

САКРАЛЬНЫЙ СИМВОЛ В МЕГАТЕКСТЕ КУЛЬТУРЫ

Исследовано важность символа как универсального понятия культуры. Проанализировано онтологические особенности и функциональные проявления сакральных символов. Предложены дефиниции религиозной коммуникации и сакрального символа. Доказано роль сакрального символа как одного из главных средств кодировки и передачи информации в религиозной коммуникации в универсальном контексте мегатекста культуры.

Сакральный символ, религиозная коммуникация, мегатекст культуры, интерпретация, понимание.

Современное религиоведение среди актуальных научных проблем изучает природу и основные функциональные формы проявления религиозной коммуникации. Важной составляющей религиозной картины мира и формой коммуникации является сакральный символизм, отображающий окружающую действительность и перцептивный опыт верующего человека, обобщающий результаты квалификационно-аксиологических сфер познания. Сакральный символ не только представляет объективированную действительность, но и стимулирует когнитивную деятельность человека, содействует накоплению концептуальных знаний. В раскрытии перечисленных особенностей сакрального символизма и состоит актуальность философского, религиоведческого и культурологического исследования обозначенной темы.

Целью статьи является анализ главных признаков и закономерностей функционирования сакрального символа в общей культурной картине мира.

Сакральный символизм занимает важную роль не только в формировании сознания религиозного человека, но и в познании культурно-религиозных традиций, формировавшихся столетиями.

В религиозной коммуникации символ отделяет и образно маркирует концептуальные начала религиозной картины мира, придавая ей системности. Парадоксально-условная природа символа обеспечивает синтез отдельных элементов культурно-религиозных мегатекстов. В индивидуальном процессе познания символ наделен потенциалом выступать конвенционным средством соединения и «согласования» сознательного и бессознательного, рационального и мистического, научного и художественного. Сакральные символы создают ситуации как близости, причастности, так и отдаленности, дистанции.

К.-О. Апель фундаментальной чертой современного философского процесса считает лингвистический переворот, трансформирующийся в философию речи. В «трансцендентально-герменевтической» концепции языка он

понимает его как некую трансцендентальную величину, фиксируя ее виртуальный статус как условие «диалогического понимания и понимания самих себя» [цит. по: 11, с. 57-58]. К.-О. Апель анализирует язык в основном в контексте субъект-объектных отношений, которые интерпретируются как intersubъективная коммуникация, не сводящаяся к «языковой передаче информации», но «в то же время является процессом достижения согласия» [там же, с. 58]. Тут язык выступает медиатором понимания, а коммуникация воспринимается как «предпонимание». В философии языка К.-О. Апель акцентирует на проблеме понимания, а не на примате «обозначающего» над «обозначаемым», как это было раньше. В «языковых играх» каждый из партнеров в коммуникации не может реализовать себя вне автентического восприятия трансляции речи иного в собственное сознание. Каждый предстает перед ним как отдельный текст, нуждающийся в интерпретации, условием которой выступают договоренности касательно смысла понимания. В разработке понятия «аргументированного дискурса» К.-О. Апель обращает внимание на важность истинности суждений: в обществе могут существовать ограничения рациональной аргументации (неровные отношения участников обсуждения, что объясняется их местом в обществе, фактор принуждения, искажающий коммуникацию), которые могут детерминировать ошибочный консенсус. Именно для этого ценности выстраиваются в определенную иерархию по уровню значительности, который и составляет понятие «социального приоритета» [там же, с. 57-59].

Последнее время дискуссии, заметные в медиа-пространстве, во многих странах Европейского Союза касательно целесообразности и правомочности использовать религиозные символы в официальных институтах подчеркивают актуальность верификации «социальной приоритетности» сакрального символизма, проблема которого выходит в таком ракурсе далеко за пределы чисто академическо-научной плоскости.

В христианской религии коммуникационный фактор находится уже в самом основании вероучения. Кардинал Т. Шпидлик, SJ отмечал, что коммуникационный аспект любви лежит в основании как мистического единства Пресвятой Троицы, так и освящения человеческой личности [18, s. 26].

Религиозная коммуникация – это познавательно-смысловой, идеально-содержательный и морально-аксиологический обмен информацией между участниками религиозного дискурса.

В коммуникационном пространстве религии важное место принадлежит именно сакральному символизму, полисемантические измерения которого выражаются в человеческом общении (как в горизонтальном, так и в вертикальном измерениях) и мировоззренческой самоидентификации верующих.

Символические модели религиозной коммуникации одни из основных.

Определим также понятие сакрального символа.

Сакральный символ – это способность материальных вещей, явлений, событий, чувственных образов на глубоком религиозно-философском уровне в условно-образной форме выразить сакральное содержание.

Символ выступает одним из важнейших средств кодировки и передачи информации в религиозной (как и межкультурной в общем) коммуникации.

С. Аверинцев [1] считает, что символ – это образ, взятый в аспекте своей знаковости, и что он есть знаком, наделенным всей органичностью мифа и неисчерпаемой многозначностью образа. В то же время, любой образ является, хотя бы в какой-то мере, символом. Образ – особая форма художественного структурирования действительности, которой свойственна яркая предметная чувствительность.

Образ считается категорией художественной реальности как единство формы и содержания, знаково выраженный итог творческой деятельности.

А. Потебня («Мысль и язык») рассматривал образ как отображение в воображении некой чувственно воспринимаемой действительности, приобретающей научно-иллюстративные, фактографические и художественные признаки, сосредоточивающие для автора существенные явления.

Определив внутреннюю форму как преобладающий признак образа, А. Потебня обращает внимание на особенность вербального фактора: «Признак, выраженный словом, легко упрочивает свое преобладание над всеми остальными, потому что воспроизводится при всяком новом восприятии, даже не заключаясь в этом последнем, тогда как из остальных признаков образа многие могут лишь изредка возвращаться в сознание. Но этого мало. Слово с самого своего рождения есть для говорящего средство понимать себя, апперцепировать свои восприятия. Внутренняя форма, кроме фактического единства образа, дает еще знание этого единства; она есть не образ предмета, а образ образа, то есть *представление*» [13, с. 131].

В семиотическом аспекте образ предстает как специфический знак, факт представляемого бытия, каждый раз реализующийся автором и читателем, которые находят соответствующий ключ декодировки. Сегодня понятие образ вытесняют семиотические понятия «знак» и «знаковость» [7, т. 2, с. 139-140].

Образ определяется как «особая форма художественного структурирования действительности, которой свойственна яркая предметная чувствительность» [там же, с. 139].

Однако если категория образа передает предметную тождественность самому себе, то категория символа акцентирует на другой стороне той же сущности – на выходе образа за собственные границы, при наличии определенного концепта, семантики, слитых с образом, но не идентичных ему. Органическими составляющими структуры символа выступают предметный образ и глубинный смысл, немислимые друг без друга, поскольку образ вне смысла расплывается на свои составляющие, а целостный смысл не может выразиться вне образа. Однако эти полюса разделяются ме-

жду собой, и напряжение между ними и создает сущность символа. Переходя в символ, образ становится «прозрачным»; проходит сквозь него, будучи данным именно как смысловая глубина, смысловая перспектива, требующая нелегкого «вхождения» в себя [1, с. 178].

Ю. Лотман отмечает, что элементарные в своем выражении символы владеют большей культурно-содержательной емкостью, по сравнению со сложными. Ученый, сравнивая символ с эмблемой, указывает на то, что «идея перевода» с одного языка (например, вербального) на другой (например, графический) в символическом мышлении основывается на парадоксальности, поскольку оба языка пребывают в состоянии непереводаемости.

Для Ю. Лотмана проблема непереводаемости (вернее, сложной переводаемости) является не преградой в коммуникации прежде всего (как, например, это воспринимает Р. Якобсон), а неким креативным потенциалом культуры, насыщающим человеческое общение. Непереводаемость в его концепции – это личностная или культурная память, насыщающая языковую реальность смыслами, находящимися вне понимания иноязыкового пространства. Такое содержательное многообразие обогащает процесс коммуникации новыми смыслами.

В определении особенностей символа Ю. Лотман отмечал, что его отношения с семантическим наполнением всегда владеет лишь частично конвенциональным характером, что, в свою очередь, выступает энергией «смыслового взрыва» [9, с. 417].

Символ выступает в роли «сконденсированной программы творческого процесса», что в свою очередь делает возможным дальнейшее развитие скрытых в нем потенциалов. При этом «выходные символы» могут непредвиденно и неожиданно разворачиваться в разнообразных сюжетах [8, с. 239].

Символы своим содержанием углублены в человеческое сознание. При таком рассмотрении они представляют феномен, с одной стороны, погруженный в человеческое сознание, а с другой – в психическую экзистенцию, прорабатывающую содержания сознания [10, с. 129].

В процессе декодировки и понимания символов воссоздается «не только их значения в смысле идей и системы идей», но и то, что находится вне идей, то есть значения символов репрезентируются в скрытом эзотерическом языке действительности человеческого сознания [там же, с. 123].

Интерпретация символов указывает человеку на определенную информацию того, что принадлежит его природе. В таком аспекте сама интерпретация может иметь двойную дешифровку: с одной стороны, экспозиция символов, позволяющая познание субъектом себя в своих субъективных и универсальных свойствах; с другой стороны, как некий знак вовлеченности субъекта в ситуацию объективного осознанного содержания. Тут символ будет выступать в качестве первичного символа как инструментария инплантации в сознание [там же, с. 138].

М. Мамардашвили и А. Пятигорский отмечают, что символы существуют, в общем, только внутри интерпретаций, которые не обязательно есть осознанными, то есть такими, в которых «сознание читает саму себя». Чаще всего интерпретации, в которых «культура читает саму себя», наполняя определенные образы, вещи, слова, явления символическим значением, становятся причастны бытию сознания [там же, с. 168].

С точки зрения метатеории сознания, можно выделить следующие характеристики символа: по своей естественной вещности, символ не может непосредственно соотноситься с какой-то определенной структурой сознания; понимание или непонимание символа зависит не от человека, а от самого символа; символ не характеризуется самовольностью в отношении к структуре сознания, при условии аккумуляции психикой определенных состояний сознания [там же, с. 144-151].

Исследователь античной литературы Грегори Надь анализирует формирование культурных феноменов Древней Греции, вошедших в дискурс европейской культуры, с точки зрения этимологии, в которой символический компонент занимает важную конститутивную роль.

На материале эпоса Гомера прослеживается параллель между возникновением понятия «священный/священное место» и ударом молнии. Мнемотехническая практика устного воспроизведения текста, а позже и письменная его фиксация подтверждают важность вербальной репрезентации символических образов (А. Потеня).

Культовые ритуалы являются определенным культурно-религиозным кодом, в котором может передаваться сообщение, в частности через миф. На примере концепта бессмертия взаимное дополнение мифа и ритуала, на чисто формальном уровне, можно проследить в лексеме *Ēlúsiōn* «Элизий».

С греческой мифологии хрестоматийной есть информация о том, что Елисейские поля - поля блаженных в загробном мире на берегу реки Океан, куда по окончании бренной жизни попадают любимые богами герои; там царствует вечная весна, нет ни болезней, ни страданий, обитающие пребывают в гармонии и счастье. Но развитие семантики этого концепта намного глубже наивно-сказочного наратива.

Стоит вспомнить фрагмент «Одиссеи» IV 516-569, в котором этим топонимом названо особое место, где герои приобретают бессмертие: с того времени образ «Элизия, Елисейских полей» навеки вошли в западную цивилизацию. Но в основном редко обращается внимание на то, что сами древние эллины говорили по поводу самого слова *ēlúsiōn*. В александрийской лексикографии (Гесихий s. v. Ἐλυσίου) оно объяснялось как *κεκεραυνωμένον χωρίον ἢ πεδίον* «место или поле, в которое ударила молния» с уточнением *καλεῖται δὲ καὶ Ἐνηλύσια* «и оно тоже зовется *enēlúsia*». Этот комментарий усиливает Полемон (fr. 5 Tresp.), который тоже считал *enēlúsiōn* сакральным местом, которое стало таковым в результате удара молнии. Имя прилагательное *enēlúsiōn* зафиксировано и в Эсхила, где оно используется в качестве эпи-

тета героя Канапея, погибшего от удара молнии Зевса. Семантическую пару enēlúsios/enēlúsiōn можно сравнить с hierós/hierón «священный/священное место». Интересно, что тело убитого молнией Канапея в «Просительницах» Эврипида именуется hieró-«священным».

Кроме Ēlúsiōn, Г. Надь приводит еще один пример, когда при помощи одной и той же формы обозначается и место получения бессмертия (в мифе), и культовое святилище (в ритуале) в общей античной мифической картине мира. С «Трудов и дней» Гесиода знаем, что герои, воевавшие в фиванской и троянской войнах, после своей гибели приобретали бессмертие на Makárōn nēsoi «Островах блаженных» (167-171). Правда, согласно иной традиции, Makárōn nēsos «Островом блаженных» называли старый фиванский акрополь - Kadmeion, а вернее, священные палаты матери Диониса Семелы, где ее настигли молнии Зевса [12, с. 186-187].

В раскрытых примерах внутреннеформной прогрессии классических античных, последствии ставших классическими, концептов акциональный фактор конституирует символический текст. Это вполне отвечает пониманию функционирования ритуала, в котором действие является его логическим и структурным ядром, на подобии предиката в предложении. Правда, «семантической доминантой ритуала часто является не его акциональный компонент, а другие, логически подчиненные ему элементы, его «актанты» - субъект, объект, адресат, инструмент – и «сирконстанты» - локативные, темпоральные, модальные и др. компоненты действия» [15, с. 89].

Многовекторность формирующих символических сем в раскрытии особенностей сакрального пространства Элизиума очевидна.

Как видим, акциональный символический код выступает в роли концепта внутренней формы древнегреческих топонимов, занимающих столь заметную роль в мегатексте западной культуры. В символизме сакрального пространства выразительная ингеренция естественного явления, сопровождающего рождение особого места, маркированного присутствием сверхъестественного. Представленная топонимика связана с религиозно-философским понятием бессмертия.

Символическое сознание Р. Барт характеризует как некий «образ глубины», которая осмысляет мир – отношение формы, лежащей на поверхности, и некой многоликой, могучей бездны (Abgrund), причем этот образ увенчивается представлением о ярко выраженной динамике (историческое протекание времени) [3, с. 251].

Знаки символического («культурного», конотативного) сообщения дискретны, а сама композиция изображения предвидит наличие какого-то эстетического обозначаемого. В такой системе знаки «доставляются» с определенного культурного кода, а количество их возможных прочтений может варьироваться. Однако вариативность интерпретаций зависит от разных типов знания, проецирующихся на конкретную форму обозначения (национальность, религия, культура и т.п.). Символ может быть по-разному

прочтен несколькими «субъектами», которые могут присутствовать в одном индивиде, вмещающем множество «словарей» (в значении символичности языка). В свою очередь, определенный набор словарей формирует «идиолект» индивида [там же, с. 312-313].

Итак, символ выступает важным средством герменевтического познания, ведь, по Г.-Г. Гадемеру, «герменевтика – это самоосознание того, что творится, когда кому-то что-то дается и получается понять» [3, с. 139].

Приведенные размышления артикулируют с выводами Э. Кассирера об особой архетипной укорененности символики в сознании человека: «Символическая память – процесс, при помощи которого человек не просто повторяет свой прошлый опыт, но и перестраивает его. Воображение становится необходимым элементом дела этого припоминания» [5, с. 501].

П. Рикер отмечает особый характер скрытости смысла истории в христианской религии: «Итак, вера в смысл, но скрытый смысл истории является в то же время мужеством, помогающим верить в самое трагическое значение истории, а соответственно, и настроением доверия и непринужденности в самом сердце борьбы, - и определенным отказом от системы и фанатизма, чувством открытости» [14, с. 103].

По нашему убеждению, символы предстают одними из главных факторов расшифровки духовного содержания и понимания истории в культуре, в частности в религии. Речь идет не только об инструментально-семантическом интерпретировании содержания символов, но и о более общем познании мира, ведь, согласно герменевтическому «манифесту» Г.-Г. Гадамера, «понимание и интерпретация текстов является заданием не только самой науки, но и со всей очевидностью принадлежит ко всей совокупности человеческого опыта мира вообще» [4, с. 7].

Содержание символа невозможно дешифровать обычным усилием ума, в него следует «вжиться». Именно в этом и состоит принципиальная особенность, которая выразительно проявляется в практике религиозной жизни.

Неотъемлемой частью культуры является ее символический характер. Э. Кассирер считал символ единством форм объективации духа в значениях культурных форм, оценивал символический мир культуры как неотъемлемое ее свойство.

Э. Кассирер при рассмотрении проблемы репрезентации различал естественную и искусственную символику как ее модели. Первая из них составляет основание целостности сознания, а вторая конституирует символический универсум культуры – «инобытие» человеческого духа. По его мнению, в «естественной» символике определенная часть содержания сознания хотя и выделяется с целого, но все-таки его в определенном смысле и представляет, и воспроизводит. Данное содержание владеет способностью репрезентировать не только себя, но и другое содержание [6, с. 40-41].

Символы, репрезентируемые в континууме культуры, не воспринимаются как вещи; люди воспринимают лишь идеологическую сторону их внешнего

(культурного) использования, которой пользуются как предметом наблюдения, благодаря чему есть возможность реконструировать осознанную жизнь или хотя бы что-то понять в работе механизмов человеческой психики в отношении содержательности сознания [10, с. 132].

Уже в самой этимологии лексемы «символ» (с греч. «соединять», «сравнивать», «сталкивать») заложено определенное замещение внешней формой какого-то имплицитного содержания, который в языковом плане отличается конвенциональностью того, что символизируется, и того, что символизирует. В метатеории сознания символами считаются репрезентанты посланий и результатов сознания.

Символ в плане содержания и выражения представляет целостный текст, владеющий способностью переходить с одного семиозиса в другой как один из самых стойких элементов культуры.

Важность символов несомненна не только в социальном аспекте коммуникации, обмене информацией в разнообразных процессах общения, но и во внутреннем, недискурсионном опыте.

Символы способны содержать в себе объемные тексты, в то же время сохраняя смысловую и структурную самостоятельность. Символ четко выделяется с определенного контекста и входит в другой. Он никогда не принадлежит какому-то одному срезу культуры - всегда проходит сквозь нее по вертикали, приходя с прошлого и отходя в будущее.

Символ принадлежит к диалогическим формам познания, ведь «его содержание может быть раскрыто только в человеческом общении, за пределами которого символ вырождается в пустую форму» [16, с. 579]. Человек не только анализирует, интерпретирует символ как объект, но в то же время разрешает «его творцу апеллировать к нам, быть партнером нашей умственной работы. Если вещь только разрешает, чтоб ее рассматривали, то символ и сам «созерцает» нас» [1, с. 181].

Иными словами, символ функционирует только в живом культурном тексте. Память символа значительно древнее его несимволического окружения в мегатексте культуры.

Функция символа – заставить человека переживать такие состояния, которые не могут быть самостоятельными реальностями мира.

К. Г. Юнг [17] называл символами слова или образы, значения которых выходят за пределы прямого и не поддается четкому определению или объяснению. Известный психолог определял важную роль символам в репрезентации подсознания, в частности в сновидениях. Он различал индивидуальные и коллективные символы. Основатель аналитической психологии сожалел, что современный человек не воспринимает вспомогательные импульсы, посылаемые инстинктивным и подсознательным. Древнему человеку в качестве средств интеграции и освоения служили символы божественного, святость которых признавали все.

В общем мегатексте культуры символы занимают свою важную роль. В религиозной коммуникации символ определяет, образно маркирует концепты религиозной картины мира в общем мегатексте культуры, являясь содержательно наполненным и художественно выраженным средством экспликации и познания человеческой экзистенции и «второй природы». Сакральные символические модели одни из главных в репрезентации сознательных фреймов. Образность символов предусматривает поиск определенного ключа в его внутренней форме, раскрытие которой требует синхронно-контекстуального и этимологически-исторического ракурса. В дешифровке сакрально-символического подтекста культура развертывает свое имплицитное содержание в дискурсе определенной традиции, в частности религиозной. Интерпретация емких сакральных символов не только информационно обогащает, но и насыщает процесс коммуникации новыми смыслами.

Список использованной литературы

1. *Аверинцев С.* Софія–Логос: словник / С. Аверинцев. - 2-е вид. – К.: Дух і Літера, 2004. - 664 с.
2. *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика: Поэтика / пер. с фр.; сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. – М.: Прогресс, 1989. - 616 с.
3. *Гадамер Г.-Г.* Вірш і розмова. Есе. Переклад з німецької Тимофія Гавриліва. – Львів: Незалежний культурологічний журнал «І», 2002. – 186 с.
4. *Гадамер Г.-Г.* Істина і метод : Пер. з нім.. – К.: Юніверс, 2000. – Т. I : Герменевтика I : Основи філософської герменевтики. - 464 с.
5. *Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарики, 1998. – 784 с. – (Лики культуры).
6. *Кассирер Э.* Философия символических форм. Том 1. Язык. – М.; СПб.: Университетская книга, 2001. – 271 с. - (Книга света).
7. Літературознавча енциклопедія: У двох томах. / Авт.-укл. Ю. І. Ковалів. – К.: ВЦ «Академія», 2007. – (Енциклопедія ерудита).
8. *Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров // Лотман Ю. М. Семиосфера. – СПб.: «Искусство СПб», 2000. - С. 150-392.
9. *Лотман Ю. М.* Между эмблемой и символом // Лотмановский сборник; [составитель Е. В. Пермяков]. – М.: Изд-во РГГУ, изд-во «ИЦ-Гарант», 1997. - Т. 2. – 1997. - С. 416 - 424.
10. *Мамардашвили М. К., Пятигорский А.М.* Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании и языке. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. - 224 с.
11. *Надибська О. Я.* Мова як комунікативно-ціннісна передумова становлення й функціонування соціальних пріоритетів // Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. Лях В. В. – Вип. 8 (96). – К., 2010. - С. 54-67.
12. *Надь Г.* Греческая мифология и поэтика / Пер. с англ. Н. П. Гринцера // Г. Надь. - М.: Прогресс-Традиция, 2002.- 432 с.
13. *Потебня А. А.* Мысль и язык // Потебня А. А. Слово и миф. - М.: Правда, 1989. - С. 17-201.
14. *Рікер П.* Історія та істина ; [пер. з фр. В. Й. Шовкуна]. – К.: Видавничий дім «КМ Аcaademia», Університетське видавництво «Пульсари», 2001. – 396 с. – (Серія «Християнські філософи»).

15. Толстая С. М. Акциональный код символического языка культуры: движение в ритуале // Концепт движения в языке и культуре / В. Н. Топоров [и др.]; отв. ред. Т. А. Агапкина ; РАН, Институт славяноведения и балканистики. Отдел этнолингвистики и фольклора. Отдел типологии и сравнительного языкознания. Отдел этнолингвистики и фольклора. - М.: Индрик, 1996. - 383 с. - С. 89-104.
16. Філософський енциклопедичний словник. – К : Абрис, 2002. - 744 с.
17. Юнг К. Г. К вопросу о подсознании // Юнг К. Г., фон Франц М.–Л., Хендерсон Дж. Л., Якоби И., Яффе А. Человек и его символы ; пер. Сиренко И. Н.; Сиренко С. Н.; Сиренко Н. А. – М. : Медков С. Б., «Серебряные нити», 2006. – С. 14-105.
18. Špidlík T., SJ. Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka; przekład z francuskiego Janina Dembska. – Warszawa : W-wo Księżu Marianów, 2000. – 532 s.

Сведения об авторе

Осташук Иван Богданович – профессор кафедры культурологии Национального педагогического университета имени М. П. Драгоманова, доктор философских наук, доцент, (г. Киев, Украина)

Адрес для переписки: 8/14, Тургеневская ул., 01054, Киев, Украина.

Тел.: +38 (044) 486-94-57

E-mail: ostaszczuk@ukr.net

Ivan Ostashchuk

M.P. Dragomanov National pedagogical university (Kiev, Ukraine)

THE SACRED SYMBOL IN MEGATEXT OF CULTURE

The importance of character symbol as a universal concept of culture is investigated. The ontological features and functional manifestations of sacred symbols are analyzed. The definitions of religious communication and sacred symbol are proposed. The role a sacred symbol as one of the principal means of encoding and transmission of information in religious communication in the context of universal megatext of culture is proved.

Sacred symbol, religious communication, megatext of culture, interpretation, understanding.

Author's Data

Ostashchuk Ivan Bogdanovic – Professor, Department of Cultural, M.P. Dragomanov National pedagogical university, Doctor of Philosophical sciences, Associative Professor (Kiev, Ukraine).

The address for correspondence: 8/14, Turgenevskaya Str., 01054, Kiev, Ukraine.

Тел.: +38 (044) 486-94-57

E-mail: ostaszczuk@ukr.net

© Осташук И.Б., 2015 г.

Поступила в редакцію 21.10.2014.