

## ТЕХНІКИ (ВІД)ТВОРЕННЯ ВЛАДИ ЗА ДОПОМОГОЮ ДЕРЖАВНИХ СВЯТ НА ПРИКЛАДІ ПЕРІОДУ ХРИСТІЯНІЗАЦІЇ КИЇВСЬКОЇ РУСИ

### TECHNIQUES OF (RE)PRODUCING POWER THROUGH PUBLIC HOLIDAYS ON THE EXAMPLE OF THE PERIOD OF CHRISTIANIZATION OF KYIVAN RUS

*У статті були розглянуті техніки творення та відтворення влади за допомогою встановлення та регулювання державних свят. Задля досягнення мети, авторами був застосований метод кейс-стаді до процесу християнізації Київської Русі в X-XIII ст. Обрана тема є актуальною для дослідження влади в трансформаційній для суспільства період християнізації, державотворення і становлення нової феодальної формації, завдяки чому техніки та інструменти, за допомогою яких впливають на владні відносини, є видимими.*

*У межах статті був зроблений короткий огляд соціологічних підходів до свята в XX ст: Е. Дюркгейма, Р. Кайюа, Й. Гейзінга, М. Бахтіна. Автори визначають державне свято як таке, що пов'язане з міфами про державу, підтримується сувереном, поширюється в межах держави та є масовим. Засновуючись на теоретичних засадах П. Бурдьє та А. Грамші, у роботі розробляється теза про те, що державне свято є інструментом підтримки гегемонії та утримання влади шляхом нав'язування загальних форм мислення. Такі особливості державного свята як офіційний статус та масове залучення впливають на спрощене сприйняття ідеологем, які воно проводить. Тим самим, державне свято бере участь у процесі конструювання соціальної реальності, впливаючи на стійкість влади.*

*За допомогою кейс-стаді були розглянуті документальні свідчення відповідного історичного періоду та наукові праці з теми християнізації та ранньохристиянської доби Київської Русі. Автори дослідили процес трансформації свят Київської Русі періоду християнізації у контексті владних процесів та виокремили такі техніки (від)творення влади: присвоєння усталених часових і просторових меж; використання колективних звичок і традицій; насадження структури, яка сприяє реалізації влади; використання репресивних інструментів для корекції умов святкування.*

**Ключові слова:** свято, влада, Київська Русь, (від)творення влади, християнізація.

*The article discussed the techniques of creating and reproducing power through the establishment and regulation of public holidays. In order to achieve the goal, the authors applied the case study method to the process of Christianization of Kievan Rus in the X-XIII centuries. The chosen topic is relevant for the study of power in the transformative period of Christianization for society, state formation and becoming of a new feudal formation, as a result of which the techniques and tools used to influence power relations are visible.*

*Within the scope of the article, a brief overview of sociological approaches to the holiday in the 20th century was made: E. Durkheim, R. Caillios, J. Huizinga, M. Bakhtin. The authors define a public holiday as one that is associated with myths about the state, is supported by the sovereign, spreads within the state and is mass. Based on the theoretical foundations of P. Bourdieu and A. Gramsci, the paper develops the thesis that the state holiday is a tool for supporting hegemony and maintaining power by imposing common forms of thinking. Such features of the public holiday as the official status and mass involvement affect the simplified perception by ideologues that it carries out. Thus, the public holiday participates in the process of constructing social reality, influencing the stability of the government.*

*With the help of a case study, documentary evidence of the relevant historical period and scientific works on the topic of Christianization and the early Christian era of Kyivan Rus were examined. The authors investigated the process of transformation of Kyivan Rus' holidays during the period of Christianization in the context of power processes and singled out the following techniques of (re)creation of power: assignment of fixed time and space boundaries; use of collective habits and traditions; establishment of a structure that facilitates the implementation of power; the use of repressive tools to correct the conditions of the celebration.*

**Key words:** holiday, power, Kyivan Rus, (re)production of power, christianization.

УДК 316.462+316.74  
DOI <https://doi.org/10.32782/2663-5208.2024.63.4>

**Нолбат С.В.**  
магістр соціології

**Дурнев О.А.**  
магістр соціології,  
фахівець з управління проектами  
ГО «Український інститут  
соціальних досліджень імені  
Олександра Яременка»

**Вступ.** Масові соціальні практики та соціокультурні феномени, які претендують на масовість, евристичні для дослідження владних процесів: по-перше, вони виступають «лінзою», що заломлює і збільшує масштаби функціонування та поширення влади, а по-друге, нормалізують та легітимують її в очах реципієнтів і учасників. Одним із найвідоміших, поширеніших і значущих таких феноменів є державне свято, яке у зв'язку зі своїм особливим статусом та специфічною роллю в суспільстві має помітний вплив на структури перцепції та дії людей.

На онтологічному рівні проблемна ситуація тут полягає у використанні свят як таких

у межах соціальних та політичних технологій на рівні суспільства на різному ступені ефективності. Людина, яка стикається з державними святами з високою частотою та регулярністю з моменту свого народження, найчастіше сприймає та несе в собі цінності та ідеологеми, які вони проводять, а також символи, якими оперують, не рефлексуючи причини чи події, що впливають на створення та (від)творення свята.

Гносеологічний аспект проблематики полягає в недостатній соціологічній вивченості свят, зокрема, у контексті проявів та функціонування влади в суспільстві. У свою чергу,

державні свята є тим інструментом, який варто вивчати серед перших, адже вони конструюються виходячи з переваг груп, які безпосередньо впливають на державну політику. Що також важливо – свята здатні поширювати вплив на велику кількість людей, причому вплив реіфікований, натуралізований, карнавалізовано-несерйозний, що диверсифікує його інструментарій та посилює його вплив.

Актуальність вивчення цієї теми полягає не лише в потребі у соціологічному розгляді свята як феномена, що впливає на владу, а й такими світовими соціально-політичними подіями, як загострення міжнародного суперництва і розростання конфліктів<sup>1</sup>, а з тим і поширення процесів перегляду минулого<sup>2</sup>, що напряду впливає на владні відносини в суспільстві, загострюючи й потребу в їх вивченні.

Таким чином, у цій роботі ми спробуємо зафіксувати та пояснити застосування державних свят для (від)творення влади. Відповідно, **метою** статті є концептуалізація та класифікація технік (від)творення влади в межах святкування державних свят.

**Виклад основного матеріалу дослідження.** У підході до свят ми перш за все орієнтуємося на традицію Еміля Дюркгейма [2], розуміючи свято як хронотоп (для) сакрального<sup>3</sup>. Тим самим ми не ототожнюємо свято з сакральним, а визначаємо його як особливий сегмент простору, що породжується сакральним і містить його. Дужки в нашому короткому визначенні не випадкові: сакральне як надінтенсивне колективне залишає на соціальному відбиток, що потенційно оформлюється просторово та практично у свято. Так, зміна пори року (важлива в житті мисливців, збирачів і землеробів), народження або смерть божества (як і народження, і смерть взагалі), перемога чи поразка в битві чи війні, ключові події в історії держави – усе це (але не тільки це) ситуації контакту із сакральним, відображення яких можна спостерігати як в архаїчних, так і в більшості сучасних свят<sup>4</sup>. Потрясіння, викликане таким зіткненням повсякденного з незвичайним і природного з надприродним, несе зміни в суспільство і разом із тим затвер-

джує новий порядок. Саме за допомогою встановлення повторюваного часу та простору свята, у відтворенні чи нагадуванні ситуації контакту із сакральним, закріплюється та відтворюється порядок.

На повторення порядку у святах прямо вказує Е. Дюркгейм, що наводить приклади позитивних культур різних племен Центральної Австралії. Вказували на це й інші, пізніші дослідники, наприклад, Йоган Гейзінга, який зазначає, говорячи про ритуальне наслідування сакральних подій: «Учасники ритуалу переконані, що їхнє дійство актуалізує, здійснює певне божественне благо, приносить такий порядок речей, який вищий за той, що серед нього вони звичайно живуть» [4]. І хоча Й. Гейзінга звертався до тематики свят та святкування виключно в контексті дослідження гри, він показав зв'язок гри, свята та священного дійства як елементів культури, що проявляються на всіх рівнях суспільного життя: у релігії, у побуті, у політиці тощо, що вказує нам на широкі можливості операціоналізації та дослідження.

Концептуалізація свята в архаїчних товариствах, яку пропонує Роже Кайюа [5], відчувавши вплив Е. Дюркгейма, пояснює зв'язок свята та порядку міфічною свідомістю: свято є значною частиною світопорядку та необхідною умовою його регулярного відтворення – а саме своєрідного «перезапуску», оскільки міфічний час є циклічним. Порушення святкового дійства або його скасування загрожує катастрофою, тому що благо (на яке вказував Й. Хейзінга) не просто не буде актуалізоване: воно не буде введено у світ і втратить силу. Родючість не буде відтвореною, божество не народиться, а люди не будуть створені, і саме в цьому сенсі особливий інтерес для дослідження становлять переломні моменти в історії, коли свята (особливо міфічні) заборонялися, так і вплив цих подій на суспільства.

Для «перезапуску» порядку має повернутися початковий хаос, тому у святі тимчасово припиняють діяти правила та ієрархії. Розділене суспільство (пере)об'єднується як емоційно (у загальному переживанні захоплення, скорботи, страху чи полегшення), і фізично (у перебуванні у натовпі, танці, у спільній праці, сексуальних відносинах, груповому прийомі їжі). По завершенні свята владні стосунки встановлюються знову, хоч і залишаються насправді все тими ж досвятковими стосунками: вождь залишається вождем, жрець – жерцем тощо (на це вказував Михайл Бахтін [6], розкриваючи специфіку свята-карнавалу як перевороту ієрахій, сприяє зміцненню панівного порядку). Свята ж, нездатні перевстановити порядок, а це саме свята сучасного суспільства, Р. Кайюа називає канікулами, особливо акцентуючи їхню розділе-

<sup>1</sup> Так, наприклад, у даному контексті варто згадати тенденцію до суперництва між глобальними акторами, яка проявляється у війнах, що почалися, і перегляді нинішнього світопорядку (індикатором якого є розвиток і розширення BRICS).

<sup>2</sup> Що знаходить прояв не тільки в змінах світопорядку, про які вказувалося вище, але також і в тенденціях, пов'язаних зі зміною ціннісно-нормативних напрямів і процесом відмови від минулого, що проявляється у зміні урбанонімів і знесенням пам'яток (у даному контексті можна згадати події, пов'язані з рухом Black Lives Matter, результатом якого стало знесення пам'ятником деяким американським історичним особам [1]).

<sup>3</sup> Детальніше в: Нолбат, Голюков, «Теоретико-методологічні засади соціологічного дослідження свята: сакральне, час, практики» [3]

<sup>4</sup> Зауважимо, що сакральний початок міститься як в урочистостях і розвагах, так і в скорботі та жалобі. Тому тут термін «свято» ми використовуватимемо незалежно від емоційного забарвлення сакральної події, спираючись на структурну подібність «свят» і «пам'ятних днів», незважаючи на їх відмінності в повсякденному сприйнятті.

ність, низьку емоційну інтенсивність і відірваність від колективного.

На підході М. Бахтіна також слід зупинитися детальніше, оскільки він висвітлює важливі аспекти трансформації свят та «вбудовування» їх у складні структури церкви та держави. Мова про двоїсту сміхово-серйозну природу свята (що, зазначимо, у дюркгеймівській традиції відповідає «низькому» і «високому» сакральному), якому властиві протилежні якості: із серйозного боку – пафос і піднесеність, статичність і тотальність, ієрархічність і влада, зі сміхової – зворотне. Ця архаїчна двоєдність була поділена в процесах соціальної еволюції, а потім серйозне витіснило сміхове в тих святах, які є офіційними, причому незалежно від їхнього релігійного чи світського походження.

Вже самий історичний феномен існування офіційних свят вказує на залучення свят у владні відносини, а також дозволяє припустити використання цілеспрямованих політик щодо свят для (відтворення) порядку та (пере)встановлення панування. Із розвитком громад безліч свят різного походження і характеру стали відігравати роль ключових для конкретних товариств, набуваючи і втрачаючи значення. Інтерес представлятиме дослідження як самих свят, які зараз прийнято називати державними, так і процесів встановлення та заміщення святами один одного, а також передумов цих процесів.

У межах нашої статті розуміння державного свята відхилитиметься від закріпленого в законодавстві<sup>5</sup>, оскільки ми не вважаємо легалізацію необхідним критерієм: державне свято може бути й незакріпленим, як, наприклад, День героїв у сучасній Україні чи свята в суспільствах, які не мають правової системи, що регулюють сферу святкового. *Необхідною*, але недостатньою умовою є (часто цілеспрямоване) поширення свята в межах держави та масове залучення до нього тим чи іншим чином якомога більшої кількості людей. У минулому це могла бути організація всенародних гулянь та бенкетів, а також встановлення санкцій за неучасть у святі; у сучасності все насамперед проявляється в поширенні інформації про свято в соціальних медіа, у створенні «віртуальної причетності», якої практично неможливо уникнути. Обов'язковою є підтримка свята сувереном, тим самим – визнання свята як значущого або його ініціація. Так, заборонені чи невизнані на державному рівні свята, що навіть відзначаються більшістю населення, не можна вважати державними. Прикладом можуть бути релігійні свята в Радянському Союзі або свята, пов'язані з радянським минулим, у сучасній Україні.

Проте ключовою для визначення державного свята ми вважаємо його пов'язаність

з актуальними міфами про державу. Це свята, пов'язані з побудовою держави, символами держави, героями держави, а також традиційні свята, наповнювані актуальним міфом. Так, наприклад, в Україні серед актуальних міфів переважають міфи про єдність (єдність українського народу перед ворогами, єдність України та Європи), про рятівника (захисники України, герої), а також зворотний бік цих міфів – про жертву (репресовані, загиблі в результаті Голодомору або воєн), про «золотий вік» (незалежність). До групи свят, пов'язаних з державотворенням, ми відносимо День Незалежності, День Конституції, Дні прапора, герба та гімну, а також численні пам'ятні дні та річниці, пов'язані чи актуалізовані в рамках процесу державотворення: бій під Крутами, жертви Голодомору, загибель Небесної Сотні та інші. До другої – переважно релігійні свята, зокрема православні за новоюліанським календарем, а також День Захисників України, День перемоги над нацизмом у Другій світовій війні.

Феномен державного свята має особливості, які забезпечують йому специфічну роль у процесі (від)творення влади. По-перше, оскільки державне свято має статус офіційного, такого, що транслює авторитет держави, а також представляється важливим для неї, **за його допомоги відбувається «прищеплення» загальних категорій сприйняття та оцінки**, яке, залежно від спрямованості свята, певним чином позначає владне становище. По-друге, залучення до процесу святкування державних свят також проявляється **у специфічній формі участі у святкуванні**, за якої навіть сама «згода» на державний вихідний також тією чи іншою мірою є святкуванням. Своєю чергою, включеність у святкування, а також участь у святкових ритуалах, **впливає на «згоду на свято»** і, відповідно, на сприйняття ідеологем, які воно проводить.

Таким чином, повторювані державні свята як явище, що має масовий характер, є значущим інструментом у конструюванні соціальної реальності, зокрема її політичного аспекту. У даному контексті, використовуючи логіку Антоніо Грамші, відповідно до якого *«так звана громадська думка тісно пов'язана з політичною гегемонією; інакше кажучи, вона, це – точка дотику між “громадянським суспільством” і “політичним суспільством”, між згодою та силою. Держава, коли хоче вдатися до не дуже популярних дій, заздалегідь готує необхідну громадську думку, себто організовує та централізує певні елементи громадянського суспільства»* [8, с. 40], можна припустити, що державні свята виконують роль підтримуючого інструменту, який непрямо впливає на можливість реалізації та(або) утримання влади, формуючи згоду зі встановленими позиціями в суспільних відносинах.

<sup>5</sup> Як свята, закріплені у статті 73 Кодексу законів про працю України [7]



Функцією державних свят є підтримання гегемонії, а відтак – утримання панування за допомогою формування згоди на нього з боку тих, над ким воно здійснюється. Ймовірними актами, що впливають на цю згоду, є (список не вичерпний):

1) нормалізація практик «появи можновладців» (наприклад, Президентський день у США або День короля в Нідерландах);

2) закріплення і поширення міфів, на які спираються групи, що претендують на владу (наприклад, День взяття Бастилії у Франції, День Сьова в Японії або День німецької єдності в Німеччині);

3) легітимація світогляду, яка допомагає утримати/досягти владних позицій (наприклад, Перше травня або Міжнародний жіночий день, що впливають на консолідацію).

Слід уточнити, що гегемонія спирається на «культурне ядро» суспільства, яке містить сукупність шаблонів сприйняття соціальних процесів і загальних форм мислення, що транслюються за допомогою безлічі традицій, образів і символів. Культурне ядро піддається змінам у результаті закріплення тих чи інших символічних кордонів у соціальному просторі [9].

У цьому контексті варто згадати П'єра Бурдьє, який вважав, що релігійні свята втілюють парадигму пояснення світу, а також є способом нав'язування загальних схем мислення, які краще «приживаються» під час колективних практик<sup>6</sup>. Виходячи з цього, можна сказати, що державні свята, своєю чергою, відіграють роль у підтримці державної влади за допомогою нав'язування загальних форм мислення, що зміцнюють її.

Можливість конструювати соціальну реальність відкриває доступ до символічної влади, причому держава виробляє інструменти соціальної реальності, але користуватися ними може не тільки держава. Символічна влада за П. Бурдьє – це здатність констатувати даність за допомогою висловлювань, змусувати людей бачити і вірити, підтверджувати або трансформувати бачення світу і, таким чином, діяти на світ [11]. Символічна влада не є інструментом силового впливу, але завдяки ефекту мобілізації дає змогу отримати еквівалент того, що досягається силою (фізичною чи економічною). Однак для її реалізації вона має бути визнана тими, щодо кого застосовується: у полі застосування символічної влади має існувати певний рівень гегемонії, зокрема – згоди на символічну владу.

Розглядаючи суспільну свідомість як конструйований об'єкт, ми зможемо виявити,

наскільки різні чинники впливають на зміну соціального простору, а тим самим опосередковано – на владні відносини. Ось чому ми надалі розглядаємо державні свята як такі, що уніфікують ціннісно-нормативні орієнтації, нав'язують ідеологічний досвід через поширення та легітимацію ідеологем. Останні, своєю чергою, є підґрунтям влади та апелюють до сакральних подій, формуючи державний міф. Тим самим свята зміцнюють цей фундамент, поширюючи згоду на владні позиції.

У даній роботі ми зупинилися на кейс-стаді як методі дослідження того, як використовуються релігійні свята в період християнізації та відповідної державної трансформації Київської Русі. Велика історична дистанція при цьому дасть змогу більш повно й об'єктивно розглянути значення свят для встановлення й утримання влади.

Культурна політика держав, які перебувають у стадії інституційних змін або становлення, рідко обходиться без демаркації простору свят. Якщо звернутися до періоду державного становлення Русі, то ми зможемо спостерігати послідовні втручання владних груп у свята і святкування, і передусім йдеться про становлення християнства на Русі в X-XIII століттях. Впливаючи на внутрішні соціально-економічні (закріплення феодального ладу) та політичні чинники (підтримка авторитету влади князя й посилення міжнародного значення держави, із супутнім тісним культурним, економічним і політичним обміном), процес насадження християнства на Русі закріплював та зміцнював владу [12]. Звичні ж для народу язичницькі свята, пов'язані з ними символи і практики частково відкидалися, а частково наповнювалися новими смислами і зберігалися. Процеси апропріації елементів язичницьких свят видаються нам показовими в детальному вивченні ситуації кризи та глобальних змін, що дає змогу роздивитися інструменти влади в процесі руху, коли вони особливо помітні. У випадку християнізації Русі варто звернути увагу на окремі факти, які можуть допомогти нам у розгляді прийомів відтворення та зміцнення влади.

Слов'янське язичництво було не оформленою релігією, а містило сукупність безлічі культів і вірувань на різних етапах розвитку: від анімізму до політеїзму, що різнилися між племенами. Характер язичництва мали і його свята, пов'язані із життєвим, сезонним, солярним циклами [13]. У свою чергу, про те, що християнські свята відігравали певну роль у житті суспільства ще на ранніх етапах християнізації, свідчить їхнє закріплення в хронотопі суспільства Русі.

Широко відомо про активне влаштування просторів для святкування (а в християнстві це насамперед храми) кожним правителем-хри-

<sup>6</sup> «It establishes and restores the agreement on putting the world to rights by the imposition and inculcation of common ways of thinking and by the solemn affirmation or reaffirmation of this agreement in the feast or religious ceremony, a symbolic action of the second order that utilizes the symbolic efficacy of religious symbols to reinforce their symbolic efficacy by reinforcing the collective belief in their efficacy» [10].

стіянином, включно з «доволодимирськими». Часто храми зводилися на місцях колишніх капищ, про що свідчать як літописні джерела<sup>7</sup>, так і археологічні знахідки [15]. Практика «займати» простір сакрального практикувалася не тільки християнами, а й язичниками в період «реставрації» язичництва князем Святославом [16]. Останнє може слугувати як підтвердження властивості сакрального створювати «відбитки» на соціальному, його просторі та часі, практиках і комунікаціях, так і прикладом насильницького «перезаповнення» цих «відбитків», акту утвердження символічної влади, у якому свято як інструмент формування соціальної реальності реалізується повною мірою. Використання усталених просторових меж у процесі святкування є ефективним інструментом саме для формування цього феномена. Те саме можна сказати і про часові аспекти святкування.

У часі свята також закріпилися досить швидко, спираючись на вже сформовану і стійку візантійську календарну традицію, що використовувалася деякими представниками освіченої частини Київської Русі, і вже у XII столітті на Русі були свої власні християнські свята, що виконували функцію розмітки часу [17]. Тут важливим є часове злиття християнських і язичницьких свят, подібне до вже згаданого просторового. Менш точно фіксовані, але вкорінені в традиціях і пов'язані зі зміною сезонів язичницькі святкування зміщувалися до християнських. Такі чинники, як збереження общинної традиції колективного святкування, а також використання звичних, але відірваних від означуваного символів<sup>8</sup> дали змогу сформувати особливі синтетичні умови, за яких організована (і вже тому насторожуюча) релігія не відторгається, але водночас зберігається звичність дорелігійних повсякденних вірувань [18]. Саме в такий спосіб церква вела подвійну боротьбу з язичництвом: частково, через проповіді та заборони, вона намагалася знищити його; частково використовувала і пристосувала до свят свого календаря, насаджуючи їх згори.

Цікаво, що випадки подібної стратегії християнства непоодинокі. Згідно з Дж. Фрезером, у грекомовних регіонах християнська церква уподібнювала Великдень до культу Адоніса, тим самим залучаючи більше прихильників до християнства і формуючи менше відторгнення [19]. Спостерігаються й інші християнсько-мовні контамінації: «У дійсності згадані факти можуть свідчити хіба що про повну і безсумнівну перемогу християнства,

оскільки в усіх випадках язичеські традиції були підкорені християнським, а не навпаки» [20, с. 218]. З огляду на єдність церкви і держави в досекулярних суспільствах, така стратегія призводила не тільки до закріплення християнства, але й до утвердження влади держави, що насаджувала його.

Християнські свята користувалися підтримкою князів як традиційна частина поширюваного ними християнства, а також новоствореною елітою – духовенством. «Повість временних літ» розповідає про святкові бенкети князя Володимира, які влаштовували як у недільні дні, так і у великі свята. Перша згадка такого святкування пов'язана з перемогою Володимира над печенігами 996 року [14, с. 83]: спочатку виграли бій у день Преображення Господнього, а по поверненню, що припало на свято Успіння Богоматері, влаштували бенкет. Ця подія особливо важлива для нас як приклад формування зв'язку християнських свят із державним міфом (у цьому разі – про божественне заступництво) і, як наслідок, – набуття ними державного статусу. Військові перемоги князя, з одного боку, сприяли зміцненню й популяризації нової релігії та її свят, а з іншого – свята сприймалися як час і місце для здобуття прихильності божественних сил. Такий обмін виглядає на перший погляд доволі примітивним, проте ж період становлення християнства був саме перехідним від язичництва, і «стосунки» з вищими силами багато в чому лишалися «аналогічними» більш раннім. Тим самим подібне святкування виконувало одразу дві функції по відношенню до підтримання гегемонії: нормалізувало існування володарів (запровадженням важливого елемента божественного заступництва) та закріплювало міф, на який спиралася панівна група (божественне заступництво для появи істинної влади).

Сама традиція бенкетів була пережитком язичницьких часів, що міцно закріпилася, і носила в собі риси міфічного свята, за Р. Кайюа. Надмірність святкового споживання їжі та алкоголю [14, с. 83-85] в обмежених умовах раннього Середньовіччя відповідає «розкішній розтраті», а змагання у влаштуванні кращих бенкетів [21] може бути інтерпретовано як потлач у термінології Жоржа Батая [22]. Однак, на відміну від свят суспільств ранньої експлуатації, бенкети ранньофеодальної Русі вже не «стирали» повністю різницю між учасниками. Хоча літописи і вказують на частування жебраків [14, с. 83; 23], це мало характер милостині, з поділом на того, хто дає, і того, хто приймає, а не спільної об'єднуючої дії. Характерно також, що закріпилася і розвинулася традиція роздільного святкування у виконанні народу та еліт: князя, бояр, дружини та священнослужителів, функціональна для феодалізму на

<sup>7</sup> «І звелів Володимир будувати церкви і ставити їх на тих місцях, де колись стояли дерев'яні кумири. Він поставив церкву во ім'я святого Василя на тій горі, де стояв Перун та інші боги і де поклонялися князь і люди» [14, с. 76]

<sup>8</sup> Наприклад, млинець на Масляну – пережиток раніше згаданого культу Хорса-сонця, а паска – прояв культу хліба.

стадії розвитку. Відбувалося насадження певної структури, яка закріплювала межі соціального простору у фізичному, тим самим віддаляючи пануючих із подальшим закріпленням шаблонів сприйняття ролей, що сприяють реалізації влади.

При цьому ненажерливість (і особливо пияцтво) засуджувалася отцями церкви як серед простих людей [24], так і серед духовенства [25, с. 110], як таке, що призводить до великих гріхів. У XII-XIII ст. йшли дискусії та поширювалися повчання з приводу правильного дотримання постів. Деякі свята, відповідно до них, випадали на пісні дні, отже – не могли супроводжуватися бенкетом [26, с. 161-162]. Прийняття таких обмежень святкування (зі збереженням їх у православ'ї дотепер) вказує на поступову трансформацію свят, у яких надмірне споживання втрачало значущість, проте виникала і кристалізувалася нова інстанція легітимного символічного насильства, чю легітимність «світська» влада підтримувала як функціональну. Обмежувалися інші аспекти тілесності. Так, Володимирський собор (1247 р.) суворо засудив кулачні бої та бої кийками на свята [25, с. 109]. Цей язичницький пережиток, який мав у минулому, ймовірно, ритуальний характер, також мав риси міфічного свята у його «надмірності», де витрачалися людські життя. Були засуджені також ігри та танці [25, с. 110] напередодні неділі, що описуються як емоційні, позбавлені звичних диференціацій та ієрархій, неконтрольовані. Усе це вказує як на відторгнення у святах низького сакрального (за Е. Дюркгеймом), так і на поступове цивілізування, приборкання плоті для того, щоб мав можливість розвиватися розум.

Ще один приклад регулювання тілесності – рекомендації щодо статевої помірності в пости, свята та неділі [27, с. 30-31]. Свято в такий спосіб виділялося з повсякденності по-новому – за рахунок підготовки до нього в самообмеженнях. У цих процесах бачимо задіяння репресивних інструментів у формуванні умов святкувань, силовий вплив на рутини святкування для підтримки нових, необхідних для підтримки влади, практик, оскільки будь-яка влада, відповідно до А. Грамші, тримається на двох факторах – силі і згоді.

У результаті ми спостерігаємо появу свята нового типу – стриманого, суворого, пафосного. На противагу міфічному святу християнство запропонувало іншу форму колективного святкування – богослужіння. У ньому були присутні і емоційне піднесення, і співтворчість (у формі спільної молитви), і тимчасовий злам ієрархій (рівність душ перед Богом), і тілесність (у тривалій спільній присутності в храмі або натовпі хресного ходу), але в іншій, відмінній від міфічного свята формі. Усе це дозволяє

говорити про серйозність свят (за М. Бахтіним), але ще не перетворення їх на канікули (за Р. Кайюа).

#### **Висновки.**

Отже, визначивши державне свято як свято, що пов'язане з міфами про державу, підтримується сувереном, поширюється в межах держави та є масовим, ми стверджуємо, що державне свято як феномен, який актуалізує колективність, покликаний втілювати ідеологеми, які легітимізують владу, нав'язуючи ті чи ті загальні форми мислення і тим самим впливаючи на формування згоди на стійкі владні позиції, тобто формуючи підґрунтя для функціонування влади й підтримання гегемонії.

Проаналізувавши кейс трансформації свят Київської Русі періоду християнізації, ми спостерігаємо становлення свят нової релігії як державних свят. Їх вирізняли риси переходу від сміховості до серйозності, притаманні й сучасним святам, що дає підстави судити про збільшення їхньої ролі у владних відносинах і процесах. Окрім примусу, утвердження християнських свят включало в себе такі тактики формування згоди, як апропріація ustalених практик і елементів традиційних свят, «займання» часу і місця колишнього сакрального, надання святам супутніх соціальних функцій, таких як маркування часу і доступ до дефіцитних ресурсів, тотальне проникнення свята в приватне життя. Це, своєю чергою, спричинило поступовий перехід і до згоди з владою. Окремо слід відзначити ознаки цивілізаційного процесу, який передбачає інтерналізацію владних структур, що простежуються в нововстановлених християнських святах.

Нам вдалося виокремити такі техніки (від творення влади в державних святах, як:

1. Присвоєння ustalених часових і просторових меж;
2. Використання колективних звичок і традицій;
3. Насадження структури, яка сприяє реалізації влади;
4. Використання репресивних інструментів для корекції умов святкування.

Безумовно, наш підхід має обмеження: метод кейс-стаді із застосуванням аналізу документів, що надає можливість судити про факти та дискурси, перешкоджає дослідженню сприйняття свят і державних політик у просторі святкового. Віддаленість від об'єкта дослідження, що дає нам змогу спостерігати в розгорнутому вигляді досліджувані процеси, водночас обмежує нас у виборі джерел і методів. Відсутність об'єктивних даних про сприйняття свят більшою частиною населення ми частково компенсували непрямыми свідченнями та аналізом наслідків. Однак для глибшого вивчення проблематики слід звер-



нутися і до більш наближених до сучасності держав та їхніх свят.

Крім того, досліджуючи обраний кейс, ми зважаємо на те, що на розглянутому етапі соціального розвитку неможливо говорити про повноцінні в сучасному розумінні соціальні й політичні технології, - плановані, розроблювані й усвідомлено впроваджені. Така екстраполяція сьогодення в минуле була б помилковою й антиісторичною. Однак навіть з урахуванням цих обмежень ми можемо досліджувати техніки легітимації влади в їхніх зародкових і конкретно-історичних формах і проводити аналогії із сучасністю.

Плідним для подальших досліджень у цьому напрямі ми вважаємо дослідження державних свят сучасної України, а саме вивчення специфіки міфів про державу, які лежать у їхній основі, та відображення цих міфів у дійсності, ролі свят у формуванні підґрунтя державної влади за часів незалежності, функцій свят за умов кризи, а також ефектів державних втручань у царину святкового.

#### ЛІТЕРАТУРА:

1. The Statues Brought Down Since the George Floyd Protests Began : The Atlantic. URL: <https://www.theatlantic.com/photo/2020/07/photos-statues-removed-george-floyd-protests-began/613774/> (дата звернення: 30.07.2024).
2. Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя. Тотемна система в Австралії. Київ : Юніверс, 2002. 423 с.
3. Нолбат С.В., Голяков О.С. Теоретико-методологічні засади соціологічного дослідження свята: сакральне, час, практики. *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна*. 2023. № 50.
4. Гейзінга Й. Homo Ludens. Київ : Основи, 1994. 250 с.
5. Caillois R. Festival. The College of Sociology / ed. by Denis Hollier. Minneapolis : the University of Minnesota Press, 1988. 460 p.
6. Bakhtin M. Rabelais and His World. Bloomington : Indiana University Press, 1984. 510 p.
7. Стаття 73. Святкові і неробочі дні : Кодекс законів про працю України. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/322-08/paran454#n454> (дата звернення: 30.07.2024).
8. Грамші А. В'язничні зошити. Вибрані записи. Київ : LAT&K, 2014. 241 с.
9. Lytovchenko A., Durniev A. : Memes in symbolic struggle tools. *Knowledge, Education, Law, Management*. 2021. № 6(42). P. 95–102.
10. Bourdieu. P. Genesis Structure Religious Field : Scribd URL: [https://www.scribd.com/doc/57206124/Bourdieu-Genesis-Structure-Religious-Field?language\\_settings\\_changed=English](https://www.scribd.com/doc/57206124/Bourdieu-Genesis-Structure-Religious-Field?language_settings_changed=English) (дата звернення: 30.07.2024).
11. Bourdieu P. Language and Symbolic Power. Padstow : Polity Press, 1991. 289 p.
12. Демочко В. Київська Русь і християнство. *Волинські історичні записки*. Т. 2. С. 24–32.
13. Грушевський М.С. Історія української літератури. Київ : Либідь, 1993. Т. 1. 264 с.
14. Нестор Літописець. Повість минулих літ. Київ : Веселка, 1989. 224 с.
15. Боровський Я.Є., Толочко П.П. Київська ротонда. *Археологія Києва. Дослідження і матеріали*. Київ, 1979. С. 91–103.
16. Толочко П.П., Боровський Я.Є. Язичницьке капище в «городі» Володимира. *Археологія Києва. Дослідження і матеріали*. Київ, 1979. С. 3–10.
17. Новгородський перший літопис. *Ізборник*. URL: <http://litopys.org.ua/novglet/novg03.htm> (дата звернення: 30.07.2024).
18. Durniev, A. Factors of religiosity of the population of Ukraine in the post-secular world (2014–2019). *Габітус*. 2020. № 16. P. 48–53.
19. Frazer J. The Golden Bough: A Study of Magic and Religion. New York : The Macmillan company, 1992, 752 p.
20. Брайтчевський М.Ю. Утвердження християнства на Русі. Київ : Наук. думка, 1988. 261 с.
21. Чворовић З. Покајна дисципліна у старој русији у светлу «Канонских одговора митрополита Јована II». *Византијско-словенска чтенија IV* : Међунар. научне конференције, м. Ниш, 14 листоп. 2020 р. С. 127–140.
22. Bataille G. The Accursed Share: An Essay on General Economy. New York : Zone Books, 1988. 197 p.
23. Яків Мних. Пам'ять і похвала князеві руському Володимиру, як хрестився Володимир і дітей своїх охрестив, і усю землю Руську од кінця й до кінця, і як хрестилася бабуня Володимирова Ольга раніше Володимира. *Ізборник*. URL: <http://litopys.org.ua/oldukr2/oldukr18.htm> (дата звернення: 30.07.2024).
24. Поучення до простої чаді. *Ізборник*. URL: <http://litopys.org.ua/oldukr2/oldukr34.htm> (дата звернення: 30.07.2024).
25. Лотоцький О.Г. Українські джерела церковного права. Варшава, 1931. Т. 5. 320 с.
26. Вакін В. Компетенція духовної влади Константинопольських Патріархів щодо Київської митрополії. *Волинський благовісник*. 2014. № 2. С. 157–170.
27. Романова О. Сюжет «А оже лаять дети не смысляче» в «Вопрошания Кирика» – спроба нового прочитання. *Український історичний збірник*. 2007. № 10. С. 28–37.