

**Міністерство освіти і науки, молоді та спорту України  
Тернопільський національний економічний університет  
Юридичний факультет**

*Кафедра соціальної роботи*

**Освітньо-кваліфікаційна (магістерська) робота**

## **ФІЛОСОФЕМА У СФЕРІ СОЦІАЛЬНОЇ РОБОТИ**

Спеціальність 8.13010201 –«Соціальна робота»

**Виконала:**

студентка групи СРмз-51  
Смаранчук Яна Іванівна

---

**Науковий керівник:**

доктор психологічних наук, доцент,  
професор  
Фурман Анатолій Васильович

---

**Нормоконтролер:**

ст. викладач кафедри  
Підгурська Марія Василівна

---

**Допущена до захисту**

На засіданні кафедри (протокол №\_\_\_ від «\_\_\_» \_\_\_\_\_ 2013 р.)

Завідувач кафедри СР, д. психол. н., професор Фурман А.В. \_\_\_\_\_

Оцінка роботи на засіданні ДЕК \_\_\_\_\_

Голова ДЕК \_\_\_\_\_

**Тернопіль – 2013**

## **ПЛАН**

### **Вступ**

### **Розділ I**

#### **Філософема як одна із вершинних форм людського знання**

- 1.1. Філософема як об'єкт соціально-філософського дослідження
- 1.2. Історія виникнення поняття про філософему та про їх сукупність
- 1.3. Логіко-змістове співвідношення філософем з міфологемами та ідеологемами

Висновки до розділу I

### **Розділ II**

#### **Система філософем у сфері соціогуманітарної науки**

- 2.1. Філософія соціальної роботи як джерело постання філософем
- 2.2. Філософеми як складові повсякденної та елітної культури народів світу

Висновки до розділу II

### **Розділ III**

#### **Аналіз філософем у народній культурі українців**

- 3.1. Специфіка постання архетипно спричинених філософем у сфері культури
- 3.2. Емпіричне вивчення філософем у народній культурі українців

Висновки до розділу III

### **Загальні висновки**

### **Список використаної літератури**

## ЗМІСТ

<b>Вступ .....</b>	<b>4</b>
<b>Розділ I</b>	
<b>Філософема як одна із вершинних форм людського знання .....</b>	<b>7</b>
1.1. Філософема як об'єкт соціально-філософського дослідження .....	7
1.2. Історія виникнення поняття про філософему та про їх сукупність .....	13
1.3. Логіко-змістове співвідношення філософем з міфологемами та ідеологемами .....	20
<b>Висновки до розділу I .....</b>	<b>24</b>
<b>Розділ II</b>	
<b>Система філософем у сфері соціогуманітарної науки .....</b>	<b>26</b>
2.1. Філософія соціальної роботи як джерело постання філософем .....	26
2.2. Філософеми як складові повсякденної та елітної культури народів світу .....	37
<b>Висновки до розділу II .....</b>	<b>50</b>
<b>Розділ III</b>	
<b>Аналіз філософем у народній культурі українців .....</b>	<b>53</b>
3.1. Специфіка постання архетипно спричинених філософем у сфері культури .....	53
3.2. Емпіричне вивчення філософем у народній культурі українців .....	82
<b>Висновки до розділу III .....</b>	<b>90</b>
<b>Загальні висновки .....</b>	<b>91</b>
<b>Список використаної літератури .....</b>	<b>95</b>

## ВСТУП

**Актуальність теми.** Дослідження такого специфічного феномену соціокультурного довкілля, як філософема у професійному повсякденні здійснення соціальної роботи є важливим і досі мало вивченим проблемним питанням.

Термін «філософема», який вперше застосував Аристотель, а у сучасний науковий обіг ввів Г.В.Ф. Гегель, нині розуміють як такий елемент філософського знання, який об'єктивований у діловому довкіллі нефілософських наук, мистецтва, релігії, міфології. Саме цей видатний німецький філософ розвинув і частково систематизував існуючі на той час уявлення про філософему. Його трактування цього поняття є тією базою, на яку спираються сучасні дослідники та інтерпретатори вказаного феномена. Водночас філософема як носій певного обсягу інформації наукового характеру – засіб інтеграції філософії і будь-якого іншого типу людського пізнання, зокрема теорії та методології соціальної роботи і соціального захисту населення. Саме роль і місце філософем в теоретичному осмисленні соціальної роботи становить методологічне осердя цього дослідження.

Вивчаючи філософему у соціальній роботі як засіб інтеграції, виходимо із уявлення про універсальність філософії, яка є загальною методологією тих видів людської діяльності, які творчо віддзеркалюють дійсність. Філософема слугує цілям продуктивного засвоєння інформації, тому слушно може бути долучена до складу художніх образів, які впливають не тільки на раціональне мислення, але й на емоційне сприйняття. Роль філософем у забезпеченні логічної функції важко переоцінити, оскільки їх зміст, будучи задіяний до складу різноманітних артефактів словесної творчості, зазнає тих самих якісних змін, які відбуваються в усіх сферах соціального буття під впливом

трансформації поширених у суспільній свідомості народного загалу логічних каркасів, когніцій і мислесхем.

Очевидно, що у своєму змістовому багатоманітті філософеми накопичили величезний обсяг інформації, головню внаслідок того, що їх генезис прослідковується, починаючи з якнайдавніших історичних епох. Філософеми здатні незмінно зберігатися в усупільненому ідеалізовано зорієнтованому світогляді народу, та слугують джерелом інформації про різноманітні історичні типи раціональності для інтелектуальної еліти.

Соціальні філософеми, що сприйняті докільям у вигляді ідеологем, забезпечують виконання також комунікативної функції, яка полягає в тому, що словесність покращує згуртованість соціальної групи та озброює її інформацією, створює певне соціально-психологічне налаштування на ковітальну повсякденність.

**Об'єктом дослідження** є соціальна робота як сфера суспільного виробництва, а **предметом** – діюча система філософем соціогуманітарного спрямування.

**Мета дослідження:** визначити місце філософем у соціальній роботі та подати їх соціально-психологічне узмістовлення.

**Завдання дослідження:**

- 1) обґрунтувати філософему як одну із вершинних форм людського знання;
- 2) коротко охарактеризувати історіогенез терміна «філософема»;
- 3) дати визначення понять «філософема», «методологема», «ідеологема», «міфологема» та ін.;
- 4) виявити джерела постання філософем у соціокультурному вимірі буття людини;
- 5) проаналізувати філософеми як складові культурної та соціальної еволюції людства;

- б) дослідити розвиток і функціонування філософем у народній культурі українців на концептуальному та емпіричному рівнях наукового пізнання.

У роботі використано комплекс таких **методів дослідження**: філософського аналізу, мисленнєвого експерименту, ідеалізації, узагальнення, класифікації, критеріального порівняння, категорійних аналізу і синтезу, етнокультурного означення, соціального спостереження.

**Апробація дослідження** здійснювалася під час методологічних семінарів НДІ методології та економіки вищої освіти і методичних семінарів кафедри соціальної роботи ТНЕУ відповідно теми кафедральної НДР «Соціокультурна мислєдіяльність як методологічна основа соціальної роботи» (державний реєстраційний номер – 0109U000042).

Магістерська робота складається із трьох розділів, вступу, загальних висновків, списку 95 опрацьованих літературних джерел. Загальний обсяг – 101 сторінка, обсяг основного матеріалу – 94 сторінки.

# РОЗДІЛ I.

## ФІЛОСОФЕМА

### ЯК ОДНА ІЗ ВЕРШИННИХ ФОРМ ЛЮДСЬКОГО ЗНАННЯ

#### 1.1. Філософема як об'єкт соціально-філософського дослідження

Розвиток науки як системи знань про закономірності розвитку природи, суспільства, людини і мислення характеризується діалектичною взаємодією двох протилежних процесів – диференціації та інтеграції. Процес інтеграції особливо характерний для сучасної науки, перед якою постають комплексні проблеми, вирішення яких неможливе усередині окремої сфери знання. Синтез наук і наукових дисциплін неможливий без філософії, яка виконує інтеграційну функцію між різними типами пізнання дійсності. У зв'язку із цим особливої важливості набуває виявлення тих засобів, за допомогою яких філософія здійснює цю функцію. Не менше важливим є також дослідження їх еволюції у часопросторі, за який вони встигли виникнути і зазнати неодноразових метаморфоз, йдучи за загальним вектором розвитку філософії.

Важливість та актуальність дослідження, присвяченого проблемам інтеграції різних типів знання, що здійснюється за допомогою такого специфічного феномена культурного довкілля як філософема, дослідники аргументують багатоманіттям взаємозв'язаних і взаємозумовлених методологічних позицій [35-37].

*1. Онтологічний аспект.* Під впливом перебігу об'єктивних процесів суспільного буття на початку XXI століття склалася тенденція щодо зближення різних сфер гуманітарного знання. Через цей факт особливого наукового значення набуває виявлення і всебічне дослідження тих засобів, за допомогою яких це зближення стає реально можливим. Одним з таких засобів, виходячи із результатів аналізу проведених вченими [1; 5; 21; 36; 53; 88], є філософема,

саме буття якої ставить перед ученими завдання її глибокого дослідження із застосуванням філософської методології.

Розуміючи, що елементи філософського знання, які містяться у філософемах, можуть бути вичленені у будь-яких артефактах культури, зупинимося на огляді лише того матеріалу, який надає соціальна робота. Подібне спрямування зумовлене рядом чинників: по-перше, це тісний взаємозв'язок між філософією і соціальною роботою, що склався історично, і, по-друге, необхідність обмежитися певним колом питань, не виходячи при цьому за формальні рамки дослідження.

2. *Гносеологічний аспект.* Філософема, будучи тим засобом, за допомогою якого в основному відбувається інтеграція різних типів пізнання, сама є специфічною формою пізнання дійсності. Даний факт зумовлює увагу дослідника до її гносеологічних можливостей.

Дослідження філософеми стає особливо актуальним саме в умовах сучасного багатопроблемного повсякдення через такі причини.

По-перше, нині у сфері гуманітарного знання є очевидною потреба інтеграції різних типів пізнання задля всебічного віддзеркалення об'єктивної дійсності. Філософема і є тим засобом, з допомогою якого, багато в чому така інтеграція стає можливою, уможливаючи також самодостатнє розповсюдження філософського знання.

По-друге, поєднуючи у своєму змісті не тільки інформацію філософського характеру із інформацією інших сфер людського пізнання, філософема зумовлює поєднання знань, які належить до різних рівнів пізнання – буденного і теоретичного.

По-третє, в сучасних умовах тотального розповсюдження масової культури (зміст якої лише частково тяжіє до виконання завдань адекватного відображення дійсності), філософема успішно забезпечує трансляцію достовірного знання теоретичного рівня, увійшовши до складу доступних масовому споживачу культури образів, думок і концепцій.



По-четверте, філософема дозволяє інформації теоретичного рівня засвоюватися більш продуктивно, оскільки соціальна робота тяжіє до впливу не лише на раціональну свідомість індивіда, але і на його відчуття та емоції.

Звідси (по-п'яте) слушно констатувати, що, разом з гносеологічною функцією, філософема виконує і неподільно пов'язану з нею пропедевтичну функцію [7; 12; 20; 23; 78; 88; 90].

3. *Методологічний аспект.* Вивчення феномену філософєми, як засобу інтеграції різних типів знання, має очевидну методологічну значущість при дослідженні найрізноманітніших фактів і процесів, що наявні і відбуваються в соціальному докiллі.

4. *Соціально-практичний аспект.* Інтеграція, яка здійснюється за допомогою філософем, є важливим соціальним явищем, котре активно впливає на свідомість людей як суб'єктів повсякденного соціального практикування. Наступність низки подібних соціальних дій – предмет спеціального дослідження. Проте можна стверджувати, що вивчення того, яким чином філософєми функціонують на стику різних сфер пізнання (зокрема системи соціального забезпечення) і філософії, становить передумову для успішного здійснення імовірного соціально-філософського аналізу, присвяченого розгляду окремих питань суспільної практики.

Не даремно стверджується, що «...зміст філософем є віддзеркаленням процесів, які відбуваються у соціальному докiллі. Будучи таким віддзеркаленням, філософема як соціальний феномен здійснює істотний зворотний вплив на це докiлля. Достатньо сказати, що зміст філософем, розглянутий історично, має характерну властивість як розвиватися слідом за розвитком суспільства, так і залишатися незмінним, приймаючи форму філософем-атавізмів. Даний факт дозволяє говорити про можливість інфільтрації соціальним докiллям неадекватного моменту обсягу знання про найфундаментальніші, гранично загальні властивості буття, що може мати

далекосяжні наслідки», – слушно зауважує дослідник даного феномену В.В. Картавцев [36, с. 12].

По-перше, відзначимо, що сам термін «філософема» увів до філософського лексикону античний мислитель Аристотель у трактаті «Перша аналітика» як норму коректного (логічного) міркування. За його визначенням, філософема – це те, що доводить висновок, причому доводить систематично. Будучи таким висновком, філософема є розумовою операцією, яка обґрунтовує перехід від засновків до висновку, який здійснюється дедуктивним способом. Таке визначення закріпилося за філософемою аж до XVI–XVII століть, коли намітився процес диференціації наукового знання. З того часу аристотелівське трактування суті філософеми поступається місцем іншому, що інтерпретувало думку про те, що філософема – це частина, фрагмент тієї чи іншої окремої філософської концепції. Науковці зауважують, що «саме значення філософеми, досягнуте при мовчазному консенсусі діячів науки і культури, увійшло до термінологічного вжитку і закріпилося у словниках» [див. 18; 25; 33; 38; 56; 58; 67].

Таким чином, чинником, який зумовив мізерне віддзеркалення сутності феномену філософеми в науковій літературі, послужила термінологічна плутанина: з одного боку, під філософемою коректно розуміти як аристотелівське визначення, так і більш пізнє, що сформувалося в епоху Нового часу.

Першим дослідником, який спробував проаналізувати суть філософеми, перейшовши від буденного рівня осмислення цього феномену до теоретичного, був Г.В.Ф. Гегель, котрий у знаменитих «Лекціях з історії філософії» [13; 14], спочатку теоретично обґрунтувавши відмежування філософії від інших сфер людського пізнання, надалі визначив філософему як філософський фрагмент, який приховано містився в нефілософському середовищі. Його визначення філософеми імпліцитно присутнє в культурному доквіллі й досі. Водночас новітніх філософських робіт, у яких хоча б фрагментарно містився аналіз

сутності філософема як елементу соціальної роботи, украй мало. А таких робіт, у яких філософема була б окремим предметом дослідження, взагалі не існує.

Поняття «філософема» зустрічається в теоретичних розробках В. Стьопіна [69], який є відомим розробником філософського пізнання дійсності. Він стверджував, що «складний процес експлікації універсальї культури може в первинних формах здійснюватися не тільки в межах професійної філософської діяльності, але й у таких формах духовного освоєння світу як література, мистецтво, художня критика, політична і правова свідомість, буденне мислення» [69, с. 118]. Даний процес існує у тому випадку, коли названі форми духовного освоєння дійсності стикаються з проблемними ситуаціями світоглядного масштабу. Результатом подібної взаємодії може стати виникнення первинних філософем. Іншою роботою, у рамках якої феномен філософема піддається аналізу, є книга Т. Благової і Б. Ємельянова «Філософема Достоевського: три інтерпретації» [9]. У роботі пропонується наступна дефініція поняття філософема: це – «смисловий інваріант, що зберігає ідентичність самому собі на всьому вербальному просторі» [9, с. 36]. При цьому філософема, з одного боку, – це завжди елемент тексту, а з іншого – елемент парадигми Достоевського, що «сполучає символи, поняття і концепції, філософсько-антропологічного спрямування, що відображають, етичні, естетичні і історіософські погляди класика» [9, с. 36-37].

Проблема співвідношення таких феноменів як філософема і концепт висвітлена у роботах М. Шабаєвої та Р. Павленіса [62], у яких ставиться важливе питання про те, яким чином поняття «філософема» може бути долучене до контексту сучасного філософського дискурсу й передусім до контекст постструктуралізму.

Розглядаючи новітні вітчизняні наукові публікації, що стосуються аналізу змістовно-сутнісних характеристик названого поняття, виділимо найбільш важливі. У трактуванні В. Песоцького [63] понятійно філософема постає як така форма філософського знання, котра поєднує у собі буденний і науковий рівні

пізнання, має гіпотетичний характер; з її допомогою дійсність осмислюється в єдності своїх елементів. Відбувається це ще не на рівні виділення їх змістовно-сутнісних ознак, проте слугує формальною підставою для того, щоб вичленити певні філософські категорії, закони, принципи і концепції. Праця цього дослідника значуща у невеликому переліку наукових праць, які відображають ступінь вивчення феномену філософії на даний момент [37; 63].

Вивчення ступеня розробленості теми даного дослідження дозволяє висновувати те, що на рубежі тисячоліть, в контексті загального інтересу представників науки до процесів інтеграції різних типів пізнання, питання про місце і роль філософії в цьому процесі підіймається частіше. Разом з тим, робіт, в яких зміст і суть філософії піддавалися б комплексному, спеціальному аналізу із застосуванням філософської методології, практично не існує. Звернення до феномену філософії у філософських працях фрагментарне і не має концептуального характеру.

Теоретичною основою дослідження є філософські розробки Аристотеля, Г.В.Ф. Гегеля, І. Канта, Ф. Шеллінга, К. Маркса [див. 2; 3; 4; 13; 14; 15; 30; 31; 52; 85; 86]. Важливу роль у розробці методологічних і теоретичних підходів, що використані в даній роботі, відіграли результати досліджень сучасних вітчизняних науковців, які спеціалізуються на проблемах соціальної філософії, гносеології, взаємодії філософії з іншими сферами пізнання, теорією соціальної роботи та мовознавством. Цими дослідниками є, зокрема, Ада та Ігор Бички, Н. Букіна, Т. Благова, К. Васильєва, В. Песоцький, В. Стьопін, М. та З. Лановик, В. Ярошовець [8; 9; 10; 12; 27; 45; 63; 69]. У зв'язку із специфікою дослідження і вибраною методологією в роботі використовуються праці відомих фахівців – Д. Фрезера, М. Кагана, О. Колеснікова, О. Кокоріна, М. Бахтіна, О. Лосєва, О. Карміна, О. Кривцун та ін. [див. дет. 6; 26; 28; 29; 33; 34; 39; 40; 41; 42; 49; 50; 51; 80; 92; 93; 95].

## 1.2. Історія виникнення поняття про філософему та про їх сукупність

Інтеграційна функція філософії реалізується за допомогою філософем – поняття, що вживається останнім часом все частіше, проте ще всебічно не розглянуте. У зв'язку з цим варто коротко оглянути історію цього терміна, і далі перейти до сучасного стану вивчення цього феномена.

Розвиток науки як системи знань про закономірності розвитку природи, суспільства і мислення характеризується діалектичною взаємодією двох протилежних процесів – диференціації та інтеграції. Процес інтеграції особливо характерний для сучасної науки, перед якою постають комплексні проблеми, вирішення яких неможливе усередині окремо взятої сфери знання. Очевидно, що синтез наук і наукових дисциплін неможливий без філософії, яка виконує інтеграційну функцію між різними типами пізнання дійсності. У зв'язку з цим особливого значення набуває процес виявлення тих засобів, за допомогою яких філософія здійснює названу функцію. Не менше важливим є й дослідження еволюції цих засобів впродовж значного часу, за який вони встигли виникнути і зазнати неодноразові метаморфози, рухаючись за загальним вектором розвитку філософії.

Поняття «філософема» увів у філософський лексикон Аристотель в його трактаті «Перша аналітика» як норму коректного (логічного) міркування [3, с. 525]. Як зазначалося у попередньому параграфі філософема є розумовою операцією, що обґрунтовує перехід від засновків до висновку дедуктивним способом. Аристотелевське розуміння терміну «філософема» тривалий час зберігалось у філософії незмінно. Вчені припускають, що істотний трансформації дане поняття піддалось в Новий час, коли почався активний процес формування різних наук, у тому числі і філософії [36]. «Даний процес супроводжувався щоразу більшою диференціацією наукового знання, в ході якої філософія стала зв'язною ланкою для всіх сфер науки, забезпечуючи їх

активну взаємодію. Цю взаємодію у філософській літературі розуміють як існування в єдності відмежованих один від одного, якісно відмінних явищ, факт їх безпосередньої дії один на одного» [9, с. 159].

У цих умовах саме філософема, все чіткіше виявляючись як фрагмент в структурі нефілософського знання, постає одним із засобів, завдяки якому даний процес стає можливим. Кажучи про те, що філософема виступає медіатором між різними сферами науки і філософією, не можна випустити з уваги і той факт, що подібну роль вона виконує і при взаємодії між філософією і психологією, соціологією, соціальною роботою, літературою, мистецтвом тощо, а ширше – між філософією й іншими видами пізнання світу.

У зв'язку із диференціацією сфер людського знання про світ стало можливим і необхідним проведення їх меж, що закономірно означало і пошук унікальних галузевих методологій пізнання. Цим питанням задавався І. Кант в своїй статті «Про заснований на апріорних принципах перехід від метафізичних початків природознавства до фізики» [31, с. 590]. Аналізуючи працю І. Ньютона «Математичні початки натуральної філософії», Кант пише, що автор повинен був виходити з такого уявлення про науку, природу, яке є або математикою, або філософією, але ніяк тим та іншим разом. Розкриваючи дану суперечність, Кант стверджує, що «є так само мало математичних початків природознавства, як і філософських... математики» [31, с. 591]. Відмінність між двома цими дисциплінами полягає в їх методології: якщо філософія, за І. Кантом, спирається на апріорні поняття, то математика, геометрія і фізика – на споглядання. Даний факт створює непрохідну прірву між цими науками, – вважав філософ.

Проте наскільки безглуздим не вважав би І. Кант спроби філософувати в сфері математики або, навпаки, намагатися за допомогою математики добитися успіхів у філософії, він все ж залишає можливість подолання тієї «непрохідної прірви» шляхом «дискурсивного мудрування про предмет математики». «Займатися цим, вважає Кант, можна хоча б з тією метою, щоб з'ясувати

відмінність між філософемами і математемами» [31, с. 590-591]. Вводячи ці поняття, він не робить спроби детально їх проаналізувати, що, своєю чергою, не дозволяє із упевненістю судити, яке саме значення він у них укладав. Одне можна сказати напевно – поняття «філософема» знаходить своє місце в науковому лексиконі як позначення певного обсягу інформації характерного для специфічної сфери людського пізнання (філософії) і отриманої із використанням характерної для даної сфери пізнання методології.

Наступним кроком у вивченні того, чим є філософема для самої філософії і споріднених типів культурної діяльності, стали праці Г.В.Ф. Гегеля [13-15]. Примітним є той факт, що він використовує поняття «філософема» в основному у тій частині своєї роботи, де намагається відмежувати власне філософію (предмет її розгляду) від споріднених їй сфер – міфології, релігії, науки і того, що він називає популярною філософією. Ми бачимо, по-перше, що для першої третини ХІХ століття питання про межі різних сфер (галузей) пізнання ще залишається вельми актуальним. По-друге, в роботі Г. Гегеля здійснює спробу відповісти на споріднене питання, а саме на таке: якщо існують різні, відмежовані один від одного особливостями методології, сфери, то який усе ж таки механізм їх взаємодії? Послідовно виділяючи ті ознаки, які відрізняють філософію від міфології і релігії, він знаходить також і те, що є у них загального, тобто «думкою», «розумним» або ж «істотним змістом» [14, с. 118]. Сутнісно «розумне» – це філософський фрагмент, що міститься в нефілософському середовищі. Це і є філософема.

Г. Гегель характеризує останню таким чином: «Філософеми – суть думки, які, щоб бути чистими, повинні бути висловлені саме як думки» [14, с. 130]. Дане визначення указує на ряд принципових особливостей даного феномена. По-перше, філософема є носієм певного «субстанційного змісту», який може бути приховано присутнім в різних текстах нефілософського штибу. По-друге, щоб знайти статус «чистої думки», філософема «повинна піддатися особливому витлумаченню» [14, с. 161]. Отож філософ підводить до твердження, що весь

корпус філософем може бути розподілений на дві великі групи. До першої увійдуть ті з них, які приховано присутні в нефілософських текстах, тобто філософеми імпліцитні. До другої належатимуть філософеми, експліковані за допомогою філософського аналізу й у такий спосіб перейшли у відання безпосередньо філософії.

Узагальнюючи сказане висновуємо, що філософема для Г. Гегеля – це вимушена форма існування субстанційного вмісту в нефілософському довкіллі. Розглядаючи дану обставину, філософ стверджує, що чиста думка, що міститься у філософемах, що входять, приміром, до складу міфів, стає більш доступною для розуміння. Але, з другого боку, пише він, міф – «є завжди форма викладу, яка, належачи до більш стародавньої стадії, вносить плотські образи створені для уявлення, а не для думки. Міф є одним із засобів виховання, оскільки він є приманкою, що вабить нас зайнятися змістом» [15, с. 130].

Даний аспект аналізу філософеми як культурного феномена – аспект взаємовпливу форми і змісту – є украй важливим.

Поняття «філософема» зустрічається в працях і інших представників німецької класичної філософії. Проте, за винятком робіт Г. Гегеля, не вдалося знайти більш розгорненого аналізу того, чим є філософема.

Ф.В.Й. Шеллінг в своїй книзі «Вступ до філософії міфології» [85], розглядаючи роботи таких авторів, як Гейне і Кольрідж, трактує поняття «філософема» цілком в гегелевському дусі. Філософема для нього – фрагмент міркувань філософського характеру, органічно вплетених в тканину міфологічного оповідання.

Окрім цього, в книзі Ф. Шеллінга ми зустрічаємо і інше міркування, що перекликається з думкою Г. Гегеля, який стверджував, що передача субстанційного змісту за допомогою міфологічної форми дозволяє зробити цей зміст більш доступним для розуміння. Філософський зміст міфів, що полягає в тих або інших філософемах, стає більш доступним для розуміння, на думку Ф.



Шеллінга, коли міфи піддаються художній переробці на більш пізніх етапах свого існування. «Справжні поети» перетворюють філософеми в «казки», тобто переводять певний обсяг знання про загальне з однієї мови на іншу, тим самим популяризуючи його. Додатково до цього, «казки» можуть бути піддані ще одному перетворенню – руками «владних жерців» вони трансформуються в «народні вірування» [86, с. 206].

Отже, підсумовуючи сказане про роботи Г. Гегеля і Ф. Шеллінга, вчені виділяють експліцитно присутне в міркуваннях уявлення про філософію як про дисципліну, в рамках якої відбувається вироблення об'єктивного, змістовно нового знання про світ. Зачатки такого знання на дофілософській стадії розвитку культури присутні у прихованому вигляді (як припущення) в міфах. Фрагменти такого знання можуть бути класифіковані як імпліцитні філософеми. Вони експлікуються за допомогою власне філософського аналізу (Г. Гегель), або за допомогою засобів художньої і релігійної сфер людського пізнання (Ф. Шеллінг). Процес експлікації супроводжується розширенням і поглибленням первинного субстанційного змісту імпліцитних філософем.

Окрім Г. Гегеля і Ф. Шеллінга, терміном «філософема» користувався в своїх працях і інший класик німецької філософської думки – А. Шопенгауер. Він, на відміну від вказаних мислителів, розумів філософему простіше – як завершений фрагмент тієї чи іншої філософської системи. Подібне трактування поняття закріпилася в сучасних довідкових виданнях [див. дет. 36].

Слід згадати і про представників російської філософської думки, в роботах яких зустрічається поняття «філософема». Для письменника і філософа М. Чернишевського філософема – синонім «філософського недогляду», щось відстале, помилкове, протилежність «здоровому глузду». Ось в якому контексті він використовує даний термін: «Неоплатоніки – люди, що хотіли поєднати стародавню грецьку філософію з таємними азійськими філософемами, надати мріям розпаленої єгипетської і індійської фантазії форму науки; з цього поєднання утворилося у них щось ще більш дивне і фантастичне ніж самі

індійські і єгипетські мудрування» [36, с. 48]. Його сучасник О. Герцен займаючись порівняльним аналізом філософських систем Платона і Аристотеля, також вводить поняття «філософема» і так само в зневажливому значенні. На думку філософа О. Герцена, відсутність філософем – відмінна риса творчості Аристотеля, «крок уперед» у порівнянні з Платоном [16, с. 296]. Дане твердження дуже цікаве, оскільки саме Аристотель і був тією людиною, яка ввела поняття «філософема» в мову науки. Звичайно, ніякої фактичної помилки у Герцена тут немає, оскільки для нього філософема приблизно те ж саме, що і для Чернишевського: щось «нерухоме, тверде, покійне, мертво» [16, с. 296]. На думку Герцена, саме відсутність «відсталих визначень» (філософем) вирізняє праці Аристотеля від праць Платона. Емпіричний факт, а не платонівська ідея – ось, що лежить в основі аристотелівського аналізу природи, на думку Герцена: «Аристотель – у вищому значенні слова емпірик; він все бере з довкілля, бере як особисте, бере так, як воно є» [16, с. 296].

Відмітним є той факт, що М. Чернишевський і О. Герцен використовували слово «філософема» не як науковий термін, для них це зворот розмовної мови, має розмиті семантичні межі, але разом з тим володіє стійкою негативною конотацією. Гегелівсько-шеллінгівську лінію в оцінці того, чим є філософема, у вітчизняній філософській традиції продовжив О. Лосєв. У своїй книзі «Нариси античного символізму і міфології» він пише про філософему як частину філософського аналізу, що знаходиться під прикриттям міфу» [50, с. 371-372]. Таке зауваження філософ робить, детально розбираючи творчість Платона.

На завершення розгляду історії розвитку уявлень про феномен філософемі слід більш точно окреслити той момент, коли первинне аристотелівське визначення цього терміну змінилося сучасним. Вище зазначено, що дана трансформація відбулася приблизно тоді, коли розпочався процес диференціації наукового знання, завдяки якому філософія як особлива сфера пізнання набула свої характерні досі межі. Наслідком цього факту стало

те, що з'явилася можливість збудувати хронологію розвитку філософії як дисципліни. Цим шляхом пішов і Г. Гегель при створенні своїх «Лекцій з історії філософії» [13; 14]. Вивчаючи ключові філософські системи античності, він, звісно, не міг обійти увагою постать Платона, творчість якого стала на багато століть однією із визначальних культурних домінант для європейської цивілізації. Характерною особливістю цієї творчості є виклад і вирішення філософських проблем за допомогою створення або переробки раніше існуючих міфів. Дане твердження є загальноживаним. Саме ця обставина наштотувала фахівців на те, щоб спробувати знайти перехідну ланку, яка б пов'язувала не тільки платонівські, але і більш стародавні міфи, які не мають конкретного автора – із наступною формою пізнання дійсності – філософією. «Такою ланкою стали фрагменти об'єктивного знання про довкілля, інакше – «думка», «субстанційний зміст» або «філософема», якщо користуватися термінологією Г.В.Ф. Гегеля» [35, с. 72].

Припущення полягає також в тому, що саме об'єктивність такого знання дозволила незалежним міфологічним системам, які виникли без контакту одна із одною, знайти безліч схожих рис, стати типологічно і структурно близькими, не дивлячись на різноманіття тих зовнішніх особливостей, які формують специфічне обличчя міфологічних систем, створених різними народами. Дана обставина – спільність об'єктивної інформації про світ, одержаної людством на стадії міфологічного освоєння дійсності – дозволила з часом поставити питання про існування культурних універсалій. Із фактом їх існування пов'язана головна думка щодо філософеми як культурного феномена. Ця думка полягає в тому, що ядром будь-якої філософеми є певне фундаментальне питання світоглядного (екзистенційного) плану, яке вимагає свого вирішення, адже без цього неможливе мислення людини про себе як про щось радикально відмінне (і, разом з тим, нерозривно пов'язане із) від неживої матерії. Питання такого типу і є тими культурними універсаліями, які складають осердя, ядро, точку

збірки будь-якої філософемі. Характер цих питань є невідокремленою, атрибутивною ознакою філософемі як культурного феномена.

### **1.3. Логіко-змістове співвідношення філософем з міфологемами та ідеологемами**

Академічний тлумачний словник розуміє філософему як філософське питання, філософську проблему, філософський вислів. Філософема у психологічній енциклопедії – це ідеологема, яка несе філософське навантаження, філософський смисл, почасти повчальний. У філософському словнику її тлумачать як філософське твердження або філософське повчання [60].

Міфологема (від грец. μῦθος – сказання, переказ і λόγος – думка, причина) – термін, який використовується для позначення міфологічних сюжетів, сцен, образів, що характеризуються глобальністю, універсальністю і мають широке поширення в культурах народів світу. Поняття ввели до наукового обігу К. Юнг і К. Керенї [91]. Термін «міфологема» має амбівалентну природу – це і міфологічний матеріал, і підґрунтя для утворення нового матеріалу. Мистецтво міфології визначається своєрідністю свого матеріалу. Основна маса цього матеріалу, що зберігалася традицією з сивої давнини, містилася в оповіданнях про богів і богоподібних істот, героїчних битвах і подорожі в підземний світ – оповіданнях («міфологема» – ось найкраще давньогрецьке слово для їх позначення), які всім добре відомі, але які далекі від остаточного оформлення і продовжують служити матеріалом для нової творчості. Міфологія є рух цього матеріалу – це щось застигле і мобільне, субстанційне і все ж не статичне, здатне до трансформації. У сучасній літературі слово «міфологема» часто використовується для позначення свідомо запозичених міфологічних мотивів і перенесення їх в світ

сучасної художньої культури. Приклади міфологем – «Першолюдина», «Жінка-Доля», «Золотий Вік», «Рай» тощо [1; 17; 48; 54; 55].

Ідеологема – це також один з елементів ідеології, сукупності поглядів і уявлень, з яких складається самосвідомість народу. Володіючи світоглядною, ціннісно-орієнтаційною і регулятивною функціями, вона твердо стоїть на варті інтересів пануючих соціальних груп і держави. У ній основна ідея є одночасно і нормою, що спрямовує переконання громадян у чітко окреслене ціннісно-сміслові русло. Ідеологеми прагнуть підпорядкувати собі офіційне і неофіційне життя, присутні у філософії, політиці і науці, мистецтві і педагогіці, моралі і праві. Вони є жорсткими нормативними структурами, що не допускають в свої внутрішні смислові і ціннісні межі нічого з того, що могло б поколивати їх стійкість, а з нею і стабільність соціального порядку, що охороняється ними. Ідеологема завжди маркована, тобто емоційно забарвлена. Цілеспрямоване використання ідеологем – ефективний засіб управління масовою свідомістю, адже вона легко запам'ятовується і створює ілюзію розуміння об'єкта маніпуляції. Відмітною ознакою ідеологеми вважається багатократна зміна значень, або ж їх початкова розпливчатість. Приклади ідеологем: «масові репресії», «фашизм», «куркуль», «культ особистості», «тоталітаризм» (негативні марковані); «колективне керівництво», «суверенна демократія», «енергетична наддержавна», «демократія», «толерантність» (позитивно марковані ідеологеми) [68].

Ідеологема є однією з базових структурних складових сучасної наукової мови. Своєрідність функціонування слова у цьому спеціалізованому дискурсі постійно наголошується дослідниками, які пропонують для цього явища різні визначення. Свого часу Ж. Ле Гофф [46] відзначав, що на людину натовпу найбільше впливають два чинники: заражуваність і навіюваність, яка передається через емоційну лексику. Навіюваність забезпечується абсолютно не системою логічних доказів. Твердження тоді лише стимулює рух дії, коли часто повторюється і, якщо можливо, в одних і тих же виразах. Парадоксально,

але за більш ніж століття, в агітаційному тексті мало що змінилося. Дотепер тисячі разів одними і тими ж словами треба повторити кілька, винайдених командою кандидата, ідей. Першою опорою такого повторення є слова, що втілюють інваріативне значення агітаційного тексту. Ці одиниці складають частину того класу особливих лексичних одиниць, які обслуговують політичний дискурс і які називаються в літературі по-різному.

Німецький лінгвіст В. Шмідт [87] вводить у науковий обіг поняття «мова політики» і наголошує на існуванні спеціального словникового складу політичної термінології. «Загальною ознакою політичної лексики, як марксистсько-ленінської, так і буржуазної, є її ідеологічна зумовленість. Я розумію під цим семантичну детермінацію слова, що витікає із його приналежності до специфічного словникового складу певної ідеології або ідеологічного варіанту і з її ролі в цьому складі. Так, наприклад, кожний із звукових комплексів демократія, свобода, імперіалізм є двома омонімами, що відносяться до марксистсько-ленінської і буржуазної ідеології; їх різні значення залежать від приналежності до тієї або іншої системи ідеологічної лексики і від їх ролі в ній» [87, с. 114].

Філолог В. Бичков [11], відзначаючи, що кожний політичний напрям формує певне мовне поле, виділяє в ньому такі одиниці, як ключові політичні терміни і символи (міфи). На наявність конденсуючих символів у пропаганді вказує Л. Карасьов [32], яка, скажімо, на прикладі слів «комунізм», «агресія» і «свобода», показує, як лексична одиниця мови перетворюється на функціональну одиницю пропагандистського дискурсу. Для цього першочергово вихолощується реальний конкретно-історичний, соціальний і політичний зміст слів і замінюється помилковими стереотипами. Пропагандист велику увагу надає тому, щоб створити у слів потрібні йому емоційні конотації.

Одним із найменувань даної одиниці політичного дискурсу є слово ідеологема. Хоча поняття ідеологеми широко використовується в сучасній науці, єдине його розуміння ще не усталене. У шерензі емпіричних одиниць

(фонема, семема) у 70-х роках минулого століття дослідники стали розглядати ідеологему як «соціальний інваріант, що виявляється в мовних одиницях». Далі уточнюється, що «поняття ідеологеми є абстракцією, яка приводить до загального знаменника те, що різне в мовному відношенні, але підлягає поєднанню в суспільному плані». Як лексичні засоби, що займають привілейоване положення в суспільній комунікації. Це позитивні позначення, які вступають в нові морфологічні (словотворчі) і синтаксичні (фразеології) поєднання. На підставі такого їх місця в суспільній свідомості ці лексеми трансформуються в ідеологему [79, с. 339].

У попередніх параграфах ми коротко оглянули еволюцію поняття «філософема» із моменту його зародження в працях Аристотеля до сьогоденішнього часу і проаналізувати нові напрямки, автори яких обґрунтовують своє власне уявлення про її природу. Висновки багато в чому різні, проте можемо виділити те, що об'єднує їх концепції.

Міркуючи про філософему, мислителі виділяють наступне [37, с. 84]:

- 1) філософема є певною формою знання;
- 2) філософема має світоглядне забарвлення;
- 3) філософема забезпечує взаємодію буденного і теоретичного рівнів пізнання;
- 4) філософема є тим елементом, на основі якого можуть складатися чітко оформлені філософські концепції;
- 5) філософема, почасти, знаходить своє втілення в нефілософських текстах (або в т. зв. «прикордонних», тобто поєднуючих філософський і соціальний вимір).

Процес трансформації слова в ідеологему детально показаний у роботах Н. Купіної та В. Картавцева [35-37]. Це – «ідеологізація слів за допомогою догматичних додатків – на традиційну семантику слова штучно накладаються ідеологічні значення... Як ідеологеми розглядаються лексичні одиниці, семантика яких містить ідеологічний мікрокомпонент, тобто цільну,

розгорнену, достатньо самостійну частину словарного витлумачення та набір якісно нових для мови ідеологізованих контекстів (від словосполучення до розгорнутого вислову), що рекомендуються як нормативні, типові” [35, с. 71].

## **Висновки до розділу I**

Підсумовуючи зміст вступного розділу, виділимо кілька важливих моментів.

Практично повна відсутність згадок даного поняття у фундаментальних довідкових виданнях призводить до того, що будь-який автор залишається наодинці із своїм власним, почасти інтуїтивним, уявленням про те, що ж таке філософема. Тож ми бачимо низку всіляких тлумачень сутності даного поняття, що часто призводить до довільності його вживання. Останнім часом з’являються спроби виправити дане становище, публікуються роботи науковців, зацікавлених в тому, щоб дати однозначне визначення даного поняття. Нині стає очевидним, що навіть ті поняття, які мають давню і глибоку історію вивчення (символ, образ, концепт, концепція тощо), потребують співвідношення із поняттям «філософема», задля більш чіткого виділення їх диференціальних ознак. Якщо найближчим часом деякі із поставлених проблем знайдуть своє вирішення, то ми зможемо із набагато більшою упевненістю міркувати про природу і сутність філософеми. Це дозволить точніше визначити місце і роль цього феномена в процесі забезпечення інтеграційної функції філософського знання і виявить те, що не було відоме про філософему раніше.

Отож, основними елементами філософеми є інформаційні комплекси, які умістовлюють історично та соціально зумовлені спроби відповідей на питання світоглядного характеру. Дані комплекси оформлені поєднанням теоретичного і буденного рівнів знання. Крім інформації різних рівнів знання, філософема



органічно долучає також поєднання інформації різних типів знання, один з яких завжди філософський.

## **РОЗДІЛ II.**

### **СИСТЕМА ФІЛОСОФЕМ**

### **У СФЕРІ СОЦІОГУМАНІТАРНОЇ НАУКИ**

#### **2.1. Філософія соціальної роботи як джерело постання філософем**

Соціальна робота має сталі зв'язки із філософією, зокрема як теоретичним світоглядом. Адже визначення напрямів діяльності соціальних працівників, формування специфічних відносин між клієнтами і фахівцями, наповнення змісту соціальних програм великою мірою залежать від світоглядних та ідеологічних концептів, філософських категорій і принципів, що набули поширення серед професіоналів і засвоєні ними як складова фахової культури. Історія професійної соціальної роботи доводить, що діяльність соціальних працівників спирається не тільки на особисті і професійні принципи, моральні норми, які є основою сучасної філософії соціальної роботи. Для цього фаху важливе опертя на загальнолюдські цінності та ідеали побудови суспільства, більш справедливого до громадян, які перебувають у не вигідному, вразливому становищі порівняно з іншими, де кожна людина має всі необхідні права і може їх реалізувати, в тому числі і за допомогою соціальних працівників.

Соціальна робота як наука і навчальна дисципліна сформувалась на межі філософії, соціології, психології, педагогіки, що визначає її інтегративний, міждисциплінарний характер. Вона характеризується розмаїттям форм знання: емпіричні факти, події та їх опис, систематизація, закономірності й тенденції; принципи і методи досягнення поставлених цілей; гіпотези, системи поглядів, що різняться типом і ступенем спільності тощо. Вони організуються у єдину науку завдяки фундаментальним основам філософських ідей і принципів. Філософія є формою суспільної свідомості, спрямованою на формування

світогляду, системи ідей, поглядів на світ і місце людини в ньому. Загальнотеоретичні положення філософії відіграють роль методологічної основи при вирішенні окремих питань соціальної роботи на науковому рівні. Предметом вивчення при цьому є соціальні відносини, що функціонують у соціальній сфері суспільства і розглядаються у контексті всієї сукупності суспільних відносин, у тому числі економічних, політичних, морально-духовних. Марно братися за розв'язання соціальних проблем без їх логічного осмислення, всебічної соціальної діагностики, що можливо лише на основі синтезу, аналізу та інших загальнонаукових методів, які пропонує філософія.

Соціальна робота послуговується такими універсальними філософськими категоріями, як людина, соціум, свобода, гуманізм, конфлікт, соціальний час і простір, суспільна діяльність та ін., що вплинуло на появу і специфіку філософем. Вона також пов'язана з постійним аналізом, систематизацією емпіричних фактів, для узагальнення яких спирається на філософські ідеї щодо різних аспектів людського буття (сене, спосіб життя, умови і механізми розвитку особистості, права людини, правова свідомість тощо), пізнання навколишньої дійсності, діалектичного взаємозв'язку різноманітних процесів і явищ. У своїй діяльності соціальні працівники спираються на філософське розуміння людини як унікальної, відкритої, інтенційної (цілеспрямовано залученої до певної діяльності, до довкілля), амбівалентної (яка може одночасно мати сильні протилежні почуття), здатної до самопізнання та саморозвитку. Рушієм соціального розвитку людини є протиріччя між зростаючими потребами та реальними можливостями їх задоволення. Важливим для соціальної роботи є розуміння того, що стабільні періоди розвитку чергуються з нестабільними, які наступають як перехідні етапи і несуть у собі можливості якісних перетворень особистості.

Соціальна робота також застосовує філософські принципи до аналізу соціальних груп, спільнот, соціальних інститутів, особистості тощо. До таких принципів належать [див. 71; 72; 73; 77; 94]:

1) принцип детермінізму (висвітлює причинну зумовленість соціальних явищ економічними й політичними чинниками, що визначають стан суспільних відносин, специфіку їх формування і прояву);

2) принцип гносеологічного підходу (орієнтує на ретельне вивчення і порівняння соціально-історичних особливостей процесів у суспільстві, допомагає з'ясувати їх специфіку, тенденції розвитку і закономірності);

3) принцип особистісного підходу (при вивченні соціальних процесів вимагає врахування ціннісних орієнтацій, думок, почуттів та потреб конкретної людини);

4) принцип єдності свідомості і діяльності (озброює соціальну роботу правильним розумінням сутності різновидів діяльності, до якої залучений клієнт, впливу рівня свідомості на неї, її форми та наслідки).

Крім філософії як методології наукового пізнання, як науки щодо найзагальніших законів розвитку природи, суспільства і людського мислення, важливими для соціальних працівників є такі філософські дисципліни, як етика, естетика, логіка, філософія права, філософія політики та ін. Наприклад, основні категорії етики (добро, зло, благо, обов'язок, відповідальність тощо) не тільки описують взаємини в групі або суспільстві, а й виражають ставлення особистості до себе та інших людей, зокрема відносини між соціальними працівниками і клієнтами. Соціальна робота більше, ніж інші професії, перебуває в межах морального вибору та етичної поведінки. Тому такі чинники регулювання людської поведінки, як суспільна мораль, індивідуальний моральний контроль, є важливими моральними регуляторами самої соціальної роботи. Окрім загальних вимог суспільної моралі, соціальна робота регулюється також такими принципами професійної етики, як конфіденційність і толерантність.

Соціальна робота емпірично перевіряє філософські ідеї, вивчає й оцінює їх у реальному середовищі. Філософія, на відміну від соціальної роботи, не звертається до практики безпосередньо. Як система наукових знань соціальна

робота складається з теоретико-методологічної (методологічні основи пізнання, закони, науковий апарат тощо) і практичної (практичне застосування теоретичних положень) частин. У своїй практичній діяльності соціальні працівники мають справу з людиною, відносинами між особистістю і колективом, соціальними групами. Ключовим призначенням їхньої діяльності є вдосконалення людських відносин, втілення в життя високих гуманістичних ідеалів. Саме у розвитку й утвердженні ідеї гуманізму реалізується тісний зв'язок соціальної роботи з філософською проблематикою.

У середині минулого століття відбулося осмислення змісту і суті персоніфікованих і суспільних відносин у практиці соціальної роботи з огляду на інтелект, почуття, віру, потреби, інтереси та цінності особистості. У цей період на Заході почали домінувати підходи, зорієнтовані на захист прав людини від різних форм дискримінації. У зв'язку з цим постала необхідність обґрунтування професійних уявлень про реальний світ, орієнтири соціальної роботи, що покликали до життя специфічну галузь філософського знання – філософію соціальної роботи.

Філософія соціальної роботи – ідеологія соціальної діяльності, основою якої є цінності та ідеали, що еволюційно сформувалися у процесі діяльності; колективне уявлення об'єднаних певними знаннями, єдиними вимогами до своєї професії людей стосовно суспільних і професійних принципів, норм, цінностей [94, с. 37]. Основні теоретичні концепти філософії соціальної роботи – гуманізм, позитивізм, утопізм, професіоналізм. Фундаментальною основою і духовно-моральним виміром соціальної роботи є гуманізм як одне із надбань людства у процесі його розвитку.

На процес становлення філософії соціальної роботи неоднозначно вплинув позитивістський сцієнтизм (лат. scientia – наука) – абсолютизація ролі науки. Привнесення наукових методів у систему поглядів соціальної роботи сприяло усвідомленню того, що вона є не лише практичною діяльністю, а й певною галуззю пізнання соціальної дійсності. Однак абсолютизація наукового

пізнання, заперечення автономності людини, визнання її детермінованості соціально-економічними і соціально-біологічними факторами спричинилися до насадження у професійній діяльності дослідницького інструментарію, внаслідок чого потісненими виявилися загальнолюдські і гуманістичні цінності. Породженням такого підходу став «синдром соціального працівника», для якого характерна гіпертрофована увага до різноманітної статистики, документів і недооцінювання бесіди, опитування чи інтерв'ювання.

Безперечно, позитивізм з його налаштованістю на використання наукових знань сприймався соціальними працівниками неоднозначно. Очевидно, невдоволеність його абстрагованістю до проблем конкретної людини привернула увагу багатьох до утопізму.

Утопізм – філософське вчення про ідеальний суспільний лад, соціальну перебудову на основі справедливого перерозподілу.

Утопізм, зародження якого датують XIV століттям і який втратив свою популярність у XIX столітті, привернув до себе увагу у 60–70-ті роки минулого століття. Філософи та соціологи прагнули створити привабливу для широких мас ліберально-демократичну утопію як альтернативу марксизму з метою ідеалізації капіталізму, ринкових відносин або морального обґрунтування програми їх оновлення.

Філософією соціальної роботи у межах цієї концепції є соціал-реформізм (течія у соціалістичному русі, яка заперечує необхідність класової революції, вважаючи, що за допомогою реформ, здійснюваних у межах законності, можна побудувати державу загального добробуту і соціальної справедливості) та лібералізм (соціально-політична ідеологія, яка підтримує особисту свободу і обмежений контроль з боку уряду, систему вільного підприємництва і віру в права людей, які належать їм від народження і які не залежать від держави).

У науковому й буденному вжитку утвердилися такі філософеми, як «гарне суспільство», «гарне життя», «гарна людина».

Філософія утопізму тлумачить людину підневільним суб'єктом, пояснює її невлаштованість об'єктивними причинами (відсутністю необхідної освіти, низьким економічним статусом, негативним впливом суспільного середовища тощо). Сповідувана його прихильниками філософська позиція щодо презумпції невинності клієнта змістила ціннісні орієнтації, стратегії розвитку професійної соціальної роботи із соціальних реформ на соціальні акції, дії на захист вразливих груп.

Прихильники цих концепцій також чимало уваги приділяли ідеї вдосконалення і самовдосконалення місцевих територіальних громад.

Суттєво збагатила розуміння фахової соціальної роботи філософія професіоналізму, основою якої є гуманістичні й ідеалістичні ідеали та принципи, орієнтація на задоволення потреб людини, розвиток її потенційних здібностей, підвищення добробуту, досягнення соціальної справедливості.

В усі віки філософія переймалася проблемами розуміння смислу життя, що породило цілу низку філософем. Попри те що ця проблема є прерогативою теорії, роздумів і суперечок вчених, вона виникає у буденній свідомості й органічно входить в життєдіяльність (у т. ч. і соціальну) людини.

Життя людини залежить від цілей, прагнень, світовідчуття і світосприйняття, якими воно наповнене, від способу входження в суспільні відносини, його особистісного буття. Невід'ємною умовою належного соціального самопочуття індивіда є повнота життя, відчуття особистої цінності, корисності. Повноту життя людина сприймає через взаємодію з іншими людьми, особливо коли переживає дискомфорт, болюче відчуття покинутості й самотності. Важливим соціальним чинником, змістоутворювальною основою щодо цілей і результатів життя, самоіснування як суб'єкта є діяльність особистості. Вона завжди супроводжується певною вербалізацією цінностей і ціннісних настановлень, появою філософем. Часто ці орієнтації стають мотивами діяльності особи, визріваючи під впливом існуючої моралі, правосвідомості, світорозуміння. Наприклад, настановлення на працю може

бути втілене у таких філософемах: «жити, щоб трудитися», «жити, щоб залишити про себе добру пам'ять», «жити, щоб своїм трудом приносити користь людям», «трудитися, щоб добре жити».

Для соціальних працівників важливі не проповідницька діяльність і пропаганда певних ідей, а допомога у створенні умов для самореалізації особистості. Людина має бути для нього цікавою в її цілісності, єдності біологічних, психологічних і соціальних якостей. Погляд на неї як на біопсихосоціальний феномен має бути одним із визначальних принципів соціальної роботи.

Вагомий вплив на сучасну практику соціальної роботи у багатьох країнах справив постмодернізм – міждисциплінарний інтелектуальний рух, що, сформувавшись у 50-ті роки ХХ ст., запропонував новий ракурс бачення, набір концептуальних підходів до соціокультурної реальності [19; 24; 47].

На відміну від позитивізму, який прагнув обґрунтувати системну єдність соціального світу, теоретики постмодернізму вважають, що особливостями сучасного світу є несхожість, розмаїття і саме це слід досліджувати. Особливостями постмодернізму є його еkleктизм (поєднання різнорідних, органічно несумісних елементів), обстоювання рівноправності різних уподобань, стилів мислення, множинність стандартів, толерантність у царині мистецьких смаків і поведінки, заперечення поділу на високу та низьку культуру тощо. Представники постмодернізму обстоюють автономізацію культурної сфери від економічної та ідеологічної, кожна з яких, за їх аргументами, підпорядковується власній логіці розвитку, притаманним саме її середовищу нормам.

Ознаки плюралізму простежуються у розгортанні нового світу прагнень, цінностей, нових форм соціальної організації та поведінки, передусім у сферах споживання, дозвілля, приватного життя, в утвердженні ідеї рівності різних культур і дискурсів (сукупності висловлювань, що стосуються певної проблематики, розглядаються у зв'язку з нею), відході від одновимірної,



універсальної системи ідентифікації, що ґрунтується на раціонально свідомій організації людської життєдіяльності. Для теоретичних положень постмодернізму характерна зміна сенсових орієнтирів, способу формування соціального мислення, вихідних принципів тлумачення соціуму [19; 28; 84].

У постмодерному контексті філософеми соціальної роботи постають як складові системи філософських ідей про стражденну людину та її життєвий світ. А культура постмодернізму відрізняється від природно-наукової культури визнанням унікальності кожного людського життя, неповторності життєвих подій, множинність істин.

Певний вплив на зміст соціальної роботи справила філософська концепція деконструкції суспільства – стратегія постструктуралістського критицизму, яка передбачає певну деструкцію (порушення структури) і реконструкцію (докорінну перебудову) феномену з метою його спростування. Безперечно, кожна людина потребує певного структурування в житті, адже структура забезпечує необхідні для неї відносно незмінні орієнтири. Такі нові настановлення, підвищена стресовість і невдоволення своїм становищем спричинили появу нових філософем, які не можуть залишатися поза увагою соціальних працівників.

Роль вивчення філософем в загальнокультурній і професійній підготовці соціальних працівників багатогранна. Крім продукування знань про різноманітні аспекти поведінки людини і функціонування суспільства, вони формують здатність до рефлексії та саморефлексії, тобто розвивають уміння піддавати мисленнєвому аналізу різні аспекти дійсності, насамперед власну поведінку, почуття й емоційні прояви. Філософеми надають правильного виміру роздумам і судженням соціальних працівників, допомагають оволодіти логічним інструментарієм для адекватної оцінки світу і місця людини в ньому.

Філософеми соціальної роботи поділяються за такими аспектами: географічним, політичним, соціально-економічним, культурним, духовним. У

своїй сукупності – окремо і всі разом – вони визначають ціннісні орієнтири, базисні підходи і етичні принципи ідеології соціальної роботи.

*Географічний аспект.* Діяльність здійснюється в певних межах. *Політичний аспект.* Країни, де здійснюється діяльність соціальних працівників, мають різні політичні системи. Діяльність здійснюється відповідно до принципів соціальної роботи, незалежно від політичної системи. *Соціально-економічний аспект.* Належні умови життя, доступ до трудової діяльності, система охорони здоров'я і утворення, доступ до системи соціального забезпечення і обслуговування – право людини в сучасному суспільстві. *Культурний аспект.* Традиції, переконання, культура окремих осіб, груп, общин, країн повинні поважатися і зберігатися. Це найважливіший принцип антидискримінаційної політики, гарантія стабільності і розвитку суспільства. *Духовний аспект.* В будь-якому суспільстві існує своя система цінностей. Для розвитку системи цінностей соціальної роботи необхідно брати до уваги духовний світ, цінності, сподівання, ідеали, філософію, етику тих, з ким працюють соціальні працівники. Ці аспекти філософем професіоналізму сприятимуть створенню справедливих соціальних інститутів, здатних забезпечувати безпеку і розвиток людини [20, с. 156-157].

Філософеми системи цінностей сформовані в процесі історичного розвитку соціальної роботи від її праісторичних форм до сучасного стану. Із зміною історичних умов відбувалася трансформація ціннісних орієнтирів. Проте в якій би формі історичної практики не була представлена соціальна робота, хто б не представляв інтереси соціально уразливих верств населення, – суспільне благо, справедливість, відповідальність за підтримку беззахисних – завжди були найважливішими домінантами філософського осмислення цивільних і політичних прав людини [20]. Філософська основа суспільних вчень та ідеалів зрештою утворили не тільки ціннісні концепти індивідуальної взаємодії суб'єктів, який надає і який потребує допомоги, але і ціннісні орієнтації професійної соціальної роботи.

Філософеми соціальної роботи виявляються на різних рівнях і утворюють своєрідну систему, світоглядний концепт професійної субкультури, де реалізуються переконання і відносини, ідеали і прагнення, норми і практичні принципи взаємодії, етичні правила і професійні цінності.

Вирізняють такі типи філософем й одночасно метарівні цінностей соціальної роботи.

1. *Право на життя.* Цінність людського життя є основою основ всієї роботи в сфері соціального захисту. Це припускає, що право на життя є невід'ємним і абсолютним правом людини. Активна підтримка життя, протидія порушенням його прав, діяльність в області забезпечення і поліпшення якості життя – найважливіші ціннісні орієнтації соціальної роботи [12].

2. *Свобода.* Всі люди народжуються вільними і мають право на свободу, кожна людина має право на вільний вибір способу життя.

3. *Рівність і недискримінація.* Принцип рівності в соціальній роботі тісно пов'язаний з принципом справедливості» недискримінації, де останнє розуміється як рівність і пошана гідності. Недискримінація протистоїть дискримінації, підхід до людини на основі однієї з його ознак: статі, раси, кольору шкіри, релігійних або політичних переконань.

4. *Справедливість.* Справедливість – основа суспільства, вона припускає пошану гідності його членів і забезпечення безпеки і недоторканності особи. Соціальна справедливість припускає задоволення потреб людини, справедливий розподіл матеріальних ресурсів, доступ до послуг.

5. *Солідарність.* Соціальні працівники повинні не тільки надавати допомогу людям, але і солідаризуватися з окремими особами, групами, общинами, з жертвами насильства, вигнання або утиску свобод в будь-якій точці світу.

6. *Соціальна відповідальність.* Соціальна відповідальність, має додаткове смислове навантаження – «опікування». Відповідно до цього концепту, будь-які

ресурси, якими володіє співтовариство, повинні бути використані для поліпшення положення людини.

*7. Забезпечення миру і відмова від насильства.* Безумовною цінністю є мир, причому не тільки у формі відсутності організованого конфлікту. Забезпечення миру пов'язано з досягненням гармонії з самим собою, іншими людьми і навколишнім середовищем. Еволюційний підхід припускає, що посередництво і примирення, послідовність, пошана і розуміння, знання є більш ефективним засобом врегулювання конфліктів, ніж революційний підхід, що припускає руйнування і подальше оновлення. Мирний розвиток – незмінна цивілізаційна цінність всіх людей на планеті, які прагнуть соціальної справедливості і створення миру.

*8. Відносини між людиною і природою.* Пошук гармонії з природою є однією з найважливіших стратегій людства напередодні третього тисячоліття. Недосконалі промислово-економічні моделі виробництва, використання токсичних промислових ресурсів, радіоактивне забруднення, споживацьке відношення до природи, відсутність відповідної інформації створюють загрозу для уразливих верств населення [71].

Філософеми цінностей соціальної роботи пов'язані із специфікою діяльності професіоналів в соціальній сфері. В контексті суспільних і особових конфронтацій, етичних і ціннісних розбіжностей соціальні працівники виробляють нормативні вимоги і ціннісні орієнтації не тільки для ефективної підтримки суспільних зв'язків і відносин, але і з метою допомогти клієнту здійснити правильний вибір поведінки, розв'язати свої актуальні проблеми.

## **2.2. Філософеми як складові повсякденної та емпіричної культури народів світу**

До першої половини XIX століття філософеми культури розглядалися на засадах раціонального осмислення морально-правових та естетичних норм життя, філософсько-теоретичної свідомості. У другій половині XIX століття, з розвитком фольклористики, етнографії, етнології, археології, антропології, соціології, історії, народознавства, філософії та інших галузей знань про людину, аналіз філософем культури здійснюється в рамках науково-концептуальних напрямів, які й стали фундаментальною основою культурології. Серед них найпоширенішими є еволюціоністська, аксіологічна, антропологічна, формаційна, циклічна, соціологічна та інші концепції культури.

Сутність еволюціоністської концепції полягає в обґрунтуванні принципу єдності людського роду та спорідненості потреб різних народів у формуванні культури. Вони висновують, що розвиток кожного народу відбувається прямолінійно – від простого до складного. Культура є результатом діяльності людини, специфічним способом її пристосування до навколишнього середовища. Факторами впливу на таке пристосування називають кліматичні умови та географічне розташування території, на якій проживає етнос. Вчені також досліджують форми функціонування культури всіх народів – звичаї, обряди, традиції, вірування, одяг, їжу, знаряддя праці, житло, мистецтво тощо, вказуючи на їх універсальність. Проте у витоках появи філософем культури лежать міф і ритуал, тобто культура постає із внутрішньої природи людини.

Виділяють три основні стадії в розвитку суспільства – дикунство, варварство і цивілізацію та відповідні до них особливості розвитку культури. Досліджуючи історію первісного суспільства, еволюціоністи переконували, що людство однорідне за своєю природою, й лише народи, перебуваючи на різних ступенях розвитку культури й живучи відокремлено один від одного,

створюють відповідні засоби реалізації культурних потреб. Зближення народів, посилення контактів між ними, обмін культурними надбаннями зумовлює спільність культурних цінностей та засвоєння їх людством. Основна ідея еволюціонізму щодо прямолінійності суспільного прогресу передбачає обов'язкову вимогу для кожного народу пройти всі стадії культурного розвитку.

Засновники аксіологічної концепції культури визначали культуру як «світ втілених цінностей», які реалізує людина внаслідок своєї діяльності. В. Дільтей, розподіляючи всі науки за своєю методологією на два блоки – науки про дух і науки про природу, вважав що людина може пізнати себе інтуїтивно лише в духовній цілісності з культурою через механізм вироблення певних цінностей. Вчені визначали культуру в проекції цілеспрямованості людини як «творчої істоти», у якій цінність виступає елементом внутрішньої організації культури як цілісної системи. У цих концептуальних рамках сучасні культурологи вважають, що культурною цінністю може бути: 1) певна нова ідея, яка виступає для індивіда (суспільства) якимось орієнтиром у житті; 2) соціокультурний стандарт, або норма (роби так, не роби інакше); 3) суб'єктивний образ, що прагне до ідеалу, внутрішньої гармонії; 4) конкретна поведінка (стиль життя). У кожній культурі є свої цінності, проте всі вони підпорядковані, тобто знаходяться в певній ієрархії [64].

З погляду діяльності людини аксіологи розглядають артефакти (від лат. *artefactus* – штучно зроблений) культури, що мають яскраво виражену фізичну оболонку – матеріальні цінності, та продукти духовної і художньої творчості – духовні цінності. Проте сучасна культурологія підкреслює, що такий розподіл культурних цінностей досить умовний. Антропологічні, або функціональні, концепції культури ґрунтуються на висновку про культуру як біологічну природу людини та її безпосередню адаптацію до умов навколишнього середовища. Суть концепцій полягає в тому, що культура пов'язується з потребами людства. Дослідник розподілив ці потреби, що зумовили

виникнення культури, на три групи: 1) первинні – це продовження роду, фізичні, фізіологічні та розумові зрушення. Культурними відповідями на них були поява родової общини, розвиток знань, освіти, житлових умов; 2) похідні, спрямовані на виготовлення та вдосконалення знарядь праці, наслідком чого є розвиток економіки і культури господарювання; 3) інтегративні, які об'єднують і згуртовують людей, вимагають потреби авторитету, що знаходить відповідь у політичній організації суспільства [57, с. 337].

Важливим є взаємообмін філософами різних народів. Зокрема, аналізуючи процес поглинання західноєвропейською цивілізацією неєвропейських народів, який тривав до середини ХХ століття, указують на глибокі протиріччя, зумовлені особливостями контактуючих соціально-економічних систем. Суть цього обміну зводилась до того, що європейці, поширюючи культурні цінності, взамін привласнювали землю, мінеральні ресурси, дешеву робочу силу, утримуючись від того, що становило суть цивілізації. Актуальність висновків полягає в існуючих протиріччях щодо поширення впливу англо-американської масової культури на фоні згортання культурних процесів та руйнації цілісності культурних систем інших народів світу.

На підставі дослідження та оброблення великого етнографічного матеріалу з історії первісного суспільства, застосовуючи методи структурної лінгвістики, та формулюючи основні принципи функціонального аналізу філософем культури, дійшли таких висновків: 1) у процесі еволюції людина переходить зі стану природи до стану культури, кожний елемент якої (традиція, звичай, вірування тощо) виконують важливу для культури функцію; 2) кожний елемент культури є незамінним, оскільки він забезпечує її цілісність; 3) усі елементи культури структуровані і складають культурну систему, кожна з яких функціонує за принципом ієрархії, а характерною рисою для всіх культурних систем є ізоморфний зв'язок між ними. Кожна культура як функціональна

єдність суспільства є цілісною, тому й загальнолюдська культура є цілісним утворенням [див. 70].

Послідовний філософсько-антропологічний підхід до вивчення філософом культури використовується дуже рідко, винятком є культурна антропологія в США та деяких країнах Західної Європи як самостійна наукова дисципліна. Справа в тому, що теза про культуру як феномен, який виникає з біологічної природи людини, досить суперечлива. Розум і благочинність у вищому ступені відповідають природі людини. Але в цьому й парадокс, що наслідки розуму і плоди моральності в людській натурі не закладені відвічно. Вони додаються до того, що виробляється почуттєвою, інстинктивною природою. Тобто перехід до культури визначає пошук у людській істоті чогось такого, чого немає в ній, як у тварині.

Кожна культура постає як повна система взаємопов'язаних та взаємозумовлених соціальних інститутів, що задовольняють біологічні і власне культурні потреби людей, що спричинює появу філософем, ідеологем. Відсутність рівноваги між соціальними інститутами призводить до руйнування культури як цілісного організму. Філософи намагаються зблизити гуманітарні науки, в центрі яких – вивчення людини, і природничі науки, що досліджують закономірності природи. Такий підхід давав йому змогу більш предметно дослідити особливості філософем культури, розкрити її роль у взаємозв'язку людини і природи.

Застосовуючи метод системного аналізу, антропологічна концепція доповнена теорією стилів фундаментальних форм культури. Стиль властивий усім великим культурам та їх основним формам (не тільки мистецтву, а й науці, ідеології, моралі, свідомості, способу життя тощо) сприяв появі специфічних філософем, характерних для даної епохи. Носіями, які визначають стиль епохи або цивілізації, на думку вченого, є геніальні особи, які роблять істотний внесок у розвиток тієї чи іншої сфери культури.



Вагоме місце у вивченні даного питання посідають концепції, які пов'язані з дослідженням філософом як складових культури народів світу, насамперед концепція циклічного розвитку культури (або культурно-історичних коловоротів). Предтечею цього напрямку був італійський філософ Дж. Віко, який розподілив історію людства на три епохи: епоху богів, епоху героїв і епоху людей. У першу епоху, виходячи з стану варварства, люди обожнювали природу, тому їх життя регулювалося релігійними ритуалами і нормами, а формою правління була теократія. Епоха героїв виділяє окрему сім'ю, в якій зростає роль батька як необмеженого монарха серед членів сім'ї, а формою правління стає монархія або аристократична республіка. Епоха людей – це зрілість людського роду, де відносини між індивідами регулюються совістю, розумом і обов'язком, тому й форма правління відповідна – демократія, заснована на визнанні громадянської та політичної свободи. Проте, сягнувши вищого ступеня розвитку, в епоху середньовіччя людство знову опинилося на початку циклу [76].

Ця концепція обґрунтована в працях М. Данилевського, О. Шпенглера, А. Тойнбі та ін. [35]. Сутність цієї концепції в тому, що історія розвитку людства розглядається як історія співіснування локальних, незалежних один від одного соціокультурних типів. М. Данилевський викладає типологію культури – вчення про відмінності культурних типів. У всесвітній історії культури він виділяє десять самобутніх типів культур: єгипетський, індійський, іранський, китайський, халдейський, грецький, римський, арабський, романо-германський, американо-перуанський (як «сумнівний» тип). Крім того, вчений передбачав становлення одинадцятого типу слов'янського як найбільш вираженого в російській культурі.

Джерелом кожної культури, а отже і причиною появи філософем, на думку М. Данилевського, є здатність народу до реалізації своїх життєвих сил, а її самобутність – в особливому складі душі народу. Взаємовідносини між народами нездатні змінити душі й національних особливостей народу. Тому,

виступаючи проти європоцентризму, прогрес не можна вважати виключним привілеєм Заходу, чи Європи, а застій виключно ототожнювати зі Сходом, чи Азією. Кожний культурно-історичний тип, виникаючи з етнографічного матеріалу, входить у період розвитку й розквіту, після чого занепадає та гине, тому народ, який перебуває на стадії занепаду, вже ніщо не може врятувати. Розтративши свій культурний потенціал, зазначає вчений, людство переходить до цивілізації.

Найпоширенішою в сучасній культурології стала теорія рівноцінного циклічного розвитку культури (О. Шпенглер). У ній він гостро критикує теорії європоцентризму та панлогізму, концепцію «лінійної» спрямованості світового культурного процесу, який характерний для західноєвропейської історичної науки XIX століття, якому він протиставляє концепцію множинності рівноцінних культур. Відкинувши тезу про існування загальнолюдської культури, вчений доводить, що всесвітня історія складається з восьми, замкнених у своєму розвитку великих культур; де кожна є живим організмом, має власну історію і унікально своєрідна. До таких культур він відносить єгипетську, індійську, китайську, шумеро-аккадську (вавілонську), аполонівську (греко-римську), візантійсько-арабську (магічну), західноєвропейську (фаустівську) і культуру майя. Окремо виділяє російсько-сибірську культуру, яка перебуває в процесі свого становлення і тільки виходить на історичну арену.

Ця концепція заклала теоретичні підвалини панславізму та російського шовінізму. При цьому автор суперечить собі в тому, що називає мову і незалежність як два чинники, що є безумовними для розвитку кожної культури, адже в цей час культура українського народу зазнавала неймовірних утисків з боку царату. У кожній культурі, зазначає О. Шпенглер, превалює певний тип діяльності. Так, у давньогрецькій культурі характерною рисою для появи філософем виступає художньо-естетична практика, в римській – політично-правова, візантійсько-арабській – релігійна, західноєвропейській – промислово-

технічна тощо. Кожна культура, за О. Шпенглером, проходить у своєму розвитку чотири фази: 1) становлення, або «дитинство»; 2) розвиток, або «юність»; 3) розквіт або «зрілість»; 4) занепад і смерть або «старість». Кожна культура має свою долю й тривалість життя, яке становить тисячу – півтори тисячі років. Потім культура вмирає, а сліди від неї залишаються у формі цивілізації. Аналізуючи причини кризи західноєвропейської культури, вчений акцентує увагу на надмірно раціоналістичній і вкрай прагматичній діяльності людей, що є передвісником смерті культури на зламі тисячоліть, після чого вона трансформується в європейську цивілізацію [див. 74].

Послідовником О. Шпенглера був англійський історик і соціолог А. Тойнбі. Як прихильник концепції історичного коловороту в розвитку локальних культур він розділив історію людського суспільства на окремі цивілізації і скоротив їх до 13 найрозвинутіших: античної, західнохристиянської, східнохристиянської, індійської, китайської, ісламської та ін. Решту цивілізацій було віднесено до цивілізацій-супутників. Згодом кількість цивілізацій було доведено до п'яти діючих – західної, іспанської, індійської, китайської та православної. Все це сприяло появі різноманітних філософем, які характерні цим культурам.

Сутність соціологічної концепції полягає в тому, що культура розглядається як цілісне утворення та складна ієрархія соціокультурних систем. Так, російський філософ і соціолог П. Сорокін сформулював теорію суперсистем культури. Кожна форма культурної суперсистеми, писав він, зокрема мова, мораль, релігія, філософія тощо, має свою першооснову, яка становить матеріальне та ідеальне начала. Саме ці начала й визначають тип культури та відповідний йому світогляд. Вчений виділив три основні типи пізнання дійсності, які лежать в основі культурної суперсистеми: чуттєвий, раціональний та інтуїтивний. Тому саме культурну систему П. Сорокін розглядає як вихідний і визначальний чинник соціального розвитку. Відкидаючи концепцію локального розвитку культур і відстоюючи принцип

історичного коловороту суперсистем, учений доводив існування взаємозв'язків між культурами різних народів, підкреслював усе більше зростання інтенсивності культурних контактів між народами світу, що призвело до перенесення філософом однакового змісту між різними, раніше відокремленими народами.

Кожна культурна система та її форми (мистецтво, наука, релігія, свідомість, мораль тощо) спираються на досягнення культури минулих епох, використовуючи нові творчі можливості, але, вичерпавши згодом свій внутрішній потенціал, вона також гине і дає простір новій культурі. У цьому відношенні вражає аналіз П. Сорокіна щодо динаміки розвитку культури ХХ століття. На його думку, пануюча матеріальна суперсистема поступово замінюється релігійним, ідеалістичним типом культури, що приведе до появи нових філософем. Занепад сучасної західної культури створює можливість появи іншої культурної системи, не відірваної від соціальної практики.

Увагу багатьох дослідників привертає також криза сучасної західної культури. Учені пов'язують виникнення кризи з репресивністю, прагматизмом та раціональністю. Руйнування традицій, проникнення наукових методів у всі сфери знання, їх тотальна технізація не лише підірвали основи творчої діяльності та чуттєво-емоційний світ людини, а й придушили фантазію, спричинили кризу віри. Усе це призвело до появи глибоких внутрішніх суперечностей у сфері культури. Іспанський філософ Х. Ортега-і-Гассет [див. 76] причину кризи сучасної культури вбачає в суперечностях, по-перше, між її структурними рівнями – високою (елітарною) та масовою (утилітарною) культурою і, по-друге, між самою культурою та наукою, яка серед різноманітних видів духовної діяльності людей виявилася найбільш стабільною та життєздатною.

Значного поширення в минулому столітті набула формаційна, або лінійна, концепція культури, запропонована К. Марксом та Ф. Енгельсом [52]. У її основу закладено вчення про економічний базис як основу матеріально-

перетворюючої суспільної діяльності людей, що спрямована на задоволення їх матеріальних потреб, та ідеологічну надбудову, до якої належить і культура. Базис є первинним, але з надбудовою він знаходяться в діалектичному взаємозв'язку, тому основою формування висококультурної людини як суб'єкта суспільної діяльності виступає саме матеріальне виробництво. У системі культури марксизм виділяє два рівні – матеріальну і духовну культури, вказуючи на їх умовний розподіл, проте вони дають уявлення про цілісний характер культури. Особливістю марксистської концепції є те, що вона ґрунтується на принципі формаційного підходу до аналізу культури. Ідеологи соціалізму розглядають історію розвитку людства, розділяючи її на п'ять великих соціально-економічних формацій: первіснообщинну, рабовласницьку, феодальну, капіталістичну та комуністичну. Перша і остання – безкласові. Іншим формаціям відповідали три великі форми поневолення – рабство, кріпацтво і наймана праця. У культур, створеної з цих формацій, вказували вони, існують дві культури: культура панівної еліти, правлячої меншості, і культура підпорядкованого їй класу більшості мовчазливих рабів. Загальний розвиток культури К. Маркс і Ф. Енгельс вбачали в динаміці боротьби між цими двома культурами. Із завершенням первісного (доісторичного) суспільства його історія – це історія боротьби класів і відповідних їм культур. Аналізуючи історію людства, вони також дійшли висновку, що в епоху капіталізму подальше зростання продуктивних сил суспільства призвело до того, що приватна власність стала перешкодою для розвитку суспільного виробництва. Вихід з такої ситуації – соціалістична революція, яка повинна знищити приватну власність на засоби виробництва, а, отже, – усунути антагонізм класів і побудувати нове, комуністичне, суспільство – асоціацію вільних громадян і відповідний йому комуністичний тип культури.

Серед культурологічних теорій помітне місце посідають теологічні концепції культури, що створили цілу низку філософем. Їх основна суть зводиться до розгляду релігії як вирішальної основи розвитку культури.

Культура – це проміжна ланка між людиною і Богом. Саме за велінням Божим культура впливає на природу людини і визначає її діяльність. Концептуальні основи теологічного розуміння культури були започатковані основоположниками і провідними богословами християнства, філософами-схоластами А. Августином, М. Боецієм, П. Абеляром, Т. Аквінським та ін. «Сучасна католицька культурологія (Ж. Марітен, Е. Вінтер) ґрунтується на тому, що культура є наслідком божественного одкровення, а культурний процес – це спроба пізнати Божу мудрість та божественну першооснову світу. Усі досягнення культури, особливо духовної, пов'язані з волею Божою. Представники православної культурологічної думки (М. Бердяєв, П. Флоренський, Л. Карсавін) доводять, що культура виникла з релігійного культу. Саме в розвитку релігійності, яка є суттю культурно-історичного процесу, можна врятувати західну цивілізацію, і в цьому аспекті завдання православної або російської культури, на думку Л. Карсавіна, є універсальним і водночас індивідуально-національним» [51, с. 187].

У протестантській культурології релігія розглядається як субстанція духовної діяльності людини, форма осмислення і правильного сприйняття культурних цінностей: лише Бог є першоосною виникнення і розвитку культури. Культура містить у собі релігійний досвід, тому релігія виступає субстанцією культури, осердям появи філософем, а культура – функцією релігії, засобом поширення останніх. Кризу теперішнього стану культури вчені визначають у розриві сутнісної єдності релігії і культури. Як у цілковитому підпорядкуванні культури релігією, так і в замкненому стані культури, її повному відособленні (секуляризації) від релігії вбачають прояв демонічного, деструктивного начала. Сучасна цивілізація сприяє відчуженню людини від Бога, від світу і самої себе. Шукати Бога треба не в потойбічному світі, а в глибині людського буття. Лише в синтезі субстанції (релігії) та форми (культури) можлива подальша творча історія людства. Ці ідеї лягли в основу

екуменічного руху, спрямованого на подолання міжконфесійних відмінностей на засадах християнства.

У наш час активно розвивається мусульманська культурологія, яка вирішальну роль у розвитку культури, науки, мистецтва, етики відводить Корану, що є джерелом появи філософем ісламської культури. Характерною рисою всіх теологічних концепцій є протиставлення духовної культури матеріальній. Перша, на думку теологів, досягає високого розвитку лише на основі релігії, оскільки вона пронизана світлом Божого розуму. Що ж до виробничої сфери людей та матеріальної культури, то вони вражені уособленням та атеїзмом, що є причиною занепаду життя суспільства і гальмом культурного прогресу людства. Дослідження сутнісних характеристик культури, її трансформації в цивілізаційні фази, ролі, місця і значення в житті людини і суспільства триває й досі. На початку третього тисячоліття відбувається переосмислення багатьох цінностей, які становлять сутність культури і сучасної цивілізації, її функціональних можливостей тощо. Тому концептуальне осмислення культури й цивілізації дасть змогу визначити їхні сутнісні характеристики, ознаки, співвідношення та місце і роль у житті людини й суспільства.

Будь-які роздуми про майбутнє Європи та світу потребують виходу за межі її географічного визначення та пошук метафізичної сутності. Отже, мова йде про появу філософем європейської та світової ментальності. При першому наближенні під європейською ментальністю можна розуміти процес комунікації християнських культур, що виростили на ґрунті античної культури. Така мета – географічне визначення має свою привабливість – позбавляє від замкненої характеристики Європи. Але критичний погляд усе ж таки руйнує його – подібне відкрите визначення скоріше характеризує Захід взагалі, Захід як планетарне явище, а не Європу. І хоча Європа є зародком Заходу, його корінням та вічним джерелом, це визначення лише торкається сутності європейського. Воно є надто широким. Конкретизація приводить до логічного,

але трохи ризикованого висновку – європейська ментальність є результатом комунікації германської, романської та слов'янської ментальностей і, відповідно, взаємного переплетення філософом, міфологом та ідеологом цих народів.

У Європі християнське й античне трапляються у германських, романських та слов'янських проявах. Діалог цих проявів створює те, що можна назвати загальноєвропейською ментальністю. Проте слов'янський світ є надто не проявленим у Європі, а ще він є надто неоднорідним. Саме тому знов і знов повертаємося до старого протиставлення Західної та Східної Європи. Західна Європа переживає нині сплеск свого буття. І разом із тим вона переживає фундаментальну кризу. Це криза повноти життя. Звісно, така криза не є результатом абсолютної перемоги бездушної цивілізації над життєвістю культури, що пророкував Шпенглер на початку минулого століття. Але деякі сюжети сутінкових шпенглерівських медитацій все ж мають своє підтвердження у третьому тисячолітті. Так, Європа все більше об'єднується – фінансово, юридично, економічно, інформаційно. Так, у Європі настільки виріс рівень життя, що вона може дозволити собі різноманітні форми гуманітарної допомоги, підтримки, впливу.

Однак поряд із цим триває процес наростання внутрішньої самотності людини, який був так яскраво зображений Кафкою, Камю, Борхесом, Мерлем і який вражає передусім молодь. Молодіжний протест проти внутрішньої самотності, який наприкінці 60-х – на початку 70-х років минулого століття вийшов назовні, сьогодні витіснений в індивідуальне та колективне позасвідоме. Але від цього він не втратив своєї напруги. Більше того, ця напруга значною мірою посилилася. Падає рівень народжуваності дітей, надто мало дійсно нових течій у мистецтві й науці. Деконструкція домінує над конструкцією. Іронія над попередньою культурою переважає творчу самоіронію. Все це і може бути визначене як криза повноти життя. А така криза, що розгортається під час посилення зовнішньої комунікації, призводить



до дистрофії внутрішньої комунікації, комунікації екзистенційної та неформальної між окремими особами та націями Європи. Внутрішня ж комунікація є запорукою ментальної єдності будь-якого співтовариства. А без ментальної єдності всі інші форми єдності та комунікації поступово втрачають сенс і буттєву насиченість.

Враховуючи ці тенденції, можна припустити, що у новому тисячолітті Західна Європа за зовнішньої стабільності може прийти до фундаментальної внутрішньої нестабільності. Ця внутрішня нестабільність прихована у глибинах колективного несвідомого, але від цього не стає менш значущою. Очевидно, що можлива внутрішня нестабільність буття Західної Європи у новому тисячолітті пов'язана, перш за все, із браком внутрішньої комунікації. Брак внутрішньої комунікації, неначе іржа, може підточувати цілісність західного Євроконтиненту. Він пов'язаний із притаманними індустріальному суспільству абсолютною конкуренцією індивідів і груп та їх спеціалізацією, які породжують відчуження у суспільствах найвищої соціальної злагоди. З іншого боку, мова може йти про соціальні наслідки розвитку постіндустріального суспільства з його різноманітними комп'ютерними мережами, суспільства, яке все більше автоматизує різні прояви механічно-нетворчої діяльності, виштовхуючи її зі сфери людського буття. Враховуючи ментально-психологічні та екзистенціально-антропологічні характеристики нашого сучасника у Західній Європі, можна стверджувати, що це означатиме втрату сенсу буття, своєї значущості у великій кількості людей. Проте за певних умов ця тенденція може перетворитися з глибинного дестабілізуючого фактора на умову і спосіб подолання внутрішньої самотності та відчуження, котрі дістаються постіндустріальному людству як хворобливий спадок людства індустріальної епохи.

Для слов'янської ментальності взагалі характерною є перевага екзистенційно-внутрішньої комунікації над комунікацією раціонально-зовнішньою. Така перевага часто-густо приводить до специфічного

слов'янського месіанізму, що в найбільш яскравій формі проявляється у філософемах. Цілком природно, що Західна Європа у XXI столітті з недовірою та острахом дивиться на залишки та метаморфози цього месіанізму. Адже протягом XX століття безпосереднім наслідком месіанізму був тоталітаризм з його зневагою до особи, її прав, свободи, легітимності. Однак не завжди перевага екзистенціального спілкування над раціональним та прагматичним призводить до месіанізму в його тоталітарних виявах.

Світоглядна толерантність українця означає повагу до чужого, акцент на моментах єдності, а не чужорідності. І якщо майже до кінця XX століття ця толерантність була слабкістю, то тепер вона стає силою, адже саме світоглядна толерантність є необхідною передумовою існування постіндустріального людства. Спираючись на загальнослов'янську перевагу екзистенціального спілкування та власну світоглядну толерантність, Україна може запропонувати Західній Європі конструктивні способи розв'язання глибинних суперечностей її життя у XXI столітті. Україна не може без Європи. Ні тепер, ні в майбутньому. Україні потрібна Європа – як могутній стабілізуючий фактор: економічний, соціальний, політичний. Це на сьогоднішній день стало аксіомою. Але чи не можемо, заглядаючи у завтрашній день, сказати: Європі потрібна Україна. Як джерело оригінальних світоглядних орієнтацій і споконвічних засобів взаємодії, що могло б оживити внутрішню комунікацію західноєвропейських культур та сприяти пошукові нових сенсів у житті особистостей цих культур. І

## **Висновки до розділу II**

Філософські цінності стають невід'ємною частиною соціальної роботи у другій половині XIX століття. Саме у цей період намічається відхід від практики добровільних помічників і філантропічної діяльності, заснованої на

індивідуальних способах підтримки, і перехід до розв'язання цих проблем як колективних.

Філософеми соціальної роботи в мультикультурному просторі постають як цінності професійної субкультури, коли професія розглядається на рівні міжнародного співтовариства. Звідси цінності професійної субкультури розглядаються на метарівні в контексті глобальних цивілізаційних цілей і завдань. Філософеми на рівні професійних норм і вимог охоплюють інший пласт ціннісних орієнтирів. Макрорівень визначає цілі і завдання загального характеру, що пов'язані з корпоративними принципами і нормами взаємодії, відносинами і системою колективної відповідальності. Мезорівень ціннісних орієнтацій соціальної роботи зв'язаний з цінностями клієнтів – абстрактними, груповими, операціональними та інструментальними. Мікрорівень філософських цінностей соціальної роботи відображає ціннісний спектр професійної взаємодії соціального працівника і клієнта (індивідуальні інтервенції і взаємодії).

Специфікою філософем соціальної роботи є те, що остання засобово, забезпечує обов'язкову для процесу надання соціальної допомоги взаємодію із філософією; забезпечує цей процес значущим матеріалом для створення якісно нових артефактів соціальної культури; є тим підсвідомо засвоєваним обсягом інформації, який бере участь у механіці інтуїтивного збагнення дійсності; безпосередньо пов'язана з процесами продуктивної уяви; є тією найважливішою складовою творчої механіки, завдяки якій відбувається інтеграція об'єктивного і суб'єктивного, логічного і плотського, раціонального і емоційного. Вони засновуються на інструментальному аспекті, причому технологічна сторона, процес взаємодії актуалізується в порівнянні з буттям людини. Технологічний аспект соціальної роботи висуває певні вимоги: усвідомлення перспектив розвитку ситуації клієнта, оцінювання можливого втручання, з'ясування ступеня підтримки і її меж та ін.

Саме при вирішенні цих проблем соціальні працівники послуговуються теософськими, соціальними, психологічними філософемами, які дозволяють їм визначати взірці, до яких потрібно прагнути у своїй професійній діяльності.

## РОЗДІЛ III.

### АНАЛІЗ ФІЛОСОФЕМ У НАРОДНІЙ КУЛЬТУРІ УКРАЇНЦІВ

#### 3.1. Специфіка постання архетипно спричинених філософем у сфері культури

Специфіка людського буття значною мірою полягає у тому, що внутрішня комунікація між особистостями, які досягли своєї самоідентичності, набуває етнонаціональних виявів і саме ці метаособистісні прояви зумовлюють особистісну самоідентичність людини. Філософема національної культури – фундаментальний результат внутрішньої комунікації особистостей тієї чи іншої нації. Саме тому вони є глибинними сутнісними основами нації, які прориваються в людське існування і можуть розгорнутися в часі – просторі історії в будь-які форми. Таким чином, національна культура значною мірою – це процес виявлення та осучаснення філософем, але не абстрактно-есенційно, а екзистенційно, особистісно, у творчості людей.

Як відомо, у культурі XX століття поняття філософема утвердилося завдяки працям К. Юнга [91]. Він говорить про архетипи колективного підсвідомого, що визначають існування будь-якої нації і навіть раси. Вони є універсальними субстанційними формами мотивації та поведінки будь-якої людини. Архетипи колективного позасвідомого є фактами психологічної дійсності людства, тієї дійсності, що передує культурі та зумовлює її. Філософема національної культури являє собою розвиток та конкретизацію архетипу колективного підсвідомого у царині національного культуротворення і того буття, яке це культуротворення продукує. При цьому слід зазначити, що архетипи колективного позасвідомого співіснують у бутті кожного представника нації поряд із архетипами національної культури тією мірою, якою виражають реалії, що не детермінуються або не цілком детермінуються

національною культурою. Отже, в архетипі національної культури промовляє те загальнолюдське, що вийшло за межі позасвідомого в усвідомлений світ культуротворення. Цікавою є думка О. Кульчицького, який пише, що «...загальнолюдське існує насправді у конкретних постатях національних чи епохальних... типів, формування яких зумовлене національними та епохальними («історично-часовими») психічними структурами» [27].

Сучасні дослідники пов'язують архетипи культури з фундаментальними символічними формами, які існують в усі часи, трансформуючись у різні образи і поняття. Хоча архетипи з'являються у далекому минулому, ми можемо побачити в них і майбутнє. Тому, на думку С.Б. Кримського, пізнання та відтворення архетипів стає для нас способом зв'язку минулого і майбутнього культури. При цьому значущість архетипів виходить за межі суб'єктивних психічних станів, вона проявляється і в культуротворчості [43, с. 424].

Таким чином, поняття філософем української національної культури є конкретизацією понять архетипу колективного підсвідомого та архетипу культури. Виходячи з усього сказаного, можна припустити, що архетип національної культури – це світоглядна основа, на якій базується культурно значуща творчість будь-якого представника нації, а також її переживання.

Вже за першого наближення до проблеми самоочевидним вбачається виокремити науково-технічну, військову, політичну, фінансову та гуманітарну еліту нації. Зрозуміло, що саме гуманітарна еліта найбільшою мірою причетна до створення й поширення філософем. Головною її ознакою є те, що вона живе духовними інтересами настільки, що прагне зробити культуру своєю натурою. Це певною мірою протиставляє гуманітарну еліту нації не тільки її народові, але й іншим формам еліти. Говорячи про гуманітарну еліту нації як духовну еліту, її можна розглядати в строгому та широкому сенсі. У строгому сенсі – це професійні діячі гуманітарної культури, гуманітарна інтелігенція, у широкому – всі представники нації, які актуально включені в процес відтворення її архетипів. За дописемної доби різниця гуманітарної еліти у строгому та

широкому сенсі не була такою виразною. Тому гуманітарна еліта – це не просто художники, філософи та релігійні діячі, які виявляють себе у мові нації та її специфічній життєдіяльності, а всі, причетні до гуманітарного розвитку її архетипів, причому навіть у мовному середовищі інших націй. В цьому плані надзвичайно цікавими є постаті таких мислителів, як М. Гоголь і М. Бердяєв, що духовно виростили на українському ґрунті й потім виявляли архетипи української культури в стихії російської мови. Проте гуманітарна еліта нації найбільш автентично відтворює архетипи своєї культури у стихії рідної мови. Єдність нації – це передусім вербальна єдність. Мовна творчість стає тим началом, через яке архетипи національної культури переходять із можливості у дійсність. Саме мова робить їх буттєвими основами нації. Архетипи національної культури як її вихідні основи не лише відокремлюють одну націю від іншої. Смісл поняття архетипу філософом національної культури полягає і в тому, що воно дає змогу прояснити специфіку національної культури як явища, включеного у всесвітньо-культурну комунікацію. Саме тому кожен архетип національної культури у своїх розгорнутих формах є також архетипом культури як такої – вільного спілкування між національними культурами; особливе в ньому виражає загальне і за певних умов – коли національна культура виходить на світовий рівень – може стати все – загальним, виступити принципом, що актуалізує культурну комунікацію.

Чимало дослідників найсуттєвішу рису українського народу вбачають в індивідуалізмі [45; 70; 75]. Чи можна вважати індивідуалізм архетипом української культури? Так, але в тому разі, коли він розвивається у персоналізм – такий спосіб відношення зі світом, за якого цінність персони не заперечує значущості навколишнього суспільного життя. Персоналізм є індивідуалізмом, що позбувся своїх негативних рис, вийшов зі стихії, де він був способом життя і мислення, який суперечить раціонально-комунікативному устрою суспільства. Слід зазначити, що індивідуалістичне та персоналістичне почало весь час

взаємодіють в історії українського народу і саме перемога персоналізму так потрібна сучасному українському буттю.

Отже, саме персоналізм постає найважливішим архетипом української культури. Якщо виходити з того, що українська культура значною мірою є християнською культурою, то очевидно, що український персоналізм являє собою конкретизацію загально-християнського персоналізму – принципової ментальної основи західного світу.

Персоналізм яскраво проявляється в українській філософії, де чітко виражені персоналістичні та екзистенціальні традиції, починаючи від Г. Сковороди й закінчуючи О. Кульчицьким, а також надбаннями Київської світоглядно-антропологічної школи. Сутнісним проявом персоналізму в українській історії було козацтво. В цьому явищі відбивається складна взаємодія індивідуалізму і персоналізму, але персоналізм усе-таки домінує. Інша річ, що козацтво було острівцем персоналістичного буття у загально-індивідуалістичному довкіллі.

Другим архетипом української культури, що вплинув на виникнення філософем, можна назвати світоглядну толерантність, що виражає здатність українського народу приймати у свою культуру ментальні настанови інших народів та їхніх культур. У сфері національної психології світоглядна толерантність співвідноситься з такими рисами, як «рухливість» (Д. Чижевський) та «вагання у прийнятті рішень» (О. Донченко). Світоглядну толерантність можна також порівняти з такою рисою української вдачі, як лагідність. Можна побачити, що світоглядна толерантність вступає у суперечність з індивідуалізмом. Ця суперечність деструктивна. Саме її деструктивність стала внутрішньою причиною бездержавного буття українського народу. Але коли світоглядна толерантність входить у суперечність із персоналізмом, розв'язання такої суперечності з необхідністю стає конструктивним. Результат розв'язання суперечності світоглядної толерантності та персоналізму – світоглядна синтетичність. Вона є синтезом і



толерантності, і персоналізму. Світоглядна синтетичність лежить в основі української культури. Разом з тим, вона постає важливою запорукою виходу української ментальності та культури на світову арену в постіндустріальну епоху. Адже ця епоха все більше потребує світоглядного єднання людства зі збереженням національного.

Ще одним архетип української культури, який мав вплив на постання філософем, визначають кордоцентризм, що означає перевагу чуттєвого та екзистенціального над раціональним і дискурсивним. Кордоцентризм виражає домінанту «серця», чуттєвості над розумом в існуванні українця. Цьому архетипові співзвучні такі риси національної психології українського народу, як сентименталізм, чутливість, любов до природи, пантеїзм. Кордоцентризм належить до суттєвих ознак української філософії.

Нарешті, істотним архетипом української культури можна було б назвати глибинний оптимізм, який спричинив появу багатьох філософем. Він пронизує всі етапи української історії і саме завдяки йому українська культура змогла вижити в жахливих умовах бездержавності. Глибинний оптимізм є характерним для всієї української міфології, починаючи від обоження образу Сонця до фундаментальної іронії над демонічними істотами і в тому числі – над образом чорта. Глибинний оптимізм проявляється також у самоіронії та специфічному гуморі українців, що має і зовнішню, і внутрішню спрямованість. У сфері християнських уявлень глибинний оптимізм українця знаходить себе у світлій апокаліптичності – переживанні метафізичного «кінця світу» як створення кращого буття.

Виокремленні філософеми архетипів є основами справді автентичного буття культури українського народу. Більше того, їх розгортання є буттям культури в її найвищому сенсі, або, висловлюючись мовою Гегеля, – «буттям для себе» – буттям, що розгорнуло свої глибинні можливості. Тому їх виявлення в існуванні кожного з нас не може стати ні остаточним, ні

автоматичним; воно потребує нашої волі, натхнення і глибинного включення у процеси культуротворення.

Коли заходить мова про традиційну народну культуру, то з'ясовується, що багато хто уявляє її як щось перш за все естетично відмінне від сучасної урбанізованої культури (одяг, пісні і т. ін.). Між тим більш суттєва тут різниця в етиці, філософії культури, в самій основі людського світосприйняття.

Чим відрізняється світогляд людини традиційної народної культури від світогляду звичайної людини – легко побачити, порівнявши ставлення представників цих культур до житла, до своєї оселі.

Пряма функціональність речей, які повинні відповідати сучасному рівневі дизайну або естетичним уподобанням власника житла – от здебільшого і все, що треба сьогодні людині від предметів, які її оточують. Звичайно, кімната може бути прикрашена квітами, картинами, керамікою (навіть у «народному» стилі), у кожного з членів родини можуть бути свої улюблені «куточки», але все це – прояви особистих уподобань і не більше того. Понадособистим смислом (не кажучи про сакральний) не наділяється ані житло в цілому, ані якісь його частини, (хоча потребу у цьому час від часу відчуває багато хто з городян). Сама архітектура сучасних будівель (навіть одноповерхових) значно відрізняється від архітектури типової української хати. Газове опалення зробило непотрібною навіть піч-мати – центральний персонаж побутової драми життя селянина. А в традиційній народній культурі і сама хата, і все, що в ній є – вікна, двері, піч, покуття, стіл, посуд – учасники нескінченної драматичної дії, «актори», які мають свій голос, своє обличчя, свій характер, тобто є справді живими істотами, здатними до повноцінного діалогу з людиною. Зрозуміло, наділяє оточуючі предмети «душею» сама людина (що йде від первісного анімізму), але варто замислитись: задовольняючи яку потребу вона це робить?. Все це спричинило появу специфічних філософем українського народу.

Осягаючи філософемою споріднені твоєму життю різні форми життя навкруги, ти усвідомлюєш і себе як живу істоту і своє місце у Всесвіті. І навіть

химерні витвори народної демонології породжені були не тільки жахом перед невідомими силами природи (до речі, для звичайної сучасної людини багато з цих сил, наприклад, хвороба, смерть – не стали більш відомими, ніж для селянина XIX століття), але й наміром встановити контакт, якимось поспілкуватися з цими силами, полагодити з ними, а то й обдурити їх. Тобто невідоме може стати відомим, звичайним і нестрашним, коли воно живе і антропоморфізоване.

Характерна особливість традиційної народної культури, яка знайшла свій відбиток у філософемах, – максимальна персоналізація оточуючого. Найбільш виразно ця риса відбилася у замовленнях і взагалі у народній медицині. Наприклад, «виливання переполоху» відбувалося так. Вранці, до світла, щоб набрати «непочатої» води, йшла баба-знахарка до колодязя, вклонялася до землі і промовляла: «Здрастуй, вода Ульно і земля Тетяно, я прийшла до тебе води набрать і здоров'я попитать». Набравши води, баба йшла додому, наливала у миску воду, розтоплювала віск і виливала його у воду, кажучи: «Виливайся, переполох, на дороги, на очерета, на болота, на густії міста, де люди не ходять, чоловічій глас не заходе... Не тільки вода і земля є персонами (навіть з власними іменами), але й хвороба (у даному випадку – переполох). У іншому замовленні, записаному наприкінці XIX ст. на Харківщині, шептуха звертається до змії, яка вкусила людину, з проханням «відізвати» свою люту отруту, називаючи «змію скорпію» теж по імені – Мар'я. Замовляючи дитину від безсоння, несли її «під кури» і казали: «Добрий вечір, добрячки – чорненькії, біленькії й рябенькії курочки. Возьміть у нас крикливиці, а нам дайте сонливиці, возьміть із нашого народженого, молитвеного, хрещеного (ім'я) плаксивиці, крикливиці – наслані, подумані, погадані, вітром навіяні, а нам пошліть сон со всіх чотирьох сторон». Кури на сідалі тут уподібнюються до дівчат, які зібралися на вечорниці, а «крикливиці» та «сонливиці» уявляються як щось живе та істото подібне [75, с. 449].

Життя людини традиційної народної культури – це перш за все виконання одвічного ритуалу. Щастя, добробут і спокій може дати лише правильна поведінка, тобто така, яка гармонізує відношення людини з природою і суспільством і дарує відчуття цілісності буття.

Ритуал супроводжував побудову хати українського селянина – це теж знайшло свій відбиток у філософемах. Найважливіша справа – знайти добре місце під хату. Ні в якому разі не можна було будувати хату на місці колишнього шляху, бо життя в такій хаті, зрозуміло, буде неспокійним і люди в ній незабаром повмирають. Тому місце вибирали дуже обачно. Ввечері, після заходу сонця, таємно, щоб ніхто не побачив, насипали у чотирьох кутах майбутньої хати невеликі купки жита: першу – там, де буде покуття, другу – там, де буде піч, третю – там, де сходяться причілкова та глуха стіни, четверту – там, де будуть двері, а посередені іноді ставили хрестик з невеликих паличок. На другий день до схід сонця йшли дивитися, що трапилось з цими купами. Якщо все залишалось так, як було, то місце вважалось щасливим і можна було тут будувати хату, а якщо жито було розкидане або з'їдене – місце негарне і треба шукати іншого. Але якщо розкидана була лише та купа зерна, що на святому куті, можна було будувати хату на цьому місці, не боячись нічого, бо вірили, що сила святого кута переможе усяку вражу силу. Починали будувати лише у дні пам'яті преподобних і у вівторок або четвер (понеділок, середа та п'ятниця вважалися важкими днями). Господареві треба було потурбуватися про те, щоб теслі були задоволені, бо інакше вони, за народним уявленням, зроблять так, що в хаті будуть сварки та бійки, або постійна сирість. Тому пригощали теслярів тричі: при закладанні хати, при укладанні сволюку й при закінченні робіт.

При закладанні хати кидали в одну яму для стовбура гроші (щоб хазяїн багатство нажив), в другу і третю – жито (для довголіття і заможності), в четверту -вовну (щоб було тепло). Положивши це, приказували так: «Будь же ти, хата, непорошна, хазяїну дорога і мила, вори у тебе не вкрадуть нічого і

пужарь тебе не возьме: тіко будеш сохрняти хазяйське добро!» Або, кидаючи жито, казали: «Дай, Боже, щоб у цьому дому було сухо, як оце жито сухе, і чисто от так, як оце жито чисте!» На «закладинах» випивати чарку треба було обов'язково до дна, щоб хата була суха [45].

Коли стіни були вже готові і треба було підняти на них сволок, то його обв'язували рушниками та платками, а іноді хазяйка обгортала його ще й власним кожухом – щоб хата була теплою. Потім ці рушники та платки дарували теслям. Якщо хазяїн був скупуватий, не пригощав робітників і не давав їм подарунків, вони обгортали сволок своїми кожухами і тоді, за народним повір'ям, хата буде до того холодною, що «в ній і душі не нагрієш». Так однакові ритуальні дії, але зроблені з різною висхідною інтенцією, повинні були призвести до протилежних результатів.

При обмазуванні стін хати господар повинен був сам приліпити до святого кута перші вальки глини і пригостити горілкою жінок-мазильниць. Пригостити треба було добре, щоб мазильниці, працюючи, співали веселих пісень та сміялись – тоді в хаті буде житись весело. Білити хату теж не можна було без веселих пісень. При цьому одна з мазильниць раптом виливала на голову хазяйці глечик з розчиненою крейдою, а хазяйка починала окропляти крейдою мазильниць, які відповідали їй тим самим, супроводжуючи свої дії побажанням щастя, здоров'я, багатства та веселого життя у новій хаті.

Народна культура футуристична в своїй основі – це сприяло появі філософем такого характеру. Людина цієї культури співіснувала одразу в трьох часових вимірах – сучасному, минулому і майбутньому. Причому майбутнє було не менш реальним, ніж сучасність, воно було «тут-буттям» для носія даної культури, оскільки виявлялось не тільки в думці, а й у ритуальній дії – запобігти поганому і привернути долю. Дія ж завжди існує у «презенсі». Цей паралелізм буття людини традиційної народної культури доповнювався існуючим у свідомості селянина стійким паралелізмом властивостей речей і якостей характеру або долі людини. Що змушувало селянина мислити

аналогіями, шукати ці аналогії, надавати їм такого великого значення, будувати на них свої замовлення, свої весільні, поховальні та інші звичаї? Пояснення напрошується таке: ці аналогії справляли враження певної логіки схопленого взаємозв'язку подій сьогоднішніх і прийдешніх, робили «зрозумілими» витoki людської долі або недолі, давали заспокійливу впевненість у володінні таїною причинно-наслідкового зв'язку усього в світі. Тому символізм мислення, властивий селянинові (а традиційна культура взагалі суперсимволічна), був перш за все не засобом поетичного бачення світу, не естетичним явищем, а виконував утилітарну (в основі своїй психотерапевтичну) функцію, але на найвищому художньому рівні здійснення.

Побудова хати (тобто освоєння нового простору) – один з найдавніших архетипів. Це ситуація випробування. Не тільки людина випробовує місце забудови, але й її, людину, випробовує доля (космос) на те, чи гідна вона займати це місце у просторі і місце на землі взагалі. Так звичайний з точки зору нашого сучасника «виробничий процес» набуває сакрального змісту. Врятувати людину від лиха може тільки старанне виконання ритуалів, і тому сам ритуал теж сакралізується.

Сакралізація побуту – неодмінна риса традиційної народної культури, що знайшло свій відбиток у філософемах. Те, від чого залежало життя і повсякденний настрій, не могло не набути особливого смислу. Так, мабуть, не менш, ніж покуті, священний характер надавався печі, яка зігрівала, годувала і навіть лікувала. Недарма на Слобожанщині був звичай «квічати» (розмальовувати синькою та суриком) або склеювати «шпалерами» на тільки передній кут, де вішались ікони, а й комин печі, чим підкреслювалась їх певна рівнозначність. На піч клали тільки-но народжене дитя, на печі доживали свої роки старі, тобто життєве коло замикалось саме тут.

При першій розтопці нової печі відбувався такий обряд: клали у піч житню солону та дві-три гілочки свяченої верби, йшли до сусідів по сірники і запалювали солону, дивлячись на вогонь: якщо вогонь горить ясно – жити буде

весело, темно горить – життя буде погане, а як іде дим у хату, то «буде у тій хаті часто спорка і бойка між хазяїнами і хазяйками». Замітати у печі треба було завжди чистим помелом, бо інакше вогонь буде ображений і спалить хату. Народжене теля вносили до хати і терли мордою об піч, комин і припічок, примовляючи: «Будь здорове і гладке, як піч!» Коли хтось з членів родини або свійських тварин не вертав додому, його кликали «під перший дім» в бовдур або комин: відсутній повинен був почути «по диму» і повернутися. Коли після похорону поверталися до хати, перш за все хрестилися й бралися три рази правою рукою за комин, щоб хвороба та все нечисте пішло від них в трубу і щоб мрець не ввижався. Безліч хвороб лікувалося за допомогою печі. Так, коли боліло горло, натискували ним на усі кути столу (стіл теж був сакральним місцем), а потім терли о комин та припічок. Неабияку роль відігравала піч і в замовляннях. Дівчина, яка хотіла «присушити» хлопця, брала його слід (тобто землю з-під сліду ноги парубка) і вмазувала цю землю в піч, примовляючи: «Як піч від хати не відходе, так щоб і (ім'я парубка) від мене не відходив» [45].

Все життя людини традиційної культури відбувається у живій присутності Бога. Люди вірили, що навчив людей будувати хати сам Господь. Він же дивився на хатнє життя з покуті, захищав від нечистої сили. Нечиста сила та лихі люди могли ввійти в хату через вікна та двері – і тому, вставляючи двері, казали: «Двері-двері, будьте ви на заперті злomu духові і воріві», – і робили сокирою знак хреста, а, вставляючи вікна, примовляли: «Святі наші вікна, не пропускайте крізь себе ні ворів, ні розбійників, ні злого духу, а пропускайте вхід і вихід нашим ангелам-хранителям, які все через вас путешествуют» [45].

Кожна українська господиня знала, що мести хату треба від порогу до покуті, де сміття збиралося і звідки воно виносилося. Робилося все для того, щоб добро йшло в хату, а не з хати. Вимітати ж через поріг не можна було ще й тому, що в той момент, коли сміття буде вимітатися через поріг, в хату можуть входити душі померлих родичів і вони сприймуть це як неповагу до них. На ніч

хата повинна була бути чисто підметеною, бо, вважалось. Мати Божа з ангелами, зайшовши вночі до хати, можуть поколотити собі ноги і іншим разом не зайдуть.

Філософеми показують, що людина, яка живе традицією, відчуває свою захищеність. Досвід предків має характер абсолютного аргументу і не потребує критичної перевірки або аналізу. Там, де починається критика і перевірка, там первісне цілісне світосприйняття стає проблематичним. Тому традиційна народна культура – культура довіри, культура, яка забезпечує відтворення усталеного – тобто того, що, пройшовши випробування не одним поколінням, набуло статусу родинного ритуалу. Це культура закритого типу; будь-які новації врешті-решт ведуть до розмивання її цінностей, а слідом за цим призводять до втрати окремих фольклорних жанрів, збіднення обрядовості і утворення більш-менш стійких гібридних форм культури.

Життя вчило і навчило сільську людину жити обачно, з оглядкою, уважно придивляючись до найменших речей і подій навколишнього світу. Звичайно, маса прикмет була пов'язана з природними явищами, бо успіх у сільськогосподарській праці цілком залежав від вміння селянина враховувати зміни погоди. Але не менше (а, мабуть, більше) є прикмет, які віщували щастя або нещастя у разі дотримання або недотримання людиною якихось неписаних правил. Молодим людям кінця ХХ століття такі прикмети здаються абсурдними, проявом селянської «забобонності», в найкращому випадку – грою. Але для їхніх бабусь якщо це і була гра, то гра серйозна, сповнена символічного змісту. Ані здоровий глузд, ані науковий аналіз не знайдуть нічого спільного між висіванням часнику навесні і можливою смертю когось з родичів найближчим часом, але поширене і зараз на Харківщині повір'я, що як будеш саджати часник весною, хтось з родичів вмере – мабуть, все ж таки не пуста вигадка і тому, що в народі зберігається пам'ять про дійсні випадки саме такого покарання порушників цього «табу» і тому, що інтуїтивно народна свідомість шукала (і знаходила) зв'язок між тим, що, здається, ніяк не може



бути пов'язаним між собою і все ж таки виявляється, як не дивно, пов'язаним, бо є проявом дійсного глобального зв'язку усього з усім у цьому світі (згадаймо відомого бредберівського метелика!).

Дуже цікаве питання про народне християнство, що знайшло своє відображення у філософемах. Народна культура слов'ян містична не менш, ніж найвитонченіші східні та західні містичні вчення. І в цій містиці нема нічого штучного, «вигаданого». Потойбічне – постійна координата свідомості людини традиційного суспільства, воно не абстракція, не щось далеке і незрозуміле. Навпаки, воно відчувається майже як фізична даність, яка тут, поруч, і яку не враховувати так само неможливо, як неможливо не враховувати силу земного тяжіння. За уявленнями слобожан, навіть в пічці відбувається боротьба Бога з Дияволом, і тому на допомогу Богові на ніч треба було ставити в піч казанок з водою. Янголи стоять під вікном (або сидять на вікнах), тому плювати через вікно – великій гріх. Душі померлих родичів селяться поміж іконами – тому вішали образи завжди з проміжками. І зараз на Слобожанщині в хаті, де тільки-но померла людина, ставлять на підвіконня воду з медом, щоб душа у 40-денних своїх митарствах «уластилася» нею. Містеріальний зв'язок з потойбічним, як бачимо, у селянина-українця був не менш міцним, ніж у Сведенборга.

Бог, Ісус Христос, Мати Божа, апостоли, янголи для селянина були особами стільки ж ідеальними, скільки й реальними, земними, знайомими, більше того – селянського роду. У апокрифічних легендах, що були записані на Слобідській Україні у другій половині XIX століття. Бог виконує більшою частиною функцію «культурного героя». Саме він, як ми пам'ятаємо, показав людині, яка замерзала у виритій норі, як збудувати хату, саме він навчив багатьом ремеслам. Герої «Нового Заповіту» – Христос і його учні – ходять не по землі Ізраїльській, а тут – по українських селах, займаються майже всім тим, чим займається звичайний селянин (апостол Павло, наприклад, продає пару волів на ярмарці), і взагалі мають риси характеру «типових українців»,

особливо апостол Петро, улюблений герой зафіксованих у ХІХ ст. слобожанських переказів. Не дивно ж, що у популярній колись на Слобідчині різдвяній «посипальниці» співалося:

*А в полі, полі сам плужок ходє,  
А за тим плужком сам Господь ходє,  
Святий Петро поганяє.  
Богородиця їсти носила,  
Їсти носила, Бога просила:  
- Зроди, Боже, жито, пшеницю,  
Жито, пшеницю, всяку пашицю!*

Визначення цього не принципове, головне те, що персонажі Святого Письма відчувалися слобожанином як надзвичайно близькі і зрозумілі люди, здатні до селянської праці і саме тому спроможні зрозуміти усі потреби селянина і допомогти йому.

Символіка християнства (зокрема хрест) грала надзвичайно велику роль у традиційній народній культурі і була розчинена у побуті, згадується у філософемах. До 1920-х років ми не знайшли б на Україні такої хати, на дверях якої не був би вирізаний, або хоча б намальований крейдою невеликий хрестик. Обов'язково був хрестик і на сволоці (його вирізували перед тим, як підіймати, або робили свічкою, коли приходили «з Страстів»). Дитину, яка вмирала нехрещеною, ховали під порогом (на межі природного і культурного світів), щоб, переступаючи через поріг, люди ногами «хрестили» її. На ніч не тільки хрестили вікна та двері (щоб не зайшла нечиста сила і не навіяла уві сні поганих думок), а й промовляли молитву «на сон грядущий»: «Хрест в головах, хрест у ногах, ангели по боках. Ангели-хранителі, храніть мою душу з вечора до півночі, з півночі до утра, а от утра до скончання віка. Амінь». Хрестили ліжку, себе і тільки після цього можна було спокійно лягати спати. У народній медицині теж дуже шанувалась християнська символіка. Так, від «завійної» треба було хрестоподібно напоїти хворого зіллям. Дієвість обрядових дій

значно підвищувалась, коли в обряді так чи інакше фігурував символ християнської релігії, вважали слобожани. Так, в обряді «розмивання рук» (який повинен був допомогти жінці після пологів одужати і набратися «покоорму» для дитини) бабка-повитуха розкладала на землі волошки у вигляді хреста, зверху клала сокиру і на нього становила породіллю. Дуже поширеним в Україні був звичай у середу на четвертому тижні Великого посту пекти хрести і класти їх у засік з пшеницею, де вони зберігалися до сівби. Коли приходив час сіяти, брали у поле ці хрести, розкладали їх по кутках наділу і після закінчення праці з'їдали. В липні, зібравши врожай, з останніх колосків робили хрест і берегли його на покуті до молотьби. П'ятого ж січня, в голодний свят-вечір, старший в родині писав крейдою хрести на горнятах з кутею і узваром, а потім на воротах, дверях, вікнах та інших місцях.

Задамо тепер питання: чи був слобожанин «зразковим християнином», наскільки він переймався християнською мораллю?

Народна етика вся зіткана з парадоксів. Вона не вміщується у прокрустове ложе десяти заповідей, і зрозуміти її логіку сторонній людині дуже важко. Селянський здоровий глузд не бере під сумнів абсолютність релігійних моральних законів, але відчуває їх надлюдяну ідеальну холодність, тому селянин (з властивим йому практицизмом) сам встановлює, що є гріх і що не є гріхом (або гріхом невеликим). Звичайно, ситуативність і релятивізм у дотриманні певних моральних норм є у даному разі не справою індивідуальних уподобань окремих суб'єктів, а знову ж таки нормами, освяченими традицією мешканців тієї чи іншої місцевості. Спостерігачі слобожанського народного побуту кінця минулого століття дивувалися: виляти кума або куму вважалося у селян гріхом, а вкрасти у них щось (наприклад, коня !) було не гріх. Не гріх – вкрасти щось із дому (наприклад, курку або гуску) для вечорниць (хлопця, який прийде з пустими руками, засміють). Не гріх обдурити когось (навіть із своїх) на ярмарку (у виправданні цього розповідалась легенда, за якою сам Христос

це дозволив). Чимало подібних парадоксів було і у регулюванні сексуальних відносин.

Традиційна народна культура в значній мірі екстравертна. Для носія цієї культури родові цінності переважають над індивідуальними. Все, що пов'язано з родом, набуває сакрального характеру. «Хоть по шию у воду, та до рідного роду», – казали раніше на Слобожанщині. Рід, звичайно, вимагав підпорядкування індивіда, але останній, як правило, не відчував це як тягар, а якщо й відчував, найчастіше розумів правомірність вимог родини.

Сільське життя – взагалі життя на видноті. Оприлюдненню підлягають всі суттєві моменти життя людини. Якщо, скажімо, не було зіграно весілля (хоч молоді і повінчалися), шлюб вважався не дійсним. Вінчання взагалі в очах народу ще не робило хлопця і дівчину одруженими. Ніколи вінчання і весілля не відбувалися раніше на Слобожанщині в один день. Весілля могло бути зігране навіть через два тижні після вінчання, і до нього молоді жили нарізно. Навіть цілком інтимні речі не могли залишитись справою двох. Так, якщо виявлялось, що молода загубила свою дівочість до шлюбу, її змушували носити воду дірявим рядном, а на її батьків надівали хомути і наливали їм горілку у чарки без дна. Хоч і в ігровій формі, але досить чуттєво виражала сільська громада своє ставлення до тих батьків, які не оженили своїх дорослих синів або не віддали дівчат заміж. У ХІХ – на початку ХХ століття під час масниці, в понеділок, ходили по хатах та прив'язували колодки таким батькам.

Суспільна санкція, людське «добро» – умова узгодження інтересів особистості з традиціями роду. Але так само людина традиційної народної культури прагне одержати й санкцію усіх природних сил, їхнє «добро» у відповідальні моменти життя. Звідси – підвищена еміотичність навколишнього світу для людини цієї культури. Нейтральних, «німих» предметів або явищ народна культура не знає. Будь-яка подія заздалегідь традиційно означена (хоча знаковість може бути протилежною у різних

місцевостях навіть одного регіону), вона обов'язково, крім свого безпосереднього смислу, є знаком і якихось інших смислів.

Так чи інакше весь світ (і людський, і природний) опосередковано або безпосередньо опиняється втягнутим у розв'язання людиною своїх особистих проблем. Коли ми кажемо «весь світ» – це не перебільшення, не гіпербола. Особливо це відчувається у замовляннях. Так, одне з замовлянь від зубного болю починається звертанням до «трьох братів»: «Звір у полі, камінь у морі, а місяць на небі...» А, беручи воду для обряду «розмивання рук», бабка приказувала: «Із усіх гір, із усіх джерел вода в колодязі прибавляється; у новонародженої, молитвенної (ім'я) щоб так покорм для дитяти прибавлявся» [45].

Тваринний і рослинний світи сприймалися селянами як споріднені людському, що знайшло своє відображення у філософемах. Та і як же інакше могло бути, коли вони мали ті ж самі якості, що і людина? Є дуже цікава загадка, що була записана на Слобожанщині у минулому столітті: «Одно каже: стіймо, друге каже: ходімо, а третє каже: давай Богу молицця» (земля, вода і очерет). Шелестіння і поклони очерета, який гойдається під вітром, уявлялися селянинові творенням молитви до Бога. В загадці очерет закликає до молитви землю і воду, але, безсумнівно, слобожанин не відмовляв у здатності до релігійних почуттів жодній частці світу сього.

Певні етичні правила регулювали поведінку людини у лісі, у полі, коло води. Біля води не можна було лаятись: «воно тобі все верне». Збирати трави треба було не тільки в свій час, але й з особливим духовним настроєм, бо інакше нічого не вийде. Особливо тісний зв'язок був, звичайно, у селянина з тваринами. Один з засобів вибору місця для хати був такий: випускали худобу вільно ходити, і там, де вона залягала, можна було сміливо будувати. Енергетичному чуттєві тварин людина здавна довіряла більше, ніж власному.

Що вже казати про роль тварин (або їхніх символів) у обрядах (наприклад, «водіння козла»), у замовляннях (ми це бачили у наведених вище

прикладях)! Взаємовиключні якості – прагматизм і поетичність (і те і друге – глибинні) дивним чином органічно поєднувалися в натурі селянина і відбивалися, зокрема, у ставленні до свійських тварин.

Українська народна культура міцно вкорінена у хліборобські заняття її носіїв. Тому й не дивно, що ставлення селян до жита й пшениці було особливо поважним. Як і в культурі всіх народів, які займаються переважно хліборобством, хліб (і все, що пов'язано з його виробництвом) є для українців символом родинного життя і святинею. За версією слобожанського апокрифа, «малоросів» створив апостол Петро з тіста (на відміну від «москалів», яких апостол Павло зробив з глини). Хліб на ніч обов'язково повинен був залишатися на столі (причому треба було, щоб хлібина була обов'язково цілою або складеною у вигляді цілої, якщо вона була нарізана) – це було запорукою добробуту в хаті (до речі, як стіл ніколи не повинен був стояти «голим», так і піч ніколи не залишали без «їжі» – хазяйка не забувала покласти у прогорілу піч хоча б одне поліно; порожнеча взагалі лякала селянина: позичену посудину не віддавали назад порожньою, щоб не спорожніла хата). У звичайному хлібі – щоденній їжі – вбачали магічну та лікувальну силу. Так, замовляння від сказу писалося на хлібі і хліб давали з'їсти хворому. Важко знайти таке свято, такий ритуал, в яких не фігурував би хліб або його символ (наприклад, зерно, діжа). Як було вже сказано, з хлібом або діжею господар заходив, перш ніж переселятися, у нову хату – ніби вітаючи її. З хлібом йшли старости до батьків дівчини, яку хотіли сватати, і прийняття хліба означало згоду віддати дівчину заміж.

У багатьох місцевостях України був звичай під час весілля класти на голову молодої обрядовий хліб – калач (іноді прикрашений гарусом). Хліб у даному випадку виступав, ймовірно, як оберіг і як благословення на виконання дівчиною дітородної функції (так само, як поширений в українському Поліссі ритуал саджати молоду на діжу – часто з розчиненим тістом для короваї – мав врятувати молоду у небезпечний перехідний момент життя від злих сил і

придати їй здібності тіста – родючість, силу). Клали на голову молодій калач та накривали його платком саме в той момент життя, коли дружка, стоячи на порозі хати, питав в Господа і старостів благословення «молодого князя за стіл завести». Дівчата співали:

*Глянь ти, Явдошко, крізь калач*

*Карими очима, та й не плач.*

*Ось твоїй іде, розмай русу косу*

*По червоному поясу...*

У багатьох народів, домінуючою сільськогосподарською культурою яких є рис (наприклад, в Непалі), під час весілля молодим прикріплюють до лоба зернятка рису – теж як уособлення здоров'я, сили, родючості.

Діжа відігравала неабияку роль в українській весільній обрядовості. На Слобожанщині був звичай: під час «дружбин» коровайниці, посадивши у піч коровай, калач та «лежень», прославляли у піснях діжу, підкидали її догори, а потім цілувалися. В деяких селах після батьківського благословення дружка, а потім дві свашки обводили на дворі, біля порогу, молоду з іконою і молодого з двома хлібинами навколо діжі, на якій лежав хліб.

Зрозуміло, що й зерно наділялося тими ж сакральними якостями. І досі хлопчики приходять посипати у Щедрий вечір. У деяких селах зберігся дуже старий звичай: першого, хто посипав, просять сісти на порозі і квохтати покурячому («щоб циплята в тім году були ранні»), а розсипане на долівці зерно потім дають курям («щоб лучче неслись»). Зерно, як бачимо, асоціювалось не тільки з врожаєм жита чи пшениці, а й з прибутком від свійських тварин, з плодovitістю жінки та ін.

Людина традиційної народної культури живе в іншому ритмі, ніж людина «цивілізованого» суспільства. Ритм життя селянина співпадає з природним ритмом, і тому дні праці і дні свят (в які праця заборонялась) не могли не здаватись людині традиційного суспільства встановленими самим Богом. Свят було так багато (а слобожани не пропускали жодного), що дехто з земських

діячів XIX століття розцінював це як загрозу селянському добробуту та як привід для прояву славнозвісної «малоросийской лени». Але знавці народного побуту спростовували такі твердження: думка про господарство не залишала селянина і в дні свят, тільки вплив на майбутній добробут тут досягався не фізичною працею (до речі, у більшість невеликих свят не працювали тільки до обіду), а магічними ритуальними діями, які давали людині надію і впевненість, що все буде гаразд, тобто певну психологічну рівновагу. У свята повсякденне не забувалось і не відмінялось, а чудово перетворювалось, нагадуючи людині про незвичайний смисл звичайних речей.

Філософія традиційної народної культури – філософія повсякденності. Для селянина побут і буття – злиті. Антагонізм їх неможливий. Справді: гільце (гілка сосни, яка прикрашена серпанком, ягодами калини, колосками жита та волошками), що стоїть на весільному столі, – це ж символ Світового Древа, а значить все, що відбувається у його присутності мимоволі набуває характеру урочистого відтворення архетипічної ситуації шлюбу одвічних природних начал – чоловічого та жіночого (згадаймо: майже всі космогонічні міфи починаються саме з шлюбу носіїв цих начал; найчастіше це Земля і Небо). Світове Древо на столі, на рушниках, на сорочках (вишиванки) – тут дійсно переконуєшся, що побут і буття – одного кореня.

У своїй сутності кожна філософема виступає і як акумулятор континууму культурного досвіду (що рухається в часі й культурній пам'яті, відкритий і плинний, наче сам цей мнемонічний континуум); і як об'єктивно наявний «текст», котрий постає перед суб'єктом, що його сприймає, нескінченно складним, але стабільним предметом пізнання. Інакше кажучи, будь-яка філософема – це віддзеркалення досвіду, що безугавно реагує на довілля й так само безперестанку змінює це довілля самим фактом свого існування й свого руху в часі, та водночас – це неподільний смисловий конгломерат, свого роду значеннева «плазма», різні компоненти якої, загальні й окремішні,



розчиняються один в одному й виявляють себе тільки в сплавах і фузії з усіма іншими компонентами.

Теза, що текст, або дискурс у філософемі, не є цілком замкненим цілим, призводить до проблематики інтертекстуальності/інтердискурсивності. Представлена у формі ремінісценцій-відгомонів, інтертекстуальність не виявляє себе як скам'янілий шар, похований у просторі тексту. Вона, навпаки, виступає як засновок породження й динамізації тексту філософемі. Отже, принцип інтертекстуальності претендує на радикальну ревізію самого поняття тексту.

Для дослідження інтертекстуальності форма порівняння вже не виступає доміантною, принцип інтертекстуальності виключає порівняння як контрастне зіставлення різних текстів культури. До того ж текст як інтертекст («галактика означників») не можна розділити, оскільки він весь – висловлювання; він є не лише такий, що один раз ставить запитання й вимагає відповіді; він має зухвалість знову, зсередини себе, висунути нове запитання буття, яке виникає в нас на очах, а отже, знову організовує його (буття) в твір культури. Розділити такий текст означає не зрозуміти й зруйнувати і його запитання, і його відповіді.

Отже, будь-який текст в філософемі слід розглядати як частину ширшого культурного континууму. Інакше кажучи, навіть найбільш «замкнений» текст має подвійну «валентність», тобто асоціативність стосовно певних попередніх текстів, на які творчість автора спирається імпліцитно і/або експліцитно, а також стосовно майбутніх, ще нестворених текстів, яким він ставить запитання, вимагаючи відповіді. Таким чином, поняття інтертекстуальності можна визначити як сукупність усіх можливих підтекстів якогось тексту, або ширше – сукупність усіх можливих інтерпретацій, ілюзій і паралелей, що імпліцитно містяться в певному тексті, інтертексті, отже, це ніби єдиний цілісний організм; що більше зв'язків цього інтертексту вдасться виявити, то кращою буде його інтерпретація.

У культурології теорія інтертексту може розглядатися в таких аспектах:

- безпосереднє запозичення, цитування, включення в текст висловлювань, що належать іншому авторові;
- запозичення образів, натяк на образний лад іншого твору;
- запозичення ідеї, світоспоглядання, способу чи принципу віддзеркалення світу [5].

Звідси тенденція розглядати інтертекст у генетичному аспекті, тобто виявляти його джерела – певний вихідний текст. Проте нас цікавить інший аспект проблеми інтертекстуальності. Термін інтертекст використовується ще й для позначення сукупності текстів, що повсякчас розвивається й існує чи то на ідеальному, чи то на віртуальному, чи то на бібліотечному рівнях, і конструюється в *сopra*. Термін *сopra* використовується в множині, оскільки тексти можуть групуватися за часом їхнього створення, за способом відтворення, за жанрами, за галузями застосування, за мовами тощо. Чи варто наголошувати, що реальне функціонування корпусу в сприйнятті споживачів відмінне від моделі, що реконструюється філологами або культурологами; читачеві корпус даний синхронно.

Що стосується цитати, то вона в поетиці інтертексту вже не відіграє роль лише додаткової інформації, відсилання до іншого тексту, цитата стає запорукою самозростання смислу тексту. Тому текст (у контексті постмодерністського погляду) виправдано в кожній його деталі, у його «вторинності» як суцільний факт культури.

Важливим для розуміння філософемі є те, що «точка народження» тексту/дискурсу мислиться прибічниками теорії інтертекстуальності/інтердискурсивності не як суб'єктна точка, а як позиція, в якій суб'єкти висловлювання можуть бути взаємозамінні. Скажімо, з погляду М. Фуко, промовець дискурсу не говорить «від свого імені» й не може базувати своє мовлення на суб'єктивності. Це не означає, що в процесі висловлювання в межах певного дискурсу існує одна, й лише одна, законна позиція, бо сукупність висловлювань, що співвідносяться з тією самою позицією, може

розподілятися за кількома дискурсивними жанрами. Утім, вона не випадкова, оскільки зумовлена наявністю певного осередку зі сталим смислом.

Текстові завжди загрожують зсуви смислу, і ця прихована й водночас наполеглива налаштованість на зсув постійно подвоює текст (розширює його простір) вже від моменту його виникнення. Отже, інтратекстуальність невіддільна від інтертекстуальності.

Звідси виникає й певна концепція смислу філософемі. Він не може утворюватись як стала й однорідна величина, він завжди є певне «віяло можливостей», певна неостаточна стабілізація в грі різноманітних сил. Навіть той текст, цілісність якого відсилає до елемента, пов'язаного з якимось одним суб'єктом, виявляється розпорошеним. І хоча текст має значення лише стосовно умов його створення, а також відповідно до умов його тлумачення, він формується не лише тими елементами, які безпосередньо його утворюють і які є висловленими. Тут формулюється думка, що стала центральною в осмисленні феномену інтертекстуальності, думка про те, що невисловлене імпліцитно є складовою будь-якого тексту [22, с. 335].

Частково смислове наповнення символічних форм тексту філософемі словесно формулюється і доступне нам як текстуально засвідчене знання. Це емпірично наявний матеріал, що гарантує верифікацію. Наприклад, із візантійської та старослов'янської богословської літератури ми довідуємося, що на мові ікони гора позначає духовне сходження, палати – розумний лад творіння тощо. Відтак ми немовби отримуємо словник певної мови. Але інша, особливо важлива частка смислового наповнення, пов'язана з відчуттям, стражданням, мовчазним спогляданням, залишилася для нас невисловленою, домислюваною істиною. Якраз цей невисловлений смисл – найінтимніше надбання культурного кола, бо тільки надто samozрозуміле можна не роз'яснювати, й тільки найважливіше страшно вимовити. Це надає йому особливої ваги й приваби.

Згадаймо, що задум «Логіко-філософського трактату» Л. Вітгенштайна полягав у тому, щоб провести межу (ідея в дусі Канта), яка б відокремлювала те, що може бути висловленим чітко (знання) від того, «про що не слід говорити», про що треба мовчати. Він підводив читача до думки, що саме тут, в особливій сфері людського духу (їй даються умовні імена – містичне, невисловлюване) народжуються, живуть, розв'язуються певним чином, щоб потім в іншому вигляді виникати знову й знову, найповажніші й найважливіші для людини проблеми. Отже, засадничі для нас проблеми життя, обов'язку, щастя, долі лежать поза межами «знання», в іншому, «верхньому» реєстрі Духу. Їх вдається особливим чином виражати в музиці, поезії, релігії, філософії як формах живого людського досвіду. Вони розкриваються лише опосередковано – виявляють або прояснюють себе. Це важливо для розуміння філософеми.

Справа в тому, що усвідомлені й висловлені смисли філософеми – це також «буття», якому немає розумних підстав відмовляти в онтологічному статусі. Обидва види об'єктивації смислу тексту – вимовлений і невимовлений, взаємокоригуючись, рятують смисл від масивного застигання у формі, від знищення через уречевлення. Гадаємо, що ця проблема цікаво редукується Ю. Крістевою в її розмежуванні понять «гено-тексту», «фено-тексту», створених за аналогією до біологічних понять генотипу та фенотипу.

Те, що позначається поняттям гено-тексту, є неструктурована смислова множинність, що охоплює весь семіотичний процес (із властивими йому розривами), включаючи виникнення символів і ядер смислу; це процес, що плине крізь зони часових обмежень. Отже, це є засновок, що перебуває на передмовному, довербальному рівні (це є певний «абстрактний рівень лінгвістичного функціонування»), над ним розташовано те, що позначається Крістевою як фено-текст. Фено-текст – це ієрархічна структура, підпорядкована правилам комунікації, яка передбачає наявність суб'єкта, акту висловлювання та адресата; це все те, що зафіксовано в тексті, реально наявні фрази природної

мови, різні типи дискурсу, які викристалізувалися зі своєрідного «культурного розчину» гено-тексту.

Тепер зупинімося на ще одному цікавому аспекті проблеми інтертекстуальності – її дотичності до проблеми «смерті автора». Загальновідомо, що коли для філософської уваги проблема мови стає власною проблемою, на її аналіз впливають загальнокультурні процеси, що дедалі інтенсивніше визначали будь-яку форму вираження у її функціонально-прагматичному, тобто «уречевленому» значенні й смислі, та витісняли особистісний смисл сказаного. Звідси та хвиля герменевтичної, структуралістської, лінгвофілософської, екзистенціальної уваги до мови, нової риторики й того простору, де безпосередність свідомості уявнюється в низці опосередкувань.

Можна нескінченно множити приклади, що свідчать про універсальну інтертекстуальність філософем культури народу. Тому центрування на одному факті культури, навколо якого групуються інші, руйнується на користь міжсфери, міжцарини, де одне пов'язане з іншим, і кожне є тим, чим воно є, тільки через свою узгодженість із певним смисловим контекстом (знаковою системою).

Попри свою прив'язку до конкретно-історичної культури, новоєвропейське музичне мислення та структура музичної темпоральності має нині характер майже універсальний, проймаючи собою всі комунікативні й семіотичні ситуації музичного світу. Важко знайти зараз культуру, яка так чи інакше не відчула на собі, нехай неусвідомлено й побічно, вплив новоєвропейського музичного мислення, а отже, не влилася в єдиний музичний інтертекст. Проте саме в авторі, а не у функції автора реалізується те, що М. Фуко називає сингулярною формою досвіду, яка – через думку – може нести в собі універсальні структури. У цьому випадку автор виступає в цілком концептуалістському дусі саме як автор, самотійне, особливе ціле, тобто незалежним, не таким, що перевідкриває якусь думку, а таким, що її творить.

Мабуть, ця авторська двозначність перешкодила Фуко остаточно констатувати смерть автора. Можна навіть сказати так: в одному сенсі автор помирає, коли вичерпно перевідкриває дискурс; в іншому сенсі автор народжується, оскільки він має творити новий дискурс.

Отже, структуралістська система орієнтирів доводить, що при аналізі відносно ізольованих і рівноважних станів культури можна обійтися й без «авторської функції», і що індивідуальні фігури в цьому випадку цілокупно розкладаються на семіотичні параметри тексту. Проте Бог, світ, душа визначаються апофатично. Це ціннісно-ідеальні вершини культури, що створюють напругу смислового поля цивілізації; на діалозі з ними заснований гуманітарний метод розуміння. Не випадково на сцені структурального мислення з'являється персонаж, що йменується Духом. «Мова та культура, – засвідчує К. Леві-Строс, – є два паралельні різновиди діяльності, що належать до глибшого шару. Я вважаю, що цей гість був серед нас, хоча ніхто не здогадався запросити його на наші дебати: це людський Дух» [цит. за 74, с. 226].

Для суперечок про співіснування ментальності й культури – це дуже важливе «проріджування» дискурсу, тому що серед безмовної більшості воно дає змогу почути унікально значуще, інтонаційно й ритмічно виражене відповідальне мовлення. Річ у тім, що тексти мають різну орієнтованість: одні з них розраховані на популяризацію, усереднення ідей, інші – шедеври творчості – належать до числа унікальних феноменів культури. І ті, й ті є явища культури; питання в тому, в яких із них культура постає не просто ментальністю, а саме культурою. Певна річ, «занижені» тексти, розраховані на «профана», є також феномен культури, але вони культурні саме тією мірою, якою в них відбиваються високі образи й картини світу. Напруга від зустрічі високих смислів і способів їх презентації перетворює «загальні місця» культури, здійснюючи в такий спосіб зсув смислів – найважливіший елемент культурного перетворення. Сам термін «проріджування», запроваджений Фуко, заперечує нерозбірливе злипання дискурсів, він свідчить про можливість

відстежити народження й становлення у річищі дисциплінарному, правовому чи іншому – кожного з них. Поза оціночною індивідуалізацією, що характеризує явище в його неповторній інтимній сутності, немає й шедеврів культури.

Отже, якщо в аналізі філософем культури ми робимо акцент на «порівнянні» різних культур (оцінюванні значущості одних її форм чи типів щодо інших), то поставлена постмодерною парадигмою культури проблема інтертекстуальності передовсім учить нюансувати «модифікацію» та «трансформацію», що визначає продуктивність Тексту культури як такого. Таким чином, перед філософією культури постають такі завдання: з одного боку, збагнути культуру з усіма її діалогічними зв'язками, а з іншого – знайти в ній те, що здатне розвинути її з усіма трансформованими модифікаціями. Трансформації слід розуміти не лише в аспекті мінливості текстів культури, а й аспекті їх тривкої усталеності (синонімії різних варіантів певного тексту). Намагання ж витлумачити природу інтертекстуальної модифікації примушує звернутися до телеологічного пояснення: інтертекстуальна модифікація культури – це така модифікація, яка сприяє поліпшенню її вираження. Тому інтертекстуальність, так само, як ідеал необмеженої комунікативної спільноти (хоча він виступає як належне, що тільки ще має реалізуватися в реальному історичному суспільстві), може проектуватися на реальне суспільство.

Водночас є підстави стверджувати, що середньовічний (як і будь-який діяхронічно інший) гіпертекст – це основа специфічної середньовічної інтертекстуальності. Ось чому слід вивчати той семіотичний механізм, що забезпечив особливий інтертекстуальний зв'язок між старозавітними пророцтвами та подіями, пов'язаними з судом, стратою й воскресінням Ісуса.

Інтертекстуальний аналіз зв'язків і трансформацій текстів культури сприяє розумінню її внутрішніх пов'язань. Адже за всіма трансформаціями завжди постає певний інваріант – межа, до якої прямують трансформи. Проте інтертекстуальний підхід виходить за межі широкого ціннісного контексту, а інтертекстуальність стає чинником, що допомагає дослідити кожний твір

культур як співбуття та взаєморозвиток багатьох зовсім різних світів – різних онтологічно, духовно, душевно, тілесно. Скажімо, дедалі більша теоретична увага української історіографії до проблеми мультиплікованості українського соціокультурного простору – яскраво вираженої контактної зони з вельми строкатим спектром соціокультурних феноменів – стимулює внутрішню налаштованість на створення узагальненої моделі української інтертекстуальності. Ця модель має врахувати, як наголошує Н. Яковенко, не лише «західність» української культури, а й інтерналізований фактор орієнтальної традиції (не тільки візантійської чи російської, а ще й тюркської), що виступав органічною частиною життя слов'янського етносу. Таке «розкриття» українського життєпростору усуває необхідність розмежування «нашого» та «чужого», дає змогу збалансувати загублений у глибинах повсякденності «справжній» Схід із розташованим буквально на поверхні культури Заходом, а відтак – проголошує інтертекстуальну відкритість філософем українського життєсвіту.

Безумовно, філософема «інтертекстовий універсум культури» є розумова конструкція, що виникає в процесі суб'єктивної рефлексії (заснованої, проте, на соціальній об'єктивації). Проте в межах цього символічного універсуму (символічної сукупності текстів) можна просто жити, що ми й робимо. Всі члени соціуму можуть вважати себе причетними до смислового універсуму, який існував до їхнього народження й існуватиме після їхньої смерті. Вся культура має тепер сенс. Окремі її факти й персонали легітимуються завдяки їх входженню у всеосяжний смисловий світ (контекст).

П. Бергер і Т. Лукман характеризують філософеми символічних універсумів як продукти людської свідомості, що є неминучими тотальностями; вони відіграють провідну роль в ієрархії людського досвіду (пом'якшуючи, зокрема, жах від очікування власної смерті), впорядковують історію. Навіть маргінальні ситуації індивідуального життя (не включені в реальність повсякденного існування в суспільстві приміром такі, що переживаються у снах



і фантазіях) також охоплюються символічним універсумом. Отже, символічний універсум – це матриця всіх соціально об’єктивованих і суб’єктивно-реальних значень; як певну індивідуальну біографію, так і ціле історичне суспільство слід розглядати як явища, що відбуваються в межах цього універсуму. Таким чином, символічний універсум упорядковує й тим самим легітимізує повсякденні ролі, пріоритети й чинні правила, розглядаючи їх *sub specie universi*, тобто в контексті найзагальнішої системи відліку (вона й творить універсум у буквальному значенні слова, оскільки кожний людський досвід можна зрозуміти як такий, що має місце в його межах). У такому контексті навіть найтривіальніші вчинки можуть набути глибокого значення. Зрештою легітимація ідентичності відбувається в тому разі, якщо вона перебуває в контексті символічного універсуму.

Проте контекст – це завжди інші тексти. Акт виникнення інтертексту, як наголошує Ю. Крістева, слід розглядати як процедуру «читання-писання»: інтертекст пишеться в процесі прочитання чужих дискурсів і тому будь-яке слово (текст) є такий перетин інших слів (текстових площин), де можна прочитати принаймні ще одне слово (текст). Горизонтальна вісь (суб’єкт – отримувач) та вертикальна вісь (текст – контекст) врешті-решт збігаються. Розмежування цих двох осей (і в М. Бахтіна, й у Ю. Крістєвої) – це розмежування діалогу й амбівалентності. У давнину дієслово «читати» мало значення, про яке слід нагадати: «збирати», «підбирати», «підслуховувати», «йти слідом», «красти». Тобто «читання» є певне активне привласнення чужого. Писання – це читання, що перетворилося на виробництво, це – «тотальна співучасть», знаряддя «текстової роботи». Бахтінський «діалогізм» виявляє в писанні не лише суб’єктивний, а й комунікативний, сказати б, інтертекстовий, засновок. У світлі цього діалогізму поняття «особи – суб’єкта писання» тьмяніє, поступаючись місцем амбівалентності писання (див.: 17, 431–432).

Вираз «амбівалентність» передбачає факт включеності історії (суспільства) в текст і тексту – в історію. Себто історія може розглядатися як конструкт, наратив, що репрезентує нам теперішнє поряд із минулим. Згідно з постгайдегерівською герменевтикою, історія схильна усувати перепону між внутрішнім і зовнішнім, що була засадничим принципом досліджень з історії культури. Хоч би як, контексти самі тепер утворюють наративні конструкції, тобто тексти й знову тексти. Існує тільки текст – констатують новітні течії в історії, такі як американський New Historicism (зокрема, в особі Л. Монтроуза), ідеї якого щодо «текстуальності історії» цілком суголосні теорії інтертекстуальності. Інтертекстуальність – це ознака того способу, яким певний текст прочитує історію і вписується в неї.

Текст філософемі – це пам'ять, в атмосферу якої занурено кожного суб'єкта народної культури незалежно від його волі. Він за своєю природою є і твором (що розташований у певній герменевтичній площині, з якої він розгортався й із горизонтами якої він зливається), й інтертекстом водночас. Виникнення філософемі передбачає реструктураційну трансформацію всього інтертекстового матеріалу; смислові цінності інтертекстуалізуються під час «гармонійної» гри текстів (адже метою біологізму є не подолання, а гармонізація, що охоплює й ідею розриву – опозиції, аналогії – як засобу трансформації).

### **3.1. Емпіричне вивчення філософем у народній культурі українця**

Міфологеми древніх українців знайшли своє втілення і трансформувалися у філософемі середньовіччя і ідеологеми новітнього часу. На ранніх стадіях розвитку суспільства саме міф регламентував усю людську поведінку, а більшість елементів людської культури, що з'явилися на сучасному етапі, мають коріння у давній первісній міфології.

Будь-який світогляд має риси міфічного, і різниця між типами світогляду – лише в тому, наскільки глибоко міфологічні елементи містяться у підсвідомості людини, адже безперечним є той факт, що в нетрадиційній ситуації або в момент, коли людина не контролює свої дії (сон, афект, втрата свідомості) виявляється цілий комплекс архетипів, вміщених у підсвідомості.

Спираючись на це, розглянемо функціонування окремих компонентів міфологічної свідомості у фольклорі. Оскільки хтонічні образи є всеохоплюючими і відтворюють провідні ланки динаміки народнопоетичного мислення, то і аналіз проявів основних властивостей цих образів в даній системі відношень дозволяє реконструювати за фольклорними текстами як окремі елементи, так і цілі комплекси давніх уявлень про Всесвіт, його складники, взаємодію людського, тваринного та рослинного світів зі світом богів та “нижнім світом”, де мешкають предки та ін. Тобто розкриваються космогонічні, анімістичні, тотемічні уявлення, а у зв’язку з цим – семантика багатьох магічних дій, система табу, різноманітні обряди, які врешті-решт стали одним з визначальних чинників формування українського етнопсихологічного типу.

Така реконструкція давніх міфопоетичних уявлень дає можливість простежити ймовірні шляхи подальшого розвитку української ментальності та постання філософем.

Персоніфікуючи окремі реалії дійсності, демонструючи ставлення до них більшості членів суспільної формації, що зумовлене деякими особливостями первісного мислення, фольклорні твори є, з одного боку, першими спробами типізації явищ двох різних порядків (абстрактного та конкретного, живого та неживого світів), з іншого – поєднанням суб’єкта і денотата дійсності, неможливість їх розрізнення.

Міфологеми українського народу викликають значний інтерес саме зараз, коли гостро стоїть питання самовизначення нації та подальших шляхів політичного, культурного, історичного розвитку. Міф стає матеріальним

виразником сукупності первісних поглядів емпіричного, побутового та дидактичного характеру та реальним об'єктом для наукового дослідження фольклорної спадщини народу. Будь-який фольклорний образ є кодом цілої системи міфологічних уявлень, що існували раніше і продовжують існувати у свідомості сучасної людини в прихованих формах. Образ змія не є винятком, його семантичне поле настільки широке, що охоплює не тільки різні фольклорні жанри, а й виявляється на рівні побуту, звичаїв та інших знакових систем української етнокультури та продовжує функціонувати у трансформованому класичному вигляді і у сучасному новому сприйнятті.

Прислів'я та приказки – один з найдавніших жанрів усної народної творчості – філософем у культурі українців. Протягом багатьох століть вони виявляли здатність народу відбирати й осмислювати найхарактерніші, найтиповіші сторони явищ природи, праці, побуту, родинного й суспільного життя і в результаті ставали конденсатором багатовікового життєвого досвіду, взаємин людей між собою, між людиною та навколишньою дійсністю.

Зараз важко визначити, з якої епохи бере початок цей різновид народної мудрості. Найдавніші прислів'я та приказки пов'язані з усвідомленням людиною свого місця в природі і своєї трудової діяльності. Нагромаджуваний досвід передавався з покоління в покоління. Багато явищ природи залишалися для людини нез'ясованими, таємничими, часто ворожими, звідси виникала віра в можливість умилостивити сили природи, примусити її не чинити людям зла. На цій основі з'явилися народні замовляння, заклинання, які пізніше, з набуттям людиною знань про природу, поступово втрачали своє конкретне призначення і в формі образних висловів залишалися в мові. У найдавніших прислів'ях можна знайти натяки на епоху матріархату, залишки зооморфізму та антропоморфізму.

«Психологічний портрет українця, мов вишитий рушник, відображає незвичайну гаму кольорів і відтінків, почасти суперечливих і взаємоне прийнятних. Передусім це пояснюється цілком придатними і водночас суворими

природними умовами життя, з іншого – географічним розташуванням Праукраїни на карті Євразії як перехрестя доріг цивілізаційного розвитку народів, центру їхнього матеріального і культурного взаємообміну. Ми, безперечно, народ західної культури, хоч при цьому великою мірою транслювали східний досвід у практику власного життя. Звідси – величність і водночас трагічність історичної долі українського народу і його менталітету як квінтесенції буття, про що наочно свідчать визнані світом упродовж століть досягнення наших співвітчизників у військовій справі, науці, культурі, техніці, спорті на тлі тривалої неспроможності побудувати суверенну державу» [82, с. 34], – зазначає А.В. Фурман у «Психокulturі української ментальності» [82]. Це мало свій вплив на постання філософем народу.

У процесі розвитку людства встановлювалися певні норми суспільної поведінки людини, етичні правила, своєрідні закони, сформовані в афористичні вислови. Іноді для зручності запам'ятовування такі правила мали віршовану форму, їх виголошували співом. В епоху родового суспільства окремі люди, що мали добру пам'ять повинні були пам'ятати основні норми етики в межах роду, закони роду. Для кращого засвоєння ці норми і закони формували в афористичні вислови. Ці ж люди були своєрідними “літописцями” роду, бо зберігали в пам'яті і передавали наступним поколінням його історію.

У ході розвитку мови одні прислів'я виходили з ужитку, інші міняли значення. Джерела, які живили приказки, весь час розширювалися. Жанр поступово збагачувався афористичними уламками народних казок, притч, анекдотів, бувальщин, оповідань, легенд, загадок, пісень тощо. Стали посилено жити прислів'я писемні художні твори та філософські трактати, де істини часто висловлювались у формі афоризмів. Але найчастіше прислів'я зароджувались в усному спілкуванні певного середовища.

Отже, джерелами народних філософем було реальне життя і побут людей, творчість мас – уривки пісень, легенд, переказів, анекдотів, літературні та філософські афоризми.

Виникнувши на зорі зародження мови й культури, прислів'я та приказки стали невід'ємною частиною народного побуту, його словесності.

Ось деякі з них, які характеризують філософську мудрість нашого народу у сфері праці, трудолюбства, господарського заповзяття [75]:

*Бджола мала, а й та працює.*

*Щира праця мозолева.*

*Без діла жить – тільки небо коптить.*

*Без діла слабіє сила.*

*Поки не упріти, доти не уміти.*

*По роботі пізнати майстра.*

*Без охоти нема роботи.*

*Без роботи день роком стає.*

*Будеш трудиться – будеш кормиться.*

*Працює, як чорний віл.*

*Губами говори, а руками роби!*

*Де руки й охота, там скоро робота.*

*Для нашого Федота не страшна робота.*

*Діло майстра величає!*

*Добре діло утіха, коли ділові не поміха.*

*Добре роби – добре й буде!*

*Добрий початок – половина діла.*

*Добре тому ковалеві, що на обидві руки кує!*

*За один раз не зітнеш дерева враз.*

*Заклопотався, як квочка коло курчат.*

*Зароблена копійка краща за крадений карбованець.*

*Кожна птичка своїм носиком живе.*

*Коли є до чого жагота, то кипить в руках робота.*

*Добра пряжа на скіпку напряде.*

*Коли почав орати, то у соплку не грати!*

*Лежачого хліба ніде нема.  
Маленька праця краща за велике безділля.  
Не одяга красить людину, а добрі діла.  
На дерево дивись, як родить, а на чоловіка, як робить.  
Роботі як не сядеш на шию, то вона тобі сяде.  
На охочого робочого діло знайдеться.  
Не в цім хороша, що чорноброва, а в тім, що діло робить.  
Не взявшись за сокиру, хати не зробиш.  
Не дивись на чоловіка, а на його діло.  
Не кайся рано встати, а кайся довго спати.  
Не місце красить чоловіка, а чоловік місце.  
Не святі горшки ліплять, а прості люди.  
Не сокира теше, а чоловік.  
Недаром говориться, що діло майстра боїться.  
Печені голуби не летять до губи.  
Під лежачий камінь вода не тече.  
Праця чоловіка годує, а лінь марнує.  
Працюю, як коняка, а їж, як собака.  
Ранні пташки росу п'ють, а пізні – слізки ллють.  
Рання пташка росу оббиває.  
Роби до поту, а їж в охоту!  
Робить, як чорний віл.  
Старається, як мурашка.  
Того руки не болять, що уміють.  
Треба нахилиться, щоб з криниці води напиться.  
Труд чоловіка кормить.  
Трудова копійка годує довіку.  
Хочеш їсти калачі – не сиди на печі.  
Хто багато робив, той і багато знає.*

*Хто в роботі, той і в турботі.*  
*Хто рано підводиться, за тим і діло водиться.*  
*Хто робить криво, той ходить певно.*  
*Хто що вміє, то і діє.*  
*Хто що знає, тим і хліб заробляє.*  
*Чесне діло роби сміло!*  
*Що ранком не зробиш, то вечором не згониш.*  
*Щоб рибу їсти, треба в воду лізти.*  
*Як без діла сидіти, то можна одубіти.*  
*Як ручки зароблять, так ніжки сходять.*  
*Без сокири не тесляр – без голки не кравець.*  
*Без труда нема плода.*  
*Як дбаєш, так і маєш.*

Прислів'я та приказки (“паремія”) – це, мабуть, перші взірці філософем словесного мистецтва. З кожним етапом розвитку людства все більше зміцнювалось прагнення людини закріпити всі навички й досвід за допомогою мови. Паремія – це історія українського народу, вміщена в стислих, але мудрих висловах. У довготривалому процесі свого формування прислів'я та приказки вмістили все, що пережило суспільство, що його цікавило. Це й навички людей, здобуті у процесі трудової діяльності, вірування, спостереження за природою, а отже й замовляння, заклинання. Це й давні літературні афоризми, мудрі слова тощо. Більшість паремій пов'язана із безпосереднім соціально-історичним досвідом народних мас. З часом паремії змінювались, відмирили старі й народжувались нові зразки, відбувалось безперервне шліфування, розширення, звуження чи зміна значень, змінювалась їх семантика тощо [див. дет. 45].

Історія та розвиток людства йшли своїм шляхом. Склалися прислів'я та приказки про панів і кріпаків, бідних і багатих. Наведені приклади свідчать про соціальну нерівність, яка сприймалася дуже болісно. Правлячі верстви населення порівнювались з тваринами: “То пани, а ми – люди”, “Не жируй з



ведмедем, а то він тебе задавить”, “Стрижи пана, як вівцю, на йому шерсть наросте”. Поява філософем про панів та селян була зумовлена соціальними умовами. Усвідомлення народом несправедливості, нерівності, жорстокого ставлення до простих людей відобразилось у народному слові, що вмістило в собі весь біль страждань. Народні філософеми того періоду близькі нам, тому що з тих часів мало що змінилося: є бідні і багаті, жорстокі й милосердні, всюди панує несправедливість тощо.

Спостереження за відносинами між різними верствами населення породило й відповідні філософеми: “З паном не будь за панібрата”, “З панами добре знатися, та не дай Бог цілуватися”. Минали століття, роки, і з уст в уста передавались корисні поради, які й у наші часи стають доречними, хоча змінилися герої. Понад третину національного фонду філософем становлять прислів'я та приказки про людину, її життя, риси характеру, родинні стосунки, в яких характеризуються фізичні та моральні якості особи, часом дається філософське осмислення її буття та поведінки. У деяких взірцях гумор поєднується з сатирою, ліризм із логічними роздумами над списком людського життя (“З телячим хвостом у вовки не сунься”, “Коня кують, жаба ногу підставляє”). Філософеми розподіляють людей на добрих і поганих (“Доброго і корчма не зіпсує, а злого і церква не направить”, “Доброму всюди добре”, “Через те вона тонка, що сердита така”), закликають не чинити іншим зла (“Добре роби – добре й буде”, “Де мир і любов, там ніколи не ллється кров”). Будучи невіддільними від людського життя, філософеми якнайяскравіше характеризують людство від часів його виникнення й до сьогодення. Це – історія, пам'ять, досвід народу тощо. Вони органічно увійшли в нашу пам'ять, закріпилися в ній і стали невід'ємною частиною життя.

### Висновки до розділу III

Вивчення філософем у народній культурі українців показало, що це таке мовне явище, яке відображає усі когнітивні процеси, пов'язані з досвідом та пізнавальною активністю особистості. До того ж філософеми якнайповніше відображають усі етапи розвитку свідомості нації та пов'язані з ними історичні події. Загалом вони є приклад філософської вдосконаленості людства. В одному реченні зосередилась уся сутність людини, її історія, досвід, пам'ять, уявлення, світосприйняття, горе й радість, страждання і щастя. В одній фразі поєдналося пряме й переносне значення. Тому філософеми як соціальне явище та ментальна репрезентація заслуговує на увагу науковців.

За всю історію людства філософеми народу зникали й народжувалися, шліфувалися й переосмислювалися, залежно від часу їх побутування змінювалося їх пряме значення, а отже й призначення. Під час розгляду основних етапів розвитку філософем українців та інших народів світу нами з'ясовано, що соціальні процеси посідають значне місце у їх творенні. Надалі варто зосередити увагу на більш глибокому вивченні народних філософем. Також варто їх кваліфікувати як етимологічне віддзеркалення соціальної, національної, мовної картину світу.

Світ філософем українського народу як культурно-історична і соціально-психологічна феноменальна даність – багатовимірне надскладне явище просторового життєпотoku нації, що характеризує психоорганізацію її унікального соціетального часопростору в усіх його вселенських ракурсах, аспектах, контекстах. Цей світ – альфа й омега культури народу, його надійний моральний провідник і духовний учитель у драматичних лабіринтах історичної долі як неперервної боротьби українства за фізичне виживання, державне утвердження, життєтворчу реалізацію, духовну соборність.

## ВИСНОВКИ

1. У магістерській роботі досліджена еволюція змісту поняття «філософема» на історико-філософському матеріалі. Історія вивчення даного поняття поділяється на два етапи. Перший пов'язаний з ім'ям Аристотеля, який увів поняття «філософема» у науковий обіг, і розумів її як норму коректно-логічного міркування. Другий етап триває досі й сутнісно пов'язаний із наповненням поняття «філософема» новим змістом.

2. Активний процес диференціації наукового знання, початок якого співпав із зародженням епохи Нового часу, спричинив пошук механізмів, які б уможлилювали їх взаємодію. Актуальним було питання про те, яку роль в системі наук виконує філософія. У цих умовах з'являється уявлення про філософему як елемент філософського знання, який об'єктивований у середовищі нефілософських наук, мистецтва, релігії, міфології. Таке уявлення про філософему увів Г.В.Ф. Гегель, який зумів узагальнити, розвинути і частково систематизувати існуючі на той час уявлення про філософему. Його трактування суті філософема є тією базою, на яку неминуче спираються сучасні дослідники вказаного феномена.

3. Досліджуючи механіку процесів інтеграції різних сфер знання та використовуючи філософему як засіб такої інтеграції, ми виходили з уявлення про універсальну суть філософії, яка виступає як загальна методологія щодо інших видів людської діяльності, кожний із яких припускає процес творчого віддзеркалення дійсності. Це методологічне настановлення дозволило обґрунтувати той факт, що філософема як носій певного обсягу інформації філософського характеру, може бути також засобом інтеграції філософії і будь-якого іншого типу людського пізнання, зокрема соціальної роботи.

4. Виявлені особливості функціонування філософема не тільки в доквіллі конкретної сфери людського пізнання, а й у соціальному часопросторі людського повсякдення загалом. Дані особливості пов'язані із специфікою

соціального продовження філософії – ідеологією. Також виявлені особливості взаємодії філософії і одноструктурних феноменів соціального довкілля (конфліктогемами, стратегемами, міфологемами).

5. Основними елементами філософії виступають інформаційні комплекси, котрі укладають в своєму змісті зумовлені історично та соціально спроби відповідей на питання світоглядного характеру. Вони оформлені поєднанням теоретичного і буденного рівнів знання. Крім інформації різних рівнів знання, філософія органічно долучає і поєднує інформацію різних типів знання, один з яких завжди є філософським.

6. Віднесення філософії до ідеального класу явищ дозволило зробити наступні загальні висновки:

- виникнення філософії як носія первинних, фрагментарних знань про світ відноситься до того періоду, коли на фоні розвиненого міфологічного мислення починає зароджуватися інший тип раціональності – філософський, який характеризується уявленням про відмежованість суб'єкта сприйняття від об'єкта сприйняття;

- філософія надалі починає виконувати функцію експлікатора універсальї культури на новому етапі розвитку форм людського мислення;

- єдність людської культури як глобального комунікаційного поля зумовлена фізичною єдністю об'єктивного світу, у зв'язку з чим філософія набуває стійкого характеру, оскільки форми людського сприйняття і мислення є загальними для всіх;

- сферою буття філософії є індивідуальне ідеальне як зміст суб'єктивної реальності індивіда; усупільнене ідеальне як інтеграційна властивість суспільних систем, змістом якої є колективно вироблені і перевірені соціальною практикою усупільнені суб'єктивні образи об'єктивного світу, які постали надособистісним суспільним надбанням;

- відмітними для філософії ознаками є, по-перше, неявна форма прояву в довкіллі і здатність трансформуватися згідно специфіки конкретного

історичного моменту, а також здатність зберігати в часопросторі культури свої форми незмінними;

- гносеологічно, філософема є формою пізнання світу, яка завжди поєднує особливості різних типів пізнання дійсності, одним з яких обов'язково є філософський.

- в антропологічному вимірі філософема виконує верифікуючу функцію, надаючи індивіду можливість зорієнтуватися в гігантському світі культури, вектор якої багато в чому залежатиме від того, наскільки повний індивідуальний тезаурус філософем;

- кількісне освоєння мови філософем ще не гарантує плідне, евристично багате культурне зорієнтування індивіда, адже завжди існує можливість засвоєння такого їх набору, який буде малоприматним для конкретної історичної ситуації сучасності, а почасти і деструктивним.

- всі існуючі філософеми можна розділити на дві групи: до першої увійдуть ті, зміст яких продовжує зберігати актуальність, а в другу – зміст яких став атавізмом;

- філософський зміст за допомогою філософем вводиться в соціальну роботу не у вигляді строгих наукових викладок, оформлених за допомогою логіко-понятійного апарату, а у вигляді поєднання інформації теоретичного і буденного рівнів;

- філософеми забезпечують поєднання не тільки інформації теоретичного і буденного рівнів, але й поєднання філософського змісту та будь-якого іншого.

Підсумовуючи вищесказане, пропонуємо наступне визначення філософеми. Філософема – це ідеальний феномен, за допомогою якого здійснюється інтеграція філософського типу раціональності та інших типів людського пізнання. Філософема містить в собі інформацію про граничні засновки буття, оформлену як відповідь на запитання світоглядного плану. Філософема – явище історичне, тобто здатне видозмінюватися у часопросторі. Разом з тим, зміст філософем так само може зберігатися і у незмінному вигляді.

Соціальним продовженням філософії є ідеологія. Ці особливості визначають основні функції філософії: а) комунікативну, б) пізнавальну, в) інтеграційну для різних форм пізнання дійсності, г) фіксації суб'єктивних образів об'єктивної дійсності, д) пропедевтичну.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. – К.: Дух-Літера, 2001. – 450 с.
2. Аристотель и античная литературная теория. Риторика. – М.: Мысль, 1978. – 232 с.
3. Аристотель. Поэтика // Аристотель. Соч. в 4-х т. – Т.4. – М.: Мысль, 1984. – 830 с.
4. Аристотель. Сочинения в 4-х т. – Т.2. – М.: Мысль, 1978. – 686 с.
5. Асмус В.Ф. Проблема интуиции в философии и математике. Очерк истории: XVII начало XX в. – М.: Эдиториал, 2004. – 320 с.
6. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. – М.: Художественная литература, 1975. – 502 с.
7. Библийская энциклопедия. Кн. 1. – М.: Высшая школа, 1891. – 474 с.
8. Бичко А.К. Характерологічні особливості української ментальності // Гуманізм. Людина. Культура. – Тези доповідей людинознавчих філософських читань. – Дрогобич, 1992. – 290 с.
9. Благова Т.И., Емельянов Б. В. Философемы Достоевского: три интерпретации. – Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 2003. – 352 с.
10. Букина Н.В. Культурный код как язык культуры // Вестник Читинского государственного университета. – 2008. – № 2 (47). – С. 69–73.
11. Бычков В.В. Эстетика Аврелия Августина. – М.: «Искусство», 1984. – 264 с.
12. Васильева К.К. Стадиальность социокультурных кодов // Вестник Московского университета. Философия. – 2002. – № 5. – С. 82–92.
13. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. Книга вторая. – СПб.: Наука, 1994. – 423 с.
14. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. Книга первая. – СПб.: Наука, 1993. – 347 с.

15. Гегель Г.В.Ф. Собрание сочинений в 14 т. – Т. 9. – М.: Институт Маркса-Энгельса-Ленина, 1932. – 314 с.
16. Герцен А.И. Сочинения в 2-х т. – М.: Мысль, 1985. – 592 с.
17. Горан В.П. Древнегреческая мифологема судьбы. – Ростов-на-Д.: Феникс, 1990. – 259 с.
18. Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. – М.: Олма-Пресс, 1990. – 139 с.
19. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – М.: Ин-т эксп. социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 288 с.
20. Дёмина Л.А. Парадигмы смысла. Монография. – М.: Изд-во МГОУ, 2005. – 210 с.
21. Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. – М.: Издательство Московского университета, 1986. – 247 с.
22. Донских О.А., Кочергин А.Н. Античная философия (Мифология в зеркале рефлексии) / Словарь античности. – М.: Эксмо, 1992. – 488 с.
23. Дубровский Д.И. Проблема идеального. Субъективная реальность. – М.: Канон+, 2002. – 368 с.
24. Дугин А.Г. Археомодерн. – М.: Арктогея, 2011. – 142 с.
25. Зайцев А.И. Философская поэма греческого Запада // Зайцев А.И. Избранные статьи. – Т. 2. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2003. – С. 395–402.
26. Зенкин С.Н. Послесловие переводчика // Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – М.: Ин-т эксперимент. социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 288 с.
27. Історія філософії: Підручник / Ярошовець В.І., Бичко І.В., Бугров В.А. та ін.; за ред. В.І.Ярошовця. – К.: ПАРАПАН, 2002. – 774 с.
28. Иллич И. Освобождение от школ. Пропорциональность и современный мир. – М.: Просвещение, 2006. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2006. – 832 с.
29. Каган М.С. Социальные функции искусства. – Л.: Знание, 1978. – 188 с.



30. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения в шести томах. – Т. 3. – М., 1964. – 799 с.
31. Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. – Т. 8. – М.: Чоро, 1994. – 718 с.
32. Карасев Л.В. Онтология и поэтика // Литературные архетипы и универсалии. – М.: 2001. – С. 293–347.
33. Кармин А.С., Хайкин Е.П. Творческая интуиция в науке. – М.: Наука, 1971. – 248 с.
34. Кармин А.С. Философия культуры в информационном обществе: проблемы и перспективы // Вестник Российского философского общества. – 2005. – № 2 (34). – С. 49– 62.
35. Картавцев В.В. Философема в отечественной научной литературе второй половины XX – начала XXI века // Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». – № 1. – М.: Изд-во МГОУ, 2011. – С. 69–77.
36. Картавцев В.В. Философема как объект социально-философского анализа : Дисс... канд. философских наук / 09.00.11. – Москва, 2011. – 136 с.
37. Картавцев В.В. Философема как элемент культурного кода // Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». – № 3. – М.: Изд-во МГОУ, 2011. – С. 81–86.
38. Козлов А.Л. Парадигмы социальной работы: теоретические конструкты и принципы / Социальная работа: теория, технология, образование. – 1996. – №1. – С. 35-48.
39. Кокорин А.А. Анализ: аксиоматическое эссе. – М.: Изд-во МГОУ, 2003. – 295 с.
40. Кокорин А.А. Идеология: хрестоматийные заметки. – М.: Изд-во МГОУ, 2007. – 358 с.
41. Колесников А.С. Философия и литература: современный дискурс. История философии, культура и мировоззрение. // К 60-летию профессора А.С. Колесникова. – СПб.: Санкт-Петерб. философ. общество, 2000. – С. 8– 36.

42. Кривцун О.А. Гегелевская концепция связи красоты и искусства // Искусство и действительность. – М., 1979. – С. 39-44.
43. Культурология. – М.: Высшее образование, 2007. – 566 с.
44. Куманецкий К. История культуры Древней Греции и Рима. – М.: Высшая школа, 1990. – 355 с.
45. Лановик М.Б., Лановик З.Б. Українська усна народна творчість : Навчальний посібник / Лановик М.Б., Лановик З.Б. – К.: Знання-Прес, 2006. – 591 с.
46. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. – М.: Владос, 2002. – 467 с.
47. Лем С. Фантастика и футурология: В 2 кн. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НЛП «Ермак», 2004. – Кн. 1. – 591 с.; Кн. 2. – 667 с.
48. Лобастов Г. В. Философия Э.В. Ильенкова // Вопросы философии. – 2000. – № 2. – С.169–175.
49. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. – М., 1975. – 564 с.
50. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. – 959 с.
51. Любутин К.Н., Пивоваров Д.В. Синтетическая теория идеального. – Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. ун-та; Псков: Изд-во ПОИПКРО, 2000. – 207 с.
52. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения в 50 т. – Т. 23. – М.: Политиздат, 1955. – 1981. – 655 с.
53. Митрошенков О.А. Онтология гуманизма и тоталитаризма. – М.: Academia, 2003. – 297 с.
54. Мифологический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1990. – 672 с.
55. Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. – Т. 2. / Под ред. С.А. Токарева. – М.: Советская энциклопедия, 1991-1992.
56. Налгаджян А.А. Некоторые психологические и философские проблемы научного познания. – М.: Мысль, 1972. – 365 с.

57. Неретина С. С. Понятие судьбы в пространстве высшего блага. Понятие судьбы в контексте разных культур. – М.: Academia, 1999. – 621 с.
58. Неретина С.С. Тропы и концепты. – М.: РАН, 1999. – 277 с.
59. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Стихотворения. – М.: ИФРАН, 2004. – 384 с.
60. Новейший философский словарь. Постмодернизм. – Мн.: Современный литератор, 2007. – 816 с.
61. Новиков А.А. О содержании и статусе категории идеального в марксистской философии // Вопросы философии. – 1988. – № 3. – С. 171–172.
62. Павиленис Р.И. Проблема смысла: современный логико-философский анализ языка. – М.: Мысль, 1983. – 286 с.
63. Песоцкий В.А. Художественная литература как социальное явление и предмет философского анализа : Монография. – М.: Изд. МГОУ, 2009. – 403 с.
64. Понятие судьбы в контексте разных культур. – М.: Олма-Пресс, 1994. – 493 с.
65. Рассел Б. История западной философии. В 3 кн.: 3-е изд., испр. / Подгот. текста В.В. Целищева. – Новосибирск: Сиб. унив. изд-во; Изд-во Новосиб. ун-та, 2001. – 992 с.
66. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 2 / Средневековье. – М.: Мысль, 1998. – 292 с.
67. Рожанский И.Д. Античный человек: О человеческом в человеке. – М.: Апрель-Пресс, 1991. – 699 с.
68. Соколов А.В. Идеальное: проблемы и гипотезы // Вопросы философии. – 1987. – № 9. – С. 93–103.
69. Стёпин В.С., Горохов В.Г., Розов М.А. Философия науки и техники. – М.: Гардарики, 1996. – 400 с.
70. Теорія та історія світової і вітчизняної культури [Текст] : Курс лекцій: Навч. посібник для студ. вищ. навч. закладів / А.К. Бичко, Б.І. Бичко, Н.О. Бондар та ін., 1992. – 392 с.

71. Теория и методика социальной работы. – М.: Госкомстат России, 1995. – 319 с.
72. Теория и методика социальной работы: краткий курс. – М.: Дрофа, 1994. – 153 с.
73. Теория и методология социальной работы / Григорьев С.И. и др. – М.: Просвещение, 1994. – 462 с.
74. Уитроу Дж. Естественная философия времени. – М.: Прогресс, 1964. – 431 с.
75. Українські приказки, прислів'я і таке інше / Упоряд., приміт. та вступна ст. М. Пазяка. – К.: Либідь, 1993. – 768 с.
76. Философия социальной работы: Монография / Под ред. В.И. Митрохина. – М.: Просвещение, 1998. – 522 с.
77. Фирсов М.В. Введение в специальность и основы профессиональной этики социального работника. – М.: Гардарики, 1993. – 573 с.
78. Фоллмер Г. Эволюционная теория познания: врождённые структуры познания в контексте биологии, психологии, лингвистики, философии и теории науки. М.: Наука, 1998. – 224 с.
79. Фреге Г. Логика и логическая семантика: Сборник трудов. – М.: Аспект Пресс, 2000. – 512 с.
80. Фрезер Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии. – М.: АСТ Транзиткнига, 2006. – 781 с.
81. Фрейд З. Психоаналитические этюды. – Мн.: Высш. школа, 1991. – 155 с.
82. Фурман А.В. Психокультура української ментальності : 2-е наукове видання. – Тернопіль: НДІ МЕВО, 2011. – 168 с.
83. Хьелл Л. Зиглер Д. Теории личности. – СПб.: Питер, 1997. – 279 с.
84. Шахназаров Г. Куда идет человечество. – М.: Мысль, 1985. – 192 с.
85. Шеллинг Ф.В.Й. Собрание сочинений в 2 т. – Т.2. – М.: Мысль, 1987. – 637 с.
86. Шеллинг Ф.В.Й. Философия искусства. – М.: Мысль, 1966. – 496 с.

87. Шмидт В. Соотношение языка и политики как предмет исследования социальной эффективности языка с позиций марксизма-ленинизма // Актуальные проблемы языкознания ГДР. – М.: Прогресс, 1979. – С. 34-122.
88. Шульц П. Философская антропология. – Новосибирск: Прогресс, 1996. – 371 с.
89. Энциклопедия социальной работы: В 3 т. – М.: Просвещение, 1993. – 638 с.
90. Юдин Э.Г. Отношение философии и науки как методологическая проблема. // Философия в современном мире. Философия и наука. – М.: Наука, 1972. – С. 146–179.
91. Юнг К.Г. Феномен духа в искусстве и науке. – М., 1992. – 105 с.
92. Юнгхолм С.-Э. Основы социальной работы. – М.: Мысль, 1996. – 444 с.
93. Юнгхолм С.-Э. Гуманистические ценности социальной работы. – М.: Мысль, 1995. – 475 с.
94. Ярская В.Н. Философия социальной работы. – Саратов: 1994. – 269 с.
95. Bukhurst D. Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy: From the Bolsheviks to Evald Ilyenkov. – Cambridge: University Press, 1991. – 142 p.