

ЛЮДИНОМІРНІСТЬ СВЯТКОВОЇ КАРТИНИ СВІТУ ЯК СВІТОГЛЯДНО-ЦІННІСНИЙ ПОТЕНЦІАЛ СОЦІАЛЬНОСТІ ЛЮДИНИ

Ольга Поправко

Мелітопольський державний педагогічний університет імені Богдана Хмельницького

Анотації:

Розкрито значення святкової картини світу як засобу впорядкування культурного буття людини та освоєння нею реальності. Відчуваючи свою недосконалість, людина створила культуру, у якій продублювала світ у символічній реальності. Свято як символічна форма культури виступає своєрідним ціннісно-смысловим універсумом, що сформувався у процесі становлення людини як соціальної істоти для різнобічного й осмисленого розуміння нею дійсності. Святкова картина світу завдяки суперечливому поєднанню реального та ілюзорного через сукупність знаків-символів об'єднує всі відомі людині образи й поняття в єдиний загальний образ. Це дає змогу людині впорядкувати світ свого культурного буття за допомогою символічного оволодіння часом.

Поправко Ольга. Человекомерность праздничной картины мира как мировоззренческо-ценностный потенциал социальности человека

Раскрыто значение праздничной картины мира как средства упорядочения культурного бытия человека и освоения им реальности. Ощущая свое несовершенство, человек создал культуру, в которой продублировал мир в символической реальности. Праздник как символическая форма культуры выступает своеобразным ценностно-смысловым универсумом, который сформировался в процессе становления человека как социального существа для реализации возможности разностороннего и осмысленного обогащения его действительности. Праздничная картина мира, благодаря противоречивому сочетанию реального и иллюзорного, через совокупность знаков-символов объединяет все известные человеку образы и понятия в единый общий образ, что позволяет ему упорядочить мир своего культурного бытия с помощью символического овладения временем.

Popravko Olga. Human dimension of the holiday worldview as the world outlook and value potential of human sociality

The article reveals the meaning of the holiday worldview as means of regulating man's cultural existence and his exploring the reality. Feeling his imperfection, man created the culture in which he duplicated the world in its symbolic reality. Holiday as a symbolic form of culture represents a specific value-semantic universe that emerged in the process of becoming a man as a social being in order to realize the possibility of diverse and sensible enrichment of his reality. Owing to the controversial combination of real and illusory via a set of signs and symbols the holiday worldview brings together all known human images and concepts in one common way that allows its ordering the world of its cultural existence with the help of symbolic mastery of time.

Ключові слова:

святкова картина світу, символічний світ, буття, цінності.

праздничная картина мира, символический мир, бытие, ценности.

holiday worldview, the symbolic world, existence, values.

Актуальність написання статті зумовлена становленням суспільства нового типу, а отже, і культури. У періоди суспільного поступу руйнується викристалізована «органічна цілісність епохи» (М. Бердяев), а людське життя та свідомість опиняються в «граничній ситуації» (К. Ясперс), яка нищить основу людського існування та жорстко впливає на світовідчуття особи. Така ситуація вимагає формування нової картини світу, яка б відповідала викликам сучасної цивілізації. Однією з можливостей залучення людини до процесу суспільного розвитку є свято як засіб освоєння культурного буття.

Феномен свята неодноразово був об'єктом дослідження в різних галузях знання. Не залишилася поза увагою дослідників і така важлива його характеристика, як людиномірність. Про антропологічне начало свята свідчить широкий, а часом і суперечливий ідейний діапазон концепцій. З одного боку, це результати дослідження ритуального складника свята, отримані представниками різних шкіл культурології: структурно-антропологічної (Ф. Боас, П. Леві-Брюль, К. Леві-Стросс, А. Радкліфф-Браун), функціональної (Б. Малиновський, К. Прейс, М. Еліаде), а також соціально-психологічної школи в антропології, що зосереджує увагу на соціальній ролі ритуалу в інтеграції суспільства (Р. Бенедикт, А. ван Геннеп, М. Мід). З іншого боку, це ті

інтерпретативні моделі, де свято розглядається як особливий аспект соціальної поведінки, що формує специфічну систему культурних символів і пов'язаний із виходом за межі повсякденності, з опозицією щодо неї (П. Бергер, Г. Блумер, К. Гірц, Е. Гоффман, Т. Лукман, Дж. Мід, А. Шюц). По суті, такий діапазон концептуальних ідей і теоретико-методологічних підходів вказує на багатовимірність свята і його конструктивного потенціалу щодо людини та її культурного буття.

Мета статті полягає у розкритті світоглядно-ціннісного потенціалу свята як механізму утвердження людини в її антропосоціальної якості. Необхідною теоретичною передумовою для визначення й розкриття світоглядно-ціннісного потенціалу свята є виявлення тих різноманітних людських потреб та інтенцій, які зумовили його виникнення і становлення як символічної форми культури. Це дає можливість осмислити свято як універсалію культурного буття людини. Витоки свята як символічного культурного артефакту, наявного вже в найдавніших культурах, необхідно шукати в загальній специфіці людського способу буття у світі, а також в антропосоціогенезі – процесі становлення людини як природної, соціальної та душевно-духовної цілісності.

Така теоретико-методологічна настанова, по суті, означає, що аналіз свята як символічної форми культури необхідно розпочати з виявлення й

розкриття його антропокультурних основ. Обираючи саме такий підхід, пропонуємо виходити з розуміння культури загалом як феномена, породженого незавершеністю, відкритістю людської природи, розгортанням творчої діяльності людини, спрямованої на пошук сакрального смислу буття. Сутність і методологічні наслідки такого розуміння культури дуже вдало схарактеризував П. Гуревич: «культура не тільки соціальний, а насамперед антропологічний (тобто людський) феномен. Її основою є невлаштованість людини у природі, необхідність у реалізації тих потреб, які не є інстинктивними. Культура в цьому розумінні – це продукт відкритої людської природи, що не має остаточної фіксованості. Це означає, що вивчення культури варто розпочинати саме з антропологічних відомостей, а не із входження у простір соціальної історії. З'ясування специфіки культури (та її символічних форм) неможливе без антропологічних констатацій і без виявлення сакрального смислу людської діяльності» [3, с. 20].

Положення про недосконалість і незавершеність людської природи в багатьох сучасних філософсько-антропологічних концепціях стало загальноновизнаним. Із погляду компенсаторної антропології, у бутті людини можна виокремити два типи потреб: біологічні, зумовлені вимогами самозбереження людини як живої істоти, і надбіологічні, зумовлені вимогами компенсації недостатності людської природи для виживання людини. Щодо останніх, то придушення руйнівних інстинктів, прагнення до соціальної стабільності, пошук ціннісно-значенневих основ свого існування – це далеко не весь спектр надбіологічних проблем, які необхідно було розв'язати людині як *homo sapiens*. Перехід до осілого способу життя й перехід від споживчого способу життя до продуктивного відкрили перед людиною абсолютно нові сфери та засоби життєдіяльності, які вимагали застосування нових, специфічно людських форм і засобів освоєння та перетворення світу. Характер людської діяльності та життєдіяльності все більше почав визначатися усвідомленням надбіологічних потреб, які умовно можна позначити як «обмеження-потреби». Для задоволення останніх недостатньо просто взаємодіяти з фізичною дійсністю. Людина створює предмети, що не мають безпосереднього утилітарного застосування, створює світ «ожилых предметів» – цінностей, які мають власне людський смисл і значення. Саме цей новий, ціннісно-смісловий універсум визначає специфіку людського способу буття у світі. Згадаймо вислів С. Франка, що людину, на відміну від тварини, не штовхають інстинкти, а притягують цінності [9, с. 238].

Створення ціннісно-сміслового універсуму було зумовлено тим, що людині для різнобічного й осмисленого розуміння дійсності виявилось недостатньо реального світу. Створивши культуру як «другу» природу, вона продублювала свій витвір у символічній реальності, позбавивши її

при цьому безпосередніх зв'язків із фізичним світом. Причину такого радикального повороту в «освоєнні» дійсності можна пояснити потребою виразити, виплеснути, об'єктивувати, зафіксувати той величезний прошарок емоційно-інтелектуального знання, який містився в душі давньої людини у вигляді емоційних переживань, почуттів, потрясінь і страхів. Усе це не знаходило свого практичного застосування, оскільки не мало безпосереднього утилітарного значення. Однак цей своєрідний емоційний досвід також потребував трансляції і для енергетичного вивільнення свідомості людини, і для передачі майбутнім поколінням результатів своїх досягнень. «Душевні хвилювання високої напруги повинні одержувати дозвіл на «очищення» у зображеннях, ритмах і дійствах, у знаходженні й передачі об'єктивних форм», – писав В'яч. Іванов [10, с. 40].

Людина для специфічно людського освоєння світу знайшла необхідну підтримку в символічній реальності, яка стала способом осягнення навколишнього світу. Як зазначав Е. Кассіер, «людина живе відтепер не тільки у фізичному, а й у символічному універсумі. Мова, міф, мистецтво, релігія – частини цього універсуму, ті різні нитки, з яких сплітається символічна мережа, складна тканина людського досвіду» [5, с. 28]. Саме цей символічний універсум стає необхідним засобом формування та відтворення картини світу, яка потрібна людині для того, щоб адекватно сприймати навколишнє, здійснювати цілепокладальну діяльність і доцільну життєдіяльність, взаємодіяти з іншими людьми. Якщо людина через психічне захворювання чи черепно-мозкову травму (А. Лурія) раптом утратить власну картину світу, то вона повністю буде позбавлена можливості жити в соціумі, оскільки так званий «реальний світ», із яким вона щодня стикається, для неї як такий нічого не буде означати [6, с. 68]. Загальноновизнаним стало положення, що людина не здатна реагувати на зовнішні об'єкти, які вона не може категоризувати, назвати й пояснити, помістивши в особливе «значеннєве поле».

Світ культури, в якому відбувається життя людини і як родової істоти, і як індивіда, має вже не чотири, а п'ять атрибутивних вимірів. Людина продовжує перебувати у предметному світі, який онтологічно міститься в чотирьох вимірах, три з яких визначають простір (висоту, ширину, глибину), а четвертий – час об'єктивного світу. Однак вона не може відкрити для себе об'єктивний зовнішній світ поза п'ятим виміром, який є не чим іншим, як «значеннєвим полем», інакше кажучи, системою значень. Орієнтація у світі неможлива, якщо людина, яка його сприймає, не має запасу значень, набутого в культурному (суспільному й особистому) досвіді. Вона може взаємодіяти тільки зі зрозумілим їй і пізнаним світом, який заміняє їй світ «реальний». По суті, значеннєве поле, назване п'ятим виміром, являє собою своєрідну картину світу. Тільки створивши собі світ більш

зрозумілий (ніж «реальний») у вигляді його цілісної картини, людина здатна адекватно сприймати цей світ і діяти відповідно до культурних норм.

Свято як символічна форма культури також бере активну участь у формуванні й відтворенні такої необхідної для людини картини світу. У зв'язку з цим варто згадати тлумачення свята як моделі світогляду та світорозуміння (М. Бахтін). Завдяки сукупності знаків-символів створюється святкова картина світу, що повторює акти світобудови, подолання хаотичних сил і синтезування космосу, що йде паралельно йому (В. Топоров), важливі аспекти життя людства тощо. Святкова картина світу вибудовується навколо головного у певній культурній традиції свята. На думку В. Топорова, «багато рис і атрибутів цього свята так чи інакше наявні й у інших святах, але тільки в цьому основному святі вони зібрані воєдино й узяті в їх найбільш рельєфному й операційному значенні... «Першосвято» – своєрідне енциклопедичне зведення архаїчної культури й засіб створення в ході святкової «гри» нових форм культури в її символічних образах» [8, с. 18]. Саме поняття *Nomo feriens* («людина, яка святкує») позначає важливу стадію в розвитку людської культури й порушує проблему реконструкції свята в палеоліті, а також пошуку того, що могло б відповідати йому на ще більш ранніх стадіях (аж до гомінід) [8].

У певному розумінні картина світу – це карта-схема простору й часу; взаємозв'язку між об'єктами; порядку, визначеного правилами. Образна святкова картина світу – це «матриця», яка водночас і узагальнює, і випереджає досвід, визначає його й керує ним. Картина світу поєднує всі відомі людині образи й поняття в єдиний загальний глобальний образ, у якому міститься все, з чим вона стикається в житті. Невипадково картину світу часто порівнюють із картою, яка веде людину по життю. Надзвичайно загострюючи пізнавальні можливості людини, картина світу настільки ж категорично канонізує їх, оперуючи знайомими явищами й поняттями. Святкова картина світу характеризується яскравістю образів, емоційною насиченістю, багатством візуально-вербальних виразників символічної мови тощо. Але, мабуть, найголовніша специфічна ознака її – суперечлива єдність реального та ілюзорного. Оскільки свято водночас охоплює дві сфери – реально-практичну й умовно-ігрову, то людина, перебуваючи у святковій атмосфері, переживає внутрішні події святкового дійства як реальні, до того ж, вони стають конкретними подіями її емоційно-духовного світу. Цей процес відбувається внаслідок переживань (мислення) людини, які багато в чому складаються з очікувань чогось правдоподібного, можливого, а також вигаданого, нереального. Отже, свято – це ілюзорний світ, тому він не містить реальної загрози, і людина на святі почуває себе в безпеці.

Людина намагалася впорядкувати світ свого культурного буття не тільки за допомогою створення символічної картини світу, а й за допомогою символічного оволодіння часом. І свято як символічна форма культури виникло для задоволення цієї потреби. Ми повністю поділяємо думку К. Жигульського, що причини появи свята, які визначили його культурний сенс, споконвічно крилися в мотивах виникнення, основними серед яких є бажання усвідомити ритм (природний, міфічний, історичний тощо), «...ушанувати його й позначити, пригадати важливі моменти минулого, прагнення злитися з цим ритмом і спроби вплинути на нього, запобігти його можливим порушенням» [4, с. 57]. Створення символічного аналога універсуму стало найбільшим «проривом» людства у справі освоєння світу не тільки завдяки виробленню в культурі певної картини світу. В реальності давня людина була особобою, недосконалою в біологічному плані, «розір'ятою між тілом і духом» (М. Мамардашвілі). З одного боку, людині загрожували власні руйнівні інстинкти, а з іншого, – «злиття» із фізичним світом було вже досить слабким. Людина почувала себе незахищеною від природних стихій і своїх біологічних потягів. Цей страх перед реальністю збільшував усвідомлення нею своєї скінченності, смертності. Отже, перехід до своєї культурної іпостасі спочатку виявився для людини переходом у світ позбавлень і необхідностей, у той час як її нова сутність все наполегливіше заявляла про свою вільну й безсмертну передзаданність.

Увесь спектр екзистенційно значущих для людини проблем знайшов емоційне переосмислення в символічному світі. Його витвір став першим кроком людини до подолання своєї екзистенційної несвободи. Осмислення світу через призму символічного універсуму дало людині ключ до таємниць природи й життя як до індивідуальної онтології. Свято як символічна форма культури також охоплює широкий спектр екзистенційно значущих для людини проблем. Ми поділяємо позицію тих дослідників, які обґрунтовують саме свято як екзистенціал людського буття. Так, М. Слюсаренко доводить, що «екзистенціал свята, конституційований як самостійний модус буття людини, зумовлений смислотвірними цінностями людського буття в їх соціальній динаміці» [7, с. 7]. Цю ж позицію обстоює І. Гужова, акцентуючи на тому, що «святкове світовідчуття виникає в момент усвідомлення людиною своєї здатності будувати штучний світ культури як природний, тобто за законами гармонії. У цьому прагненні до гармонії людина виявляє свою сутність як творця й носія культури, а також критерій смислової доцільності своєї життєдіяльності. Отже, святкове світовідчуття з'являється як виправдання культурної самореалізації та продукує оптимістичний настрій індивіда й соціуму» [2, с. 149].

Інтерпретація свята як модусу екзистенціалу людського буття, що виражає й акумулює специфічно людські цінності та смисли, цілком узгоджується з вихідними настановами символічного підходу. Відповідно до нього й культура, і свято як феномен культури стають акумуляторами й виразниками специфічно людських смислів. «Цінності й смисли – це те, на чому ґрунтується виражальна сила культури, те, що уможливує її естетичний модус; це моменти «зчеплення» людини зі світом, у якому відбувається не тільки її самоідентифікація як окремої сутності, а й ідентифікація культури як єдиного смислопороджувального об'єкту буття» [2, с. 128]. Саме ціннісно-смисловий вимір культури виражається, відтворюється у святі й транслюється через нього: «у святі культура – це не сукупність технологій, а сукупність цінностей і смислів, які вона транслює в чуттєвих образах учасникам урочистостей» [2, с. 128]. У цьому теоретичному контексті необхідно враховувати, що свято не пропонує людині готового смислу, воно виводить її на шлях до нього, причому «святкове світовідчуття народжується не зі стабільності смислу, а з усвідомлення його втрати. У цьому виявляється ще одна специфічна риса святкового смислопородження – воно не продукує нові смисли, а повертає до життя втрачені, оскільки вбачає в них підстави мірила цілісності культури» [2, с. 137–138].

У процесі святкового смислопородження особливого значення набувають естетичні переживання й естетична рефлексія. Саме вони надають усім святковим діям екзистенційної переконливості та впливовості. Варто погодитися з І. Гужовою, що «свято – це феномен культури, континуальна цілісність якого задається актом естетичної рефлексії, об'єктами якої виступають, з одного боку, сама людина як носій культури в пошуку гармонійної єдності своїх сутностей (природної, соціальної та індивідуальної), а з іншого, – культура як спосіб людської життєдіяльності, що потребує фіксації її смислотвірного вектора, і де суб'єкти рефлексії прагнуть творчої об'єктивації в символічно-комунікативних формах емоційно-естетичного переживання такого історично-культурного, міфологічного або екзистенційного досвіду, в якому людина виявляє свою діяльну орієнтацію на гармонізацію світолюдських відносин, керуючись ідеалами краси, усвідомлюючи цілісність культури й розв'язуючи тим самим екзистенційно або суспільно значущу проблему» [2, с. 149–150]. Свято як екзистенційний модус буття виникло у зв'язку з безпосереднім переживанням людиною своєї «закінутості» у світ, що знайшло вияв у міфологічному світосприйнятті. У цьому сенсі «свято у своїх сутнісних і функційних основах є ритуалізованим способом виправдання оптимізму культурного здійснення, оскільки жодний інший артефакт не виражає в культурі людської гордості й радості як

здатності гармонізувати свої відносини зі світом» [2, с. 150].

Проведений аналіз антропо-культурних основ свята дав можливість розглянути його конструктивний потенціал і в контексті соціальної історії. Тут воно може бути осмислене як один із чинників антропосоціогенезу, не менш важливий, ніж ті, що традиційно виділялися в радянській філософії – праця, мова, спілкування. Свято є основоположним і невіддільним елементом культурного буття людини, причому таким, який не належить певному синхронному зрізу культури, а пронизує її наскрізь, конституюючи її антропосоціальний вимір. Його виникнення в культурі на початку соціальної історії зумовлене рядом специфічно людських родових потреб, без задоволення яких неможливим було б утвердження людини в бутті у її людській, антропосоціальній якості. У соціальній історії людини, починаючи з самих її витоків, свято виступало універсальною формою емоційно-символічного вираження, утвердження й трансляції найважливіших ціннісно-світоглядних настанов культури в її конкретній суспільно-історичній формі. Завдяки святковій картині світу й святковим ритуалам відбувалися узагальнення, канонізація й передача соціально значущого досвіду, а також його індивідуальне набуття. Це сприяло конституюванню, стабілізації та збереженню і соціального континууму людського буття, і соціальної якості самої людини.

Можна припустити, що свято як символічна форма культури надає більше можливостей для формування й розвитку абстрактного мислення, мови як другої сигнальної системи й специфічно людських форм спілкування, ніж праця, з її безпосереднім зв'язком із задоволенням утилітарних, суто біологічних потреб людини. Сказане не означає протиставлення свята й праці як чинників антропосоціогенезу. Ці чинники, безумовно, взаємодоповнюють один одного. З одного боку, як це було зафіксовано у трудових концепціях свята, святкова культура є своєрідним продовженням світу праці: людина під час святкових ритуалів, календарних і народних свят задовольняла ті потреби, що були пов'язані з практичною, трудовою діяльністю. З іншого боку, як на тому наголошують представники компенсаторних концепцій свята, святкова культура не тільки забезпечувала людині необхідний відпочинок від важкої праці, а й створювала необхідний культурний простір для формування та розвитку таких її специфічно людських здатностей, як трансцендентування, уява, естетичне сприйняття світу, прагнення до краси, гармонії, свободи тощо. Свято як символічна форма культури створювало також простір надутилітарних цінностей і смислів, необхідних для специфічно людського спілкування. Суспільству ж свято забезпечувало соціальну інтеграцію та соціальну консолідацію, необхідні для його нормального функціонування та розвитку.

На користь визнання свята важливим чинником антропосоціогенезу свідчить і уявлення про цей феномен як специфічну, «негенетичну» пам'ять колективу людей, що лежить в основі інтерпретації свята як символічної форми культури. Загально визнано, що наявність спільної, колективної пам'яті є найважливішою умовою існування будь-якого суспільства. Свято – це сфера надособистісних, загальних смислів, які люди зберігають, відтворюють і передають із покоління в покоління особливим чином. У такій своїй

якості свято конституює не тільки соціальність людини, а її індивідуальність. За визначенням Е. Берка, свято – це система суспільних символів і значень, у межах яких формується «самість», емоційна сфера й суб'єктивний досвід [1, с. 368].

Отже, підсумовуючи викладене вище, можемо твердити, що свято як універсалія культурного буття є засобом самоідентифікації та соціалізації людини, а також сприяє збереженню безперервності людського буття.

Список використаних джерел

1. Большая Советская Энциклопедия : в восьми томах / Под ред. А. А. Гречко. — М. : Советская Энциклопедия, 1976–1980. — Т. 6. — 1979. — 408 с.
2. Гужова И. В. Праздник как феномен культуры в контексте целостного подхода : дис. канд. философ. наук : 09.00.13 / И. В. Гужова ; Томск. гос. ун-т. — Томск, 2006. — 164 с.
3. Гуревич А. Я. Культурология : учебное пособие / А. Я. Гуревич. — М. : Знание, 1998. — 288 с.
4. Жигульский К. Праздник и культура. Праздники старые и новые : Размышления социолога / К. Жигульский ; пер. с польского и вступ. ст. А. И. Арнольдова. — М. : Прогресс, 1985. — 336 с.
5. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке / Э. Кассирер. — М. : Гардарики, 1998. — 780 с.
6. Коршунова Л. С. Воображение и рациональность. Опыт методологического анализа познавательных функций воображения / Л. С. Коршунова, Б. И. Пружинин. — М. : Изд-во МГУ, 1989. — 182 с.
7. Слюсаренко М. А. Праздник как объект философской рефлексии : онтологический статус и экзистенциальный смысл : дис. канд. философ. наук : 09.00.01 / М. А. Слюсаренко ; Кемеров. ин-т культуры и искусств. — Кемерово, 2007. — 196 с.
8. Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику / В. Н. Топоров // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. — М. : Наука, 1988. — С. 7—60.
9. Франк С. Л. Сочинения / С. Л. Франк. — М. : Правда, 1990. — 607 с.
10. Фридрих Ницше и русская религиозная философия. Переводы, исследования, эссе философов «Серебряного века» : в 2-х тт. / Сост., послесл., прим. И. Войцкая. — М. : Алкиона. — Т. 1. — 1996. — 352 с.

References

1. *Great Soviet Encyclopedia : in 8 volumes.* (1976—1980). (Grechko, A. A., Ed). Moscow : Soviet Encyclopedia, 6., 1979 [in Russian]
2. Guzhovaya, I. V. (2006). *Holiday as a phenomenon of culture in the context of the value approach : thesis of Candidate of philosophical sciences* : 09.00.13. Tomsk [in Russian]
3. Gurevich, A. Ya. (1998). *Culturology : study guide.* Moscow : Znaniye [in Russian]
4. Zhygul'skiy, K. (1985). *Holiday and culture. Old and new holidays : Meditations of the sociologist.* Moscow : Progress [in Russian]
5. Cassirer, E. (1998). *Selected works. An essay on man.* Moscow : Gardarika [in Russian]
6. Korshunova, L. S. and Pruzhinin, B. I. (1989). *Imagination and rationality. Experience of methodological analysis of cognitive functions of imagination.* Moscow : MSY Press [in Russian]
7. Slusarenko, M. A. (2007). *Holiday as an object of philosophical reflection : ontological status and existential sense : thesis of Candidate of philosophical sciences*: 09.00.01. Kemerovo [in Russian]
8. Toporov, V. N. (1988). About a ritual. Introduction into problems. *Archaic ritual in folk and early literary sources.* Moscow : Nauka. [in Russian]
9. Frank, S. L. (1990). *Ouevre.* Moscow : Pravda [in Russian]
10. Voitskaya, I. (1996). *Friedrich Nizshe and Russian religious philosophy. Translations, researches, essays of philosophers of «Silver age».* Moscow : Alkiona [in Russian]

Відомості про автора:
Поправко Ольга Вікторівна
77maha77@mail.ru

Мелітопольський державний педагогічний університет імені Богдана Хмельницького, вул. Леніна, 20, м. Мелітополь, Запорізька обл., 72312, Україна.

doi: 10.7905/vers.v1i3.805
Надійшла до редакції: 10.09.2013 р.
Прийнята до друку: 11.10.2013 р.