

## САКРАЛІЗАЦІЯ КУЛЬТУРНИХ ПРАКТИК ПОВСЯКДЕННОСТІ

**Меднікова**

**Галина Сергіївна**

доктор філософських наук,  
Національний  
педагогічний університет  
ім. М. П. Драгоманова, Київ  
[gs.mednikova@gmail.com](mailto:gs.mednikova@gmail.com)

**Меднікова**

**Галина Сергеевна**

доктор філософських наук,  
Національний  
педагогічний університет  
ім. М. П. Драгоманова, Київ  
[gs.mednikova@gmail.com](mailto:gs.mednikova@gmail.com)

**Halyna Miednikova**

Doctor of Philosophical Sciences,  
National Pedagogical  
Dragomanov University, Kyiv  
[gs.mednikova@gmail.com](mailto:gs.mednikova@gmail.com)

*Анотація.* Концепт «культурні практики» дає можливість дослідити поведінку індивіда в різних соціокультурних координатах, складний комплекс ціннісно-смыслових настанов, знаково-символічну систему, способи комунікації, а також художні реалії повсякдення. У статті ми розглянемо зміст таких нових культурних практик, як кулінарні практики, нічні культурно-розважальні практики, участь у святкових діях (день міста Києва, день Незалежності, свято вишиванки, свято борщу, вареників, фестиваль високого мистецтва Bouquet Kyiv Stage тощо), що фіксують у стилях масової поведінки зміни ціннісних орієнтацій індивідів, акцентуючи увагу на такій важливій їхній ознаці, як сакралізація повсякденності. У статті систематизована методологія дослідження культурних практик: culture studies, культурологія повсякденності, «метапрактика» повсякденності М. Епштейна, окреслена стратегія сакралізації в нових культурних практиках. Проаналізовано такі стратегії сакралізації в культурних практиках повсякдення, як відтворення минулого, історико-етнографічних образів у ритуально-онтологічному ракурсі, у колажно-іронічному ключі як гра з традицією, суб'єктивна реконструкція минулого мовою сучасного мистецтва, метапрактика повсякденності, звернення до автентичного досвіду, що дозволяє побачити принципи зміни у функціонуванні культури.

*Ключові слова:* культурні практики повсякденності, художні стратегії сакралізації, нічні культурно-розважальні практики, кулінарні практики, стратегії неотрадиціоналізму в сучасних святах.

*Стан розробки проблеми.* Культурні практики — це одна з основних категорій, а радше концепт, неklasичної культурології. Вона була введена в обіг культурологічного знання методологією culture studies. Перші представники Бірмінгемської школи культурологічного аналізу Гогарт, Томсон, Р. Вільямс у 60-і роки всебічно дослідили культурні практики дозвілля робітничого класу Англії і зробили висновок, що людина маси живе в традиційній культурі. Завдяки фольклору, який розуміється не як усна народна творчість (радянська традиція дослідження фольклору), а як передавання автентичного досвіду, навичок, умінь через культурні практики повсякдення, відбувається первинна соціалізація, колективна ідентифікація. Ці культурні практики створюють фон нашого буденного життя і не усвідомлюються нами. Це та частина життя, яка проходить

повз свідомість і, як писав Марсель Пруст, «завдяки забуттю зберігається у своїй недоторканності». Структури культурних практик створюють локальні простори, які охоплюють різнобічні аспекти людського життя, за вмістом як свідомих, так і несвідомих елементів, узагалі фіксують пласт колективного несвідомого.

Культурні практики повсякдення дають нам можливість зрозуміти емпіричного суб'єкта пізнання, який входить у ситуацію не просто як гносеологічний S, а в якості носія соціокультурного коду певного середовища, умов життя, епохи. Нова пізнавальна ситуація утверджує в правах емпіричного S як «смысловий фундамент знання». Л. А. Мікешина акцентує увагу на цілісності S пізнання, ґрунтуючись на єдності трансцендентального й емпіричного, за цього характеристикою емпіричності виступає тілесність людини (Мікешина, 2006, с. 54). Розширення пізнавальної ситуації сьогодні відбувається через звертання до власних традицій, ментальних цінностей, іншої традиції (полікультурної гуманітарно-історичної), де людину цікавить не стільки різноманітність, особливість, багатоманітність, скільки пошук першооснов, єдиного начала, сакралізація світу. Формується нова онтологія духовності, укорінена в культуру. Саме цей аспект нових культурних практик повсякдення цікавить нас понад усе. Представники методології culture studies (Ст. Гол, Фіске та інші) у 70-і роки, постмодерністська філософія (Вандельфейс та інші), феноменологічна соціологія (А. Шюц та його послідовники) заклали традицію розглядати культурні практики повсякдення як широке поле (сферу) сенсоутворення. Побут став аналізуватися як зворотній бік суспільного буття. На основі цього сформувалися нові методологічні підходи аналізу в культурології: габітус П'єра Бурдьє, етнометодологія Гарольда Гарфінкеля, теорія фреймів Ірвінга Гофмана, акторна-мережева теорія Бруно Латура, Джона Ло.

*Актуальність проблеми.* Уведення концепту «культурні практики» в культурологію змінило наше уявлення про функціонування культури. Не зміна ідей, ідеалів, а поява, насамперед, нових культурних практик, фіксує народження нових смислів і прихід нових епох. Наприклад, саме поява нових освітніх практик, які ввів Карл Великий сприяла Каролінгському Ренесансу, що змінила обличчя Європи. А введення в університетах Іта-

лії практики викладання грецької, арабської та давньоєврейської мов у XIV столітті призвела до перекладу творів античних філософів (насамперед Платона), що сприяло їх обговоренню у широких осередках (виникають практики дискусій, створюються інтелектуальні гуртки, співтовариства, один з них Фічіно назве «Платонівської академією») і формуванню нових поглядів на людину та її місце у світі.

Якщо раніше динаміка культури розумілася як бінарно-маятникове коливання від аполонічного до протилежного, діонісійського начала, то у XX столітті, коли виникає популярна культура, яка функціонує через культурні практики, знімається протистояння високого й низького, елітарного й масового, знімається взагалі антагонізм у розвитку культури. Культурні практики адаптують «високі смисли» елітарної культури до розуміння кожного, у той же час у них народжується своє розуміння світопорядку, яке потім обробляє професійна висока культура. Тобто саме в появі нових форм культурних практик, нових акцентів у їхніх змістах відслідковується динаміка в трансформації культури.

У 70-80-і роки XX століття представники culture studies ретельно дослідили такі культурні практики, як туризм, шопінг, футбол, організація і проведення свят. Сьогодні на перший план виходять інші культурні практики: *фітнес, масовий попит на який задовольняє система Sport-Lief, кулінарні практики, садівництво, освітні практики, аудіопрактики, нічні культурно-розважальні практики, інтернетпрактики, ескапізм, історико-рольові ігри, участь у святкових діях (день міста Києва, день Незалежності, свято вишиванки, свято борщу, вареників, фестиваль високого мистецтва Vouquet Kyiv Stage тощо), а такі старі культурні практики, як туризм, шопінг, проведення календарних свят набувають нових акцентів.*

*Мета статті.* Проаналізувати деякі нові культурні практики повсякдення під кутом зору ціннісних орієнтацій людини, які формуються сьогодні. Систематизувати зміни у функціонуванні культури сьогодення.

*Методологічною основою нашого аналізу є напрацювання М. Епштейна стосовно осмислення предметно-матеріального світу повсякденності. Він, на відміну від представників «повороту до матеріального» (Бруно Латур, Джон Ло, Мішель Каллон, Карин Кнорр-Цетина та інші), які досліджу-*

вали роль матеріальних об'єктів у конструюванні соціального світу, робить наголос на несвідомій, інтуїтивній сакралізації світу в речовій повсякденності.

Поворот до матеріального, що почався у 80-і роки ХХ століття, проходив під гаслами: «назад, до самих речей», «відноситися до речі як речі», необхідності заново дослідити природу самої речі. Його представники показали, що відношення між об'єктами передують будь-якій сутності як соціальної, так і матеріальної. «Зміна відношень призводить не тільки до змін самих об'єктів, але й до змін просторовості» (Латур, 2006, с. 223–240).

Опис мінливих форм у топологічному просторі Джона Ло став важливим теоретичним ресурсом осмислення сучасного світу — рухливого, мінливого, текучого — і відкрив соціальну єдність глобального світу (а не тільки світової економіки) (Ло, 2006, с. 169–194). М. Епштейн пішов далі в розкритті єдності Всесвіту через матеріальні об'єкти повсякденності, розкриваючи їхню трансцендентну, метафізичну глибинну сутність. Він дав бачення світу як єдиного у своїй метафізично-сутнісній основі.

Речі повсякденного вжитку, які виконують функцію «медіаторів» і «стабілізаторів» соціального життя — це образи матеріального — сьогодні невіддільні від нашого інтуїтивного розуміння сутнісної єдності Всесвіту. М. Епштейн пише:

Завдання метафізики у тому, щоб відрефлексувати буденні дії зсередини в контексті буття як цілого. Це медитація всередині життя, що триває, більш того, медитація за допомогою зору й дотику, за допомогою руху й спілкування. Метапрактика — це звернення до Абсолюту з будь-якого положення, у яке ставить нас життя, а не спеціальні вправи в певних умовах (М. Епштейн, 2005, с. 710).

Метапрактика визначає, наскільки іншозначність власних дій усвідомлюється нами, наскільки ми сприймаємо і переживаємо інший план своєї буденності, більш того, формуємо ці будні за образом і подобою притчі як значимий текст. Це дає смислово закінченість нашим повсякденним діям.

Метапрактика — це життя подвійне, її ціль — багато життів, прожитих всередині

одної, тобто паралельне накладання багатьох смислів на один й той же вчинок. Метафізичне насичення кожної фізичної дії... Метапрактика — це така медитація, яка розширює смисл повсякденних дій, убудовує їх у нескінченно розтягнутий смисловий континуум від крихітних деталей повсякденності до розуміння Всесвіту й місця в ньому (Епштейн, 2005, с. 710–711).

*Виклад матеріалу дослідження.* Сакралізація культурних практик повсякдення відбувається не тільки через метапрактику як відчуття входження в ритм Універсуму, а й усвідомлення індивідуальності, неповторності навіть простої речі, її етико-естетичної сутності, і основними чинниками цього з давніх часів і до сьогодення є Релігія, Мистецтво, Любов, як пише Е. Андерхілл у праці, що присвячена феномену містицизму. «Прориви трансцендентного почуття» під впливом «рятівного божевілля Релігії, Мистецтва, Любові» дозволяють людині, сконцентрованій на світі почуттів, встановити зв'язок із Трансцендентним (Underhill, 1961). Якщо раніше релігійні ритуали, що супроводжувалися екстатичним станом, допомагали змінити ракурс, оптику бачення повсякденності, то зараз саме Любов, що розуміється як основний етичний принцип буття людини, і Мистецтво (насамперед дизайн) сприяють виходу за межі повсякдення, дозволяють усвідомлювати існування поряд з нами інших світів і відчувати блаженство смислового наповнення буття. Призначення дизайну сьогодні не суто прагматичне, порівняно з початком ХХ століття (напрацювання БАУХАУЗу, ВХУТЕМАСу, конструктивізму): створити зручний, комфортний навколишній речовий світ, а дати нове відчуття космічного простору існування. Саме відчуття сакралізації відчуваємо ми у створенні архітектурою нового смислового простору буття (Заха Хадід, Даніель Лібескінд, Рем Кулхас тощо), і в зверненні до етнографічно-автентичних традицій (стилізація) у конструюванні предметного світу (насамперед одягу, прикрас, посуду). Мистецтво дає можливість зрушити звичний ракурс бачення навколишнього світу, у звичайному побачити незвичне, у повсякденному сакральне. Саме на цю історико-методологічну традицію ми будемо спиратися у дослідженні сучасних практик повсякдення.

Сакралізація культурних практик повсякден-

ності відбувається різними шляхами. Найчастіше через семіотичний дискурс традиційності, що маркує найглибші архетипні шари колективного несвідомого, дає можливість особистісно пережити досвід минулого. Святкові дійства стали насичуватися символами й знаками традиційно-архаїчного характеру, міфологізованими реконструкціями традицій як своїх, так і адаптованих чужих.

Якщо раніше свято відбувалося за календарним часом, то зараз кожна суботу-неділю є свято: суспільство «переживань, насолоди» потребує щоденних розваг. Раніше основним завданням і змістом такої культурної практики як свято (діонісійське, релігійне, карнавал тощо) була руйнація часу й тілесності повсякдення, коли дозволялася соціально неприйнятна у звичайному житті поведінка. Свято, пропонуючи легітимізовані форми тимчасового, короткострокового виходу за межі, що окреслені нормою і традицією, захищало суспільство від вторгнення незвичайних подій і вчинків, надавало людині безпеку узвичаєного існування. Особливо це було необхідним для тих прошарків населення, чиє життя було монотонним, зарегламентованим, наприклад жінок у Давній Греції. Аристофан з іронічним засудженням у комедії «Жінки на святі фесмофорій» описує розгульні екстатичні танці жінок, які з поважних матерів сімейств перевтілювалися на нерозважливих, безтурботних танцівниць-вакханок (Аристофан, 1983, с. 230, с. 296).

Зараз, коли є певна свобода поведінки й самовираження в повсякденності, а також концерти популярної музики, футбольні матчі, де можна відкрито виражати емоції, цей зміст відходить на другий план і у святі як культурній практиці на перший план виходить сакралізація дійсності. Ще М. Бахтін, визначаючи сутність свята, підкреслює його зв'язок зі сферою сакрального, «дотик до духовно-ідеологічного простору буття», до «світу вищих цілей людського існування, тобто до світу ідеалів» (Бахтін, 1990, с.14). Свято — це короткочасна дія, воно не може тривати довго, інакше стане такою ж повсякденною рутинною.

Сьогодні традиціоналістський дискурс міфологізації минулого у святах реалізується у різних аспектах. Якщо акцентується історичність, майже в її онтологічній початковості, то це часто супроводжується невиправданим пафосом з героїчним присмаком. Це характерно для таких нових свят, як свято вишиванки, свято Незалежності, пов'язаних

із відродженням національної державності, ствердженням нового шляху розвитку. Історично-пафосний контекст звернення до національних традицій у День вишиванки виявляється у тому, що всі на роботу, навчання, у дитячий садок тощо приходять у вишиванках і розмовляють виключно українською. І той, що прийшов у день свята у звичайному одязі відчуває себе дуже некомфортно.

Посилення сакралізації відбувається через виявлення метафізичних аспектів неотрадиціоналізму, що знаходить прояв у культурних практиках повсякдення в актуалізації універсальних онтологічних категорій Начала, Історії, архетипних образів Землі, Державності, Віри, Слова (мови) (Хачатурян, 2009, с. 81). Наприклад, міфологізація Начала в семіосфері таких нових Свят, як свято Короваю, Хліба відбувається, як реалізація традиційного архетипу Землі в повсякденній культурі сьогодення. Повернення до Землі — це повернення до дитинства всього народу, тобто знову до заповітного Початку Начал. Відродження хлібної традиції, як суто національної традиції України, знаходить прояв у демонструванні багатого асортименту хліба — бездріжджового, на заквасці, печеного у печі, на дровах, з насінням, кунжутом, родзинками, курагою тощо. Свято вареників, млинців, пирогів, борщу тощо як повсякденної їжі українців доповнюється використанням хлібних образів, мотивів селянської праці, сільської природи, образів селян у візуальному коді реклами, у візуальному оформленні подібних свят (глиняний посуд, дрізки, вози тощо), назві торгових марок, що репрезентують свою продукцію: «Хуторок», «Волошкове поле», «Простоквашино» (образи дитинства з мультфільму — це теж повернення до начал).

Сакралізація свят через архетипний образ Віри актуалізується сьогодні в Україні у зв'язку з державною політикою на створення незалежної автокефальної церкви, що пов'язано з необхідністю репрезентації національної колективної ідентичності в масовій свідомості. У культурі повсякденності останнім часом поширюється символічна значимість таких «народних свят і звичаїв», як Масляна, світське святкування Пасхи, Трійці, Різдва; набувають популярності монастирські ярмарки й продукти, які вони виробляють: квас «Монастирський», мед, косметичні засоби тощо; поширюється зображення храмів, куполів, ікон, монахів, святих на упаковках і етикетках. До релігійної складової у

повсякденній культурі належить формальна участь населення у православних обрядах (обряд вінчання, хрещення, обряд відспівування), у видовищних епізодах церковних свят (хресні ходи, освячення пасок тощо), привітання громадян з православними святами міською адміністрацією, комерційними фірмами, ЗМІ; реставрація зруйнованих храмів і монастирів, будівництво нових церков і каплиць.

Неотрадиціоналізм як фактор сакралізації святкових дійств, репрезентує історико-етнографічний дискурс через суб'єктивну реконструкцію минулого з позицій сьогодення. Це ми бачимо в сувенірній продукції на ярмарках, у стилізації прикрас, дизайні одягу, вишивки, показах козацького бойового мистецтва в дні свят. Історія для буденної свідомості є сховищем справжніх традицій. Адже історія, що нескінченно поновлює попередні реконструкції, неминуче міфологізується колективною пам'яттю й інтерпретує події минулого на основі відретушованих ідеальних образів. Відтворення минулого має ритуально-онтологічний характер: у результаті циклічно повторюваного переживання минуле включається у сьогодення (театралізація старих районів, історична реконструкція козацьких боїв (козаки сьогодні репрезентують образ наших предків) тощо).

Але найчастіше історико-етнографічні образи включаються у повсякденну культуру в колажно-іронічному ключі як гра з традицією. Постмодерністський дискурс іронічної гри з історичними образами дозволяє автентичну традицію змішувати з літературною, міфологічною. Наприклад, візуальний проект у київському метро (квітень-жовтень 2019 року), ціль якого суто політична — відтворити єдність України в її регіональній багатоманітності, репрезентує кожний регіон у образі жінки в етнографічному вбранні: Херсонщина, Миколаївщина, Полтавщина, Запоріжчина, Луганщина, Донеччина, Львівщина, Харківщина тощо. У зображенні жінок важливі не стільки етнографічні прикраси, одяг кожного регіону, їх не знає масовий глядач, а основний акцент ненав'язливо був зроблений на демонстрацію краси української жінки, що зачаровує, приваблює своєю чуттєвістю, емоційністю, природністю. В українській ментальності образ жінки — головний, архетипний: Берегиня роду й родини, вона є втіленням культу родючості, сакрального зв'язку між образами Матері-Землі й Матері-жінки, завдяки їй створюється психологіч-

не гармонійне середовище. Вдало вибраний образ жінки для презентації кожного регіону підкреслює, що сила України й сьогодні в традиціях сімейності, еросу, любові. Але, якщо уважно придивитися, то в жіночих образах, представлених проектом, є щось подібне до гоголівської Солохи, із загадковим присмаком відьми. Погляд кожної жінки притягує своєю загадковістю, пронизує магічною силою і, у той же час, у ньому є натяк на кокетство, пози часто з розворотом, жінка з Запоріжчини зухвало стоїть «руки в боки», і зовсім довільно існують такі деталі, як великий кавун у руках жінки з Херсонщини, плетений кошик з яйцями у жінки з Миколаївщини, у жінки з Дніпропетровщини кошик з невеликими хризантемами. Співвідношення традиційних і постмодерністських символічних кодів дає можливість донести до буденної свідомості ціннісний зміст сьогодення, тому що багато традиційних образів прочитується тільки через вторинну семантизацію, означуванням для них є не початковий артефакт, а статус, історичність традиції як такої. Тоді форма починає виступати поза зв'язком із традиційним змістом. Персоніфікація історичних традицій є механізмом означення повсякденності й відбувається у вигляді образів стилізованих типажів регіональної етнографії у проекті, який ми описували.

Потрібно розрізняти свято й розваги, останні стають частиною повсякденності та вносять необхідну багатоманітність у доволі жорстко регламентоване життя «цивілізованого світу». Сучасна цивілізація пропонує високу «якість життя», що передбачає добре організований час роботи й дозвілля, тобто установа звичного світопорядку. Розваги існують як реальні (ТРЦ у кожному мікрорайоні пропонує набір певних розваг), так і віртуальні, що виробляє у величезній кількості культурна індустрія. Останні дають більше можливостей для виходу із повсякденності, тому що не потребують від людини будь-якої активності, але за своєю інтенсивністю перевершують найсміливіші подорожі. Ескапізм стає поширеною культурною практикою. Регулярні занурення у віртуальну реальність, рольові комп'ютерні ігри часто призводять до дезадаптації у реальному світі.

В останні десятиріччя активно розвивається нічна культурно-розважальна індустрія, яка стала предметом усебічного дослідження (наприклад, з погляду нових типів нічної молодіжної субкульту-

ри) (Chatterton & Hollands, 2003). У Росії вийшло два збірники праць за результатами наукових конференцій: «Ночь: Ритуалы, искусство развлечения. Глубины темноты. М., 2009» і «От заката до рассвета: Ночь как культурологический феномен», СПб., 2005». У них досліджені не тільки форми прояву сучасної нічної культури (нічні клуби, мюзикли, нічні кіносеанси, графіті, гральний бізнес, розвиток сучасних форм маскараду тощо), а й архетипні підстави концепту ночі як космокультурного явища.

Надзвичайне поширення нічних культурних практик обумовлене перехідним характером нашого часу, коли руйнується одна міфологія, а нова тільки вибудовується, а також прагненням сучасної масової культури до сакралізації як більш складного типу культурної комунікації.

Культурологічна теорія ночі виходить з природно-космічної сутності цього феномену, циклічності біологічних ритмів у природі. Наступ темряви фізично впливає на психічний стан людини (блокується функція зору, за допомогою якого людина отримує 80% інформації), зникає обрій, тобто людина стає метафорично замкнена в мінімальному просторі й це психологічно звільняє людину від прихильності до місця, занурює її в гостре переживання нескінченності космосу (Дуков, 2009, с. 7).

Психіка людини, що постійно знаходиться під негативним впливом ночі, потребувала її культурного освоєння. Цікаві дослідження цього процесу дають етнографічні дослідження. Наприклад, Є. В. Дуков стверджує, що архетипно людство радше схильне до нічного неспання, ніж до денного. Денна культура сформувалася пізніше, у період виробничого господарства, коли виникла потреба в соціальному керівництві, що не є ефективним уночі. Переживання історичною людиною ночі стало одним з чинників формування соціальності. Сили, що можуть порушити соціальну цілісність, активізуються вночі, коли сонна людина слабка та вразлива, тому культурне освоєння ночі, на думку Є. В. Дукова, відбувалося через обов'язкове виконання ритуалів, які підтримували психологічну рівновагу соціуму (Дуков, 2005, с. 17). Нічні культурні практики й сьогодні в основі своїй ритуальні, це надає їм сакрального звучання. Сама ніч у ритуальних практиках та їх імітаціях у сучасній масовій культурі відіграє природну роль комунікативного

засобу художньої виразності, а сам соціально-культурний механізм ритуалу, на думку Є. В. Дукова, «руйнує час, відтворює нульову фазу часу-простору» (Дуков, 2009, с. 18, с. 7).

Поетичне освоєння ночі починається з епохи романтизму, а наукове — філософське — актуалізувалося на межі ХХ–ХХІ століть, коли цей феномен набув поширення в культурних практиках повсякдення. Філософсько-культурологічний аналіз феномену ночі акцентує увагу на її природно-космічній сутності, як основи цілісної картини Універсуму, де ніч розуміється як Первородний Хаос, звідки виникає все суще, нові форми буття.

Культурне освоєння ночі в архетипах несвідомого є важливою складовою цільної традиційної картини світу. Ніч породжує модель сакрального світу, що протистоїть профанному світу денної буденності, яка заступає справжній світ існування людини. На думку О. Жукової, сучасні форми нічної розважальної культури є симулякрами (імітують модель життя), використовують сюжети й архетипи традиційних культурних форм, систему символів, пов'язаних з категоріями темряви, мороку, архетипами колективного несвідомого (Жукова, 2009, с. 49–50).

Мислення буденної свідомості через опозицію ніч/смерть, день/життя наближує екзистенціальну проблематику концепту нічного часу до сфери сакрального, де відбувається онтологізація самого існування людини. «Якщо ніч виступає як аналог смерті, то її смисл полягає в подоланні смерті». Смерть оформлює і завершує смислову повноту буття. Онтологічність ночі, уважає О. Жукова, знаходить прояв у тому, що нічна свідомість більш відкрита ніж денна й це дозволяє подолати межі свого «Я» і культури. (Жукова, 2009, с. 49). Ці філософсько-смислові аспекти ночі вміло використовуються в організації нічного життя великих міст.

Нас цікавить ніч як простір культури дозвілля, і стратегії сучасного бізнесу в цій сфері, які враховують традиційну обрядовість, архаїчні символи колективного несвідомого ночі й те, що це культура еліти й молоді — в організації нічних культурних практик.

У нічних культурних практиках саме мистецтво бере на себе функцію репрезентації сакрального, коли в процесі його переживання змінюється стан свідомості, настає слабка форма трансу, і ми забуваємо власне «Я», співпереживаємо «Іншому».

Транс відмикає межі особистості й оцінюється як певний дар, благо. Стратегія нічної культури тримається на образно-символічній регуляції поведінкових стереотипів, психологічно організованих процесів людини. Постановочний характер нічного дозвілля враховується в організації простору, кольорі, світлі, ритмі, тембрі звуку, слова, впливає на психологічний стан людини, використовує художні аспекти концептуалізації ночі (напрацювання художньої образності ночі як метафори в фольклорі, міфології, у традиційному й професійному мистецтві).

Комерційна складова культурних практик спирається також на філософську й поетичну традиції, що наділяють пільму характеристикою таємничості, непізнаванності, смерті. Це те, що викликає страх і тому витісняється у несвідоме, несподіване знаходить емоційний прояв як основа ірраціонально-образних станів духовності людини. Неминучість занурення у ніч супроводжувалася регулярністю настання стресової ситуації (невидимість навколишнього світу, невідомість), що завжди викликало страх. М. Ю. Зуєва запропонувала логічну послідовність психологічного освоєння ночі: «страх-інтерес-гра-уява», що виводить буттєвість індивіду з інстинктивно-фізіологічного рівня на культурно-духовний. Психологічна зв'язка «страх-допитливість», що сформувалася ще в архаїчному суспільстві, стала культурним архетипом колективного несвідомого та впливає на способи поведінки людини до сьогодення (Зуєва, 2005, с. 198).

Сакральність ночі обумовлена також тим, що це час граничної духовної напруги особистості, самотності, що дозволяє зосередитися на внутрішньому світі, подумати про вічне, трансцендентні питання, час духовних пошуків, роздумів про смисл буття і смерті, усвідомлення неможливості жити тільки у світі розуму без дотику до надприродного.

Самотність людини, що гостро переживається вночі, народжує потребу в соціальності, що на відміну від денної соціальності, яка заснована на взаємодії індивідів у сфері виробництва для забезпечення фізичного існування, заповнена діяльністю довільною, необов'язковою. Індивід нагороджує сам себе за денні страждання, і ТРЦ, ресторани, кафе, бари, казино, площі тощо технічно організують умови для «солодкого життя». Нічне життя, зазвичай, потребує виходу з власного інтер'єру,

власної території у публічний простір, де нічні розваги створюють ілюзію рівності, «вселенської любові».

Таким чином, нічна культура — це культура дозвілля, розваг, гри, емоційності, тілесності, а також метафізичних роздумів. Психологічні аспекти впливу ночі, переживання і освоєння її як значимого хронотопу є важливими для самоідентифікації, самосвідомості, усвідомлення самоцінності людини.

У культурній моделі сучасності часу, ночі не вистачає для багатоманітних форм дозвілля, тому ТРЦ будуються без вікон, а промислові об'єкти, старі будівлі, що пристосовуються до розваг, мають світломаскування: непрозорі екрани, світлоне-проникні штори. Створення неприродної ночі для розваг у місті, що заповнене електричним світлом призводить до того, що ніч загубила свій головний атрибут — темряву, таємничість. Традиційна картина світу, що трималася на опозиції ніч–день автоматично ставить під сумнів і такі похідні від неї архетипні пари: верх–низ, власне–чуже, чоловіче–жіноче, індивідуальне–соціальне тощо, які руйнуються зовсім. Сучасний стан аморфності хаосу, викликаний руйнуванням диференціації «нічного» і «денного» типів культур, спричиняє визрівання нового типу культури та створює можливості вийти на новий рівень цивілізаційного устрою.

*Кулінарні практики повсякдення.* Різноманітність їх сьогодні вражаюча: на кожному каналі ТВ щодня не менше, ніж три-чотири кулінарних шоу: «Жити смачно з Джеймсом Олівером», «Кулінарна дуель», коли свекруха змагається з невісткою, «Смак», де актори, відомі спортсмени, музиканти пропонують свої рецепти, «Смачні історії», «Готуємо разом», «Запитайте повара», «Звана вечеря», шоу, присвячені суто дачним, мисливським, десертним рецептам і багато інших. Простір Інтернету, соціальних мереж заповнений різними кулінарними рецептами, нейтрально-світською темою спілкування стає вже не погода, а кулінарія.

Закономірно постає питання: така увага до кулінарії і багатоманітність кулінарних практик у повсякденній культурі сьогодення свідомо формуються культуріндустріями (ТВ-шоу, соціальні мережі, спеціалізовані Інтернет-сайти), які активно просувають масовому споживачу нові продукти, спеції, новий посуд, нові кухонні прилади різних фірм або щось принципове, що змінилось у цін-

нісних орієнтаціях масового споживача. На наш погляд, не заперечуючи першу причину, головною все ж є зміна ціннісних орієнтирів, яка обумовлена тим, що зараз у населення збільшилася сфера дозвілля і кулінарія стала полем творчості, коли від традиційної одноманітності («пироги та каша — їжа наша») людство прийшло до різноманітності й у царині кулінарній теж. Кулінарія стала сферою самовираження людини й отримання задоволення від їжі.

Якщо нещодавно різні моделі «правильного харчування» пропагували культ корисності, турботу про здоров'я і душевне благополуччя та забували про задоволення (адже часто заперечували його зовсім), то стратегії кулінарних практик сьогодні прагнуть виправити цю ситуацію. Культивуючи естетику й комфорт, кулінарні практики не забувають про задоволення, яке підтримує власну цілісність і енергійність.

Культ тіла став певним архетипом у культурі постмодерну, що змінило ставлення до тіла, і тілесні задоволення стали сприйматися як цінність. Знаки задоволення активно використовуються в рекламних цілях, акцентуючи увагу на нижню половину тіла: шлунок, статеву сферу, ноги. Культ виснажених худорлявих красунь пройшов, просувається індустрія смачного харчування. Саме поширення кулінарних практик свідчить про трансформацію тілесного досвіду в культурних процесах у бік задоволення. Турбота про задоволення стає важливою ознакою культури.

Сакралізація в кулінарних практиках пов'язана з проблематикою тілесного: смак, запах, корисність. Цінність багатоманітності (багато сортів хліба), незвичайності смаків, як, наприклад, солодка печінка в яблуках. Зараз людину цікавить не черговий рецепт, їх пропонують надзвичайно багато, а базові техніки кулінарії, тобто метафізика кулінарії:

- як нарізати овочі, фрукти, м'ясо залежно від структури продуктів, як за цього тримати ніж, який саме ніж підходить для яких продуктів — від цього залежить якість приготованої страви;
- як обробляти птицю, м'ясо, овочі;
- як готувати базові соуси, бульйони, приправи;
- як частково позбавити продукти від нітратів.

І головне: людина зараз прагне досягнути фі-

зико-хімічні процеси, які відбуваються під час готування їжі, розуміти, за якої обробки з'явиться шкірочка на продукті, за яких умов овочі стануть хрусткими, за яких — в'ялими та втратять кольори, що зробити, щоб зберегти ті чи інші запахи, аромати тощо.

Сакралізація в кулінарних практиках як повернення до першоджерел відбувається через увагу до харчування в традиційних етно- і субкультурах, коли їжа була символом проблематизації буття, структувала світ у певному напрямку. Залежно від того, яким продуктам надавала перевагу людина, як вона їх готувала, їла, актуалізувалася її входження у космічний і соціальний порядок. Зараз з'являється багато ресторанів національної кухні, колиб, поширюються такі назви громадського харчування як «Матусина кухня», «Варенична», «На дровах», «Здоровенькі були», «Пузата хата» тощо.

Питання про тілесне переживання задоволення від їжі важливі з бачення тілесної ідентифікації індивіда в соціокультурному просторі. Ще М. Бахтін зазначав, що становлення колективного народного тіла відбувалося у вигляді спільної насолоди від святкової трапези (Бахтин, 1990, с. 310).

Якщо до недавнього часу культура харчування вивчалася, в основному етнографами, які спираючись на методологію позитивізму, пояснювали причини незмінності традицій харчування кліматом, типом господарювання, особливостями біохімічних процесів (Арутюнов, 2001; Григулевич, 1983; Пропп, 1995 тощо), то з появою нових стратегій кулінарних практик вона стає актуальною філософською проблемою.

У туризмі як добре вивченій культурній практиці повсякдення зараз змінюються акценти: не фізична втеча від повсякденності, не зміна простору а наповнення його сакральним смислом за тими стратегіями, які ми описували під час аналізу свята. На перший погляд, подорож є найпростішим засобом виходу з повсякдення, різновидом ескапізму, але після захвату й культурного шоку часто приходить розчарування, тому що людина розуміє, що опинилася в повсякденності тільки з іншими характеристиками. Тому приваблюють інші шляхи виходу з повсякденності, коли звичайне трансформується у чудесне, фантастичне, здається в іншому світлі, що ми бачили в стратегіях сакралізації сучасних культурних практик повсякденності. Такі стратегії сакралізації в культурних практиках, як



ритуалізація, метапрактика повсякденності, звернення до колективного досвіду, неотрадиціоналізм дозволяють «побачити» нові ознаки в реальності повсякденності.

*Висновок.* Посилення сакралізації в культурних практиках повсякденності часто відбувається через зв'язок їх із фольклором, коли культурні традиції, архетипи несвідомого впливають на сучасні структури сенсонародження, завдяки чому відбувається перебудова соціального світу. Сакралізація, метафізичність відчувається як входження в ритм Універсуму. Лише сакральне дає впевненість, що людина існує в культурі. Значення сакрального для

перехідної культури, якою є сучасність, надзвичайно високе.

Дослідження стратегій нових культурних практик йде в руслі пошуку нових форм ідентичності, усвідомлення нових ціннісних орієнтацій. Феноменологічна філософія, напрацювання постмодернізму, розвідки М. Епштейна, відстоюючи буттєву істину тіла, виробили понятійний апарат дослідження насолоди в її співвіднесеності з екзистенцією в модусі повсякденності. Інша оптика дослідження культурних практик повсякденності дає нову термінологію та методологію для подальшого дослідження сучасної культури.

#### Література:

- Аристофан. (1983). *Комедии*. Т. 2. Москва: Художественная литература.
- Арутюнов, С. А. (2001). Основные пищевые модели и их локальные варианты у народов России. *Традиционная пища как выражение этнического самосознания*. Арутюнов С. А., & Воронина Т. А. (Ред.) Москва: Наука.
- Бахтин, М. М. (1990). *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса*. 2 изд. Москва: Художественная литература.
- Бруно, Латур. (2006). Об интеробъективности. *Социология вещей*. Сб. статей. (ред.) В. Вахштайн. Москва: Изд. дом «Территория будущего». С. 169–198.
- Григулевич, Н. И. (1983). *Питание как важнейший механизм экологической адаптации. Культура жизнеобеспечения и этнос*. Отв. ред. С. А. Арутюнов, & Э. С. Маркарян. Ереван: Изд-во АН АрмССР.
- Джон, Ло. (2006). Объекты и пространство. *Социология вещей*. Сб. статей. (ред.) В. Вахштайн. Москва: Изд. дом «Территория будущего». С. 223–243.
- Дуков, Е. В. (2005). Ночь и город. *От заката до рассвета: Ночь как культурологический феномен*. СПб. С. 7–21.
- Дуков, Е. В. (2009). Ночь как ритуал. *Ночь: Ритуалы, искусство развлечения. Глубины темноты*. Москва: Ленанд. С. 6–16.
- Жукова, О. А. (2009). Сакральное и профанное: ночные метаморфозы современной культуры. *Ночь: Ритуалы, искусство развлечения. Глубины темноты*. Москва: Ленанд. С. 48–59.
- Зуева, М. (2005). Ночи черные. *От заката до рассвета: Ночь как культурологический феномен*. СПб. С. 197–220.
- Левин, Л. И. (2009). Концепт ночи в городской культуре. *Ночь: Ритуалы, искусство развлечения. Глубины темноты*. Москва: Ленанд. С. 17–32.
- Микешина, Л. А. (2006). Трансцендентальные измерения гуманитарного знания. *Вопросы философии*, №1, с. 49–66.
- Пропп, В. Я. (1995). *Русские аграрные праздники*. СПб: Терра-Азбука.
- Сиюхова, А. М. (2013). Проблематика концепта ночи в дискурсе научного анализа. *Человек и культура*, № 1, С. 13–60.
- Хачатурян, В. М. (2009). «Вторая жизнь» архаики: архаизирующие тенденции в цивилизационном процессе. Москва: Academia. С. 81.
- Эпштейн, М. (2005). *Знак пробела: О будущем гуманитарных наук*. Москва: Новое литературное обозрение.
- Underhill, E. (1961). *Mysticism: A study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*. New York: E. P. Dutton, p. 55.
- Chatterton, P., & Hollands, R. (2003). *Urban Nightscapes: Youth Cultures, Pleasure Spaces and Corporate Power*. New York: Publication Year. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203402054>

## References:

- Aristophanes. (1983). *Comedy*. Vol. 2. Moscow: Hudozhestvennaja literatura. (in Russian)
- Arutjunov, S. A. (2001). Osnovnye pishhevye modeli i ih lokal'nye varianty u narodov Rossii. *Tradicionnaja pishha kak vyrazhenie jetnicheskogo samosoznaniya* [The Main Food Models and Their Local Variants Among the Peoples of Russia. *Traditional food as an expression of ethnic identity*]. Arutjunov S. A., & Voronina T. A. (Eds.) Moscow: Nauka. (in Russian)
- Bakhtin, M. M. (1990). *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaja kul'tura srednevekov'ja i Renessansa* [The Work of François Rabelais and the Folk Culture of the Middle Ages and the Renaissance]. Second edition. Moscow: Hudozhestvennaja literatura. (in Russian)
- Bruno, Latour. (2006). Ob interobektivnosti. *Sociologija veshhej* [On Interobjectivity. *Sociology*]. Collected articles. V. Vahshtajn (Ed.). Moscow: Izd. dom «Territorija budushhego», pp. 169–198. (in Russian)
- Chatterton, P. & Hollands, R. (2003). *Urban Nightscapes: Youth Cultures, Pleasure Spaces and Corporate Power*. New York: Publication Year. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203402054>
- Dukov, E. V. (2005). Noch' i gorod. *Ot zakata do rassveta: Noch' kak kul'turologicheskij fenomen* [Night and city. *From Dusk Till Dawn: Night as a Cultural Phenomenon*]. St. Petersburg, pp. 7–21. (in Russian)
- Dukov, E. V. (2009). Noch' kak ritual. *Noch': Ritualy, iskusstvo razvlechenija. Glubiny temnoty* [Night as a Ritual. *Night: Rituals, the Art of Entertainment. Depths of darkness*]. Moscow: Lenand, pp. 6–16. (in Russian)
- Epstein, M. (2005). *Znak probela: O budushhem gumanitarnyh nauk* [Space Sign: About the Future of the Humanities]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (in Russian)
- Grigulevich, N. I. (1983). *Pitanie kak vazhnejshij mehanizm jekologicheskoy adaptacii. Kul'tura zhizneobespechenija i jetnos* [Nutrition as the Most Important Mechanism of Environmental Adaptation. *Life Support Culture and Ethnos*]. S. A. Arutjunov, & Je. S. Markarjan (Eds.). Erevan: Izd-vo AN ArmSSR. (in Russian)
- John, Lo. (2006). Obekty i prostranstvo. *Sociologija veshhej* [Objects and Space. *Sociology of Things*]. Collected articles. V. Vahshtajn (Ed.). Moscow: Izd. dom «Territorija budushhego», pp. 223–243. (in Russian)
- Khachaturian, V. M. (2009). «Vtoraja zhizn'» arhaiki: arhaizirujushhie tendencii v civilizacionnom processe [The “Second Life” of Archaics: *Archaic Tendencies in the Civilization Process*]. Moscow: Academia, pp. 81. (in Russian)
- Levin, L. I. (2009). Koncept nochi v gorodskoj kul'ture. *Noch': Ritualy, iskusstvo razvlechenija. Glubiny temnoty* [Night concept in urban culture. *Night: Rituals, the Art of Entertainment. Depths of Darkness*]. Moscow: Lenand, pp. 17–32. (in Russian)
- Mikesina, L. A. (2006). Transcendental'nye izmerenija gumanitarnogo znaniya [Transcendental Dimensions of Humanitarian Knowledge]. *Issues of philosophy*, (1), pp. 49–66. (in Russian)
- Propp, V. Ja. (1995). *Russkie agrarnye prazdniki*. St. Petersburg: Terra-Azbuka. (in Russian)
- Siyukhova, A. M. (2013). Problematika koncepta nochi v diskurse nauchnogo analiza [The Problems of the Night Concept in the Discourse of Scientific Analysis]. *Man and Culture*, (1), pp. 13–60. (in Russian)
- Underhill, E. (1961). *Mysticism: A study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*. New York: E. P. Dutton, p. 55.
- Zhukova, O. A. (2009). Sakral'noe i profanoe: nochnye metamorfozy sovremennoj kul'tury. *Noch': Ritualy, iskusstvo razvlechenija. Glubiny temnoty* [Sacred and Profane: Nocturnal Metamorphoses of Modern Culture. *Night: Rituals, the Art of Entertainment. Depths of Darkness*]. Moscow: Lenand, pp. 48–59. (in Russian)
- Zueva, M. (2005). Nochi chernye. *Ot zakata do rassveta: Noch' kak kul'turologicheskij fenomen* [Dark Nights. *From Dusk till Dawn: Night as a Cultural Phenomenon*]. St. Petersburg, pp. 197–220. (in Russian)

**Медникова Галина Сергеевна**

**Сакрализация культурных практик повседневности**

*Аннотация.* Концепт «культурные практики дает возможность исследовать поведение людей в разных социокультурных координатах, сложный комплекс ценностно-смысловых установок, знаково-символическую систему,

способы коммуникации, а также художественные практики повседневности. В статье рассматриваются такие культурные практики повседневности как кулинарные практики, ночные культурно-развлекательные практики, участие в праздниках (день города, день Независимости, праздник вышиванки, праздник вареников, борща, фестиваль высокого искусства Bouquet Kyiv Stage и т. п.), в которых проявляются изменения в массовом поведении людей, обусловленные новыми ценностными ориентациями. Основной акцент сделан на такой черте новых практик как сакрализация повседневности. В статье систематизирована методология исследования культурных практик: culture studies, культурология повседневности, «метапрактика» повседневности М. Эпштейна, описана стратегия сакрализации в новых культурных практиках. Проанализированы такие стратегии сакрализации в культурных практиках повседневности как воспроизведение прошлого, историко-этнографических образов в ритуально-онтологическом ракурсе, в колажно-ироническом ключе, как игра с традицией, субъективная реконструкция прошлого в стилистике современного искусства, «метапрактика» повседневности, обращение к аутентичному опыту, что позволяет увидеть принципиальные изменения в функционировании культуры.

*Ключевые слова:* культурные практики повседневности, художественные стратегии сакрализации, ночные культурно-развлекательные практики, кулинарные практики, стратегии неотрадиционализма в современных праздниках.

*Halyna Miednikova*

### **Sacralization of Everyday Cultural Practices**

*Abstract.* The concept of 'cultural practices' makes it possible to explore the behavior of the individual in the different socio-cultural coordinates, to search a complex set of value-meaning installations, to study the sign-symbolic system, ways of communication, as well as artistic realities of everyday life. The article considers the content of such new cultural practices as culinary practices, night cultural and entertainment practices, participation in festive activities (Kyiv City Day, Independence Day, embroidery holiday, borsch, dumplings, Bouquet Kyiv Stage, etc.). These projects capture the transformation of the individuals' value orientations in the styles of mass behavior, focusing on such important attributes as the sacralization of everyday life. In the article, the methodology for the study of cultural practices is systematized: cultural studies, cultural studies of everyday life, 'meta-practice' of everyday life of M. Epstein, outlined the strategy of sacralization in new cultural practices.

*Keywords:* everyday cultural practices, artistic strategies of sacralization, nocturnal cultural and entertaining practices, culinary practices, strategies of neo-traditionalism in modern holidays.