них має приєднатися щось із іншої сфери буття, зі сфери духовно-ідеологічної. Вони повинні отримати санкцію не зі світу засобів і необхідних умов, а зі світу найвищих цілей існування, тобто зі світу ідеалів» [25, с. 14]. Отже, не відзначені ідеальним «свята» не є святами, а лише вихідними днями. Це ідеальне трансформує не тільки людські сприйняття та думки, але й деформує хронотоп. «Свято завжди має суттєве відношення до часу. В основі його завжди лежить певна та конкретна концепція природного (космічного), біологічного та історичного часу. У цьому святкуванні на всіх етапах свого історичного поступу пов'язані з кризовими, переломними моментами у житті природи, нашого суспільства та людини. Моменти смерті та відродження, зміни та оновлення завжди були провідними у святковому світовідчутті. Саме ці моменти – у конкретних формах певних свят – і створювали специфічну святковість свята» [Ibid.]. Розриви у повсякденності створюють напругу, що є необхідною для фабрикування та (від)творення святковості, і при цьому підпадають під соціальний та колективний контроль за допомогою свят. Ось у чому полягає перш за все функціональність свята взагалі та карнавалу, зокрема. Локалізований, тимчасовий, безпечний, «конвенційний», обмежений хаос – ось чим є описуваний М. Бахтіном карнавал.

Але найбільше М. Бахтін цікавить мікрорівень аналізу свята, а саме співвідношення в ньому сміхового та серйозного. Саме це співвідношення дозволяє виділити народні (сміхові) та офіційні (серйозні), де другим є властивими чіткість ролей, пафос, непорушність ієрархій, обмеженість у просторі та закріпленість у часі, тоді як другим – протилежність цих якостей.

Помітимо, що при цьому М. Бахтін, не будучи дюркгейміанцем, нетривіально аплікує дюркгейміанську позицію «подвійного сакрального» («високого» та «низького» сакрального), але експлікує її у «подвійній природі розривів повсякденності». Офіційне свято, що претендує на «високе сакральне», протистоїть «народному святу», що витісняється в «низьке сакральне», але при цьому обидва вони так чи інакше доєднують монаду до соціальності та колективності.

Наприклад, в середньовічній Європі офіційними або офіціалізованими були феодально-державні свята та свята християнської (перш за все католицької) церкви. Проте «майже кожне церковне свято мало свій, також освячений традицією, народно-майданний сміховий бік» [25, с. 9]. Це свідчить не тільки про «витіснення» народного в «сакральний низ», але й про конкуренцію «низького народного» з «високим офіційним», причому навіть «на полі» останнього. Адже, будучи близькими за часом до офіціалізованого свята (як правило, будучи

розташованим після нього) і, відповідно, з необхідністю пов'язаними з вже згаданим нами вище розривом повсякденності, народні свята були в усьому іншому для офіційних за властивостями та характеристиками повністю протилежними. Народні свята – це перевертання ієрархій, це постійні та демонстративні порушення правил, це нав'язлива присутність, бурхлива тілесність, надмірна наявність простору для і внаслідок вільного руху. Все те ж характеризує і час як властивість свята: обмеженість (нехай і локалізована у достатньо великому і помітному проміжку), часу та протяжності Різдвяної меси чергувалася з необмежено розгульними та розтратними в часовому сенсі (за Ж. Батаєм) тижневими гуляннями на Святки.

Свята, таким чином, перш за все маючи священний зміст (навіть якщо не звертатись до цього змісту з позиції «замаскованої клерикальності» Е. Дюркгейма), можуть фундаментально та радикально варіювати своїми функціями у межах навіть однієї події. Ось в якому сенсі карнавал (як і, зауважимо, будь-які інші свята) зовсім не руйнує пануючий та гегемонічний порядок: карнавал лише грайливо та кокетливо кидає порядку виклик, що імунізує та підтримує порядок, омолоджує, «знімає напругу» у пануючому суспільному порядку, насичує його змістом та смислом, причому без закріплення в суспільному світі: адже по завершенню карнавалу все обов'язково стає на свої місця (що і є, власне кажучи, смислом карнавалу), причому «з компенсацією», «з перебором», щоб у жодному разі не виникло й тіні думки екстраполювати карнавальні-святковий порядок у профанно-повсякденний. Недарма вшановані в римських Сатурналіях раби або аттекські бранці (які певний час могли дозволити собі жити як боги на землі) йшли на страту наприкінці свята. «Вихлестування» магматичної соціальності святковості для відновлення та оновлення порядку вимагало потім гіперкомпенсації.

І саме в цьому сенсі сміхове свято – це не аномалія, а явище суспільства, що нормально функціонує, причому таке, що апропріюється та вмонтовується в соціальне. Сміхове поетапно і послідовно витісняється серйозним, адже сатурналії колись були цілком офіційними святами, але при цьому вже в середньовічній Європі карнавали були виключно неофіційними святами, і навіть могли активно переслідуватись за волею церкви чи правителя. Серйозне та сміхове, отже, постають як характеристики свят, що знаходяться в конфлікті: адже серйозне прагне настійливо та агресивно витіснити та перевершити сміхове, «зафіксувати» та здійснити його «закостеніння», оформити та упорядкувати, поставити під контроль та кодифікувати.

Отже, М. Бахтін підказує нам спрямувати дослідження свят на розрізнення в суспільстві серйозних і сміхових свят, на фіксацію очікуваності або стихійності, регламентованості чи нерегламентованості часу та місця, на аналіз визнання, невизнання чи заборони на свято на рівні як закону, так і громадської думки, збереження або порушення існуючих ролей та ієрархій, емоційне забарвлення свята та його тон.

Висновки і перспективи подальших розвідок в обраному напрямі

Сучасні теорії свята, сформовані в академічному дискурсі ХХ століття, пропонують два евристичні підходи до його концептуалізації, кожен з яких розкриває унікальні аспекти цього соціокультурного феномену. Перший підхід інтерпретує свято як хронологічно виокремлений простір, який виступає антитезою повсякденності – своєрідною семантичною порожнею, що виникає в результаті тимчасового призупинення соціального порядку. Ця порожнеча може бути заповнена або залишена незайманою, наче розкрита рана в тканині суспільства, через яку потенційно може проникнути деструктивний хаос. Виникнення такої порожнечі обумовлене актом сакралізації – будь то спонтанне проявлення трансцендентного досвіду (містичного переживання, військової перемоги, циклічної події, критичної для колективного виживання, на кшталт початку живих) або свідомою інженерією з боку владних інституцій, які прагнуть надати сакрального статусу певним явищам. Фіксація цієї порожнечі у соціальному полі відбувається через механізми легітимації, закріплені символами та ритуалами. При цьому тематичний відбиток свята, що виник разом із його зародженням, зберігається навіть у умовах докорінних змін його змістового наповнення. Тема, розглянута в комунікативному ключі (за Н. Луманом [11]), виступає семантичним ядром, навколо якого кристалізуються нові значення. Наприклад, 8 березня в різних історичних та культурних контекстах може актуалізувати ідеї гендерної рівності, жіночності, материнства або навіть жіночого домінування, проте його центральна тема – жінка як соціальна категорія – залишається незмінною. Свято, таким чином, нагадує річку, що змінює свої береги: воно може зберігати свою часову та просторову локалізацію (зокрема, час, оскільки свято більш тісно пов'язане з тимчасовими циклами, ніж із фізичним простором), але наповнюватися суперечливими функціями в залежності від соціальних трансформацій. Ці метаморфози, що нагадують мутації культурного коду, потребують окремого наукового аналізу.

Другий підхід розглядає свято не як статичну порожнечу, а як динамічний конгломерат специфічних смислів і практик. У цій парадигмі зміна його змістового наповнення не є модифікацією існуючого явища, а створенням нового феномену. Звертаючись до попереднього прикладу, День боротьби за права жінок і День жіночності та материнства – це два різні свята, які, хоч і збігаються в календарі, мають різні ідеологічні траєкторії. Подібний методологічний інструментарій дозволяє досліджувати «трона» святкових традицій, аналізуючи їхні унікальні шляхи розвитку, що переплітаються, але залишаються автономними.

Крім того, цей підхід відкриває перспективи для вивчення «вимерлих» свят – тих, що були навмисно витіснені з колективної пам'яті, розчинилися в історичному забутті або зберегли лише формальні

атрибути, втративши своє первинне значення. Такі феномени, наче археологічні артефакти, можуть розкрити багато про механізми соціальних трансформацій та боротьбу за символічний капітал. Обидва підходи, доповнюючи один одного, формують методологічний міст між теорією і практикою дослідження свят, пропонуючи науковцям широке поле для подальших інтерпретацій.

Наше дослідження дозволило виокремити типові функції свят. Зауважимо, що це відкриває важливі перспективи дослідження, адже надалі ми можемо досліджувати свята з точки зору їхньої (дис)функціональності, простежити «трансфер» функцій свят на інші соціальні явища, ре- чи деактуалізацію певних функцій.

Першою функцією свята і першопричиною його виникнення є розділення сакрального і профанного, тим самим локалізація народжених сакральним енергії та хаосу в часових та просторових межах «пропаліни», забезпечення а) «мирної» повсякденності, орієнтованої на виживання, б) високої «концентрації» соціального, в) маркування часу та простору (пір року та доби, періодів життя людини, сім'ї та групи), г) демаркації центру та кордонів у просторі.

Другою функцією є ефект оновлення як результат концентрації соціального. В цьому оновленні відбувається позбавлення від нечистого і непотрібного, об'єднання роз'єднаних членів суспільства, народження нових спілок та взаємодій. Наявність об'єднаних причетних до свята і відокремлених від нього несвяткуючих служить формуванню «своїх» і «чужих», а також відповідних взаємин.

Третя функція – економічна: свято стимулює як товарне виробництво, так і споживання, а батаєвське надспоживання, розтрата виконує особливу функцію «пере(за)вантаження» економічної системи, що теж вартує особливого розгляду і з точки зору того, як це експлуатується маркетинговими стратегіями, і з точки зору соціально-психологічних наслідків цього антропологічного за своєю глибиною факту.

Четверта функція впливає саме з економічної, а також із розподілу ролей у святі. Це функція (пере)встановлення нового чи вже існуючого соціального порядку. Функціональним тут є зняття напруги у святі, що дозволяє уникнути руйнівних реакцій поза святом, а також актуалізація у святі спільних норм, цінностей та ідей.

Така типологія функцій свята (яка, звісно, не є повною, і за бажання можна було б виділити підфункції, а також ситуативні функції) дозволяють нам вибудувати топологію самого свята. Адже якщо свято (а особливо його встановлення, практикування та дискурсування) є актом реалізації та надбання символічної влади, якщо особливою владою є виключати (зі) свята, розмежовувати своїх та чужих включенням чи виключенням свята та зі свята, то топологія свята є набагато більш складною, аніж той плаский ландшафт, який, за усієї їхньої глибини, намагалися змалювати теоретики.

Базуючись на напрацюваннях представлених у статті дослідників, ми знаходимо такі осі топологізації свята:

- повторюване чи одноразове свято;
- фіксоване чи нефіксоване у часі та/чи просторі;
- індивідуальне чи колективне за причиною свята чи за способом святкування;
- інтенсивне чи розсіяне свято;
- сміхове чи серйозне свято;
- формалізоване чи неформалізоване у правових та інших офіційних встановленнях;
- святковане чи несвятковане масово;
- дозволене чи заборонене.

Надалі цей список може і має бути переглянутий та доповнений відповідно до результатів дослідження сучасних свят. Саме подальші дослідження цілої низки напрямів та перевірка цілого грона гіпотез, з нашої точки зору, є перспективами подальшого дослідження. Зокрема, ми зацікавлені у проясненні того, чи насправді, як це вислідковується з теоретико-методологічних настанов, індивідуалізація святкування пов'язана з підвищенням рівня добробуту людей; чи дійсно в (пост)модерному світі практики святкування більшою мірою спрямовані на споживання, ніж на (спів)виробництво; чи призводить формалізація та узаконення до відтворення у святкуванні владних ролей «народ — державний діяч» і «народ-влада»; чи здійснюється політизація дискурсів свята в сучасному світі і як саме це відбувається; які аспекти процесів ідеологізації свята; як все це пов'язано зі змінами структури популярності свят; чи дійсно практики святкування стають дедалі більш індивідуалізованими, чи відбувається зсув від великих груп святкуючих до малих. Все це вказує на те, що свято, яке досі досліджувалося як автономне явище в антропології та етнографії, наразі отримує зовсім інших тематизацій та актуалізацій.

Список літератури:

1. Guttman P. Christmas in America: A Photographic Celebration of the Holiday Season [2 ed.] Skyhorse, 2023. 163 p.
2. Rothman W. The Holiday in His Eye: Stanley Cavell's Vision of Film and Philosophy. State University of New York Press, 2021. 270 p.
3. Ingram J.P. Festive Enterprise: The Business of Drama in Medieval and Renaissance England. University of Notre Dame Press, 2021. 319 p.

4. Шинкаренко О. Інтегровані маркетингові комунікації в електоральному маркетингу. *Український соціологічний журнал*, 2015. № 1-2. С. 61-65.
5. Луців О. Ю. Особливості індивідуальної релігійності в контексті конфесійної приналежності в сучасному українському суспільстві. *Український соціум*, 2015. № 2. С. 7-16. <https://doi.org/10.15407/socium2015.02.007>
6. Бабенко Н. Б. Інтеграція родинних традицій, свят і обрядів у форми культурогенної життєдіяльності сучасної сім'ї. *Український соціум*, 2005. № 1. С. 72-82. <https://doi.org/10.15407/socium2005.01.072>
7. Зайцева-Чіпак Н. О. Особливості впливу релігійного чинника на базові підсистеми сучасного українського суспільства. *Український соціум*, 2011. № 3. С. 35-44. <https://doi.org/10.15407/socium2011.03.035>
8. Батаєва К. Михайло Драгоманов про наслідки порушення принципу розділення церкви та держави. *Український соціологічний журнал*, 2022. № 27. С. 23-32. <https://doi.org/10.26565/2077-5105-2022-27-03>
9. Бондар Т. В., Дмитрук Д. А., Новорічні настрої та очікування: моніторинг громадської думки населення України. *Український соціум*, 2017. № 4. С. 168-177. <https://doi.org/10.15407/socium2017.04.145>
10. Голіков О. С., Недопустиме як структура в соціальному знанні: емпіричний ескіз на прикладі сприйняття харків'ян. *Український соціум*, 2019. № 1. С. 40-61. <https://doi.org/10.15407/socium2019.01.040>
11. Luhmann N., Barrett R. *Theory of Society*, Volume 2. Stanford University Press, 2012. 472 p.
12. Durkheim É.; Cladis M.S.; Cosman C. *The Elementary Forms of Religious Life*. Oxford University Press, 2008. 416 p.
13. Costa A.O. Norbert Elias and Sigmund Freud: *The Psychoanalytic Foundations of the Civilizing Process* [1 ed.]. Routledge, 2023. 208 p.
14. Luckmann Th. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. Routledge, 2022. 141 p.
15. Fromm E. *Escape from Freedom*. Discus. Avon Books, 1965. 331 p.
16. Etzioni A. *The Monochrome Society*. Princeton University Press, 2021. 338 p.
17. Caillois R. *Festival*. In: Hollier D. (ed.). *The College of Sociology, 1937-39 (Theory & History of Literature)*. University of Minnesota Press/ 1988. 490 p. Pp. 279-304.
18. Baudrillard J. *The Consumer Society: Myths and Structures* (Published in association with *Theory, Culture & Society*) [1 ed.]. Sage Publications Ltd, 1998. 174 p.
19. Tarde G., Lorenc Th. *Monadology and Sociology*. re.press, 2012. 102 p.
20. de Rougemont Denis. *Love in the Western world*. Princeton University Press, 1983. 392 p.
21. Debord G., Knabb K. *Society of the Spectacle*. Rebel Press, 2005. 120 p.
22. Bataille G., Hurley R. *The Accursed Share: Volume 1: Consumption*. Zone Books, 1988. 177 p.
23. Bataille G. *Attraction and Repulsion II: Social Structure*. In: Hollier D. (ed.). *The College of Sociology, 1937-39 (Theory & History of Literature)*. University of Minnesota Press, 1988. 490 p. Pp. 113-125.
24. Hollier D. (ed.). *The College of Sociology, 1937-39 (Theory & History of Literature)*. University of Minnesota Press, 1988. 490 p.
25. Bakhtin M.M. *Rabelais and His World*. Indiana University Press, 1984. 508 p.

Отримано 15.10.2023

Прийнято до друку 25.11.2023

THEORETICAL AND METHODOLOGICAL FOUNDATIONS OF THE SOCIOLOGICAL STUDY OF HOLIDAYS: THE SACRED, TIME, AND PRACTICES

Golikov Oleksandr – Doctor of Sociological Sciences, Associate Professor, Professor at the Department of Sociology, Faculty of Sociology, V. N. Karazin Kharkiv National University, 4 Svobody Square, Kharkiv, 61022, Ukraine, e-mail: golikov@karazin.ua, ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-6786-0393>

Nolbat Sofia – Master's student of Faculty of Sociology, V. N. Karazin Kharkiv National University, 4 Svobody Square, Kharkiv, 61022, Ukraine, e-mail: sofiia.nolbat@student.karazin.ua, ORCID: <http://orcid.org/0009-0005-3387-0568>

The article examines the theoretical and methodological foundations of the sociological analysis of holidays from the perspective of classical 20th-century theories. Emphasis is placed on theories of holidays dedicated to their nature and essence, as well as their connection with phenomena of the sacred, the collective, and the social. It is underscored that these theories trace a direct link between holidays, the "burning through" of the social fabric, the "filling of the void," and other phenomena identified by anthropologists and sociologists. The article notes that these theories are based on the contributions of prominent figures in sociological, anthropological, and humanities scholarship, such as G. Bataille and R. Caillois (the College of Sociology), É. Durkheim, and M. Bakhtin with his theory of carnival. Special attention is given to the conceptual analysis of the dialectics of unity and struggle between the individual and the collective in holidays. A typology of holiday functions is identified and described; the author's own topology of holidays and their types is provided; and a series of hypotheses for further research on festive phenomena are formulated. Considering the dialectic of the sacred and the profane in Émile Durkheim's studies, the article highlights spatial techniques for concentrating the sacred. It analyzes the idea of the "rupture" of the social, the phenomena of transformation in holiday manifestations, and their epiphenomenality under modern conditions—particularly the "dispersion into everyday life" of holidays as a special time-and-place-for-all. Significant attention is devoted to analyzing the relationship between rituals and holidays in the works of the aforementioned scholars. The author proposes the metaphor of caverns, which can be either filled or empty—spaces one can "fall into." It is noted that this metaphor enables the conceptualization and explanation of the specificity of holidays in a postmodern and individualized world. Within the theoretical framework of the College of Sociology, the focus is placed on the concept of excess and the "economy of the holiday," as well as the issues of order and chaos. It is emphasized that

excess and the lavish expenditure of resources, time, and space prompt a reconsideration not only of archaic celebratory practices but also of contemporary marketing and semiurgic practices. The article formulates conclusions regarding the limitations of the conducted research and outlines prospects for further study of the chosen subject.

Keywords: holiday, collective, individual, sacred, holy, É. Durkheim, G. Bataille, R. Caillois, M. Bakhtin, practices, time.

References:

1. Guttman, P. (2023) Christmas in America: A Photographic Celebration of the Holiday Season [2 ed.] Skyhorse.
2. Rothman, W. (2021) The Holiday in His Eye: Stanley Cavell's Vision of Film and Philosophy. State University of New York Press.
3. Ingram, J. P. (2021) Festive Enterprise: The Business of Drama in Medieval and Renaissance England. University of Notre Dame Press.
4. Shynkarenko, O. (2015) Integrated marketing communications in electoral marketing. *Ukrainian Sociological Journal*, 1-2: 61-65 [in Ukrainian]
5. Lucsiv, O. (2015) 'Peculiarities of individual religiosity in the context of confessional affiliation in modern Ukrainian society'. *Ukrainian Society*. 2: 7-16 <https://doi.org/10.15407/socium2015.02.007> [in Ukrainian]
6. Babenko, N. (2005) 'Integration of family traditions, holidays and rituals into forms of cultural life of a modern family'. *Ukrainian Society*. 1: 72-82 <https://doi.org/10.15407/socium2005.01.072> [In Ukrainian]
7. Zaitseva-Chipak, N. (2011) 'Peculiarities of the influence of the religious factor on the basic subsystems of modern Ukrainian society'. *Ukrainian Society*, 3: 35-44 <https://doi.org/10.15407/socium2011.03.035> [in Ukrainian]
8. Bataeva, K. (2022) 'Mykhailo Drahomanov on the consequences of violating the principle of separation of church and state'. *Ukrainian Sociological Journal*, 27: 23-32 <https://doi.org/10.26565/2077-5105-2022-27-03> [in Ukrainian]
9. Bondar T., Dmytruk D. (2017) 'New Year's mood and expectations: monitoring public opinion of the population of Ukraine'. *Ukrainian Society*. 4: 168-177 <https://doi.org/10.15407/socium2017.04.145> [in Ukrainian]
10. Golikov A. (2019) 'The unacceptable as a structure in social knowledge: an empirical sketch on the example of the perception of Kharkiv residents'. *Ukrainian Society*. 1: 40-61 <https://doi.org/10.15407/socium2019.01.040> [in Ukrainian]
11. Luhmann N., Barrett R. (2012) Theory of Society, Volume 2. Stanford University Press.
12. Durkheim É., Cladis M., Cosman C. (2008) The Elementary Forms of Religious Life. Oxford University Press, 2008.
13. Costa A.O. (2023) Norbert Elias and Sigmund Freud: The Psychoanalytic Foundations of the Civilizing Process [1 ed.]. Routledge.
14. Luckmann Th. (2022) The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society. Routledge.
15. Fromm E. (1965) Escape from Freedom. Discus. Avon Books.
16. Etzioni A. (2021). The Monochrome Society. Princeton University Press.
17. Caillois R. 'Festival' In: Hollier D. (ed.). (1988). *The College of Sociology, 1937-39* (Theory & History of Literature). University of Minnesota Press, pp. 279-304.
18. Baudrillard J. (1998) The Consumer Society: Myths and Structures [1 ed.]. Sage Publications Ltd.
19. Tarde G., Lorenc Th. (2012) Monadology and Sociology. re.press.
20. de Rougemont D. (1983) Love in the Western world. Princeton University Press.
21. Debord G., Knabb K. (2005) Society of the Spectacle. Rebel Press.
22. Bataille G., Hurley R. (1988) The Accursed Share: Volume 1: Consumption. Zone Books.
23. Bataille G. 'Attraction and Repulsion II: Social Structure' In: Hollier D. (ed.). (1988). *The College of Sociology, 1937-39* (Theory & History of Literature). University of Minnesota Press, pp. 113-125
24. Hollier D. (ed.). (1988) The College of Sociology, 1937-39 (Theory & History of Literature). University of Minnesota Press.
25. Bakhtin M.M. (1984) Rabelais and His World. Indiana University Press.

Received 15.10.2023

Accepted 25.11.2023