

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
Тернопільський національний економічний університет
Юридичний факультет
Кафедра психології та соціальної роботи

РЕШЕТИЛО (СКОРОБОГАЧ) Тетяна Богданівна

Параметри внутрішньої культури соціального працівника та їх системний аналіз/Parameters of internal culture of social worker and their systematic analysis

спеціальність 231 – Соціальна робота
магістерська програма – Соціальна робота
Магістерська робота

Виконала студентка
групи СРзм-21
Решетило (Скоробогач) Т.Б.

Науковий керівник:
д.пс.н., професор А.В. Фурман

Магістерську роботу допущено
до захисту:

« ____ » _____ 20__ р.

Завідувач кафедри
_____ **А. В. Фурман**

ТЕРНОПІЛЬ -2018

РЕЗЮМЕ

Робота містить 121 сторінок, 116 – основного тексту, 3 таблиці, список використаних джерел із 103 найменувань.

Мета дослідження: здійснення конструктивного системного аналізу параметрів-характеристик психокультури як достеменної сфери професійної діяльності ефективного соціального працівника. **Об’єктом дослідження** є професійна діяльність соціального працівника як складова психокультури (щонайперше національної ментальності, українського соціуму або соціетальної психіки), а його **предметом** – параметри-характеристики психологічної (внутрішньої) культури соціального працівника як професіонала. **Методи дослідження:** аналіз літературних джерел, концептуалізація і класифікація зібраного наукового матеріалу, теоретичне моделювання і програмування, мисленневий експеримент і дискурс-аналіз, параметричного вивчення, соціального спостереження, систематизації та узагальнення.

Теоретичне значення: системно описаний професійний образ соціального працівника та створено проект соціального прогнозу як складової психокультури його професійної діяльності. **Практичне значення:** результати магістерського дослідження можуть бути використані у діяльності соціальних працівників, соціальних педагогів, психологів, філософів.

Ключові слова: *культура, психокультура, українська ментальність, професійний образ, соціальний прогноз, соціальний працівник.*

RESUME

The **work** contains 121 pages, 116 – main text, 3 tables, list of used sources of 103 titles.

The **purpose of the study:** the implementation of a constructive system analysis of parameters-characteristics of psychoculture as a valuable field of professional activity of an effective social worker. The **object of the research** is the professional activity of the social worker as a component of psychoculture (for the first time the national mentality, the Ukrainian society or societal psyche), and his **subject** – parameters-characteristics of the psychological (internal) culture of a social worker as a professional. **Methods of research:** analysis of literary sources, conceptualization and classification of collected scientific material, theoretical modeling and programming, thought experiment and discourse analysis, parametric study, social observation, systematization and generalization.

Theoretical significance: a systematic description of the professional image of a social worker and the project of social forecast as a component of psycho-culture of his professional activity was created. **Practical significance:** the results of the master's study can be used in the activities of social workers, social educators, psychologists, philosophers.

Key words: *culture, psychoculture, Ukrainian mentality, professional image, social forecast, social worker.*

АНОТАЦІЯ

Решетило Тетяна Богданівна. Параметри внутрішньої культури соціального працівника та їх системний аналіз. – Рукопис.

Дослідження на здобуття освітньо-кваліфікаційного рівня магістра за спеціальністю 231 «Соціальна робота». – Тернопільський національний економічний університет. Юридичний факультет. – Тернопіль, 2018.

У магістерській роботі здійснено конструктивний системний аналіз параметрів-характеристик психокультури як достеменної сфери професійної діяльності ефективного соціального працівника. Зокрема, охарактеризовано культурну складову соціальної життєдіяльності українців із філософських і науково-аналітичних позицій та висвітлено психокультуру української ментальності як системну основу професійної діяльності соціального працівника. Також змістовно та логічно описано характеристики-параметри внутрішньої культури соціального працівника як осереддя його професійності.

SUMMARY

Reshetylo Tetyana Bohdanivna. Parameters of the internal culture of a social worker and their system analysis. – The manuscript.

Research on obtaining an educational qualification level of a master's degree on the specialty 231 "Social work". – Ternopil National Economic University. Faculty of Law. – Ternopil, 2018.

In the master's work the constructive system analysis of parameters-characteristics of psycho-culture as an accountable sphere of professional activity of an effective social worker is carried out. In particular, the cultural component of social life of Ukrainians from philosophical and scientific-analytical positions is characterized and the psychological culture of Ukrainian mentality as a system basis for the professional work of a social worker is highlighted. Also, the characteristics and parameters of the internal culture of a social worker as the focus of his professionalism are described in detail and logically.

П Л А Н

ВСТУП

РОЗДІЛ 1. КУЛЬТУРНА СКЛАДОВА СОЦІАЛЬНОЇ ЖИТТЄДІЯЛЬНОСТІ УКРАЇНЦІВ У ФІЛОСОФСЬКОМУ ТА НАУКОВОМУ ОСМИСЛЕННІ

1.1. Людська культура як предмет системного філософського аналізу

1.2. Архетипні джерела української соціальної культури

Висновки до розділу 1

РОЗДІЛ 2. ПСИХОКУЛЬТУРА УКРАЇНСЬКОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ ЯК СИСТЕМНА ОСНОВА ПРОФЕСІЙНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ СОЦІАЛЬНОГО ПРАЦІВНИКА

2.1. Психокультура української ментальності та її соціальні оприявлення

2.2. Соціетальні властивості українського суспільства у психокультурних вимірах життя нації

Висновки до розділу 2

РОЗДІЛ 3. ХАРАКТЕРИСТИКИ ВНУТРІШНЬОЇ КУЛЬТУРИ СОЦІАЛЬНОГО ПРАЦІВНИКА ЯК ОСЕРЕДДЯ ЙОГО ПРОФЕСІЙНОСТІ

3.1. Професійний образ соціального працівника та його системно-функціональне обґрунтування

3.2. Соціальний прогноз як складова психокультури професійної діяльності соціального працівника

Висновки до розділу 3

ВИСНОВКИ

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

З М І С Т

ВСТУП	13
РОЗДІЛ 1.	
КУЛЬТУРНА СКЛАДОВА СОЦІАЛЬНОЇ ЖИТТЄДІЯЛЬНОСТІ	
УКРАЇНЦІВ У ФІЛОСОФСЬКОМУ ТА НАУКОВОМУ	
ОСМИСЛЕННІ	17
1.1. Людська культура як предмет системного філософського аналізу.....	17
1.2. Архетипні джерела української соціальної культури.....	38
Висновки до розділу 1.....	60
РОЗДІЛ 2.	
ПСИХОКУЛЬТУРА УКРАЇНСЬКОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ	
ЯК СИСТЕМНА ОСНОВА ПРОФЕСІЙНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ	
СОЦІАЛЬНОГО ПРАЦІВНИКА	62
2.1. Психокультура української ментальності та її соціальні оприявлення... 62	62
2.2. Соціетальні властивості українського суспільства у психокультурних	
вимірах життя нації.....	70
Висновки до розділу 2.....	80
РОЗДІЛ 3. ХАРАКТЕРИСТИКИ ВНУТРІШНЬОЇ КУЛЬТУРИ	
СОЦІАЛЬНОГО ПРАЦІВНИКА ЯК ОСЕРЕДДЯ ЙОГО	
ПРОФЕСІЙНОСТІ	83
3.1. Професійний образ соціального працівника та його системно-	
функціональне обґрунтування.....	83
3.2. Соціальний прогноз як складова психокультури професійної діяльності	
соціального працівника.....	104
Висновки до розділу 3.....	112
ВИСНОВКИ	114
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ	117

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Сучасний інформаційний часопростір планети заповнений культурами різних етносів. Науковцями культура тлумачиться як сукупність норм, цінностей, поглядів тощо, котрі є спільними для певної групи людей, сутнісно вона зводиться до майстерного володіння людиною системою символів і знаків, сприяє збереженню цілісності будь-якої спільноти та активізує її процес [92].

Культура «пронизує всі без винятку стани суспільного життя, і немає жодного соціального феномена, який був би ізольований від впливу культури, не ніс би на собі відбиток такого діяння» [79, с. 63]. Загалом «культура як суспільна форма вітальної активності виробила етнічні та міжетнічні механізми забезпечення фундаментальних смислів життя і в цьому розумінні є соціальною технологією» [84, с. 78]. Остання має безпосередньо вітальний характер, що визначає спрямування, зміст і стиль взаємостосунків особи з оточенням (сім'я, вулиця, ділове довкілля тощо).

Поняття культури, – як зауважує В.С. Стьопін, – розвивалося історично. Виникло декілька ліній у розробці цієї проблематики. Спочатку культуру розглядали як процес розвитку *людського розуму, становлення духовності*, тобто як еволюцію моральної, естетичної, релігійної, філософської, наукової, правової свідомості, яка забезпечує прогрес людства (німецький класичний ідеалізм – Кант, Гегель, німецький романтизм – Шіллер). Потім це явище пов'язують із його особливостями (система цінностей та ідей) у різних суспільствах, що визначають тип соціальної організації. Пізніше культуру розуміють як *спосіб регулювання і реалізації людської діяльності*, а також визнають її особливим аспектом буття, котрий полягає в трансляції програм поведінки, діяльності та спілкування. Водночас розвиток культури становить процес *утворення нових смислів і значень*, які гармонізують різні форми

активності осіб та забезпечують формування нових кодових систем, що транслюють ці смисли і значення. Отож «культура – це система історично-розвиткових надбіологічних програм людської життєдіяльності (діяльності, поведінки і спілкування), які уможливають відтворення і зміну соціального життя в усіх його основних проявах» [92, с. 64, 61].

Водночас серед низки прикладних розгалужень у розвитку людської культури на сьогодні існує принаймні три напрями:

а) постання та системне обґрунтування психокультури як нової інтегральної царини наукових знань про взаємопроникнення двох базових сфер соціалізованої життєдіяльності людини – психіки і культури, що з 2001 року здійснюється науковою школою проф. А.В. Фурмана (О.Є. Фурман (Гуменюк), І.С. Ревасевич, О.С. Морщакова, А.А. Фурман, О.Я. Шаюк та ін.);

б) розробка філософами, соціологами, психологами концепції соціальної культури (Т. Парсонс, В.С. Пазенок, А.В. Фурман, О.С. Морщакова та ін.), що обґрунтовує даний універсальний різновид культури і як поліфункціональний феномен у житті суспільства, і як інструмент формування людських цінностей та настановлень, і як засіб інтеграції повсякденного співжиття груп, етносів і націй, і як активний стимулятор толерантності, компетентності, творчості (А.В. Фурман, О.С. Морщакова);

в) теоретичні та емпіричні дослідження із проблематики професійної культури, щонайперше здійснювані в лоні реалізації компетентнісного підходу до розробки державних освітніх стандартів і посилення впливу креативних, інноваційних і методологічних надбань у системах вищої освіти в країнах світу та України зокрема.

Мета дослідження: здійснення конструктивного системного аналізу параметрів-характеристик психокультури як достеменної сфери професійної діяльності ефективного соціального працівника.

Мета конкретизована в таких **завданнях** дослідно-пошукової роботи:

а) охарактеризувати культурну складову соціальної життєдіяльності українців із філософських і науково-аналітичних позицій;

б) висвітлити психокультуру української ментальності як системну основу професійної діяльності соціального працівника;

в) змістовно та логічно описати характеристики-параметри внутрішньої культури соціального працівника як осереддя його професійності.

Об'єктом дослідження є професійна діяльність соціального працівника як складова психокультури (щонайперше національної ментальності, українського соціуму або соціетальної психіки), а його **предметом** – параметри-характеристики психологічної (внутрішньої) культури соціального працівника як професіонала.

Методологічну основу дослідження становлять теоретичні системи (сукупність ідей, принципів, підходів, закономірностей, концепцій, понять категорій тощо):

а) психокультури як інноваційного синтетичного напрямку соціогуманітарних знань про взаємопроникнення сфер психіки і культури (А.В. Фурман, О.Є. Фурман (Гуменюк), І.С. Рєвасєвч, О.С. Морщакова та ін.)

б) соціальної культури як багатофункціональної суспільної дійсності й унікального феномену людського буття (Т. Парсонс, В.С. Пазєнок, А.В. Фурман, О.С. Морщакова та ін.);

в) культури як надскладного предмета філософської мислєдїяльності (В.С. Стєопін, М.С. Каган, С.Б. Кримський та ін.);

г) психологічної культури як наукової категорії, що пов'язані з вивченням проблем психології праці та професійних рис учителя (В.І. Войтко, Н.В. Чєпєлєва), а також із пізнанням особливостей спілкування та взаємовідносин в особистому житті та у трудових колективах (О.О. Бодальов, М.М. Обозов) у 70-80 роках ХХ столїття; не вживаючи поняття «психологічна культура», її сутнісний зміст розробляли відомі представники вітчизняної та зарубїжної гуманїстичної педагогїки і психологїї – А.С. Макаренко, А. Маслоу, К. Роджерс, В.О. Сухомлинський, Ш.О. Амонашвілі, Г.О. Балл, А.В. Фурман та ін.

Методи дослідження: аналіз літературних джерел, концептуалізація і класифікація зібраного наукового матеріалу, теоретичне моделювання і програмування, мисленнєвий експеримент і дискурс-аналіз, параметричного вивчення, соціального спостереження, систематизації та узагальнення.

Теоретичне значення: системно описаний професійний образ соціального працівника та створено проект соціального прогнозу як складової психокультури його професійної діяльності. **Практичне значення:** результати магістерського дослідження можуть бути використані у діяльності соціальних працівників, соціальних педагогів, психологів, філософів.

Апробація роботи здійснювалася на базі ГО «Інтелектуальний штаб громадянського суспільства». Її результати висвітлені в науковій публікації, що побачила світ у збірці матеріалів Міжнародної наукової студентської конференції «Іновації та виклики юридичної освіти» (4 жовтня 2017 року, м. Тернопіль, с. 275–277).

Структура роботи. Магістерське дослідження складається із вступу, трьох розділів, висновків до розділів та загальних висновків, а також списку використаної літератури.

РОЗДІЛ 1

КУЛЬТУРНА СКЛАДОВА СОЦІАЛЬНОЇ ЖИТТЄДІЯЛЬНОСТІ УКРАЇНЦІВ У ФІЛОСОФСЬКОМУ ТА НАУКОВОМУ ОСМИСЛЕННЯ

1.1. Людська культура як предмет системного філософського аналізу

Поняття «культура» народилося у Стародавньому Римі як опозиція поняттю «натура» – тобто природа. Воно позначало «оброблене», «оброблюване», «штучне», на протиприроду «природному», «первозданному», «дикому» і застосовувалося перш за все для розрізнення рослин, вирощуваних людьми, від дикорослих. З часом слово «культура» стало вбирати у себе все більш широке коло предметів, явищ, дій, загальними властивостями яких були їх *надприродний*, так би мовити «протиприродний», характер, їх людинотвірне, а не божественне походження (див. [79]). Відповідно і сама людина тією мірою, якою вона розглядалася як творець себе самої, як плід перетворення богоданого або природного матеріалу, потрапляла у сферу культури, і вона набула смислу «просвіта», «виховання» (наприклад, нім. Bildung).

Загалом явище, яке людство стало позначати поняттям «культура», було помічено і виділено суспільною свідомістю задовго до того, як у римлян з'явилося для цього дане слово. Старогрецьке «техне» («ремесло», «мистецтво», «майстерність», звідси – «техніка»), не маючи такого широкого узагальнювального значення як латинське «культура», сутнісно означало те ж саме: це – *людська діяльність, котра перетворює матеріальний світ, змінює форму природної предметності*. Якщо ж ми заглянемо ще глибше в історичне

минуле, то знайдемо навряд чи не найбільш ранні сліди зародження розуміння того, що відрізняє рукотворне від первозданного, людське від природного, у відбитках руки на стіні печери, потім у клубках звивистих ліній, намальованих чи вигравійованих на скелі (так звані «макарони»), нарешті, у різнорідних знаках, що наносяться на предмети, знаряддя, на людське тіло, іноді ізольованих, іноді породжуючих орнаментні фризи. Основний смисл усіх цих малюнків і гравюр – *позначити людську присутність*, уторгнення людини у природний світ, стати печаткою людського, а не божественного творіння, тобто у кінцевому підсумку *виділити культурне з натурального* (див. детально [33]).

Важливо зафіксувати раннє походження самого усвідомлення важливості, розрізнення природи і культури як *першого кроку на шляху самосвідомості, самопізнання, самооцінки людства*. Не дивно, що в образній формі, властивій міфу, це усвідомлення відображалось так чи інакше в усіх міфологічних системах: створення світу богами описувалося в них за аналогією з людською практичною творчістю як ліплення з глини, творення слова, а відповідні дії людини осмислювались як дар богів, котрі дозволили людям у недосконалій і, так би мовити, мініатюрній формі повторювати акти творіння буття [12; 21; 22; 46; 47; 54 та ін.].

На філософському рівні розмірковування про суть культури з'являються порівняно пізно – зрештою, лише у XVII–XVIII століттях, у вченнях С. Пуфендорфа, Дж. Віко, К. Гельвеція, В. Франкліна, І. Гердера, І. Канта. Людина визначається як істота, котра наділена розумом, волею, здатністю творення, як «тварина, що виготовляє знаряддя», а історія людства – як її саморозвиток завдяки предметній діяльності в найширшому спектрі її багатоманітних форм – від ремесла і мови до поезії і гри. Подальша доля теорії культури в європейській філософії була обумовлена тим, що буття, світ, дійсність усвідомлювались як двоскладне, охоплююче *природу і культуру*; тому філософія повинна була бути й онтологією натурфілософського типу, і теорією культури, що розумілася як «царство духу», як «світ людини», як

сукупність різних форм свідомості – моральної, релігійної, естетичної і т.д. Проте загальний аналітичний дух, що панував у XIX столітті в науці, призводив до того, що культура розглядалася *не у своїй цілісності, не як складноорганізована система, а в тих чи інших конкретних й автономних своїх проявах*, від чого філософія культури розпадалася на окремі дисципліни – на філософію релігії, етику, естетику, на філософію мови, гносеологію, аксіологію, антропологію... Під впливом позитивізму культурологічне знання ставало все більш вузьким, емпірико-історичним, тим самим виходячи взагалі зі сфери філософського світобачення у царину конкретних наук, зростаючись з етнографією, з археологією, з мистецтвознавством, з наукознавством, з історією техніки і технології [33].

Після Г. Гегеля спроби охопити культуру єдиним поглядом, досягнути її побудову, функціонування і закони її розвитку виявляються все більш і більш рідкісними; робота культуролога зводиться або до вивчення того чи іншого історичного типу культури – первісної, античної, середньовічної, ренесансної (Я. Буркхард, Е. Тейлор, К. Леві-Брюль, К. Леві-Стросс, А. Малиновський, Й. Гейзінга, М. Бахтін, А. Гуревич), або до характеристики декількох різних історичних та етнічних типів культури (Н. Даниловський, О. Шпенглер, П. Сорокін, А. Тойнбі) [79]. При всій значущості такого конкретно-історичного та етнотипологічного підходів, що дозволяли побачити багатство культурних форм, вироблених людством, і деякі закономірності їх історичної зміни, сама *сутність культури*, її інваріантні риси ставали все більш ефемерними, невловимими, розчиняючись у різноманітті її феноменальних форм.

Спроба підсумувати все зроблене культурологічною думкою здійснена А. Кребером і К. Клакхоном у 1952 році у фундаментальному узагальнювальному дослідженні «Культура», вилася у просте групування зібраних ними 180 (!) різних дефініцій (не долучаючи визначень російських мислителів XIX–XX століть, описаних у додатку до цієї книги); назви виділених рубрик – це визначення «описові», «історичні», «нормативні», «психологічні», «структурні», «генетичні» і «неповні», що достатньо виразно

показують, наскільки багатобічним є досліджуване явище і наскільки хаотична загальна картина його наукового вивчення [78].

Двадцять років опісля два інших американських учених – А. Каплан і Д. Меннерс – продовжили цю роботу в книзі «Теорія культури», згрупувавши матеріал за іншим принципом: у розділі «Теоретичні орієнтації» були виділені описи «Еволюціонізму XIX ст.», «Сучасного еволюціонізму», «Функціоналізму», «Культурної екології», а в розділі «Типи теорій культури» – параграфи «Техноекономіка», «Соціальні структури», «Особистість: соціальні і психологічні вимірювання», потім слідували розділ «Формальний аналіз» і висновок «Деякі старі теми і нові напрями», у якому визнається криза культурологічної думки, а можливість виходу з неї бачиться у її «конвергенції» з іншими суспільними науками (див. [33]).

Прошло ще десять років, і в 1983 у Торонто відбувся XVII Всесвітній філософський конгрес, спеціально присвячений проблемі «Філософія і культура». На ньому був оприятнений широкий спектр підходів до культури сучасних філософів – від теологічного до марксистського, від раціоналістичного до емотивістського, від технологічного до символічного, від персоналістського до субстанціалістського, від креативістського до деструктивістського. Робота конгресу показала, що і в наш час у світовій культурологічній думці немає не тільки єдиного розуміння культури, але й загального погляду на шляхи її вивчення, що спроможні подолати цей методологічний різнобій, «броунівський рух» дослідницької думки, пануючий у сучасній культурології. На багатозначності поняття «культура» вимушені наголошувати й автори монографій, що вийшли останніми роками у світ і що присвячені проблемам загальної теорії культури – наприклад, М. де Серто у Франції, К. Дженкс в Англії, П. Гуревич, Б. Єрасов, Л. Коган, Ю. Яковець у Росії... (див. [33; 79; 84 та ін.]).

Наведемо низку визначень культури, запропонованих найвиднішими європейськими та американськими вченими:

– комплекс, що включає знання, вірування, мистецтва, закони, мораль, звичаї та інші здатності і звички, здобуті людиною як членом суспільства (Е. Тейлор);

– «єдність художнього стилю в усіх проявах життя народу» (Ф. Ніцше);

– «кожний крок уперед на шляху культури був кроком до свободи...» (Ф. Енгельс);

– соціальне спадкоємство – ключове поняття культурної антропології. Його зазвичай називають культурою (Б. Малиновський);

– єдність усіх форм традиційної поведінки (М. Мід);

– загальний спосіб життя народу, соціальний спадок, який індивід одержує від своєї групи (К. Клакхон);

– культурний аспект надорганічного універсуму, що охоплює уявлення, цінності, норми, їх взаємодію і взаємостосунки (П. Сорокін);

– соціальний напрям, який ми додаємо культивуванню наших біологічних потенцій (Х. Ортега-і-Гассет);

– форми поведінки, звичної для групи, спільності людей, соціуму, мають матеріальні і нематеріальні риси (К. Юнг);

– коротке загальноживане визначення: «культура – створена людиною частина навколишнього середовища» (М. Херсковиць);

– організація різноманітних явищ – матеріальних об'єктів, тілесних актів, ідей і відчуттів, які складаються із символів або залежать від їх вживання (Л. Вайт);

– те, що відрізняє людину від тварини (В. Оствальд);

– у широкому значенні слова – система знаків (Ч. Морріс);

– процес прогресуючого самозвільнення людини. Мова, мистецтво, релігія, наука – різні фази цього процесу (Е. Кассіпер);

– специфічний спосіб мислення, почування і поведінки (Т. Еліот);

– загальний контекст наук і мистецтв, що співвідноситься категорійно з мовою; це структура, яка вивисує людину над самою собою і додає її життю цінності (Р. Тшумі);

– слово «культура» характеризує всю сукупність досягнень та інститутів, які віддалили наше життя від життя звіроподібних предків і які слугують двом цілям: захисту людини від природи і впорядковуванню стосунків між людьми (З. Фройд);

– культура є ланцюг «перетворень Ероса», оскільки, згідно з ученням З. Фрейда, «істотною основою цивілізації є сублімація статевого інстинкту» (Ж. Рохейм);

– культура – це «система, організована для вирішення виникаючих перед людьми і суспільством проблем» (Дж. Форд);

– сукупність інтелектуальних елементів, що є у даної людини або в групи людей і що має деяку стабільність, пов'язану з тим, що можна назвати «пам'яттю світу» і суспільства – пам'яттю, матеріалізованою в бібліотеках, пам'ятниках і мовах (А. Моль);

– «реалізація верховних цінностей шляхом культивування вищих людських достоїнств» (М. Гайдеггер);

– «комплекс знань, що дозволяє людині встановлювати крізь час і простір зв'язки між двома схожими чи аналогічними реальностями, пояснюючи собі одну з них на підставі її схожості з іншою, хоча б ця інша й існувала багато століть назад» (А. Карпентер);

– «Головне в культурі – не матеріальні досягнення, а те, що індивіди осягають ідеали вдосконалення людини» (А. Швейцер).

У російській філософсько-культурологічній думці справа йшла так само. Ось кілька свідчень:

– культура охоплює чотири «загальні розряди»: діяльність релігійну, культурну «у вузькому значенні цього слова», тобто наукову, художню і технічну, діяльність політичну і діяльність суспільно-економічну (Н.Я. Даниловський);

– культура «ядром своїм і корінням має *культ...* Культурні цінності – це похідні культу, немов би відшароване лущиння культу» (П.А. Флоренський);

– «культура і культурний розвиток людства» – «досить туманний ідеал», «духовна настроєність», що виявляється у вірі в «поступове і безперервне етичне і розумове вдосконалення людства» (С.Л. Франк);

– культура – «сукупність організаційних форм і методів» певного класу (А.А. Богданов);

– «Є дві національні культури в кожній національній культурі», тому що умови життя людей породжують різні ідеології (В.І. Ленін).

Подамо перелік найхарактерніших визначень культури, це:

– сукупність матеріальних і духовних цінностей (Р. Францев);

– спосіб людської діяльності (Е. Маркарян);

– технологія діяльності (С. Файнбург);

– діяльність суспільства, котра перетворює природу (Е. Баллер);

– сукупність текстів, точніше – механізм, що створює сукупність текстів (Ю. Лотман);

– знакова система (Ю. Лотман, Б. Успенський);

– спадкова пам'ять колективу, що виражається у певній системі заборон і розпоряджень (Ю. Лотман, Б. Успенський);

– програма способу життя (В. Сагатовський);

– втілені цінності (Н. Чавчавадзе);

– стан духовного життя суспільства (М. Кім);

– духовне буття суспільства і є культура (Л. Кертман);

– культура в сучасному розумінні є сукупність матеріальних і духовних предметів людської діяльності, організаційних форм, що служать суспільству, духовних процесів і станів людини та видів її діяльності (Е. Соколов);

– «діалог культур» (В. Біблер);

– система регулятивів людської діяльності, що несе у собі закумуляований досвід, накопичений людським розумом (В. Давидович і Ю. Жданов);

– культура є діяльно-практичною єдністю людини з природою і суспільством, певний спосіб її природно і соціально детермінованого діяльного існування (В. Межуєв);

– історично змінна у процесі суспільного розвитку система виробництва духовних цінностей, їх зберігання, розподілу і споживання, система, що забезпечує на кожному етапі розвитку людства певне, диференційоване, відповідне конкретно-історичним соціальним умовам духовне (інтелектуальне, емоційне, моральне) формування людей як діяльних членів суспільства і забезпечує задоволення їхніх духовних потреб (М. Ешич);

– конкретно-історичний варіант існування тієї чи іншої суспільно-економічної формації (Е. Вавілін і Ф. Фофанов);

– культура і є втілення творчих сил суспільства і людини у певних культурних цінностях (Е. Боголюбова);

– культура постає як характеристика самої людини, ступеня її розвитку як суб'єкт діяльності, повноти оволодіння цим суб'єктом умовами і способами людської діяльності у різних сферах суспільного життя (В. Келле);

– культура існує як конкретна соціоісторична тотальність людської діяльності (В. Візгин);

– система зберігання і передачі соціального досвіду, основу якого становить досягнутий суспільством рівень розвитку сутнісних сил людини (В.Конєв);

– узагальнення природи і людської діяльності (М. Булатов);

– об'єктивована форма, предметне буття творчості (Р. Давидова);

– програма соціального спадкоємства (Н. Дубінін);

– вираз людського відношення до природи, розкриття людяності (універсальності) цього відношення (Ю. Давидов);

– «знання об'єктивне, культура ж – суб'єктивна. Вона є суб'єктивна сторона знання, або спосіб і технологія діяльності, зумовлена дозволяючими можливостями людського матеріалу, і навпаки, вона щось уперше конструює в ньому як такі «дозволяючі заходи»... Під «культурою» я розумію якийсь

єдиний зріз, що проходить через усі сфери людської діяльності...» (М. Мамардашвілі);

– творча діяльність людини – як минула (зафіксована, «упредметнена» в культурних цінностях), так і теперішня, – ґрунтується на освоєнні, розпредметненні цих цінностей (Н. Злобін);

– «система, що постає мірою і способом формування і розвитку сутнісних сил людини у ході її соціальної діяльності» (Л. Коган);

– «пластична і багатозначна, фіксована в нормах програма діяльності індивідів, формована, оберігаюча, накопичувана і передавана суспільством на основі соціальної практики, зокрема, й суспільного виробництва. Вона уділяється суспільством кожному громадянину і гнучко детермінує його індивідуальну поведінку. Це – особлива система засобів зберігання і передачі соціального досвіду» (Л. Клейн);

– «культура як система духовного виробництва охоплює створення, зберігання, розповсюдження і споживання духовних цінностей, поглядів, знань та орієнтацій – усе те, що становить духовний світ суспільства і людини» (Б. Єрасов);

– «...культура є сукупністю матеріальних і духовних цінностей... Культура завжди звернена до людини, вона створюється для блага людей, процес передачі розкриває спадкоємність культурних традицій, що йдуть від покоління до покоління, а розвиток культури завжди припускає і розвиток самого творця культури – людини» (В. Добриніна).

Отже існує безліч визначень того, що є культура. Безглуздо пропонувати яке-небудь ще. Достатньо звернути увагу на те, що основним її завданням є соціальна терапія.

Аналогічну картину можна побачити у роботі культурологів Польщі, Чехії, Словаччини, Болгарії, ФРН. Ось деякі думки теоретиків:

– сукупність об'єктивованих елементів суспільного надбання (З. Чарновський);

– сукупність певних цінностей (Б. Суходольський);

– відносно інтегроване ціле, що охоплює поведінку людей, яка вчиняється згідно із загальним для даної соціальної групи зразком (А. Клоськовська);

– вид духовної діяльності, основними складовими якої є значення і цінності (А. Клоськовська);

– сукупність продуктів людської діяльності, матеріальних і нематеріальних цінностей і визнаних способів поведінки, що об'єктивувалися і прийняті у певних спільнотах і що передаються іншим спільнотам і поколінням (Я. Щепаньський);

– культура, що розуміється як процес, – це комунікація, а що розуміється статично і предметно – сукупність висловів (наприклад, творів), символічних рядів, що слугують цілям комунікації (скажімо, усіляких ритуалів), нарешті, засобів комунікації (М. Червінський);

– єдина для суспільної групи семіотична система (С. Пекарчик);

– культура починається там, де з'являється специфічний людський «біль існування» і специфічно людські форми її подолання у вигляді творів мистецтва, філософії, науки (В. Павлючук);

– матеріальні і духовні твори людської творчості як результат розвитку практичних здібностей і потреб людини, покращених освітою і вихованням (К. Попов);

– цілісність людського розвитку, що виводить його за природні межі (І. Херман);

– колективне досягнення людства, що історично виникло і розвивалося у процесі людської діяльності, культивування внутрішньої і зовнішньої природи людини, їх перетворення в іншу людську природу, в здібності і предмети, відзначені людським відношенням до дійсності та унаявлені певним суспільно зумовленим рівнем цінності (М. Бружек).

Приступивши на початку 1970-х років до дослідження побудови людської діяльності, М.С. Каган [33] не міг не звернути уваги на дивне положення, що склалося в історії філософського тлумачення самої людини, її

сутності, її природи, специфічного модусу її буття. Якщо відносно тварини, рослини, не кажучи вже про явища неорганічного світу, такі питання розв'язувалися без особливих зусиль і не викликали скільки-небудь серйозних дискусій у науковому докільлі, то на питання «що є людина?» пропонувалася безліч самих різних, більше того, взаємонесумісних відповідей: нагадаю, що людину називали і «суспільною твариною» – від Аристотеля до К. Маркса, і «божою твариною» – в теологічній літературі; «людиною розумною» (К. Лінней) і «твариною, що виготовляє знаряддя» (Б. Франклін); істотою «словомовною» (І. Гердер) і «граючою» (Ф. Шиллер); «людиною, яка творить» (Р. Альтнер), «економічною» (Р. Дарендорф) та «естетичною» (Л. Феррі)... Зіставляючи всі ці – і деякі інші – визначення, висновуєш, що кожне з них фіксувало реально властиві людині риси та особливості, проте жодне не було вичерпним, тобто відповідало *критерію необхідності*, але не відповідало його сателіту – *критерію достатності*.

Але подібна методологічна ситуація виявилася і в естетиці, що вдавалася впродовж всієї своєї історії до самовідданих зусиль у прагненні осягнути сутність мистецтва. Виявляється, що і тут пропонувалося безліч не тільки різних, а й альтернативних дефініцій: сутність мистецтва визначалася як «відображувальна» і як «творча», як «пізнавальна» і як «оцінна», як «ідеологічна» і як «ігрова»; в ньому бачили спосіб «самовираження» художника і спосіб його «спілкування» з іншими людьми; його розглядали як специфічну «мову» і як передавані цією мовою ціннісні смисли. Жодна інша сфера культури і форма діяльності – ні наука, ні мораль, ні техніка, ні мова, ні релігія, ні спорт – не породжували такі суперечливі і взаємоне прийнятні одна одну дефініції.

Звернення до підсумків вивчення культури приводить до висновку, що тут відбувається щось, подібне теоретичному дослідженню людини і мистецтва: тому що, якщо мистецтво моделює, ілюзорно відтворює цілісне людське буття, то культура реалізує це буття *саме як людське* в усій повноті історично вироблених ним якостей і здібностей. Інакше кажучи, все, що є в

людині як *людині*, постає у вигляді *культури* і вона виявляється *настільки жє різнобічно багатою* і суперечливо доповнювальною, як *сама людина* – творець культури та її головне творіння (див. [33; 42; 79; 92]).

Водночас в одному істотному для наших методологічних міркувань відношенні культура відрізняється і від людини, і від мистецтва – вона *багатоелементна і різнорідна* за своїм складом, тоді як і людина і мистецтво становлять єдині утворення, що зберігають цю єдність в усіх своїх модифікаціях (скажімо, чоловік і жінка, живопис і музика та ін.). Тому науковому вивченню підлягають не тільки різні *сторони, аспекти, грані, здатності, властивості* культури, а й різні *форми її існування* – наука, мистецтво, техніка, релігія, мораль тощо, різні її *інститути* – політичні, правові, медичні, система освіти, масові комунікації, різні *культурні процеси* – форми управління, обслуговування, спілкування людей.

Скажімо, для археолога культура – це сукупність матеріальних предметів, котрі витягуються із землі і які характеризують спосіб життя і діяльності певного народу в певну епоху (наприклад, трипільська культура), а перед етнографом, який може спостерігати спосіб життя певного народу, його культура вимальовувалася не стільки у предметному, скільки у процесному плані – як живі форми діяльності людей; оскільки предметом вивчення й археологів, й етнографів є не що інше як форми буття культури, її, так би мовити, феноменологічна різноманітність, остільки подібні типи редукції культури для них цілком закономірні (пригадаємо, що в 1920-і роки в нас предмет археології визначався поняттям «матеріальна культура», а на Заході класиками культурологічної думки стали етнографи).

Після того, як у вітчизняній філософії в 60-і роки стала розроблятися теорія цінності, відкрилася можливість відповідного погляду на культуру, яка і була реалізована в діяльності *Н. Чавчавадзе та інших грузинських філософів, котрі протиставили аксіологічну інтерпретацію діяльнісно-технологічної* концепції Е. Маркаряна; з іншого боку, для семіотика, котрий цікавиться знаковими способами зберігання і передачі інформації, органічне

уявлення про культуру як про сукупність мов даного народу – словесного і музичного, і хореографічного й т.п., а для історика звичаїв, релігії, пенітенціарної системи так само природний погляд на культуру як на *саму інформацію*, що міститься у цих мовах, – світосприймання даного народу, характер і рівень його знань, вірувань, етичні та етнічні уявлення; закономірно, що високий науковий авторитет цих нових дисциплін привів філософський аналіз культури до її семіотичного та інформаційного трактування [20; 79].

Так яснішає компліментарність культурологічних концепцій, кожна з яких має свою опозиційно-полемічну пару: всеохватний характер культури у просторі людського буття унеобхіднює формування в її надрах «механізмів» та «енергій», які односторонні самі по собі, і тому кожний (кожна) потребує доповнення іншим (іншою) для успішного функціонування культури в даній площині: культура повинна охоплювати інформаційні процеси і семіотичні способи їх організації, покликана співвідносити відображення існуючих і творення ще не існуючих об'єктів, традиційне та інноваційне, самореалізацію людини та її комунікацію, способи відособлення особистості та її долучення до інших та інших – до себе, теоретично-понятійний і художньо-образний способи освоєння світу та ін. [33].

Отож потрібно осмислити культуру в цій її *реальній цілісності і повноті конкретних форм існування, у її побудові, функціонуванні і розвитку*. Таке завдання здатна і покликана вирішити тільки філософія, оскільки вона має справу з подібного масштабу цілісними системними об'єктами. Завдання філософії і полягає в подоланні вузькості, однобокості, окремішньої інтерпретації культури, властивих окремим наукам, у тому, щоб не піддаватися їх впливу, а самій виявляти ініціативу і пропонувати всім їм таку теоретичну модель культури, з якої кожна могла б виходити у вирішенні своїх конкретних завдань.

У руслі цього руху пізнавальної діяльності було встановлено, що все більш настійна потреба науки і практики оперувати цілісними і складними

системними утвореннями вимагає вироблення нового розуміння самої методології дослідження подібних об'єктів та оперування ними. Стало очевидним, що яку б кількість сторін, елементів, якостей людини, або культури, або мистецтва ми не перерахували, охарактеризувавши кожна з граничною конкретністю, ми не одержимо уявлення про те, *що є людина, що є культура, що є мистецтво*. Адже системний об'єкт, узятий у його цілісному бутті, функціонуванні і розвитку, утворюється не тільки складовими його компонентами, але й тим, як вони один з одним пов'язані. Зв'язки ці у своїй сукупності – точніше, *цілокупності*, як сказав би Гегель, – утворюють *структуру системи*, від чого системний підхід часто називали системно-структурним, а іноді взагалі ототожнювали зі структурним аналізом.

У ході подальшого системного аналізу культури ж можливість переконатися, що саме у структурі прихована «таємниця цілісності» системи; в кінцевому підсумку кожному відома безліч прикладів того, як одні й ті ж елементи при зміні їх зв'язків утворюють *якісно різні цілісності*; наочний приклад такого роду – дитяча іграшка калейдоскоп, при обертанні якої міняються узорі, що виникають із різних комбінацій шматочків скла; інший приклад – радикальна зміна вигляду вашої кімнати при перестановці меблів. Не можна не погодитися з Паскалем: «Одні і ті ж, але по-іншому розташовані, слова утворюють нові думки» (див. [41–42]).

Водночас сама структура має різні ступені складності, що потребувало виявлення типологічних відмінностей між системами порівняно *простими, складними і надскладними*: очевидно, скажімо, що людина є набагато більш складною системою, ніж тварина, а тварина – складнішою, ніж рослина, або ж що культура, узята в цілому, є складнішою системою, ніж та чи інша її підсистема – матеріальна чи духовна, релігійна чи естетична, тому що стосовно них вона є немов би *системою систем*.

Немає ніяких підстав вважати, що культура не підпадає під дію відомого закону. Як би не були тонкі, пластичні, поліваріантні зв'язки між різними сферами, рівнями, елементами культури, вони – ці зв'язки – існують, і ми їх

виразно відчуваємо навіть тоді, коли не спроможні пояснити їх, виявити їх походження і функціонування. У їх наявності переконає нас не загальна теорія систем, вона лише теоретично експлікує те, що інтуїтивно зрозуміло кожному, хто потрапляє в чужу країну і безпосередньо відчуває цілісність її культури, тобто більш-менш високий ступінь її само організованості (див. [27; 92]).

Що стосується безпосередньо цікавих для нас відкритих систем, то вони бувають «функціональними», як назвав біологічні об'єкти П. Анохін, та «історичними», які на макрорівні уконкретнені життям людського роду, суспільства, культури, а на мікрорівні – життям кожної окремої людини, біографія якої є його історія. Зі свого боку, в класі історичних систем слід розрізнати системи *самоуправлінські, саморегуляційні* завдяки дії якихось стихійних рушійних сил об'єктивного характеру – саме так розвивається економіка людського суспільства (чому К. Маркс і вважав за потрібне розглядати її розвиток як «природно-історичний процес») і системи *«саморефлексивні»*, за визначенням Н. Лумана, тобто такі, що *володіють самосвідомістю*, яка здійснює цілеспрямований вибір вектора їх розвитку і здатна вільно змінювати напрям своєї діяльності – така *культура* в усіх її духовних проявах [13; 79; 97].

У кожному конкретному випадку – в історії соціальної, у розвитку тих чи інших форм культури, в біографії особистості – загальні закономірності процесу розвитку системи заломлюються особливим чином, вони щоразу ускладнюються під впливом сторонніх чинників, а також простої гри випадку, але як *прихована енергія* даного процесу вони повинні виявлятися у процесі його вивчення. В наші дні вони вивчаються новою науковою дисципліною – *синергетикою*, предметом якої, як відомо, є *процеси самоорганізації динамічних систем*. Застосування синергетичних ідей у науках про культуру показує, яке величезне значення має тут хроноструктурний підхід.

Загалом розуміння евристичних можливостей прогнозування не є ні фаталізмом, ні фіналізмом, а здобутим сучасною наукою знанням того, що всілякий процес розвитку є розвитком саме тією мірою, якою він *підвищує*

рівень організованості системи; стосовно нинішньої ситуації у житті людства це означає, що єдиною альтернативою його самогубству є *перехід на інший рівень самоорганізації суспільства і більш досконала, ніж раніше, організація метасистеми «суспільство – культура – природа»;* тільки за цієї умови сила негентропії виявиться більшою, аніж зростання ентропії, інакше кажучи, гармонізація буття людства перемаже небезпечно розиткові у ХХ столітті руйнівні тенденції. Відтак наша діяльність сьогодні і завтра – якщо тільки не згаснуло в нас почуття громадянської відповідальності і потреба вийти за межі свого миттєвого існування та реалізувати свою посильну участь в історичній естафеті поколінь, передаючи нащадкам те культурне жезло, яке ми тримаємо у своїх руках, – повинна йти на користь формуванню цього нового прийдешнього типу культури (див. детально [33]).

Сьогодні науковці вивчають шляхи усвідомлення умов ефективності застосування при вивченні антропо-соціо-культурних систем *теорії відносності*. Якщо ми задумаємося над появою і закріпленням в історії філософії категорії «*суб'єкт*», то дійдемо висновку, імовірно несподіваному, що задовго до епохального для природознавства відкриття А. Ейнштейна філософське пізнання людської діяльності знайшло іманентну для неї *відносність* – її залежність від особливостей діяльної особи, або групи осіб, або людства в цілому, як *суб'єктів діяльності*. Адже саме розрізнення «суб'єкта» і «об'єкта» вказує на множинність способів освоєння

Поняття «суб'єктивність» і стало означати у філософському осмисленні діяльності її *відносність*. З тих пір велася безперервна суперечка про співвідношення «відносної» та «абсолютної» істин, про продуктивність *релятивізму* і про його межі, про співвідношення об'єктивізму і суб'єктивізму. Після появи ейнштейнкової теорії відносності філософія не могла не спробувати спертися на неї у своїх узагальнювальних теоретичних розробках відношення об'єктивного і суб'єктивного, але при цьому виявилися й найістотніші особливості її застосування у природознавстві і в культурознавстві, оскільки відношення між *соціокультурним простором* і

соціокультурним часом виявляється залежним від свободи особистості, яка, постаючи у ролі суб'єкта діяльності, розгортається в цьому просторі і в цьому часі [3; 13; 38 та ін.]. Якщо поняття «свобода волі електрона» є всього лише метафора, то свобода волі людини, визначаючи суб'єктні якості й відтак відносність її свідомості і поведінки, – це реальність, що примушує внести корективи в досягнення відносності всіх форм життя людини в культурі.

Зауважимо, що в духовному світі неможлива та абсолютна альтернативність протилежних властивостей, яка виявляється за відсутності взаємодії корпускулярних і хвильових властивостей елементарних частинок; у психології і поведінці людини, рівно як і у взаємостосунках національних, соціальних, регіональних типів культури на мовному, ментальному, художньо-мистецькому рівнях, альтернативність відносна – в духовному «просторі» навіть протилежні стани не відокремлені один від одного так, як у просторі фізичному, і тому не можуть не взаємодіяти, не впливати один на одного, утворюючи врешті-решт причудливо амбівалентні мережі духовних схрещень: В. Днепров показав в аналізі романів Достоевського, як виявив великий письменник зв'язок любові і ненависті у характері особистості, М. Бахтін змалював відображений у романі Рабле аналогічний зв'язок серйозної і сміхової культур у масовій релігійно-язичницькій свідомості середньовічного суспільства, а сучасний досвід переконує в тому, що сформульована свого часу Кіплінгом – зовсім у дусі борівської ідеї комплементарності! – несумісність Заходу і Сходу («Захід є Захід, Схід є Схід, і їм не зійтися ніколи!») спростовується їх реальним взаємопроникненням – у буденній свідомості людей, котрі живуть у «зонах зустрічі» Сходу і Заходу, в різноманітних справжньо-синтетичних структурах – наприклад, у творчості Святослава Реріха і Робіндраната Тагора, Чингіза Айтматова та Олжаса Сулейменова, Мартіроса Сар'яна і Арама Хачатуряна [78]. Мабуть, у системах такого роду додатковість і зберігається, і знаходить інший характер, долаючи примітивну альтернативність за принципом «або – або» і *tertium non datur*, властиву матеріальним системам, тому що, повторюю, згустки духовної

енергії не мають тієї жорсткої просторової локалізації, яка є у частинки й у хвилі, і тому вступають у різномірні взаємодії.

На сьогодні констатуємо перші досліди освоєння гуманітаріями *відкритих синергетикою закономірностей процесів самоорганізації і реорганізації складних систем*. Саме тому, що рівень цієї складності різний у процесах термодинамічних і соціокультурних, їх ізоморфізм не може бути повним – і хвильовий ритм, і роль аттракторів, і масштаби нелінійності в русі систем, у яких діють не тільки стихійні сили природи і «пан випадок», але й свідомо, і *вільна активність особистості* (особливість цього класу систем Н. Луман визначив поняттями «самопороджування» і «саморефлектування»), властивий їм спосіб перетворення одного типу самоорганізації в іншій, взаємовідношення гармонії і хаосу у їхньому розвитку – все це не може не відрізняти розвиток даних систем від саморуху в природі. Завдання культурології – виявляти своєрідність закономірностей, що керують розвитком культури, а не переносити закони самоорганізації природних процесів на процеси іншого роду, або ж, розчаровуючись в ефективності застосування системно-синергетичних ідей у вивченні соціокультурних процесів, кидатися в іншу крайність і взагалі відмовлятися від використання цих методів пізнання й увіковічувати старовинний спосіб фактографічного опису подієвого ходу історії.

У цьому дослідженні побудови, функціонування і розвитку культури здійснена спроба здійснити таку програму застосування пристосованих для цієї мети способів її філософсько-теоретичного пізнання.

Отож не можливо передбачити, яким конкретно буде *образ культури* майбутнього, але її якості залежать багато в чому від нашої діяльності, котра готує її прихід. Урешті-решт для того й потрібне нам знання теорії та історії культури, щоб кожний міг за своїми силами *свідомо і цілеспрямовано* брати участь у виході людства на нову орбіту свого культурного розвитку. А в цьому самовизначенні особистості, якщо вона не намагається відхилитися від участі в історичному процесі та обмежитися «скопуванням свого городу», за

формулою відомого героя Вольтера, вирішальним є виразне та обґрунтоване наукове розуміння того, що *людство вступило в нову фазу переходу від одного типу культури до другого* і що об'єктивна історична місія цього переходу – як і всіх попередніх аналогічних періодів – полягає в *діалогічному контакті минулого і майбутнього*. Форми цього діалогу можуть і повинні бути багатоманітні, і відповідно поступ розвиватиметься різними дорогами, нелінійно, але загальним законом є *сама ця діалогічність, котра протистоїть усім формам монологічного догматизму*, трагічні наслідки якого людство сповна пережило впродовж усієї своєї історії – і в політичній, і в релігійній, і в естетичній сферах культури [1; 25; 43; 92].

Головний урок, який звідси має бути винесений і який підкріплюється розумінням нових умов буття землян – умов, породжених сучасним рівнем науково-технічного прогресу, – полягає в тому, що ера розв'язання всіх соціальних проблем шляхом насильства – і фізичного, і духовного, і соціально-організаційного, і психолого-ідеологічного – закінчилася. На нинішньому етапі розвитку звернення до насильства обтяжене самогубством роду людського, та й узагалі всього життя на нашій планеті.

У цьому світлі стає зрозумілим, чому в середині ХХ століття *ідея діалогу* увійшла до проблемного поля філософського мислення й неухильно розширює сферу свого впливу – від перших підступів до її осмислення в 20-і роки в роботах Бубера і Бахтіна на обмеженому просторі етичних та естетичних проблем до визначення М. Бубером *самого людського буття* як «діалогічного життя» (так назвав він одну зі своїх книг), визначення послідовником М. Бахтіна Біблером *законів мислення* як «діалогіки», описи психологами *процесів, актуалізованих у нашій свідомості*, як «внутрішнього діалогу», виявлення лінгвістами діалогічної природи *людської мови*, трактування автором цих рядків діалогу як *оптимальної форми духовного спілкування людей* – у реальному житті, в активності уяви, у сприйнятті мистецтва. Так сама логіка сучасного соціального і культурного буття

наштовхує думку на осягнення глибинної суті процесів, котрі розвиваються в ній.

Водночас з однією тезою В. Біблера дозволю собі не погодитися – з визначенням культури як «діалогу культур». Адже якщо вживати поняття «діалог» у точному значенні, а не ототожнювати його з «комунікативною взаємодією», доведеться підсумувати, що він є *лише однією з декількох можливих – і, дійсно, реалізовуваних в історії світової культури – позицій*. Розглядаючи її саме в діяхронічному аспекті (але і в синхронічних зв'язках різних культур їх діалог є один тип зв'язку регіональних, національних, станових і т.п. культур), ми виявляємо *різні відношення теперішнього до минулого – й істинно діалогічні, і монологічні*, причому з протилежно спрямованими векторами цього монологу (див. [1]).

Перша, історично зафіксована, форма цього відношення – *підкорення теперішнього минулому*; така суть традиційної культури у всіх її історичних модифікаціях, від первісності до Відродження, тому що, як сама суть традиційності полягає у беззастережному, абсолютному (зрозуміло, за інтенцією, а не за зреалізованістю, яка не може бути абсолютною щодо якої б то не було установки) *підкоренні теперішнього минулому*; тут можна б було сказати, що теперішній час віддає минулому «право на монолог».

Друга позиція, також монологічна, але з протилежно спрямованим вектором монологу – найбільш послідовно утілилася в ідеології *Модернізму* з його культом новизни, оригінальності, несхожості на минуле, повним розривом з традицією), що доходив до проголошення «смерті мистецтва» в класичному його розумінні, «смерті» класичної філософії, науки, моралі, у з'яві на арені культури якогось «антимистецтва» і «контркультури», у відчутті загибелі всієї наступаюче невідвортної Західної цивілізації, тобто *цивілізації як такої* (бо жодної іншої людство не винайшло – культура Сходу є лише початкова фаза все того ж цивілізаційного процесу).

І лише третя позиція виявляється *діалогічною* у точному сенсі цього поняття, що має на увазі повноправність «Співрозмовника» (В. Вернадський) і

пошук такого з ним контакту, який, не усуваючи ні його, ні своєї самостійності, своєрідності, суверенності, свободи – кажучи одним словом, *суб'єктивності*, – породжував би якусь їх *духовну єдність*, певну «єдність різноманіття», кажучи прекрасною формулою стародавніх греків. Історія світової культури знає декілька спроб знайти такий діалогічний контакт теперішнього з минулим, проте ці діалогічні інтенції не могли стати міцними, довготривалими «спрямовуючими» культурного процесу – людство не було готове за загальним рівнем свого матеріального і духовного розвитку до отримання справжньої «єдності різноманіття» ні в діахронічній, ні у синхронічній площинах свого існування; до тих пір, поки у відносинах між народами, класами, епохами панувала *влада сили*, а не *сила духу*, діалог культур міг бути тільки епізодичною ситуацією.

І лише на рубежі другого і третього тисячоліть, коли розвиток цивілізації зробив неможливим глобальне застосування сили і насильства для вирішення основних суперечностей буття людства без загрози його самознищення, в нього не залишається іншого вибору, окрім діалогічного способу зв'язків людини з людиною, покоління з поколінням, статі зі статтю, класу з класом, нації з нацією, регіону з регіоном, як і сучасності з минулим, тому що врятувати людство у цій критичній фазі його розвитку може тільки усвідомлення його *єдності* – і *соціальної*, й *історичної*. Саме діалог є засіб набуття цієї єдності, адже тільки він є альтернативою воєн, революцій, усілякого насильства людини над людиною, а водночас і способом подолання тієї невідбутної раніше трагедії, яку В. Шекспір відобразив у вражаючому образі: «розпався зв'язок віків»... (див. [33]).

Ось чому історико-культурну ситуацію, названу невизначено беззмістовним поняттям «постмодернізм», варто було б визначити як настання епохи *багатовимірного діалогу* – багатовимірного саме тому, що, на відміну від усіх попередніх епох з діалогічною домінантою, котра діяла лише у якомусь напрямку і в якихось сегментах культури, наш час повинен зробити

діалог *універсальним, всеохватним* способом існування культури і людини в культурі.

1.2. Архетипні джерела української соціальної культури

Наш час, як відомо, пов'язує в єдиний соціально-духовний вузол культуру (цінності життя), історію (долю народу) та націю (історичну особистість народу). Якщо нація – це здатність етносу втілювати «історичний універсум» (А. Тойнбі), то культура – провідний чинник конституювання життя народу як індивідуальної іпостасі людства, розкриття його етнічного автопортрета, неповторного вираження загальнолюдського досвіду. Культура трансформує історичний досвід узагальнення цінностей життя, творчості, духу, в символічний лад спілкування, соціальних значень, вірувань та ідеалів, ієрархії найвищих людських якостей, формування світу людини за вимірами блага, правди, краси.

Культура функціонує у формах, які припускають особистісне розкриття. Тому культурно-історичний процес репрезентує неповторні риси як індивідуального буття людини, так і історичної особистості людських спільнот (соціальних груп, етносів, націй). Загальнолюдська культура існує лише як загальнозначущий аспект національних (чи етнічних) культур, а вони конституюються як ціннісно-нормативне виявлення долі народу, його власної життєвої траєкторії в універсумі історії [14–28].

У певному розумінні національна культура завжди втілює ціннісно-сміслове домобудівництво етносу. І людина як представник певних спільностей знаходить своє місце в бутті у тому культурно-історичному процесі, який, на думку М. Гайдеггера, характеризує Дім, Поле, Храм. Це означає, що людина (як і етнос) шукає те святе довкілля життя, в якому вона (як у власній хаті) може посісти чільне місце. Щодо цього знаменним є Шевченкове почуття: «У своїй хаті – своя правда, і сила, і воля».

Людина визначає свій «топос» через той життєвий простір, що забезпечує її земними благами (природними джерелами існування, включаючи продукти харчування та сировину виробництва), всім тим, що визначається для селянина «полем» та з'являється на його (родинному) столі. І, нарешті, людина, як і етнос, шукає своє небо і свої святині, те, що символізується храмом її ідеалів, духовних благ загалом.

Пошук неба має принциповий, навіть надрелігійний смисл. Адже людина не може жити тільки відносним, плинним, усім тим, що має минати, заперечуватись, гинути. Корабель у бурхливому морі не може орієнтуватись на зорі, що падають, і рухається за вказівкою сузір'їв, які вважаються незмінними. Так само і людські спільності можуть утворюватися та існувати, коли люди припускають, що не все, зроблене ними, заперечується смертю чи є відносним, гідним постійного трансформування. Життя людини потребує й того, що вважається (хай у певних історичних межах) абсолютним, тобто здатним виходити за обрії швидкоплинного буття.

Проте припущення абсолютних цінностей є певною мірою небезпечним. Адже з ними пов'язується те, що непідсудне часові, людині. Тим самим встановлюються надцінності, в ім'я яких можна приносити будь-які жертви. У цих ситуаціях треба вважати рятівною ідеєю перенесення всього абсолютного, святого, надцінного зі сфери відносного та творимого земного життя на небо як ідеальну сферу сподівань, надій та найвищих благ. Засобом такого зведення земного до рангу небесного, святого, нетлінного і є *культура* в її нормативній функції, бо вона володіє підйимальною силою абсолютного.

Культура загалом визначається тим, що є змістом соціального наслідування. У цій здатності вона виступає як етнокреативна сила, бо актуалізує не тільки втілене в життя, але й нездійсненні можливості історичного процесу, дозволяє облаштувати життя за допомогою досвіду минулих поколінь. Ось чому врешті-решт культура постає як національна культура та надає нестандартного погляду на явища національного відродження. Цей нестандартний погляд потребує розкриття історії в її

метаісторичному аспекті, тобто не як того, що минає (бо з тим, що сплило, ми не можемо мати контакту), а як «подвиг його пробудження» (Гегель), бачення того, що зберігається у часі, намагнічує тлінне духом вічності. Адже українська культура належить до тих унікальних історичних утворень, коріння яких сягають у тисячоліття прадавньої історії. Й хоч у даному разі йдеться про «коріння», а не власне етнічне підґрунтя, сам феномен прямого, безпосереднього підключення до джерел етногенезу прадавніх культур інших народів та часів є досить показовим [39–42].

Річ у тім, що історичні передумови етногенезу українців визначаються у чітких культурно-географічних межах однієї й тієї самої території. Завдяки цьому, попри змінювання народів на території, що становила ареал майбутнього формування українського етносу, культурно-історичне підґрунтя цього процесу готувалось тисячоліттями. Адже, за даними археології, на цій території лишався певний автохтонний антропологічний субстрат, який, хоч і не був слов'янським, проте сприяв безпосередній трансляції стародавньої індоєвропейської культурної традиції.

Інакше кажучи, особливість етногенного процесу в Україні полягала в тому, що він живився не просто засвоєнням певних елементів світової культури та історичного досвіду (як це було в усіх етносах), а характеризувався прямою (так би мовити, з рук у руки) естафетою передавання культурних цінностей та традицій у тому єдиному геокультурному руслі, яке дає змогу безпосередньо ввести в етнотворення українців тисячолітній досвід інших народів. Отже, не випадково українська мова характеризується серед більшості слов'янських мов своєю наближеністю до індоєвропейської мовної єдності, та, як нещодавно показав Ю. Л. Мосенкіс, до індоєвропейського мовного пласту носіїв трипільської культури. А український орнамент (зокрема, візерунки писанок) успадковує орнаменти трипільської культури, не кажучи вже про її аграрні традиції. Не дивує в цьому контексті й те, що українська хата за основними своїми ознаками сягає трипільських часів.

Цікаво, наприклад, що український гопак ще до того, як став військовим танцем козаків, виступав як немовби певний код прадавньої слов'янської культури, що передав певну динаміку форм та структур рухів, конче потрібних для духовного та фізичного удосконалення людини. Відомо, що слово «гоп», яке входило до індоєвропейської мови-основи, є водночас праслов'янською формою позначення пастуха. А сам гопак – сакральним дійством, через яке передавалась символіка рухів крил птахів (жайворонка, яструба, голуба). Дослідники взагалі відзначають зв'язок українського етносу з пастушими піснями стародавніх цивілізацій Сходу, включаючи інструментарій (сопілка, флейта, струнні) та імпровізаційний орнаментований мелос, що є контрастним щодо західноєвропейського хоралу. Є певна спорідненість символічного ладу в архетипі ставлення до природи в українській культурі з Упанішадами.

Тут, щоправда, постає питання – чому, маючи таке глибоке тисячолітнє коріння, культурний досвід, накопичений в ареалі України, трансформувався в етнокреативний чинник українського народу досить пізно, тобто в епоху Київської Русі? Чи, може, його етоногенез затримувався кордонним типом цивілізації в Україні, важкими умовами виживання, чи, може, треба було запліднити культурні традиції прийняттям християнства, чи, може, нагальною виявилась потреба в державі? Відповіді на ці питання потребують спеціального дослідження. Але самі питання такого ґатунку та потреба їх осмислення свідчать про історичну та метаісторичну визначеність української, як і будь-якої іншої, культури, тобто про той досвід освоєння та переживання часу (історичної долі), який дозволяє вийти на одвічні (метаісторичні) орієнтири буття.

Культура не підлягає лінійному розгортанню в часі йота в йоту. Вона розвивається так, що із самого початку закидається потенційна мережа цілого, а подальший поступ лише актуалізує окремі ланки, розкриваючи потенції цілого за сегментами, подібно до пелюстків квітки. Ось чому в культурі можливо таке, коли, за висловом О. Мандельштама, «раніше від появи губ

лунає шепіт і до дерев з'являється листя». Щодо цього не випадково, що в авангардному мистецтві Пікассо несподівано для нього самого виникають паралелі з мистецтвом зачарованих оленів Ориньяку, в символізмі поезії Маларме розкривається догомерівська поетика Вед, а в блуканнях героя Джойса вулицями Дубліна – проступають схеми подорожей предків у міфології австралійських аборигенів. Тут діє та сама закономірність функціонування культури, за якою, наприклад, в билинах епохи Київської Русі гуде відлуння історичних дум українського народу. Культура – це особливий нелінійний світ, де, за словами Гауптмана, за кожним словом стоїть праслово, де потенційне межує з реальним, визначаючи «сьогоднішнє» через «завтрашнє», де «зоря майбутнього мирно пасеться з тінями минулого» (В. Хлебніков). У культурі, за висловом М. Цветаєвої, «сучасність: всечасність, а не дочасність» [45; 46; 61; 67; 71].

Ця особливість культури робить її за сучасних умов фокусом проблем національного розвитку та національного відродження, що виникають на ґрунті перетворень світової цивілізації на початку III тис. Адже експоненційне наростання інноваційних процесів у виробництві, засобах комунікації та товарного забезпечення потреб у самому способі життя приводить до того, що майбутнє настає надто швидко, швидше, ніж люди встигають пристосуватись до нього. Виникає, за висловом О. Тоффлера, футурошок, розрив між теперішнім та прийдешнім, порушення зв'язку часів. За цих умов національний ренесанс, якого зазнають багато країн світу, виявляється дійовою альтернативою тій кризі соціального часу в межах сучасної цивілізації, яку вже охрестили «кінцем історії».

Драматичність ситуації полягає в тому, що на порозі III тис. людство випробувало всі ідеї, проекти й утопії перебудови свого буття за критеріями прогресу та впевнилось, що прогрес залежить нині не від дефіциту планів та теорій подальшого розвитку, а від людських якостей. Проте конституювання чи навіть збереження цих якостей потребує всього масиву людяності, духовності та етичного досвіду, що формувався тисячоліттями, бо до них

причетна вся світова історія. І не випадково нині історія постає об'ємно, тобто не в одномірному будівництві майбутнього, а в одночасній актуалізації і минулого, і теперішнього досвіду.

Цікавим щодо цього є прогрес так званого азійського, чи «конфуціанського», капіталізму, який швидко розвивається в сучасному світі завдяки використанню досягнень НТР та традиційних цінностей патерналізму, соціуму особистісних стосунків та моральних зобов'язань, властивостей первинних базових колективів. Особливостями таких колективів є здатність характерних для них соціальних процесів виступати не у формі штучних утворень, а в статусі природних, неспровокованих явищ. І що знаменно, первинні колективи можуть регенерувати, відтворюватися знову й знову в нових історичних обставинах, часто-густо переборюючи сили, що намагаються їх спаплюжити. Про це взагалі свідчить нетлінність етнічних цінностей (мови, моралі, побуту, культури) чи вражаюче самовідтворення, наприклад, козацьких спільнот в Україні та в Росії, структур мусульманського способу життя в Азії та формоутворень старозаповітного, біблейського типу в Ізраїлі.

Отже, якщо розвиток йде за схемою спіралі, то в середині цього процесу не може бути «дірки». Спіралі історії накручуються на стрижневі, центральні цінності, які, збагачуючись, не гинуть, а постійно відроджуються в нових формах, перетворюючи сучасність на всечасність метаісторії. Первинні колективи втілюють цю здатність збереження, відтворення і трансляції базових структур світової історії лише у специфічному, соціальному вимірі.

Можна говорити, як про те вже йшла мова вище, про наскрізність для історії й економічних структур на зразок товарно-грошових відносин, етичних утворень на кшталт Декалога (десять заповідей), політичних форм типу демократії та деспотії. Ще виразніше базові, інваріантні щодо часу структури виявляються в культурі, де вони здебільшого характеризуються як *архетипи*. Уперше в чіткій формі ідею праобразів пізнання та культури висловив Платон, який посилався на віковічні ейдоси, що стоять за діяннями людини.

Цю ідею розвинули стоїки у вигляді концепції пролепсису як феномену вихідної схильності пізнання до певних форм. Думки про праформи як «дороговкази буття» висловлював Данте. З різних, але наближених за результатами, позицій про праформи буття писали І. Кеплер, І. Гете, а в наш час – В. Паулі та В. Гейзенберг. Ідею «одвічних формул», у які вкладається усвідомлення життя, що намагається знову й знову знайти наперед задані йому риси, висловлював Т. Манн. У систематичній формі концепцію архетипів розвинув К. Юнг, хоча й надав їй психологічного вираження.

У цій специфічній, психологічній інтерпретації під архетипами розуміються деякі символічні схеми «колективного підсвідомого». Мається на увазі те, що під час занурення людини у глибини власної психіки вона знаходить у них колективні уявлення людського роду. Причому, чим глибинніші рівні психіки досліджуються, тим інтенсивніше висуваються на передній план загальнолюдські прообрази індивідуального досвіду. Коли індивід, пише К. Юнг, доходить до цих прообразів, він починає говорити немовби тисячами голосів і завдяки цьому «підносить особисту долю до долі людства».

У даному тексті ми користуватимемось ідеєю архетипів у її загальнокультурній, а не тільки юнговій інтерпретації. Праформи, чи, за сучасною мовою, архетипи, характеризують розвиток соціокультурних явищ. Вони не заперечують соціального та культурного прогресу, а, навпаки, виступають показником фундаментальності його результатів. Адже чим ґрунтовніше є культурне звершення, тим глибше воно приростає в історичний ґрунт цивілізації, тим більше людських досягнень залучено до його підготовки та здійснення. Тому найвищі досягнення людства укорінені в усій історії. Це стосується і науки (всечасності, наприклад, ідей атомізму, збереження матерії та руху, категорій хаосу та порядку, симетрії та гармонії тощо) і культури загалом, в якій *наскрізними* є архетипи Істини, Добра та Краси. Більше того, можна стверджувати про універсальні архетипні символи як науки, так і культури загалом. До них належать, наприклад, формула троїчності буття,

символіка протилежностей (світла та тіні, верху та низу, солярного та хтонічного, плоті та духу та ін.), символи проєкцій та відображень, розумного порядку (софійності) та хаосу, довершеності кола та невизначеності лабіринту та ін. Але в найвиразнішій формі архетипи постають у національних культурах, які втілюють долю та історичний досвід народів, хоч і не обмежуються традиціями.

Розглядаючи архетипи тих чи тих національних культур, ми маємо на увазі не якісь «духовні гени», а певні пресупозиції, тобто схильності, тенденції, які в різні епохи реалізуються образами, що можуть відрізнитися засобами вираження, але структурно утворюють певні прототипи чи можуть бути реконструйовані як прототипи. Характерно, що такі реконструкції не можна вважати зануренням у минуле. Вони асоціюють особливе *методологічне бачення*, коли завдяки перетворенню минулого на символи останніми окреслюються смисли майбутнього, а архетипи висвітлюються як «культура попереду нас». Ось чому реконструкції архетипів можуть набувати актуального значення і допомагати оцінювати ті чи інші культурні процеси як національні феномени. А це дає змогу вивести питання про належність того чи іншого культурного діяча до певної національної традиції за межі довільних суперечок про мову чи регіон проживання, як нібито єдину підставу для його національної ідентифікації.

Аналіз архетипів становить досить адекватний, такий, що відповідає умовам наукової раціональності, метод дослідження національної культури та національного менталітету, праісторії та майбутнього етнічних утворень. Він потребує емпіричного доведення наскрізності певних структур, що можуть застосовуватись для характеристики етнічної індивідуальності людей та спільностей, пов'язує історичні методики дослідження з логікою структурних реконструкцій культурно-історичного процесу. Цим *метод архетипів* істотно відрізняється від інтуїтивно-психологічних міркувань про «душу» націй. Адже риси, якими, наприклад, характеризують «українську душу» (такі, як сердечність, «романтичність», «емоційність» тощо) не є ознаками виключно

українців, бо не меншою мірою належать, скажімо, словакам чи грузинам чи іншим етносам [98; 99].

Тут замість інтуїтивних міркувань потрібне комплексне уявлення певних психічних характеристик етносу та частотний аналіз їх виявів. І поки цього не робиться, будь-які дослідження національної душі лишаються прерогативою поетичних висновків, які до того ж стосуються не індивідуального, а особливого аспекту національної характерології. Індивідуальне, як показав ще К. Юнг, найефективніше виявляється через архетипні уявлення особи чи етносу. Він навіть виявив особливий архетип «самості», того, що стосується виключно «Я» суб'єкта. Сказане не означає, що метод архетипів є єдино науковим засобом дослідження національних культур. Є багато інших, не менш раціональних щодо науковості методів вивчення національних феноменів типу соціально-психологічного аналізу, герменевтичного підходу, феноменології, порівняльно-історичних досліджень, усього арсеналу прикладних методик літературознавства, фольклористики, мовознавства, культурології взагалі. Перевагою методу архетипів є його здатність висвітлення найдавніших та майбутніх часів культурно-історичного життя етносів. Водночас вивчення архетипів національних культур послуговує й аналізу їх взаємодії, усвідомленню транснаціональних процесів. Скажімо, творчості М. Гоголя властиві всі архетипи українського національного менталітету. Але це не завадило йому збагатити ними російську культуру, стати її класиком.

Архетипи історично споріднених національних культур можуть розвиватись у єдиному смисловому просторі, на коліях взаємних асоціацій, забезпечуючи при цьому своєрідність власного субстрату. Наприклад, М. О. Бердяєв підкреслював архетипну для російського менталітету піднесеність, надмірність етичних норм та ідеалу. Це призводило до того, що в Росії майже до петровських часів провідним жанром літератури були житія святих. Такий жанр був притаманний і українській культурі, проте не набував у ній архетипного значення, бо поряд з агіографією в українській культурі істотну

вагу мали й різні форми полемічної літератури, і всі жанри поезії. Це можна пояснити і спостереженнями М. Гоголя, який вважав, що російська ментальність характеризується прагненням піднятися над життям у найвищі виміри ідеальних сфер, тоді як для української духовності типовим є намагання злитися з буттям, увійти в його склад. Цим, зокрема, пояснюється особливе, акцентоване значення в інтелектуальному житті України практичних та моральних аспектів духу. Воно виразно виявляється вже у книжності Київської Русі (в її схильності до моральних пріоритетів у виборі та коментуванні античних текстів) та оформлюється надалі у вигляді цілісної концепції.

Для світоглядно-ціннісної свідомості української культури стає характерним висування на передній план не формалізму розуму, а того, що є корінням морального життя, «серця» як метафори інтимних глибин душі. Цей архетип «філософії серця» розкривається як принцип індивідуальності та орган відчуття Бога (П. Юркевич), як мікросвіт, вираження внутрішньої людини, основа людяності (Г. Сковорода), як шлях до ідеалу та гармонії з природою (Т. Шевченко), як джерело надії, передчуття, провидіння (П. Куліш) та ключ до «господарства душі», її мандрівок у вічність, сферу добра й краси (М. Гоголь).

Архетип «філософії серця» є типовим не лише для характеристики української культури, а й самого архетипного методу її аналізу. Він є знаменним у тому методологічному розумінні, що стосується як загальнолюдських аспектів української культури, так і її особливих християнських засад та аутентичних рис. З того боку, з якого філософія серця пов'язана з ідеєю двосвітовості буття, його поділом на «внутрішній» та «зовнішній» світи, з ідеєю подільності природи людини на «сердечну» (глибинно-емоційну, таємничу, надчуттєву, ірраціональну) та інтелектуально-раціональну сфери, ця концепція має загальнозначущий зміст і навіть досить повну розробку в буддизмі, східній мудрості взагалі. В особливому, християнському розумінні ця філософія виходить з ідеї побудови людської

моралі на «палаючому серці» людини як на органі відчуття Бога і протистоїть античному (сократівському) розумінню моральності як функції від розумності людей та знання. У такому ракурсі архетип філософії серця діяв у вітчизняній культурі від часів Київської Русі до праць К. Транквіліона-Ставровецького, П. Юркевича та ін. Більше того, образ «палаючого серця» входить у побут громадського життя в Україні. Він прикрашає сцену барокового театру (у XVII–XVIII ст.) та становить складовий елемент емблематики київських митрополитів (зокрема, гербів Р. Заборовського, В. Ясинського та ін.). Проте специфічно національного витлумачення архетип серця набуває, починаючи з ідей Г. Сковороди.

Г. Сковорода розробляє філософію серця під кутом зору «внутрішньої людини», того боку мікросвіту, який є здатним втілювати символічне буття. А це символічне буття охоплює не тільки біблейську мудрість, а й знаковий менталітет української нації. Саме в такому плані філософія серця й дістала національну довершеність в ідеології кирило-мефодіївців. З погляду цих діячів (Т. Шевченко, М. Костомаров, П. Куліш, В. Білозерський та ін.), національна культура та історія України – це втілення серця. Тому українська ідея будується на серці, і «внутрішня людина» є суб'єктом зв'язку з рідним краєм, з Україною. З серцем, на думку П. Куліша, пов'язаний «передвічний скарб» народної мови, історичної величі минулого, відчуття особистого маєтку (хутора), який протистоїть штучному місту.

Філософія серця супроводжує унікальне в християнському світі становище, коли ще до протестантської реформації в культурному розвитку України стає звичайним осучаснення смислів Старого Заповіту, визнання його рівнозначності в контексті сьогодення з Новим Заповітом. Католицизм, як відомо, виходило з ідеології Євангелія як найвищого компендіуму Біблії, що здійснює її давні пророцтва, виступає їх репрезентантом у сучасності. Але в українському менталітеті цінність Нового Заповіту не притлумлювала сьогоденність старозавітної традиції, яка не знецінювалась гостротою боротьби з єрессю «ожидовілих» (як це сталося в Росії).

Актуалізація Старого Заповіту йде в Україні від Іларіона та Нестора до Крехівської Палей, з її неперевершеною кількістю апокрифів та інтерпретацій старозавітних текстів (воно досягає 40 одиниць) і Острозької Біблії (першого в слов'янському світі повного друкованого видання біблійських текстів) та шкільної драми. Парадигмального значення набуває архетип Старого Заповіту у Г. Сковороди. З художнього боку ця парадигмація є органічно пов'язаною з поезією П. Куліша, що осучаснює образи Псалтирі (яку він переклав на українську мову), піснетворчість Давида («Варіація Давидової псалми», «Псалтирна псалма») та інші старозавітні теми («Пророк», «Абадона», «Молитва»). Актуалізація образів Старого Заповіту знайшла геніальне вираження у віршах Т. Шевченка за мотивами біблійних Псалмів та в «Мойсеї» І. Франка.

Значного поширення набуває алегорично символічний метод трактування Старого Заповіту в Києво-Могилянській академії, в українському богослов'ї (П. Могила, С. Тодорський, Г. Кониський, Г. Сковорода, Т. Щербацький та ін.) Більше того, звинувачення у прихильності до протестантизму, які висували проти П. Могили та Ф. Прокоповича, спирались не тільки на їхні зв'язки з німецькими пієтистами, а й на акцентування ними базисності Старого Заповіту. Ця обставина мала значення тому, що привертала увагу діячів реформаційного руху в Європі до України, з боку якої вони (як і лідери пієтистського центру в Галле) шукали міжнародної підтримки.

З XVI ст. в Україні, спочатку в православних братствах, а згодом у Русі фольклорної творчості, поширюються псалми, духовні вірші на старозавітні теми. З ними пов'язана в професійній музиці низка партесних концертів XVII–XVIII ст., у тому числі такі значні твори, як «Саде Адам прямо рая», «Давыдски днесь» чи концерт А. Веделя «На реках Вавилонских». Серед драматичних творів характерною є трагедія Ст. Яворського «Іонафан» на сюжет Книги царів. Власне, сама філософія серця в Україні була генетично пов'язана з уявленнями Старого Заповіту, в якому образ серця згадується 851

раз. Отже, навіть за цією зовнішньою ознакою виявляється спорідненість актуалізації Старого Заповіту та архетипу серця, яка спостерігається ще з часів Київської Русі.

Цікавою щодо цього є не тільки класика старокиївської книжності, а й офіційна документація державних осіб. Наприклад, дочка Ярослава Мудрого, королева Франції Анна в Хартії від 1060 року цитує Старий Заповіт, а саме «Пісню пісень» – одну з найбільш ліричних та інтимних книг Біблії. Вона посилається також на твори Августина – першого письменника в історії європейської культури, який, за його висловом, присвятив свою творчість психологічному дослідженню «глибин серця». Культом серця проіннята й уся Хартія Анни Ярославни, котра і за стилем, і за змістом, і за лексикою значно відрізняється від аналогічних документів її чоловіка, Генріха I, її сина Пилипа I та інших офіційних текстів. Вона пише: «Я ж, Анна, сприйнявши серцем і осягнувши розумом красу, таку принадність, перечитуючи Писання... розмірковувала сама з собою, яким чином я б могла стати учасницею цього блаженства і життя вічного. І ось тоді побажало серце моє спорудити церкву Христову».

Отже, аргументація посиланням на поклики серця та тексти Старого Заповіту лишалася непереборною у представників старокиївської культури навіть на чужині. Наскрізним цей ідеологічний комплекс Старого Заповіту та філософія серця стали і для української культури загалом. З ним була пов'язана і світоглядна позиція антропоцентризму, яка виявилась у творчості Г. Сковороди, Т. Шевченка, Лесі Українки, М. Коцюбинського, П. Тичини та інших діячів культури, включаючи філософію української діаспори Д. Чижевського та В. Зеньківського.

Антропоцентризм, який загалом був властивий для українського народного світогляду, підсилювався з ідейного боку архетипом софійності світу, що розглядався як Книга, Текст Бога. Інакше кажучи, реальні речі трактувались не тільки в їхньому природному статусі, а й як символи, знаки Божої Премудрості. Саме таку функцію мають, наприклад, у Сковороди

образи зерна, рослини, кола, змії, тіла та тіні, зірки та сонця, голуба та орла та ін. Ця концепція також спостерігається у вітчизняній культурі, починаючи з Київської Русі.

Предметним свідченням трансляції в Русь-Україну античної (за походженням) концепції софійності буття є Софія Київська. Назва «Софія» символізувала саму премудрість світу, створеного Богом, і в такому розумінні є відправним пунктом становлення концепції софійності в українській культурі. Будучи втіленою в ідейно-художній програмі цього храму, вона розгортається в паралельному викладі у творчості Іларіона та підкріплюється літературними перекладами, зокрема змістом «Ізборника» 1077 року.

Надалі концепція софійності продовжується в творчості полемістів (М. Андрелли, І. Вишенського, Л. Барановича), представників християнської антропології (П. Могили, Д. Туптала, Г. Кониського та ін.), у філософії серця (П. Юркевича) та в мистецтві бароко (С. Почаський з його «Євхаристіоном», гравюри Л. Тарасевича і Г. Левицького із зображенням квітучого космосу, саду буття, українська поезія XVI-XVII ст. з її знаково-алегоричним менталітетом та провідним символічним значенням образу світу як «вертограду» божої мудрості). Наприкінці XIX ст. концепція софійності світу осмислюється в російській філософії у системі В. Соловйова та у світогляді Л. Толстого, які безпосередньо посилаються на Г. Сковороду як свого попередника.

Архетип софійності має подвійне значення, бо з ним асоційована ідея «радісного художества», свого роду «онтологічного оптимізму», поза яким важко зрозуміти багато явищ як культури Київської Русі, так і подальшого розвитку українського менталітету. Щодо цього також базисне значення має ідейно-художня програма Софії Київської. Коли ми знайомимось з цією культурною пам'яткою, нас дивує не притаманний християнському храмові задум художнього розпису. Адже в Софії Київській немає такої обов'язкової для храмового розпису теми, як сцена «Страшного Суду», не вживається безпосереднє, пряме подання фундаментальної для християнства ідеї смерті.

Відсутнє трактування Мадонни як трагічного прозріння матір'ю хресних мук сина.

З світоглядного боку, такий не традиційний виклад християнської теми пояснюється впливом ідей Кападокійського гуртка діячів патристики, що набули великого поширення в українському богослов'ї. Саме звідси йде ідея апокатастасису – благосного повернення людства до первинної чистоти ще за земного життя. Віра в це набула в Україні архетипного значення, бо супроводжувала не тільки розвиток духовного, а й художнього життя. Не випадково, мабуть, в українській культурі аж до І. Франка та Лесі Українки не одержує розробки ліричний аспект трагедії. Трагічне подається в епічному викладі, тобто як загальнонародне лихо, що має бути переборене історією нації. Репрезентативною щодо цього є в українському фольклорі «Пісня про Купер'яна» (XVII ст.). Відвідувачі шинку розповідають про різні неприємності життя. А цехмістро Купер'ян на все це відповідає в рефрені: «Якось воно буде» (тобто подолається ходом подій). Так тема софійності (мудрості життя) та онтологічного оптимізму (апокатастасису) набуває вигляду впевненості народу в кінцевій мажорній звершеності людських зусиль, у кінцевій перебореності всіх життєвих перешкод [84–89].

Концепція софійності світу мала особливе значення в Україні. Адже Київська Русь народилася на березі великого степового океану, що починається біля Великої Китайської стіни та закінчується долиною Дунаю поблизу Альп, тобто охоплює два континенти. Цей степ був джерелом постійних нападів кочових племен і тому розглядався русинами як «темрява зовнішня», як «безодня», хаос. Цьому хаосові і потрібно було протиставити «розумну ойкумену», якою виступало місто як софійне начало. Якщо виходити з концепції історії А. Тойнбі, що вибудовується за схемою «виклик – відгук», то засвоєння степу й було відповіддю Русі-України на заклик Універсуму. Степ з простору кочовища перетворився на переоране поле, річки – із зони перешкоди набігам – у транспортні артерії, околиці міст і сіл – у хутори на зразок ферм чи ранчо. Відповідно в етнічній свідомості Київської

Русі посилюється розуміння цінності понять-уявлень кордону, межі, ліміту. Слово «край» починає пов'язуватись зі словами «країна» та «украша», а остання асоціюється вже навіть зі світом, як про те свідчать, наприклад, слова пісні: «Ввесь світ-україну кругом облітала».

З поширенням феномену «українського поля», що став свідченням рідкісної в історії перемоги осілої цивілізації над тиском степу, відбувається обернення етнічної свідомості. На передній план тепер висувається не опозиція «місто – степ» (як альтернатива порядку та хаосу, софійності та безодні), а зіставлення: «місто – хутір», де останній символізує трансформацію степової стихії на ферму, тобто обжитий куток особисто відвойованої природи. В ідеології кирило-мефодіївців відношення «місто – хутір» трактується як опозиція типу «розум – серце», «чоловіче – жіноче», «тлінне – вічне».

Взагалі в українському менталітеті та пов'язаній з ним національній культурі спостерігається паралелізм зображення життя природи та людини, органічний зв'язок природного та соціального. Не тільки життя людини вимірюється степом («Життя пережити – не поле перейти»), а й її гідність («коли ж я у полі, тоді я на волі»). Степ для українця не просто географічне чи екологічне явище, а соціальний ґрунт. «Прив'язаність до рідного ґрунту для українця, – пише з цього приводу С. Гриця, – має особливий сенс, бо вона асоціюється з синдромом вічного страдництва за відсутність рідної хати – своєї держави. Поняття «рідний» в українській мові має неперекладний ідіоматичний смисл»«.

Що ж до архетипу природи загалом, то вона розглядається не як храм, майстерня чи безодня, а як материнське родове начало. При цьому, на відміну від загальнослов'янського поганства, в якому «мать-сира земля» трактується у подвійному плані – і як життя, і як смерть, в українській культурі архетип природи має винятково позитивний смисл. Природа тут наповнюється символами життя і підноситься над поганською, пантеїстичною поетизацією зовнішнього буття тим, що виступає як резонатор людської душі. Це як у

пролозі до «Гайдамаків» Т. Шевченка: кобзар співає і у відповідь йому – море грає, степ з вітром розмовляє та розкривається Висока могила. Така відповідь природи на душевний настрій людини – не виняток для Т. Шевченка, як і для спрямовуючих тенденцій української літератури. І у автора «Слова о полку Ігоревім», в українських думках, у М. Гоголя, П. Куліша, М. Коцюбинського та Лесі Українки природа стає дзеркалом почуттів і бажань людини, її мрії та ідеалу краси.

Підкреслимо, що паралелізм у подіях людини та сфери природи не зводиться до діалогу, а розглядається як входження до спільного для них символічного світу мудрості чи духовного життя. У професійній культурі цей символічний світ мав предметне втілення в мистецтві бароко з його драматизацією пластики, жесту, пози, патетикою почуттів та рослинним орнаментом, що заповнював простір «вибуху» ейдетичних форм. А з філософського боку він був розвинутий у концепції «третього світу» Г. Сковороди.

Справжнім втіленням єдиного для людини та природи символічного світу є, як показав О.О. Потебня, народна творчість, особливо український фольклор. Цей символічний світ вибудовується за парадигмою жіночого начала буття, порівняння природи з жінкою чи дівчиною-нареченою. Так, за даними О.О. Потебні, можна реконструювати такі символічні, асоціативні рядки: сонце – дівочий віночок з жовтих квітів – дівчина – хазяйка зорі – зоря як ключ, що відмикає та замикає небесні ворота (в які входить чи з яких виходить сонце, випускаючи росу) – роса – дівоча краса – наречена (сонце майбутнього дня) – калина як образ нареченої – гілки калини, що уособлюють промені світла, – світло як краса – золотий човен – переїзд через річку як образ заміжжя – любов як гра (від індоєвропейського «лал» – гра) – дитяча люлька – граюча дитина як сонце.

Такий спільний для людини та природи символічний світ не є прерогативою лише української культури. Він формується в значенні, близькому до менталітету українців, ще в Упанішадах. І в цьому немає нічого

випадкового. Бо культура індоєвропейців, до ареалу проживання яких входила й Україна, передувала появі світогляду українців, що так яскраво виражає символіку єдності людини та природи.

З появою християнства визнання особливого символічного світу було пов'язане в українській культурі з архетипом Слова. А він започатковується від так званої «алфавітної молитви» Кирила (одного із засновників слов'янської писемності), що проголошувала слово даром Святого Духа та явленням Божої Премудрості, витвором «алфавіту світу». Відповідно людська писемність оцінюється як вторинне явище, що успадковує онтологічну премудрість. Тому «алфавітна молитва» попереджала, що «цѣломоудрѣно да начѣноу пѣсати».

Надалі «Слово» в українській культурі, згідно із загальнохристиянською позицією, трактується, як «Логос», та в конкретнішому розумінні, щодо людської мови, – як засіб апостольської місії. Адже з погляду християнської філософії явлення Христа людям – це не інкарнація в дусі індійського перевтілення чи переселення божої душі в людське тіло, а процес, що відбувається через Слово, яке стало плоттю й жило серед нас. Проте вже з XVI ст., коли поширюється рух полемістів, що борються з унією та католицизмом, архетип Слова починає набувати специфічного статусу. Слово виступає як «меч духовний» (І. Вишенський, Л. Баранович та інші полемісти) і в такому значенні проходить крізь усю історію української писемності аж до Лесі Українки, яка жадала, щоб слово перетворилося на «гостру крицю».

У філософському витлумаченні «Слово» розглядається як модель світу (Г. Сковорода) чи навіть як скорочений міф. О.О. Потебня вважав, що в кожному слові є внутрішня форма, яка наочно уособлює понятійне бачення світу. Навіть таке побутове слово, як «люлька», втілює водночас і семантику гри (від «лал») і натяк на «Ладо» – Бога веселоців, весілля, втіхи і образ коханої людини: чи жінки («лель», «лалана»), чи батька («лелька» – у гуцулів) і враження від дитячої колиски, тобто ціле міфологічне світобачення. Взагалі філософсько-лінгвістична концепція потебніанства виходила з того, що слово

– то не просто мовний засіб, а принцип мовної свідомості нації, в який закладено наочне та абстрактне бачення буття.

М.Ф. Сумцов підкреслював, що архетипно, тобто за творінням вихідних прообразів, українська культура породила двох корифеїв слова – О. О. Потебню, найвидатнішого дослідника мови, та Т. Шевченка – неперевершеного майстра художнього слова. І справді, подібно до того, як український вчений проаналізував сам феномен Слова, геніальний Кобзар України втілює у своїй творчості всі можливості архетипу слова. У Т. Шевченка виявляється весь діапазон функціонування цього архетипу в українській культурі. Він виступає у поета і як «сльози – слова», і як «слово – полум'я», і як «божеє кадило», і як «голос правди». Майже найпрезентативніших «Неофітах».

В інтервалі між «алфавітною молитвою» св. Кирила та «мовною молитвою» Т. Шевченка і виявляється сяйво архетипу Слова в українській культурі. Слово в духовному житті України завжди вважалось початком вільної думки та вільної людини. А воля та її маніфестація у вчинках розкріпаченої особи була найвищою цінністю в українському менталітеті. Тому не випадково в ньому архетип етичної цінності особи набуває центрального значення (див. [42; 46; 92]).

Засвоївши на початку своєї історії візантійську культуру, Київська Русь, проте, не прийняла основного принципу візантинізму: панування загального над індивідуальним. На авансцені історії України завжди були люди вільного ратного духу, «вогненні душі» козаків, степових лицарів, з яких ніхто не бажав бути глядачем світової драми, а тільки її актором. Ця стихія вільної самодіяльності особистості, без якої не можна було вижити в умовах кордонної цивілізації, що протистояла варварству степових набігів, живила і республіку козаків, і вольницю бурсаків, і вдачу «мандрівних дяків» та ініціативу городян у містах, яким було надано Магдебурзьке право.

Певні елементи усвідомлення цінності особи були навіть з юридичного боку присутні вже в Ярославовій Правді (яка встановлювала штраф за образу

жінки і не застосовувала в правовому розумінні смертної кари чи тілесних покарань). У руслі розвитку ідей представницької влади розроблялись і конституція П. Орлика, і демократичний федералізм кирило-мефодіївців («Книга буття українського народу» та дисертація М. Гулака «Юридичний побут поморських слов'ян»). До цього треба додати традиційну для України XVI–XVII століть практику самоврядування міст та виборного призначення на церковні посади. Знаменно й те, що в Україні не було такого явища, як «домострой». І те, що «супруга» у мовній свідомості українців позначалось не тільки загальнослов'янським словом «жена» (тобто та, що народжує), а й словом «дружина», що віддзеркалює її становище в суспільстві. Не випадково П. Могила, який систематизував звичаї та обряди українського етносу, підкреслював у своїх проповідях, що до жінки треба ставитись як до товариша.

Відомий англійський мислитель нашого часу А. Вайтхед вважав, що розвиток певних цивілізацій визначається не лише трійцею «Істина – Добро – Краса», а й енергією історичної пригоди, яка долає метафізичну відстань між світом мрій та реальністю. Тому про античність свідчать не тільки Платон та Аристотель, а й мандрівки Одиссея, про новоєвропейську цивілізацію – люди магелланового родоводу, що здійснювали великі географічні відкриття, про історичну місію української цивілізації – козаки, персонажі високої авантюри (якщо під нею розуміти здатність долати лінійну одноманітність подій буденності, спрагу героїчної дії). В українському козацтві дістають віртуозне вираження і національна вдача, і буяння вільної індивідуальності, особистісного завоювання світу, що було архетипним для менталітету України.

Характерно, що для народу Запорозька Січ була не тільки збройним табором, а й певним зразком патріотизму, мужності, чоловічої вдачі. Вона уподібнювалась якійсь містерії, в котрій здійснювались історичні долі, народні ідеали та розігравалися кращі риси національного характеру, веселого богатирства, життєвого авантюризму, в його найкращому розумінні. Тому і

козак почував себе немовби на сцені, перед очима народу і нерідко вдавався у побуті до театральнo-демонстративної поведінки. Взагалі формування власних культурних цінностей в Україні відбувалося у своєрідному «крейсуванні» між різними культурними формами. Ці мандри у світі культури і набували іноді вигляду розігрування різних варіантів поведінки, в якому моделювалось певною мірою входження народу в коло світової цивілізації. Показовою щодо цього є «Енеїда» І. Котляревського.

Зовнішньо його поема імітує у пародійній травестованій формі «Енеїду» Вергілія. За сюжетом – це мандри козаків, які, подібно до греків після падіння Трої, шукають щастя далеко від зруйнованої Запорозької Січі. А за суттю «Енеїда» – це художнє моделювання через сцени умовного виконання козаками ролей античних персонажів, тобто у формі гри, історичного процесу залучення українського народу до сім'ї середньоморських культур. У житті всіх народів завжди вироблялись специфічні для кожного з них не тільки санкціоновані (статутні та «серйозні»), але й несанкціоновані (нестатутні, іронічні, метаканонічні) форми репрезентації національної духовності. Серед останніх і претендує на провідну роль гра. Як невимушено та яскраво проголошує себе етнічна ангажованість у веселій грі Ходжі Насреддіна, у авантюрному паломництві Пантагрюеля, Панурга та їхньої компанії до оракула Пляшки, у гральних прийомах доведення до абсурду умовно прийнятих настанов у життєвій програмі Швейка.

Можна твердити і про своєрідність вибору та подання теми гри в національних культурах. У російській літературі, наприклад, філософського звучання набуває тема картярської гри. Вона розробляється з неперевершеною глибиною та майстерністю від Пушкіна до Достоевського та Андреева у ключі людської екзистенції, протистояння фатальним силам, індивідуального бунту та виклику неможливості. Тут була й особиста нота випробовування долі через світ випадкового розподілу шансів на щастя. Але в такому світі несподіванок єдиною безперечною виявляється смерть. Тому в російській

літературі тема гри мала й інший аспект – аспект гри зі смертю, як це виразно зображено у «Фаталісті» Лермонтова.

В українській духовності близька до цієї проблематики тема гри проводиться частіше в безпосередньому (не опосередкованому підставним персонажем фатуму – банкометом) зіткненні людини з долею, а сама гра з нею асоціюється з життєвою буденністю. Показову з цього погляду, таку, що вражає своєю художньою силою, сцену гри з долею створив Т. Шевченко у своїй відомій поемі «Сліпий».

Водночас в українській культурі проступає яскрава, сповнена гумору та народної профанації таємничої сакральності тема гри з нечистою силою. Улюбленою сценою вертепного театру в Україні завжди було суперництво козака з чортом, який за усієї своєї підступності зазнає поразки та стає предметом осміювання й зневаги. Гумористично-гральне подолання нечистої сили проходить через увесь український фольклор та дістає розкриття, зокрема, у тій панорамі життя України, що її зобразив Гоголь. Підкреслимо, що метафора гри з нечистою силою – це не лише архаїка чи пережиток поганства. Вона має серйозні суспільно-ідейні акценти і в сучасності, як це яскраво показав І. Кочерга у п'єсі «Марко в пеклі» (див. [21; 82; 84]).

Отже, гра з долею чи нечистою силою має специфічний відтінок, який розкриває окремі особливості українського менталітету. Взагалі цей архетип, як і архетип слова, етичної цінності індивідуальності, філософії серця, софійності світу та родинного статусу природи та ін. дають певну характеристику своєрідності української культури. Звичайно, сказане не означає, що архетипи утверджують етнічну винятковість. Інакше ми загнали б культуру у пастку власних стереотипів. Окрім архетипного шару, українська культура має сфери переробки світового досвіду, транснаціональні (в кращому розумінні) цінності.

Знаменно, що саме національне самовизначення українського народу в драматичному XVII столітті загостило інтерес суспільства до універсальних основ європейської цивілізації – античності, християнства та просвітництва. У

цю добу веління часу виявляється не лише в посиленні боротьби за національну незалежність, а й у тому, що засновуються Києво-Могилянська колегія та інші заклади, починається використання загальноєвропейських програм освіти, обстоюються гуманістичні цінності латині як міжнародної мови культури, збільшується загін «вагантів» – студентів, що блукають різними країнами, утворюється «республіка духу» вчених Європи, про яку писав Г. Сковорода.

Під час зростаючого протиборства католицизму і протестантизму, коли на Заході підноситься хвиля контрреформації, П. Могила проголошує ідеї екуменізму, християнської єдності усього культурного світу, формулює концепцію синтезу східнослов'янських та західноєвропейських культур. Його програма всебічно обґрунтовується на початку XVIII ст. Ф. Прокоповичем, який ідейно мотивував реформи Петра I в Росії. А в українській класиці XIX–XX ст., поряд з національними архетипами, розкриваються універсалії світової культури, про що свідчать твори І. Франка, Лесі Українки, М. Коцюбинського, історичні та соціологічні праці М. Драгоманова, М. Грушевського, В. Винниченка, С. Подолинського та Б. Кістяківського. Ця спорідненість національних архетипів та універсалії світової культури і є передумовою вивільнення духовного життя нації з ситуації одноразовості й тлінності у простір вічності, у сферу затвердження історичних звершень народу в їх загальнолюдській значущості та гідності.

Висновки до розділу 1

1. Культура (від лат. «cultura» – обробіток, виховання, розвиток) – це «система надбіологічних програм людської поведінки, діяльності, спілкування», а точніше – «система моделей, за допомогою яких окремі люди, людські спільності і людство загалом реалізують у своїй життєдіяльності репродуктивно-нормативну і діалогічно-творчу функції» (Г.О. Балл). Отож

культура – це олюднене соціальне явище, пов'язане із повсякденним суспільним життям груп, етносів, народів, а відтак із їх ментальністю, матеріальними і духовними надбаннями. Звідси зрозуміло, що перебіг процесів культури невіддільний від загальносуспільних ситуацій і подій.

2. Аналіз проблеми культури загалом та її зовнішнього і внутрішнього параметричного наповнення дав змогу виокремити власне такі характеристики у змісті останньої (внутрішньої), що стосуються діяльності соціального працівника, як: усвідомлення себе і свого місця в організації, комунікативну систему і мову спілкування, зовнішній вигляд, звички і традиції, усвідомлення часу, взаємовідношення між людьми, цінності, норми, віру, процес розвитку соцпрацівника та його навчіння, трудову етику і мотивування тощо.

3. Внутрішня культура діяльності соціального працівника охоплює такі елементи: інтереси, цінності і ціннісні орієнтації, знання, переконання, світогляд, навички, вміння, здібності, волю, потребу й здатність до самовиховання та самовдосконалення.

4. Внутрішня культура особистості соціального працівника є єдністю професійних знань, умінь, що реалізуються в активній творчій діяльності із клієнтом. Вона, зрозуміло, пов'язана із світоглядними установками, моральними орієнтирами, політичними поглядами, естетичним смаком, культурою мислення тощо. Внутрішня культура посідає особливе місце в структурі загальної культури особистості, оскільки вона всебічно й ефективно реалізується в процесі діяльності. Саме тут акумулюються всі види культури особистості.

РОЗДІЛ 2

ПСИХОКУЛЬТУРА УКРАЇНСЬКОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ ЯК СИСТЕМНА ОСНОВА ПРОФЕСІЙНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ СОЦІАЛЬНОГО ПРАЦІВНИКА

2.1. Психокультура української ментальності та її соціальні оприявнення

На рубежі ХХ–ХХІ століть українська держава й українське суспільство переживають стадію внутрішньої боротьби застарілого з новим. Ускладнює ситуацію те, що Україна, тривалий час перебуваючи різними своїми землями у складі сусідніх імперських держав, а останні десятиліття будучи регіоном тоталітарної радянської імперії, опинилася перед необхідністю творення сутнісних ознак держави, формування нової моделі суспільного розвитку, основні характеристики якої — економічний і політичний плюралізм, громадянське суспільство, права і свободи особистості.

Однак з огляду на сучасне національне відродження України, яке охоплює відтворення й осмислення історичної пам'яті народу, активізується пошук нових загальнотеоретичних та методологічних парадигм. Потрібні критерії, які б дозволили виявити специфічні особливості психокультури української ментальності у системі соціогуманітарних явищ та висвітлили напрямки розвитку української державності. Одним з таких критеріїв є національна ідея, яка відповідає психодуховному змісту ментальності народу в цілому. Дійсність вимагає пошуку шляхів перетворення національної ідеї на формотворчу силу з умовою відповідності особливостям зазначеної ментальності та орієнтації на властиві їй цінності.

Соціально-філософська думка постійно звертається до проблеми ментального вияву духовності ще за часів античності. За радянських часів у

нашій країні над цією проблемою працювали С. Рубінштейн, С. Сагатовський, А. Гусейнов, В. Давидович, Л. Виготський, А. Бичко, В. Бичко, А. Гуревич, М. Мамардашвілі, Е. Ільєнков та інші, хоча вона була менш популярною поряд із проблемами, які стосувалися матеріального життя. Сьогодні ці проблеми достатньо розроблені у вітчизняній філософській думці і широко представлені такими дослідниками, як В. Андрущенко, В. Барулін, В. Бачинський, Ю. Білодід, Є. Головаха, А. Кавалеров, Л. Коган, Ю. Терещенко, А. Фурман та іншими. Концепція культурних архетипів, яка пояснює природу і сутність ментальності, засновується передусім на ідеях «аналітичної психології» (К. Юнг), «культурно-історичної теорії» (Л. Виготський), «символічного інтеракціонізму» (Дж. Кулі), а також уявленнях про культуру як ціннісно-символічну систему життєдіяльності людей. Дехто з дослідників пояснює ментальність як сукупність символів, що формуються у рамках кожної данної культурно-історичної епохи і закріплюються у свідомості людей у процесі спілкування з собі подібними, тобто шляхом повторення.

Праці К. Юнга як основоположника аналітичного напрямку психології залишаються найважливішим першоджерелом для тих, хто хоче наблизитися до розуміння надскладного феномена спільного фундаменту людської психіки. Поряд з існуванням несвідомого в особистості Карл Юнг визнає існування несвідомого в колективі – єдину й подібну, що притаманна всьому людству, якість, структурними елементами якої є «архетипи» й з якої розвивалась кожна індивідуальна духовність.

Поверхневий рівень несвідомого є певною мірою особистісним, чому й називаємо його особистісним несвідомим. Колективне ж несвідоме лежить на іншому, більш глибокому, вродженому рівні, який формується не з особистого досвіду. Цим учений застерігає, що йдеться про несвідоме, яке має не особистісну, а загальну природу [98, с.134].

Отже, характерною рисою архетипів є форма їхнього прояву – вони повністю захоплюють психіку, змушують її функціонувати певним, наперед заданим чином – будувати ті чи інші проекції, переживати окремі почуття

стосовно себе, інших людей та їх взаємодії. Психічний матеріал (у цьому контексті – образи внутрішньої та зовнішньої реальності) становить собою сукупність елементів особливої «мозаїки», з якою «грається» індивідуальна свідомість. При цьому вона сама «не знає», чому складає саме так і саме таку картинку. Правила побудови цілісного малюнку диктують доміанти або, як прийнято їх називати, архетипи. Самі собою окремі елементи ще нічого не означають, це теоретично нейтральні уривки інформації, які можна з'єднати різними способами, наповнивши їх тим чи іншим змістом. Власне спосіб їх «зчеплення», тематичного групування в індивідуальній свідомості наділяє отриману сукупність елементів особистісним значенням. Усі набори таких значень філогенетично спричинені, отже, підлягають трансформаціям лише у зміні поколінь й аж ніяк не в межах індивідуального життя. Ю. Мединська звертає увагу на глибинні детермінанти етнічного менталітету, зокрема українського. Між етносами, які є суб'єктами націєгенезу, немає чіткої взаємозалежності у системі «один етнос – одна нація». На початковій стадії вони утверджуються як носії певного характеру, індивідуальних психологічних рис, сукупність яких слушно визначити як етнічний менталітет. Під цим поняттям дослідниця розуміє багатовимірну інформаційну психічну структуру, що може бути спричинена на генетичному рівні й реалізується на основі та завдяки циркулюванню інформаційних потоків (психічних змістів) різної значущості й міри впорядкованості, інтенсивності й ступеня усвідомленості та глибини їх причинно-наслідкових зв'язків, що сукупно й утворює таку надскладну й мало очевидну цілісність, як етнічна ідентичність [27]. Саме у співвіднесенні з нею як «багаторівневою інформаційною психічною структурою» та її етнічно-специфічними пізнавальними конструктами етнічний менталітет є формою маніфестації (прояву) глибинних рівнів психіки.

Утворення, становлення та функціонування етногенезу як системи стереотипних каналів передачі соціально-психологічної інформації відбувається на першому етапі формування етносу. Другим етапом уже є

формування нації – націєгенез. Отже, етногенез та націєгенез співвідносяться як підготовчий (базисний) та наступний (актуальний) етапи функціонування великих людських спільнот. Відповідно етнос та націю з їх менталітетами можна порівнювати як сирий матеріал з виготовленими з нього формами. Етнос – це основоположна, глибинна суть нації, остання ж – історично кристалізована форма вияву етнічної сутності народу. З формальної точки зору, етнос – це історично усталена спільність, пов'язана спільною економічною та культурно-традиційною системами ідентичності, закладеними ще на генетичному рівні.

О. Донченко досліджує менталітет і соціум із метою з'ясування таких макрорегуляторів їх динаміки, як соціальний характер, народний дух тощо. На основі аналізу цієї інформації вона намагається реконструювати елементи соціетальної психіки. У широкому розумінні – це субстанція життя соціуму, що передається з покоління в покоління як наслідування історії і культури суспільства, спричинена географічними, кліматичними і ландшафтними умовами життя людей, що населяють цю територію [22, с. 31]. Це цілком узгоджується з постулатом К. Юнга, згідно з яким соціетальна психіка становить собою певний архетип, тобто фігуру, яка у процесі історії повторюється там, де вільно продукується творча історія.

Названа дослідниця вважає найгострішою проблемою вміння науковців розшифрувати історично сформовані психосоціальні коди, які несуть інформацію про основні властивості соціетальної психіки, адже саме ця «субстанція» формує параметри цілісності соціуму. І, нарешті, вона зупиняється на висвітленні етнологічної характеристики системного феномена, запропонованого нею: «Кожна структурна одиниця соціетальної психіки за своєю природою є деякий тип стосунків, сформованих у тканині віків і тісно пов'язаних з культурою – етнографічним контекстом соціуму і людей, котрі в ньому проживають» [22, с. 54–55].

Таким чином, дослідження соціетальної психіки в О. Донченко тісно пов'язані з проблемою менталітету[23]. І хоча вона розрізняє ці два поняття, між ними, на наш погляд, більше спільного, аніж відмінного.

М. Юрій у монографії «Етногенез та менталітет українського народу» подає таке визначення: «Менталітет – це єдність свідомості, інтелекту та розуму. Ментальність проявляється в характері мислення народу, способі його дій, психологічних особливостях, світобаченні й поведінкових реакціях, у культурі й віруваннях, традиціях та звичаях людей» [93, с. 53]. Ментальність – це не філософська, наукова чи естетична система, а той рівень суспільної свідомості, на якому думка не відділена від емоцій, її латентних звичок і прийомів свідомості. На рівні ментальності ідеї не завершені в собі – це породжені індивідуальною свідомістю духовні конструкції, сприйняття яких певним соціальним середовищем чи особою несвідомо і безконтрольно видозмінюється. Під тиском історичної реальності та умов індивідуального існування певною мірою змінюються й самі ментальні структури, що й зумовлює зміни їх особливостей у розвитку конкретної спільноти з плином історичного та біологічного часу її існування. Єдність ментальних ознак утворює свою особливу сферу, якій властиві специфічні закономірності й ритми.

Натомість А.В. Фурман запропонував концепцію ментальності як безпосередньо-дійового нашарування національної культури [92, с. 10]. Феномен менталітету розглядається вченим як «субстанція духовна», яка має давньоісторичне походження у взаємодоповненні індивідуальних, групових і суспільних інваріантах як похідних складових культури народу, його релігії, життєустрою, філософських ідей, освіти, побуту. Порівнюючи категорії «менталітету» та «ментальності» А.В. Фурман пише: «Менталітет як сутнісна форма вияву ментальності – не стільки набутий результат людських відносин і поведінки, скільки очікування цього результату, який повинен статися на основі визначальних програм і доктрин розвитку різних сфер суспільного життя (ідеологія, політика, освіта тощо)» [92, с. 43].

Доречно зазначити, що науковець розглядає змісти архетипів колективного несвідомого як ситуативно-диференційовані залежно від «культурної тканини феноменального світу» [74, с. 40]. Він звертає увагу на те, що кожне суспільство має свої специфічні умови для структурування суспільної свідомості: «Традиції, культура, мова, спосіб життя і релігійність утворюють своєрідну матрицю, в межах якої й формується національна ментальність». І далі: «У культурно-історичному вимірі суспільного буття в її (матриці – О. Л.) межах формується й постає як спільне психологічне оснащення представників певної культури, що дає змогу хаотичний потік різноманітних вражень інтегрувати свідомістю у певне світобачення» [92, с. 42]. Державу, церкву та освіту вчений вважає основними соціальними мегачинниками консолідації суспільства, конструктивно-перетворювальна дія яких залежить передусім від повноти повсякденного врахування набутого досвіду минулих поколінь, котрий так чи інакше кристалізований у національних формах ментальності. Вона – продукт історично-вітального поступу народу – відображає життєствердне нашарування його національної культури. Але хоч менталітет феноменально й пов'язаний із духовністю, культурою і буттям (предметною реальністю), Анатолій Фурман застерігає, що він не належить цілком жодній із цих сфер «вселенського Універсуму», а є духовно-уречевленим, культурно-психологічним феноменом. Це – й колективне несвідоме, й соціальний характер, й індивідуальність етносу. Термін «ментальність» належить французькому філософу, антропологу й соціологу Л. Леві-Брюлю, який використовував його у галузі психології мислення «примітивних народів» для позначення «пралогічного мислення дикунів» [34]. Поняття «менталітет», «ментальність» стають вживаними широко у світовому гуманітарному знанні за ініціативою істориків Школи «Анналів» Жан Люб'є та інших французьких гуманітаріїв другої половини ХХ століття. Термін «ментальність» пов'язаний з такими латинськими аналогами, як *mentalis*, *mens*, *mentis* – «розумовий», «розум», «думка» або «інтелект». В англійській мові слово *mentality* означає «розум», «інтелект», «розумові

особливості», «міра інтелектуальної енергії», «напрямок мислення», «характер» або «спрямування інтелекту». Отже, виходячи з самої етимології слова, зміст ментальності міститься в когнітивній сфері та визначається насамперед тими знаннями, якими володіє дана спільнота. Разом з віруваннями, знання створюють уявлення про навколишній світ, який є підґрунтям ментальності, задаючи, у єдності з домінуючими потребами та архетипами колективного несвідомого, ієрархію цінностей, яка характеризує дану спільноту. Сьогодні поняття «ментальність» у різних контекстах трактують і як національний характер, і як психологічний тип спільноти чи національну психокультуру.

Сучасні французькі культурологи, дослідники історії духовної культури Л. Февр та М. Блок застосовують поняття про ментальність в іншому розумінні. Цим терміном ними позначається колективна психологія «гарячих суспільств» на стадії цивілізації, а також вся сукупність уявлень про світ, за допомогою яких людська свідомість переробляє в упорядковану «картину світу» хаотичний та різнорідний потік уявлень і вражень [70]. Ці вчені наголошують, що духовна сфера життєдіяльності суспільств, окрім філософських, політичних, релігійних та естетичних ідей, складається із ментальних структур. Зумовлюючи думки, почуття, традиційні цінності та поведінку людей, вони постають способами орієнтації у природному та соціальному світах. Одним з ефективних засобів осягнення ментальності, на думку М. Блока, є аналіз мови, дослідження історичної семантики.

Ментальність нації як специфічний спосіб сприйняття і розуміння народом свого внутрішнього світу та зовнішніх обставин виробляється під впливом багатовікових культурно-історичних, геополітичних, природнокліматичних та інших чинників. Ментальність має практичне спрямування: перевірений поколіннями досвід орієнтує людей на те, що треба використовувати та розвивати, а чого уникати; як вижити, реалізувати і утвердити себе у навколишньому світі.

Аналіз феномена етнічної ментальності у суміжних галузях гуманітарних наук дозволив окреслити низку ключових понять, які відтворюють модель ментальності і, на нашу думку, потребують уточнення. У ролі таких фундаментальних складових моделей ментальності А. Тойнбі вибирає «культурний виклик», П. Сорокін – «ціннісна суперсистема» [77], О. Шпенглер – «душа культури» [96], Д. Донців – «дух нації», «дух давнини», «дух традиціоналізму», Р. Додонов – «цілісна сукупність», О. Фокіна – «психоповедінкові архетипи» тощо. Окремі компоненти ментальності витлумачуються цими дослідниками метафорично, оскільки вони позначені суб'єктивно-емоційними характеристиками. Але така вада не зменшує вагомості зазначених понять у процесі заглиблення в унікальний духовний світ національних культур, психічні особливості різних етносів.

Людська вітальність у навколишньому середовищі завжди є модифікованою в культурний процес. Довкілля правомірно інтерпретувати як культурне тіло в його первісно-класичному, а згодом і трансформованому вигляді. Воно є засадовою формою функціонування людського буття, людської культури й соціальності. Історична спадкоємність традицій поступово удосконалює механізми соціальної пам'яті людини, витісняючи біологічну «самодіяльність». Її культурне буття постає специфічною вітапсихічною реальністю, особливим станом групової психіки, процесом творення символів та обрядів, праобразами яких є явища соціальної дійсності.

Ментальність українців формувалася під впливом складних історичних умов, зокрема, тривалих періодів бездержавного існування, розчленованості українського народу (проживання на територіях різних держав-імперій, причому різних і за вірою, і за державним устроєм, і за багатьма напрямками суспільного розвитку). Надзвичайно важливу, якщо не основну, роль у формуванні української ментальності відіграло геополітичне розташування України – на перехресті історичних шляхів зі Сходу на Захід і з Півночі на Південь. Ця обставина зумовила унікальне поєднання у світогляді українців західної (активно-раціоналістичної, індивідуалістичної, матеріалістичної) та

східної (пасивно-споглядальної, спрямованої на вищі істини) ментальності. Це «поєднання непоєднуваного» – одна з найпарадоксальніших властивостей психокультури української ментальності (А.В. Фурман).

2.2. Соціетальні властивості українського суспільства у психокультурних вимірах життя нації

Попередні висвітлення вмотивовані головним – можливістю зіставити психокультурні портрети духовного життя нації із науковою структурованими результатами дослідження соціетальних особливостей українського суспільства, що здійснене Оленою Донченко [92]. Отож Україні як суспільству характерні:

1) інтровертованість, оскільки соціалізований українець має Бога в душі, живе відповідно до Божих заповідей, ним всіляко підтримується пантеїзм української примітивної релігії; він комфортно почуває себе вдома і на своїй території, ним обстоюється індивідуалістичний культурний цикл, авторитет ідеї і боротьба за неї, на нього має здебільшого відчутний вплив родовідна селянська традиція; він сповідує традиціоналізм й відповідно, в матеріальній і духовній культурі, схильний канонізувати внутрішнє духовне життя, є прихильником «малих груп» (сім'я, братство, громада, спілка), психологічно готовий до громадянського суспільства; йому властиві терплячість, виносливість, урівноваженість, неаргесивність, пасивність, миролюбність, але непокірність і навіть упертість, замішаних на внутрішній свободі; він не готовий до швидких і радикальних (реформаторських) змін, тому надає перевагу поступливості і стриманості; для нього типовою є установка на перетворення себе, а не оточення, звідси перевага особистого над суспільним, тенденція до ситуативного утвердження власного Я і самоактуалізації; йому притаманні мрійливість та ніколи незавершене прагнення до правди, власної досконалості; він індивідуаліст: хоче мати свій

шматок землі, будинок, господарство тощо, а тому не любить підкорятися, принижує близькі авторитети, неспроможний створити свою владу, більше живе своїм духовним життям та уявленнями про реальний світ;

2) раціональність соціальної психіки, котра вказує на те, що український загал: зорієнтований на сприйняття будь-чого в деталях, піддаючи все по елементному і завершеному аналізу; не сприймає самі ідеї чи абстрактно сформульовані проблеми, вони мають бути чітко висвітлені та забезпечені засобами та планами їх впровадження чи розв'язання; буде прагнути заповнити прогалини в неповному розгортанні (теоретичному і практичному) ідеї, процесу, задуму; сприймає навколишній світ як диференційований взаємоспричинений смисловий простір, неспроможний швидко перебудуватися і змінити поведінкові, діяльнісні чи цілепокладальні установки; вирізняється певним напруженням обумовленим потребою зберегти усталені форми і сутності відношень між вітальними об'єктами; характеризується планорозмірністю, наступністю, помірністю та уникає швидкої зміни рішень, стратегічних програм дій, хоч і замулює ці властивості своєю надмірною емоційністю та нерозвиненою практичністю, наслідком яких є піклування про логіку міжособистісної безпеки та оборони свого персонального простору;

3) емоційність національної культури, котра виявляється в: нетрадиційній логіці образів і почуттів, котрі виводяться з досвіду здорового глузду; відносності правди і неправди, розмитості норм, законів, етичних принципів; безпосередності під час зносин із іншими суспільствами і культурами, зокрема, схильності навіювати їм свої емоції і почуття; невимушеному декларуванні нового концептуального світу; переважання творчої та ініціативної етики над здоровим глуздом і раціональністю; нерозвиненості конструктивних складових прагматично і науково побудованого життя; неспроможності навчатися на досвіді власного історичного минулого; певній імпульсивності, непродуманості і непередбачуваності суспільного життя; тенденції до міфологічного

життєздійснення; переживання так званого «дистресового» досвіду, тобто в породжені внутрішньосупільних конфліктів неконструктивної природи; схильності обстоювати свої недоліки, повторювати власні помилки та чинити опір проведенню реформ; підвищеній рефлексивності, яка відволікає від конкретних справ; низькому рівні розвитку соціального інтелекту, а тому створює ідеальне середовище для розповсюдження міфологем і пліток, котрі компенсують людям здоровий глузд; міфологізації демократії та відволіканні громадян від реальної участі у державному будівництві; переважанні цінностей добра і свободи над агресивністю; надмірній почуттєвості за пропорційно слабких волі та інтелігентності; соціальному фаталізмі, себто вірі в автоматизм культурного поступу; недостатності соціальної волі, котра компенсується в духовно-креативних процесах-результатах (поезія, пісня, література) та відображається в непостійності поглядів та орієнтацій; нездатності до героїчно-драматичного сприйняття народного життя; потребі допомогти слабшим, високорозвиненім альтруїзмі; неагресивності та правовій лояльності;

4) сенсорність психокультури українського суспільства обумовлюється: здатність українського народу захищати свою землю (ідеал – «вільна Україна») і традиційні вартості («дух народу», його самобутність і культура); само піднесеність, свобода і рівність (звідси, наприклад, козацтво як захисник духовно-емоційних цінностей); культивування реальних життєвих відчуттів і прив'язаність до матеріального з домішками приземленого прагматизму; діловитий індивідуалізм без індивідуальностей (Микола Шлемкевич); високу прив'язаність до власного дому; особливу рефлексивність котрій властиві переживання приємних відчуттів і прагнення до самовдосконалення; скромність і водночас самодостатня оригінальність народної культури; неквапливість рішень, ділову мотивацію, уміння все гарно зробити власними руками, любов до землі і рутинної праці, орієнтація на корисний кінцевий результат; установку братися тільки за реальні справи, бажання дії , а також проста, гармонійна, правдива та естетична міфологічність; «мрійливість

серця», в якому уява тримається на фактах; ліричність і сентиментальність, котрі пригнічують природні прагматичність і заклопотаність; любов до комфорту, неприйняття конфліктів і гучних скандалі, непоквапливість і уміння ладувати, уникаючи драматичних колізій; надмірні, почасти невинуваті, етичність;

5) інтернальність українського соціуму з переживання емоційної складової, котра породжує його внутрішній конфлікт, дистресові та невротичні стани, а відтак характеризується: чергуванням сильних і слабких сторін спільноти, її зрілістю й водночас обмеженою самостійністю, відповідальністю і сумнівною послідовністю, народною мудрістю і низьким соціальним компонентом, свободолюбивістю, особистою самодосконалістю, неприйняттям насильства над собою й разом з тим невдоволеністю життям; безтурботним ставленням влади до своєї безпеки та її опертя на могутність української спільноти; ініціативністю і самостійністю громадян й одночасно не підпорядкованість владі та авторитетам, терпимістю і толерантністю в міжнаціональних зносинах, схильністю визнавати авторитет ідеї за умов її всезагальності і зрозумілості; тенденціями переходу не агресивності у пасивність, а свободолюбства – в ізоляцію і відхід від реальності, розмежуванням інтересів, цінностей та ідеалів не тільки по відношенню до життя, власності, а й стосовно природи й суті українства як соціальної спільноти;

б) ексекютивність (жіночість) українського соціального загалу, котра характеризується наявністю таких ознак: помірність у діях, реальна перевага споживання над творенням; пізнання дійсності засобами рефлексивного мислення, уявлення і вражень; успішність і описанні духовних пошуків без спроби щось реально змінити в суспільстві; зведення реформаторської діяльності до створення образів та ідей, котрі немає кому реалізувати; переважання слухняності, сумлінності, навіюваності і романтичності основного загалу населення над самодостатністю, впертістю, розсудливістю; привабливість соціального оточення завдяки ореолу ліричності, помітна трагедійність, страждальність і моральність життєвого процесу, в центрі якого

перебуває жінка-мати; персоніфікація рідної землі (образи неньки-України, матері-природи); певна незахищеність, апатичність, наївність, потреба в сильному і вольовому союзникові, без чого важко вирішити завдання внутрішньої інтеграції, визначення своїх інтересів й активізація соціальної волі, соціокультурної само ідентифікації народу; притаманна внутрішня конфліктність як наслідок жіночого зосередження на вузькогрупових та індивідуальних інтересах; слабкість соціального характеру, яка спричинює невідповідність реальних соціальних змін жодному реформаторському плану чи проекту; відсутність духовних резервів, психологічних засобів, щоб розв'язати актуальні соціальні проблеми; пошук суспільством засобів (у т.ч. військових) самозахисту, постійне самоекспериментування.

Отже, риси національної ментальності описані досить повно, що дає підставу багатьом дослідникам вести мову про осягнення її сутності. Однак пошук на цьому не завершується, а лише починається, оскільки нез'ясованими залишаються архітектоніка «ментальності», її неподільні елементи, характер комунікативних та фундаментальних зв'язків у системі. Чималу евристичну роль у цьому напрямі відіграє звернення до національних архетипів як первісних структур та субстанційних детермінант.

Джерельною базою дослідження психокультури української ментальності є мовленнєвий пласт культури. «Людина в її людській специфіці, – зазначає М. Бахтін, – завжди висловлює себе (говорить), створює текст (хоча б і потенційний)» [20, с. 74]. Під текстом мається на увазі зорганізована система знаків (включно з мовою мистецтва, архітектури та музики), яка практично реалізується у діях та вчинках. Людське слово прагне бути почутим, воно вступає в діалог, який не має смислового кінця [20, с. 76]. Сенси текстів відіграють суттєву роль не лише як конкретна «реальність», котра у них міститься, але й як потенції для реального буття. Сенси попередніх епох трансформуються у наші сучасні сенси.

Варто брати до уваги й особливості національної ментальності. Так, сучасні філософсько-антропологічні спостереження дають змогу

конкретизувати спосіб світосприйняття, традиційний для української ментальності. Діаспорним українським філософом та психологом О. Кульчицьким досліджено динаміку взаємодії кількох груп антропологічних чинників: расово-психічних, геопсихічних, історіопсихічних, соціопсихічних, культурно-психічних, глибинно-психічних (комплексів персонального підсвідомого й архетипів колективного підсвідомого). Дослідник зазначає, що на расову приналежність населення України вплинуло співіснування та поєднання двох доміантних типів: західного та східного. Першому притаманне прагнення до активного освоєння світу, пристрасність, схильність до афективних станів. Характер представників другого расового типу здебільшого м'який, меланхолійний, турботливий особливо щодо представників молодшого покоління, йому властиві витонченість естетичних смаків, увага до деталей оформлення свого побуту. Причому архетипи колективного підсвідомого, іманентні українцям, сповнені «атеїстичної» (від міфічного Антея, що набирався нової сили, припадаючи до Матері-Землі) спрямованості, яка має позитивну персональну значущість [33, с. 15–19].

У боротьбі за виживання народи ведуть пошук найефективніших способів дії, причому досить жорстоких. Вживають лише ті, кому пощастить віднайти і застосувати підходящі способи дії. Останні й увіходять у звичай і становлять власне основу народних гонорів. А гонор – синонім, якщо не друга назва, характеру. Характером людини або народу значною мірою детермінується їхня «біографія». Кожному членові етнологічної спільноти обраний спосіб дій видається єдино вірним і можливим. Йдеться про своєрідний динамічний стереотип, вироблений у процесі соціокультурної життєдіяльності українського народу усіма попередніми поколіннями й успадкований його сучасниками.

Святково-обрядовий компонент психокультури української ментальності є естетично оформленим, адже покликаний впливати на розум та почуття людей сприяти формуванню світоглядних установок та вірувань. У народно-міфологічному пласті психокультури домінують етнічні стереотипи

поводження, несвідомі установки й релігійні вірування. Він формується у фазі соціокультурного піднесення етносу, головне його призначення – ідентифікація, об'єднання всіх членів етносу в єдине «ми», в органічному зв'язку з природним ландшафтом. Ця думка пронизує твори класиків української філософської думки (Г. Сковороди, Д. Чижевського), учених української діаспори (О. Кульчицького, Є. Онацького) і сучасних дослідників, що спиралися на теоретичні засади світової філософії, культурології й аналітичної психології (В. Крисаченка, Б. Попова, В. Поповича, В. Храмової, Л. Шкляра та ін).

Чинники генези психокультури української ментальності, результатом якої є поєднання різних геопсихічних етнотипів, позначилися на українському національному характерові, де не надто суперечливо поєднуються активність та меланхолійність. Головним серед цих чинників можна вважати антропологічний. Так, наукові дані засвідчують існування на осердьових теренах України певної субстрактної людської безперервності, реалізуючої автохтонність етнічних спільнот на зазначених теренах.

Географічний, або локалізаційний, є другим за важливістю чинником ментальності. Адже саме географічне положення зумовлює визначальні фізико-фізіологічні умови життя й розвитку етносу, формування його ментальності. Адже зв'язок між формами географічного рельєфу й стихійними явищами природи (гроза, ураган, повінь тощо), кліматом та ін. є прямим і безпосереднім. Наприклад, відомо, що вплив теплого і вологого клімату на людську психіку приводить до розслаблення, а наслідком вітряної погоди є душевне подразнення, неспокій. Базовими екологічними системами, в яких відбувалося становлення українського етносу, є лісостеп, степова та суцільно лісова екосистеми. Що стосується географічного рельєфу, зокрема, українського Полісся, то він заспокійливо діє на психіку людини саме через те, що підвищені хмарність та вологість у лісовій смузі затримують надлишок сонячного світла. Обриси темної лісової хащі змушують поводитися стриманіше й обережніше, рухатися обачно й пересуватися безшумно.

Болотиста місцевість, оповита туманом, насичена загадковими звуками та видіннями, вселяє страх і стимулює творчу уяву – звідси незчисленне багатство казок поліського краю. Це, своєю чергою, формує темперамент споглядального типу з меншою мірою активності. Але водночас ліс асоціюються з прихованою небезпекою, тому такий ландшафт спричиняє наявність у людини підозрілого й навіть агресивного, світосприймання, постійного відчуття настороженості тощо.

Споглядання є пейзажу і клімат українського Лісостепу не стимулюють особливої активності світовідчуження. Степова смуга з її великою амплітудою найвищих і найнижчих температур, тривалими періодами шпарких морозів і літньої спеки не сприяє вияву сталої енергії й діяльності, провокуючи перепади самопочуття і настрою. Рівнинний пейзаж здійснює оманливу дію, гальмуючи потяг до активного руху – фізичного чи духовного, зводячи сенс життя до задоволення елементарних потреб.

Ландшафтно-географічні умови існування українського етносу характеризуються помірним кліматом, рівнинною місцевістю, меридіанною мережею річкових потоків, відносною відкритістю кордонів країни, межуванням з суттєво відмінними ландшафтними системами — морськими на півдні, ксерофітним степом – на сході, суцільними лісами й болотною рослинністю на півночі, гірськими системами – на південному сході. І лише на західному напрямкові ландшафтні системи України та її сусідів є досить подібними. При цьому слід мати на увазі таку важливу рису українських ландшафтів, як їхня гетероморфність (різноморність). На відміну від ландшафтів гомоморфних, тобто однорідних, гетероморфні ландшафти спонукають мешканців до варіативності у суспільній поведінці, спричиняють динаміку змін у способах життєдіяльності. Еміграційні потоки українців, якщо вони здійснювались без жорсткого зовнішнього примусу, спрямовувалися у регіони, схожі за природними умовами на батьківські: Зелений та Малиновий (Далекий Схід і Кубань) клини в Росії, південь Канади та північ США, Аргентина, південна Австралія тощо. Переселення

орієнтувалося на райони, найавтентичніші генетико-біологічним особливостям репрезентантів українського етносу.

Виходячи із зазначеного, дослідники психокультури українського народу доходять спільної думки, що осередком української колективної підсвідомості є сформована завдяки домінуванню життєвого досвіду хлібороба архетипова «*magna mater*», добра земля, Деметра, Мати-Природа. Звідси – ідея «сродності» (зі світом, буттям) у світосприйманні Г. Сковороди, в якого «земльделство ... будто неоцъненное сокровище, в дому нашем внутрь нас самых зарыто» [63, с. 39]. Мудрість учення видатного українського філософа ґрунтується на «веселії душі» й переконанні у вічності існування, ставлячи понад усе чисте сумління й душевний спокій.

Світоглядно-ціннісний чинник пов'язаний переважно із зверненням до духовних атрибутів етносів та їх поцінуванням сучасним суспільством. Від світоглядних принципів та установок, які формуються в процесі духовного засвоєння світу людиною та її практичної діяльності, значною мірою залежать розвиток суспільства та його ставлення до природи.

Соціокультурний чинник є синтетично-акумуляюючим, оскільки репрезентує суспільне буття етносу в його підставах для повнокровної життєдіяльності. Численні колізії, пов'язані з мовною політикою, культурними ініціативами, прилученням до цінностей світової цивілізацій тощо засвідчують неординарність і, зрештою, домінантність цього виміру для життя етносу. Як свідчить історія, соціокультурні цінності, створені етносом, мають подвійне буття – для нього самого й для всіх інших, навіть за умови зникнення з світової арени (кіммерійці, етруски, шумери й інші). Долученість же соціокультурних цінностей до всесвітнього контексту здатна сприяти самозбереженню етносу в історичному часі та просторі (євреї, вірмени та ін.).

Важливим чинником формування особливостей психокультури української ментальності є генетико-біологічний. Такого роду особливості людини формуються у конкретних екологічних умовах довкілля. Соціально-психологічна категорія, пов'язана з варіативністю взаємодії природи і

суспільства, іменується адаптивним типом. Така схема біологічної реакції на сукупність умов навколишнього середовища забезпечує стан рівноваги етносу з природним середовищем і знаходить відображення у морфофункціональних особливостях конкретних відгалужень основного етнічного типу. Базовими екологічними системами, в яких відбувалася генеза українського етносу, є лісостепові екосистеми з фазовими переходами до степових та суцільно лісових екосистем.

Суттєвим чинником етнічної консолідації суспільства є спільність політичних інтересів народу. Відомий учений-етногенетик, член-кореспондент НАН України В. Баран аргументовано доводить, що, зазнавши багатьох чужоетнічних вторгнень, починаючи з I тисячоліття н. е., корінні мешканці лісостепової зони України зберегли свої основні етноментальні риси. Потужними духовними формуваннями в історії українського народу стали: Антська держава, княжа Київська Русь, Литовська Русь, Гетьманщина, Українська Народна Республіка (а також декілька інших політичних утворень доби визвольних змагань XX ст.) й, нарешті, суверенна держава Україна (з 24 серпня 1991 року).

Релігійні чинники в різні часи суперечливо впливали на процеси консолідації українського етносу. У дохристиянський період історії язичницькі вірування й пов'язані з ними норми посприяли консолідації слов'янських племен, збереженню архетипових моделей культури. Запроваджене князем Володимиром Святославовичем як державна релігія, християнство стало невід'ємним компонентом суспільного буття населення Київської Русі. Де переконанням, а де силою християнство увійшло до свідомості громадян, стало чинником об'єднання руської спільноти. Цьому сприяв своєрідний синтез традиційного і християнського образів світу, формування своєрідного, «київського» християнства, що давало змогу праукраїнцям відносно безболісно зробити перехід до нової духовної парадигми.

Водночас навіть із сукупності проаналізованих чинників не можна отримати однозначної відповіді щодо сутності та меж такого поняття, як генеза психокультури української ментальності. Отже, до історично сформованих чинників названої генези слід віднести антропологічний, географічний, світоглядно-ціннісний, соціокультурний, генетико-біологічний, політичний та релігійний. Вони є основними детермінантами атрибутивних ознак психокультури українського етносу. Завдяки взаємодії зазначених вище чинників формувався феномен вітчизняної духовності, носієм якої є український етнос.

У концентрованому вигляді вона втілюється у понятті «психокультура української ментальності», введеного у науковий обіг у 2001 році А.В. Фурманом. Відповідно національні відмінності – це перш за все відмінності у психології мислення, які відображається насамперед у мові, а також у розумовій творчості, котра джерелить з ментальності етносу. В психокультурі української ментальності акумульовано національний досвід у селективних спроможностях стосовно знакових етнічних та естетичних цінностей особи та матеріального потенціалу навколишнього світу.

Висновки до розділу 2

1. Соціально-ціннісна та професійна орієнтації впливають на особистість працівника, його загальну культуру, прагнення, інтереси, уміння та спосіб життя в цілому. Успішність його щоденної діяльності багато в чому залежить від того, настільки індивідуально-психологічні особливості фахівця відповідають вимогам професії, наскільки повно він сприймає умови, цінності, традиції, норми і правила поведінки, відпрацьовані у певному діловому доквіллі. Це дає підстави говорити про специфіку культури різних професійних груп людей, у тому числі й соціальних працівників.

2. Ментальний світ українства характеризується широкою топографією форм внутрішнього (душевного) і зовнішнього (соціального) життя. Крім часового виміру як важливого показника трансформації української ментальності у плині людської історії, інші три фіксують буттєво-смісловий зміст психічного життя особи і суспільства. Так, горизонтальний зріз, з нашого погляду, має два виміри, що відображають актуальний стан української душі: перший – її структуру (чуттєвість, розумність, емоційність, вмотивованість, здоровий глузд тощо), другий – досить широку модальність (суперечливість) конкретного вияву її характеристик і ознак («позитив – негатив», «деструктив – конструктив»). Вертикальний зріз описує діапазон імовірних потенцій української душі від архетипів колективного несвідомого до високих духовних (у т.ч. моральних) дій і вчинків, які характеризують самоорганізуючий розвиток людини, етносу і соціуму в гармонії і повноті взаємовпливів та визначають доступні межі духовного самовдосконалення нації, щонайперше через її «зоряний дороговказ» – національну ідею. Від міри усвідомлення цих форм та особливостей вияву душевної своєрідності народу головним чином залежить рівень духовності і моральності українського суспільства і кожного громадянина зокрема.

3. Оволодіння людиною соціально-культурним досвідом у процесі життя доленосно відбувається двома способами – через зовнішні впливи соціуму на особистість (як організовані, так і ситуативні) і через смислове занурення індивіда у власний ментальний досвід (реально пережитий та ідеально осягнутий). У першому випадку особа навчається на прикладах поведінки і діяльності інших, у другому – на підвалинах власного матеріального і духовного життя. Якщо в основу першої стратегії її соціально-культурного розвитку закладена зовні детермінована психічна активність, яка є своєрідною реакцією на динамізм оточення, то в основі другої – визначальною утверджується самоактивність, зумовлена змінами у психологічній організації внутрішнього світу індивіда. Наслідком першого способу є соціально задані межі психологічного розвитку особистості-

громадянина, другого – її саморозвиток, який не має обмежень щодо продукування соціального таланту та розширення обріїв духовного самовдосконалення.

РОЗДІЛ 3

ХАРАКТЕРИСТИКА ВНУТРІШНЬОЇ КУЛЬТУРИ СОЦІАЛЬНОГО ПРАЦІВНИКА ЯК ОСЕРЕДДЯ ЙОГО ПРОФЕСІЙНОСТІ

3.1. Професійний образ соціального працівника та його системно-функціональне обґрунтування

Психологічні критерії професійного образу спираються на досвід становлення самосвідомості особистості взагалі. Термін «самосвідомість» тісно переплітається з термінами «Я-образ», «образ Я», «Я-концепція», «ідентичність». Для формування психологічної культури соціального працівника необхідні певні задатки, у вигляді поетапного розвитку самосвідомості особистості, а саме: засвоєння норм, які опосередковують фізичний розвиток (формування «фізичного «Я» особистості», формування «соціально складової особистості», формування «духовного центру особистості» (ціннісно-морального самовизначення) [85].

Емпірично встановлено, що соціально-психологічні особливості професійної інтеракції у соціальній роботі зумовлюються системою репрезентативних ціннісних уявлень соціальних працівників та клієнтів, мотиваційно-цільовими компонентами взаємодії, рівнем перцептивно-інтерактивної компетентності фахівців. Типи інтеракції у соціальній роботі наступні: технологічний, альтруїстичний, продуктивний, непрофесійний [39, с. 115].

В працях К. Роджерса з психологічних позицій прописана Я-концепція як результат взаємодії індивіда з навколишнім середовищем. Психологічна література Я-концепцію визначає як сукупність всіх уявлень людини про саму себе, на основі якої вибудовується взаємодія з іншими людьми. Я-концепція

як цілісний, хоча і не позбавлений внутрішніх суперечностей, образ власного Я, постає установкою у відношенні до самого себе і включає такі компоненти: когнітивний (образ своїх рис, здібностей, зовнішності, соціальної значимості); емоційний (самоповага); оцінково-вольовий (прагнення підвищити самооцінку, завоювати повагу тощо).

Дослідження Я-концепцій прямо пов'язані із дослідженням соціокультурної самоідентифікації (професійної в тому числі). Коректним буде твердження про Я-концепцію як про внутрішній саморозвиток особистості, що складає підґрунтя для розвитку психологічної культури особистості, професійної культури спеціаліста.

Але при цьому суб'єктивний внутрішній простір відрізняється від Я-концепції такими рисами: суб'єктивний простір є цілісним і найбільш усвідомленим образом себе; суб'єктивний простір – це ідентичність людини в соціокультурному середовищі (наявність ідентичності у цьому розумінні – це уподібнення себе обраному соціокультурному оточенню); суб'єктивний простір завжди є результатом власної роботи людини над самою собою, результат постійного зусилля бути, зберігаючи свою позитивну ідентичність.

Професійна культура в системі соціальної роботи може бути подана через такі діяльнісно-поведінкові моделі, які різняться між собою стилем, рівнем, досвідом діяльності фахівця (див. табл. 2.1.).

Співставляючи різноманітні підходи до вивчення професійної діяльності соціального працівника, можна виділити психологічні критерії професійної придатності фахівця соціальної сфери, тобто ймовірнісні характеристики, які відображають здатність людини оволодіти цим видом професійної діяльності:

- високий рівень інтелектуального розвитку;
- здоровий глузд, швидкість та гострота мислення;
- добра саморегуляція і самодисципліна;

Табл. 2.1.

Діяльність соціального працівника у різних соціальних ролях

СОЦІАЛЬНА РОЛЬ	ДІЯЛЬНІСТЬ
Посередник	Проміжна ланка між особистістю та соціальними службами
Захисник інтересів	Захист законних прав особистості
Учасник спільної діяльності	Спонування людини до дії, соціальної ініціативи, розвиток здатності самому вирішувати свої проблеми
Духовний наставник	Соціальний патронаж, турбота про формування моральних, загальнолюдських цінностей в соціумі
Соціальний терапевт	Сприяння особистості у контактах зі спеціалістами відповідного профілю, допомога у розв'язанні конфліктних ситуацій
Експерт	Відстоювання прав підопічного, визначення методів втручання у розв'язання його проблеми

- значна фізична витримка, працездатність;
- здатність вносити серйозний особистісний внесок у життя інших людей;
- здатність допомагати людям у складних ситуаціях;
- чуттєвість та увага до людини і її проблем;
- любов та емпатія щодо дітей;
- оптимістичне прогнозування;
- креативність – здатність до творчості.

Є сенс стверджувати, що професійний образ соціального працівника поєднує як особистісні, так і професійні характеристики, причому це поєднання може відбуватись на таких рівнях:

- фахова діяльність не є значущою для спеціаліста, він виконує її формально-рольовим чином (тобто професійне не є особистісно значущим);
- фахова діяльність – один з особистісних смислів спеціаліста поряд з іншими, не менш важливими (професійне – одна з особистісно значущих сфер);
- фахова діяльність – провідний, пріоритетний смисл життя.

Професійні знання соціального працівника можна подати як певну структуровану ієрархію. Обґрунтуємо їх коротко.

Теоретико-методологічні знання: комплексне знання про людину як біопсихологічну істоту; знання закономірностей взаємодії особистості і суспільства, соціальної поведінки і формування особистості; знання закономірностей виховання, навчання та розвитку особистості на всіх стадіях онтогенезу, вплив середовища на процес соціалізації особистості. Знання мети, принципів, змісту, методів, форм соціальної діяльності в інституційній та позаінституційній сфері.

Методичні: знання основ методики, форм, методів, технологій соціальної діяльності з різними категоріями населення, у різних сферах мікросередовища, у різних соціальних інститутах; знання практичних основ прогнозування, проектування, моделювання соціальної діяльності.

Прикладні: знання способів, прийомів, видів соціальної допомоги дітям, сім'ям з особливими потребами; знання освітньо-виховних, оздоровчих, культурно-дозвілленевих форм соціально-педагогічної діяльності.

Водночас професійні вміння соціального працівника – це здатність спеціаліста застосувати отримані професійні знання у практиці своєї діяльності. Ці професійні знання можна подати таким переліком: 1) гностичні (пошук, сприйняття та відбір інформації); 2) проектувальні (постановка цілей і завдань, прогнозування); 3) конструктивні (підбір і поєднання змісту, форм і методів); 4) організаторські (створення умов, що стимулюють цілеспрямовані зміни в клієнта); 5) комунікативні (контактність, спілкування, взаємини); 6) оціночні

(сприйняття і критичний аналіз дій суб'єктів процесу взаємодії); 7) рефлексивні (самоаналіз власної значущості, діяльності і спілкування).

Професійні уміння соціального працівника відображають загальні соціопсихологічні уміння і специфіку його професійної діяльності.

Комунікативні уміння:

– вступати в контакти з різними людьми; – встановлювати професійні взаємини; – здійснювати індивідуальний підхід до людей із специфічними проблемами; – співпрацювати, вступати у ділові стосунки; – створювати атмосферу комфортності, доброзичливості; – викликати довір'я у клієнтів, брати участь у вирішенні їх проблем; – дотримуватися конфіденційності у діяльності, бути тактовним; – впливати на спілкування, взаємини між людьми у мікросоціумі; – правильно сприймати, враховувати, реагувати на критику.

Прикладні вміння:

– дослідницькі (аналіз, збирання, облік, обробка інформації, підготовка аналітичних матеріалів, розробка програм, підготовка анотацій, статей, доповідей); – соціально-педагогічні (аналіз соціальної ситуації, проблеми планування, прогнозування, форми і методи педагогічної допомоги психотерапії); – творчі (художня і технічна творчість, спортивні уміння, соціокультурний моніторинг); – соціально-медичні (перша допомога, консультування, екстрасенсорика); – правові (юридична консультація, довідка, громадський захист); – соціально-психологічні (психологічна діагностика, психологічне консультування, психотерапія, психотренінг, медитація, гештальттерапія, психодрама, психосинтез); – соціально-економічні (вміння організувати власну справу, аналізувати економічні процеси).

Організаторські вміння:

– ставити конкретні завдання, спрямовані на вирішення проблем; – організовувати підопічних на їх виконання; – раціонально організовувати свій робочий час; – планувати етапи і засоби діяльності; – планувати індивідуальну роботу з клієнтом; – організувати окремі види соціальної діяльності, виконання

програм і проєктів; – визначати потреби клієнтів та допомагати їм визначити необхідні їм види соціальної допомоги; – виявляти і підтримувати доцільну ініціативу, створювати умови для її реалізації; – об’єднувати людей на основі їх спільних інтересів, духовної близькості.

Аналітичні вміння:

– вивчати особистість, сім’ю, ставити соціальний діагноз; – аналізувати конкретні життєві ситуації клієнта, передбачати і попереджувати життєві кризи; – проєктувати кінцевий результат фахової діяльності; – аналізувати отримані результати у співставленні з вихідними даними, висувати нові завдання; – аналізувати недоліки своєї професійної діяльності; – аналізувати досвід і практику діяльності спеціалістів соціальної роботи; – творчо переробляти необхідну інформацію; – аналізувати конкретну соціальну ситуацію, причините витоки; – визначати своє місце у здійсненні соціальної політики та в конкретних соціальних ситуаціях клієнтів.

Педагогічні уміння:

– навчати інших мистецтву допомоги людям, прикладним умінням і навичкам; – виявляти резервні можливості особистості, відкривати позитивне у людині і організовувати процес допомоги їй; – навчати соціальним навичкам поведінки; – стимулювати соціально позитивні вияви поведінки щодо інших людей; – педагогічно осмислювати поведінку особистості, ставити педагогічні завдання, досягати їх вирішення; – здійснювати вибір засобів, методів, прийомів педагогічно компетентного втручання у кризові ситуації соціальної діяльності; – організувати педагогічно доцільну діяльність в соціумі; – справляти вплив на особистості та соціальні групи засобами педагогічної техніки (мова, голос, жести, ораторська майстерність); – допомагати клієнтові найбільш ефективно налагодити зв’язки з певним соціальним середовищем; – викладати матеріал доступно, логічно, образно, виразно.

Вміння саморегуляції:

– керувати і контролювати свої емоції у будь-якій ситуації; – керувати своїм настроєм; – ставити до себе підвищені вимоги; – витримувати значні нервово-психічні навантаження; – поступатися своїми інтересами заради інтересів підопічного; – знімати психологічне навантаження.

На кожному з рівнів професійної діяльності засоби, що реалізують умови і чинники виявів творчої індивідуальності фахівця, будуть розрізнятися залежно від суб'єкта діяльності:

– на соціальному рівні, де основні суб'єкти – це соціальні служби як центри управління і професійного консультування;

– на рівні окремого закладу, де суб'єктами є адміністрація і різні внутрішні служби – це засоби управління і допомоги;

– на рівні «працівник – клієнт», які є суб'єктами діяльності і відносин;

– на внутрішньоособистісному рівні – засоби рефлексії власного «Я», «Я-концепції», психологічні механізми формування внутрішньої культури фахівця.

Окреслені параметри знань, умінь, навичок, особистісних рис складають професійний портрет спеціаліста соціальної роботи.

Підсумовуючи вищевикладені відомості, можна визначити критерії ефективності професійної діяльності соціального працівника (див. табл. 2.2.).

В контексті структурної моделі професійної інтеракції виокремлюються компоненти: *психокультурний* – розкривається через систему уявлень учасників взаємодії стосовно себе, партнера та ситуації взаємодії; *афективно-мотиваційний* – включає ставлення, потреби, мотиви та цілі, що спонукають учасників до взаємодії; *конативний* (поведінковий) – полягає в опосередкуванні інтеракції змістом діяльності, з приводу якої вона відбувається, а також у налагодженні та підтримці спільної діяльності, що передбачає відповідний рівень інтерактивної компетентності учасників.

Табл. 2.2.

Критерії ефективності професійної діяльності соціального працівника

Критерії ефективності	Діагностичні ознаки ефективності	Способи оцінки
1. Ефективність діяльності	<ul style="list-style-type: none"> - відповідність мети досягнутому результату; - активність організованої системи дії; <ul style="list-style-type: none"> - глибина змін у системі професійної інтеракції (успішне вирішення проблем клієнтів); - адекватність витрат і результатів; - близькість ідеальних і реальних досягнень 	<ul style="list-style-type: none"> - аналіз планів роботи соціального працівника (цілі, завдання, проблеми, очікувані результати у співставленні з досягнутим); - аналіз системи дій, їх активності; - аналіз фінансових і часових витрат у зв'язку з результатами
2. Рівень оволодіння професійною діяльністю	<ul style="list-style-type: none"> - репродуктивний; - адаптивний; - локально моделюючий; - системно-моделюючий; 	– визначення реального рівня фахової діяльності за описом
3. Задоволеність соціального працівника діяльністю	<ul style="list-style-type: none"> - дуже низька; - низька; - середня; - висока; - дуже висока 	- самоаналіз власних думок і переживань з приводу професійної діяльності: самопочуття, активність, настроїв, успішність, продуктивність,
4. Задоволеність клієнтів спілкуванням зі спеціалістом	<ul style="list-style-type: none"> - дуже низька; - низька; - середня; - висока; - дуже висока 	<ul style="list-style-type: none"> - анкетування; - інтерв'ювання
5. Відповідність об'єктивних та суб'єктивних оцінок діяльності соціального працівника	<ul style="list-style-type: none"> - не відповідають; - частково відповідають; - повністю відповідають 	- співставлювальний аналіз результатів атестації і власного аналізу

Виокремлення психокультурного компонента професійної інтеракції у соціальній роботі дає змогу зрозуміти, що система репрезентативних ціннісних уявлень у переважній більшості соціальних працівників не повною мірою

відповідає професійно-значущим цінностям. Серед термінальних цінностей, професійно значущих для соціального працівника, пріоритетні – це тільки «цікава робота». Провідні, з позицій альтруїстичних уявлень про соціальну роботу, цінності «щастя інших», «свобода», «продуктивне життя», «творчість» є найменш значимими і займають найнижчі позиції в уявленні соціальних працівників про себе.

Система інструментальних ціннісних уявлень більшою мірою відповідає сучасним вимогам до соціальної роботи. Зокрема, професійно значущі цінності «вихованість», «чесність», «співчуття», «відповідальність», «терпимість» та «освіченість» є найбільш значущими. Разом з цим, до найменш значущих увійшли професійно-важливі цінності «ефективність у справах» та «широта поглядів». Крім того, в ідеальних уявленнях щодо себе відсутні професійно значущі цінності «терпимість» та «співчуття».

Встановлено, що ціннісні уявлення соціальних працівників не відповідають соціальним експектаціям клієнтів. А саме, соціальні працівники сприймають клієнтів через призму забезпечення їх матеріальних потреб, що не відповідає уявленням клієнтів про значущі для них цінності. Крім того, в системі ціннісних уявлень клієнтів соціальні працівники постають більш актуалізованими та такими, що відповідають цінностям професії, ніж в уявленнях соціального працівника про себе самого.

Слід замислитись над продуктивністю професійної інтеракції у соціальній роботі, адже вона є адекватним засобом впливу на ефективність взаємодії у діаді «клієнт – соціальний працівник». Цілеспрямований вплив може бути здійснений на основі корекції типу професійної інтеракції у соціальній роботі шляхом: переоцінки ставлення соціального працівника до своєї професійної діяльності; усвідомлення ним необхідності застосування інтерактивного підходу при виконанні своїх службових обов'язків; формування системи ціннісних уявлень соціальних працівників, яка була б адекватною сучасним експектаціям; розширення уявлень про соціально-психологічні

характеристики клієнта соціальної роботи; опанування нових та вдосконалення володінням існуючими інструментами та методами інтеракції.

Психокультурна спрямованість професійного портрету соціального працівника представляє єдність аспектів: гносеологічного, процесуально-діяльнісного, суб'єктивно-особистісного, де гносеологічний аспект включає знання стосовно базових понять; поінформованість про сутність альтруїстичних взаємин; готовність до самостійного визначення сутності даних понять та їх ознак; вміння диференціювати тенденції альтруїстично-егоїстичних проявів у суспільстві; обізнаність з традиціями виховання альтруїзму в Україні та за рубежом; розуміння механізмів виховання альтруїстичних якостей особистості у сучасному суспільстві; процесуально-діяльнісний – визначає вибір високої мети на основі моральних цінностей, ціннісних орієнтацій і досягнення її; головні мотиви, якими керується особистість в альтруїстичних/егоїстичних вчинках, прийнятті рішень, поведінці; здатність й прагнення до креативної діяльності у міжособистісних взаєминах; суб'єктивно-особистісний – наявність тих характерних рис вдачі, що визначають моральні дії і поведінку індивіда; включає готовність використовувати знання у життєвій практиці, а також безпосередньо вчинки, справи і поведінку індивіда (табл. 2.3.).

Дієвими механізмами й ефективними методами, які б сприяли оптимізації формування психокультурних якостей у професійній діяльності вважаємо: 1) здійснення професійної діяльності з урахуванням національних пріоритетів й принципів гуманізму, альтруїзму, демократизму; 2) акцентуація уваги на вихованні означених якостей у родинному вихованні; 3) запобігання негативного впливу соціальних й суспільних чинників; 4) залучення до добродійної діяльності (участь у благодійних акціях, допомога безпритульним, сиротам, пенсіонерам, малозабезпеченим й соціально незахищеним верствам населення; людям з фізичними вадами і т.п.);

Табл.2.3.

Психокультурна спрямованість професійного портрету соціального працівника

Аспекти	Показники психокультурної сформованості
1. Гносеологічний	а) знання про базові поняття: психокультура, особистість, альтруїзм, емпатія, безкорисливість, толерантність, милосердя; б) поінформованість про сутність професійних взаємин; в) готовність до самостійного визначення сутності даних понять та їх ознак; г) розуміння механізмів виховання психокультурних якостей особистості у сучасному суспільстві; е) творчий підхід до розуміння особливостей виховання професійних якостей.
2.Процесуально-діяльнісний	а) намагання дотримуватися альтруїстичних вимог у практичній діяльності; б) ставлення перед собою високої мети і досягнення поставлених завдань; в)робота над власним моральним зростанням; г)врахування інтересів і потреб оточуючих, прагнення творити добро,заради інших, бажання безкорисливо допомагати іншим; е) уміння приймати самостійні рішення і нести за них відповідальність; є) здатність й прагнення до креативної діяльності у міжособистісних взаєминах.
3.Суб'єктивно-особистісний	а) наявність психокультурних якостей на рівні переконань; б) емоційно-оцінне ставлення до моральних норм; в) готовність до добродійності, безкорисливої діяльності; д) уміння успішно взаємодіяти і співпрацювати з оточуючими на засадах альтруїзму; е) ініціатива.

5) підвищення професійної компетенції кадрів соціальної роботи, що передбачає цілеспрямовану підготовку з виховання бажаних характеристик; 6) вивчення та узагальнення вітчизняного й зарубіжного досвіду з проблем виховання професійних якостей та їх висвітлення в мас-медіа, матеріалах фахового спрямування, професійних журналах, на науково-практичних семінарах, засіданнях, конференціях, тощо.

Для високого ступеня виявлення психокультурних установок характерним є глибоке проникнення у внутрішній світ людей, емпатійність, прагнення прийняти позицію інших; взаємозв'язок і взаємовиручка незалежно від ступеня близькості осіб. Цей тип альтруїзму можна розглядати як високорівневий.

Для середнього ступеня виявленості психокультурних установок характерне прагнення розкрити внутрішній світ людей, зберігаючи при цьому власну позицію. Співпереживання носить вибіркового характеру. Готовність надати допомогу проявлялася тільки відносно близької особи, як правило, родича. Даний тип альтруїзму можна розглядати як середньорівневий.

Для низького ступеня наявності психокультурних установок характерні егоальтруїстичні позиції. Емпатійні прояви героїв концентруються на собі, що психологічно еквівалентно співпереживанню як егоїстичної стороні емпатії. Цей тип альтруїзму віднесений до низкорівневих.

Високий рівень прояву психокультури забезпечується і залежить від впливу зовнішнього середовища, емоційної стійкості індивіда, стійких вольових властивостей, вольового контролю, зваженості вчинків, сміливості, гнучкості в судженнях. Психокультурний розвиток забезпечуються вираженими індивідуально-типологічними властивостями особистості. До них, перш за все, відносяться вольові властивості, пластичність особистості, гнучкість у судженнях, здатність емоційно відгукуватися на зовнішній вплив, сміливість, сумлінність.

Зазначимо, що соціально-ціннісна та професійна орієнтація накладає певний відбиток на особистість працівника, його загальну культуру, прагнення, інтереси, навички та спосіб життя в цілому. Успішність професійної діяльності залежить від того, наскільки індивідуально-психологічні особливості фахівця відповідають вимогам професії, наскільки повно особистість сприймає вимоги, цінності, традиції, норми і правила поведінки, відпрацьовані у певному професійному середовищі. Це дає підстави говорити про специфіку культури різних професійних груп людей.

Кожній професії відповідає певний тип професійної культури, психологічна ж культура має бути притаманна не тільки професійному психологу, а і будь-якому фахівцеві «професій допомоги», що працює в галузі «людина – людина». Це насамперед стосується професії соціального працівника, до якого висувається ряд психологічних вимог у зв'язку з багатоплановістю і трудомісткістю професійних обов'язків.

На відміну від суб'єкт-об'єктних відносин, притаманних іншим видам допоміжних професій (медика, юриста), у процесі практичної соціальної роботи зазвичай складаються суб'єкт-суб'єктні стосунки, при цьому допомога орієнтована переважно на активізацію клієнтів. Виходячи з цього, завдання соціальної роботи можна сформулювати як розширення можливостей та самостійності клієнтів у подоланні їхніх проблем, що неможливо без високого рівня особистісної зрілості та психологічної культури. Як бачимо, удосконалення психологічної культури клієнтів фактично належить до числа провідних функцій соціального працівника, який виступає носієм і провідником психологічної культури.

Вищезазначене дає підстави окреслити складні особистісні та професійні характеристики майбутнього фахівця в контексті «психологічної культури соціального працівника». Визначення змісту й основних сутнісних характеристик психологічної культури з урахуванням специфіки соціальної роботи як професійної діяльності, її принципів та завдань допоможе

сформулювати теоретичні засади та методологічні основи формування психологічної культури майбутніх соціальних працівників в умовах вищого навчального закладу для оптимізації процесу їх професійної підготовки.

Поки що не існує загальноприйнятого розуміння поняття психокультури соціального працівника та логічно завершеного його визначення. Недослідженим залишається поєднання окремих компонентів психологічної культури соціального працівника в єдине цілісне структурне утворення.

Для того, щоб визначити зміст та особливості психологічної культури соціального працівника, слід звернутись до аналізу основних дефініцій базових понять «культура» та «професійна культура». Існує ряд методологічних позицій та підходів до розуміння феномену культури, кожен з яких характеризується складністю та багатогранністю.

З філософської точки зору культура (від лат. *cultura* – оброблення, вирощування, виховання, освіта, розвиток, поклоніння) розуміється як соціально-прогресивна творча діяльність людства у всіх сферах буття і свідомості, спрямована на перетворення дійсності, на всебічне виявлення і розвиток сутнісних сил людини [69, с. 116].

В переносному значенні культура розглядається як «догляд, покращення, вдосконалення тілесно-душевно-духовних нахилів і здібностей людини; відповідно існує культура тіла, культура душі і духовна культура». У соціологічному розумінні культура розглядається як сфера духовної життєдіяльності суспільства, що включає форми соціальної поведінки людини, зумовлені рівнем її виховання та освіти. Останнє означення узгоджується з визначенням культури у вузькому розумінні як рівня освіченості, вихованості людей, а також оволодіння певною галуззю знань або діяльності.

Залежно від об'єкта, з яким співвідноситься культура, виділяють культуру всього суспільства, певної професійної групи та культуру окремої особистості. В психологічних дослідженнях культура виступає як концентрований, організований досвід людства, основа розуміння, осмислення

навколишньої дійсності, реалізації потенцій людини, у зв'язку з чим культура особистості розглядається як «система знань, поглядів, переконань, вмінь, навичок, що сприяють використанню накопиченої соціальної інформації і трансляції її у всі аспекти життєдіяльності».

Акмеологи визначають культуру як особистісну та діяльнісну характеристику, процес творчої самореалізації сутнісних сил, здібностей людини, що слугує її саморозвитку, самовдосконаленню, гармонізації відносин між людьми [27, с. 34].

Узагальнюючи вищесказане та виокремлюючи спільне у наведених підходах щодо розуміння культури, ми будемо використовувати дане поняття як рівень оволодіння певною галуззю знань чи діяльності в суб'єктивному розумінні – тобто як особистісне утворення, систему норм і цінностей, спосіб життя, ступінь досконалості в розвитку відповідної професійної та особистісної сфери конкретної людини.

Відмітимо, що у визначенні загального поняття культури входять його професійні складові. Теорія та практика певної професії як система знань, умінь і навичок є феноменом культури, що дає підстави стверджувати існування професійної культури. За визначенням, яке надає культурологічний словник, професійна культура «характеризує рівень і якість професійної діяльності, які залежать від соціально-економічного стану суспільства і сумлінності в оволодінні певними знаннями, навичками конкретної професії та їх практичному використанні».

На думку А.Й. Капської, професійна культура крім необхідних знань, умінь та навичок включає в себе певні особистісні якості, норми ставлення до різних складових професійної діяльності. Наявні професії, у сфері діяльності яких чітко не розмежовуються різні підсистеми загальної культури особистості. Однією з них є професія соціального працівника, для якого поняття «професійна культура» – ширше порівняно з культурою професійної праці,

оскільки цілий ряд особистісних якостей, зокрема морально-духовних, проявляються ним і за межами професійної діяльності.

Можна сказати, що в соціальній роботі суб'єкт професійної діяльності - одночасно суб'єкт певної культуротворчої діяльності. Тобто, він постає стосовно культури в різних якостях як: 1) «споживач» культури, як той, хто через професію привласнює (інтеріоризує) соціально-культурний і професійний досвід, використовує її норми та правила, (типові способи самореалізації; 2) «транслятор» культури, як той, хто засвоєний соціально-культурний досвід передає іншим; 3) «продукт» культури, що освоює її норми, цінності, технології діяльності; як той, хто через професію творчо самореалізується і виступає в ролі певної культурної цінності; 4) «виробник» культури, що творчо породжує нові форми професійної культури. Всі ці якості тісно взаємопов'язані між собою, тому ми будемо розглядати професійну культуру соціального працівника як один з видів особистісної культури.

Для розуміння її сутності важливим є застосування декількох підходів: аксіологічного, особистісного та діяльнісного.

Важливим є розуміння професійної культури в етичному, аксіологічному аспекті, як сукупності матеріальних і духовних професійних цінностей у процесі їх становлення, функціонування, дотримання, примноження, актуалізації та використання в діяльності людини. «Професійна культура охоплює не лише визнані певною професійною групою цінності, а й оцінку особистістю своєї поведінки з точки зору цих цінностей». А.Й. Капська виокремлює професійно-етичну культуру соціального працівника як «своєрідну систему професійно-етичних якостей, які регулюють соціально-педагогічні відносини у професійній взаємодії» [50, с. 79], виділяє функціональні компоненти системи професійно-етичної культури:

- аксіологічний компонент (професійна культура як процес створення, збереження і засвоєння професійно-етичних цінностей);

- регулятивний компонент (професійна культура як система професійно-етичних якостей, які є регулятором соціально-педагогічних відносин);
- нормативний компонент (професійна культура як сукупність професійних норм, відносин і стандартів поведінки);
- виховний компонент (професійна культура як чинник, що формує моральну культуру учасника професійної взаємодії).

Специфіка особистісного підходу виражається в тому, що культура розглядається як певна властивість особистості, яка проявляється в здатності до самоконтролю, творчої реалізації власної діяльності, як рівень розвитку людини. При цьому основне значення надається внутрішній позиції особистості, а про рівень розвитку культури свідчить ступінь її гармонійності – в якій мірі така соціальна позиція відповідає соціальним вимогам.

Відповідно до даного підходу під професійною культурою соціального працівника розуміють творчі здібності, сутнісні сили особистості, під якими маються на увазі її потреби, інтереси, соціальний досвід та міра соціальної активності.

Діяльнісний підхід до професійної культури виражається в її тлумаченні як специфічного способу діяльності, реалізації творчих сил і здібностей особистості в різноманітних видах професійної діяльності. З точки зору даного підходу технологічний та творчий компоненти професійної культури соціального працівника, виділені А.Й. Капською, виступають способом професійної діяльності та розкривають шляхи її ефективного здійснення. Адже засвоєння, передача і створення професійних цінностей та технологій, способи їх втілення «проявляються як фактор формування особистості лише в умовах творчої діяльності».

Спираючись на теоретичні розробки вищезгаданих дослідників, довідникові джерела з культурології, можна визначити професійну культуру як особистісний феномен, динамічну систему загальнолюдських професійних цінностей, знань, вмінь та навичок, принципів, норм і систему правил, що

регулюють відносини у професійній взаємодії та характеризують рівень і якість професійної діяльності в цілому.

У зв'язку з широким спектром професійних завдань соціальний працівник має володіти елементами наукової, інформаційної, етичної, правової, екологічної, економічної, акмеологічної, соціально-педагогічної та інших видів культур залежно від галузі соціальної роботи.

Соціальному працівнику доводиться безпосередньо працювати з особами, які мають цілий комплекс проблем, враховувати їх фізіологічні і психологічні особливості. Вплив професійних дій соціального працівника на життя клієнта може бути настільки ж сильним, як вплив професійного чи непрофесійного лікування, тому ми вважаємо, що розвинена психологічна культура займає центральне місце в структурі його професійної культури.

Розглянемо детальніше феномен психологічної культури соціального працівника. У дослідженнях психологів зустрічаються різні визначення психологічної культури. Більшість з них розглядає останню як систему знань з психології, практичних умінь і навичок, психологічних якостей, їх використання для успішної праці у певній галузі, що передбачає здатність бачити за поведінкою людини її душевний стан, індивідуальні особливості, рівень розвитку пізнавальних процесів, емоційно-вольової сфери, рис характеру; вміння орієнтуватися в професійних ситуаціях, вибирати відповідні способи спілкування, грамотно впливати на психіку особистості.

Так, О.О. Бодальов вважає, що психологічна культура включає вміння розбиратися в психології інших людей, емоційно відгукуватися на їх поведінку і стан, а також застосовувати засоби впливу, що відповідають індивідуально-психологічним особливостям кожного з них. Психологічна культура за М.М. Обозовим передбачає врахування знань про себе та інших на основі розвитку здатності відчувати стани, розуміти переживання, розбиратися у своїх почуттях та стосунках з іншими людьми: «...пізнання самого себе та інших людей у всьому різноманітті служить основою психологічної культури». Остання

підвищує ефективність навчання, праці, сприяє гармонійному розвитку особистості, забезпечує психологічний комфорт, і дає відчуття задоволеності життям [цит. за 39, с. 31].

Розрізняють поняття загальної (або базисної) та професійної психологічної культури [92].

Загальна психологічна культура особистості характеризується наявністю ознак, параметрів, що визначають готовність ефективно вирішувати широке коло повсякденних завдань та виконувати широкий спектр соціальних ролей незалежно від особливостей професійної діяльності. Професійна психологічна культура визначається специфікою певної діяльності, особливостями професійних завдань. Очевидно, що професійна психологічна культура знаходиться у тісному взаємозв'язку з загальною психологічною культурою, і розвиток їх компонентів сприяє прогресу цієї особистісної структури в цілому. Оскільки особливість функцій соціального працівника передбачає органічне поєднання його особистісних і професійних якостей, то нас цікавлять елементи як базової, так і професійної психологічної культури.

Л.С. Колмогорова розглядає поняття базової психологічної культури особистості з точки зору наступних аспектів: гносеологічного, процесуально-діяльнісного та суб'єктивно-особистісного.

До гносеологічного належать норми (рольові функції, соціальні очікування, стереотипи), знання (результат пізнання людьми себе самих та інших) та цінності. Стосовно процесуально-діяльнісного аспекту наголос ставиться на творчій активності по засвоєнню психологічної культури, що передбачає рефлексію з приводу виконаної діяльності, досягнутих успіхів, труднощів, стосунків, себе як суб'єкта діяльності. Водночас суб'єктивно-особистісний аспект визначає психологічну культуру особистості як поєднання культури знань, культури творчої взаємодії і культури почуттів та спілкування. Так, в суб'єктивно-особистісному аспекті О.С. Газман розглядає психологічну культуру як «досягнення особистістю деякої гармонії, що надає їй стійкої,

продуктивної залученості у суспільне життя, а також особистісний емоційний комфорт».

Значна увага приділяється вивченню змісту поняття «психологічна культура», особливо її професійного компоненту, в акмеологічних дослідженнях. Так, Н.В. Кузьміна та Г.І. Марасанов визначають психологічну культуру як інтеріоризовану суб'єктом професійної діяльності ієрархічну систему знань, умінь, навичок, а також стереотипів професійної свідомості.

Важливо відмітити погляд на психологічну культуру як оволодіння накопиченою людством інформацією про психологію, психологічні і психофізіологічні процеси, які впливають на життєдіяльність людини, у тому числі і на професійну діяльність. У зв'язку з цим психологічна культура – це «психоаналітична властивість особистості по відношенню до себе та відповідно до феноменів удосконалення особистісних властивостей і якостей, що сприяють ефективній життєдіяльності».

Дещо інший аспект вивчення психологічної культури відображений у працях С.М. Щербакової, яка психологічну культуру особистості розглядає як системне утворення, що являє собою єдність цінностей, сутнісних сил особистості, спрямованих на творчу реалізацію діяльності.

Найбільш ґрунтовне і важливе для нашого дослідження визначення психологічної культури дав український психолог В.В. Рибалка, який пропонує розуміти професійну психологічну культуру як «соціально, онтологічно внутрішньоособистісно детермінований рівень свідомого засвоєння, використання та збагачення особистістю психологічних цінностей, в якості яких виступають психологічні знання, вміння, навички, здібності особистості до високоефективної психологічної діяльності».

Теоретична спадщина А.О. Деркача, А.Й. Капської, Л.С. Колмогорової, М.М. Обозова, В.В. Рибалки, Н.В. Чепелевої дозволяє сформулювати робоче визначення психологічної культури майбутнього соціального працівника. Це невід'ємна частина загальної та професійної культури особистості, складне

структурне утворення, що базується на свідомому засвоєнні, безперервному розвитку та використанні цілісної системи спеціальних психологічних знань, вмінь та навичок, цінностей, професійно важливих якостей, а також здібностей до самоуправління, самоосвіти впродовж життя для високоефективної професійної діяльності в ситуаціях, що потребують мобілізації глибинних особистісних ресурсів фахівця з соціальної роботи.

Таким чином, розгляд родового поняття «культура» в суб'єктивному значенні, як особистісної та діяльнісної характеристики людини, дозволяє наблизитися до розуміння професійної культури у загальному тлумаченні – як сукупності спеціальних теоретичних знань, практичних умінь та навичок, пов'язаних з конкретним видом праці, а також професійно-етичних якостей, що відповідають вимогам до представника професії.

При цьому аксіологічний підхід до визначення поняття «професійна культура соціального працівника» дозволяє визначити цінності, на які орієнтується соціальна робота; *діяльнісний* – досліджувати засоби і способи соціальної роботи як діяльності, що забезпечує реалізацію цих цінностей; *особистісний* – виявити актуальні властивості особистості соціального працівника-професіонала як суб'єкта, що саморозвивається.

Аналіз висвітлених в науковій літературі теоретико-методологічних підходів до визначення психологічної культури та підготовки соціального працівника досить переконливо доводить, що поняття його психологічної культури є багатоаспектним і доволі неоднозначним. Тому психологічну культуру слід розглядати як інтегральну якість особистості соціального працівника, що є передумовою ефективною професійної діяльності і метою професійного самовдосконалення.

3.2. Соціальний прогноз як складова психокультури професійної діяльності соціального працівника

Професійне прогнозування відіграє дуже важливу роль в діяльності спеціаліста з соціальної роботи, а рівень розвитку прогностичних умінь є одним із базових показників успішності виконання соціального працівника професійної діяльності. Якщо взяти до уваги положення, що процес професійного становлення особистості повинен розглядатися з урахуванням специфіки професійної сфери, до якої вона належить, то проектуванню на об'єкт професійної діяльності особистісних властивостей та здібностей майбутнього менеджера людських стосунків відводиться домінуюча роль у його ефективній самореалізації.

В останні роки спостерігається значне поживлення інтересу науковців до вивчення закономірностей становлення висококваліфікованого фахівця з соціальної роботи. Але опрацювання презентованих теоретико-інтерпретаційних та прикладних моделей осмислення даної проблеми актуалізує положення, що ефективність професійної діяльності майбутнього фахівця, реалізація ним повного набору фахових функцій залежать не тільки від його кваліфікації, а й від налаштованості на професійну діяльність та ідентифікацію з нею, що інтегровано відображається у відповідних прогнозах особистості. Сам по собі факт зацікавленості змістом професійних прогнозів майбутніх соціальних працівників є свідченням успіху політики реальної гуманізації професійної діяльності спеціалістів даного фаху, проте він ще не може гарантувати належної якості навчальних психотехнологій, які запроваджуються у ВНЗ. Це ще раз доводить, що потрібна розробка науково обґрунтованих програм та їх запровадження на основі доказових експериментально-психологічних моделей емпіричної верифікації теоретичних припущень.

Людина у процесі професійної реалізації завжди визначає простір самореалізації у професії відповідно руху-поступу прогнозів життя. Адже визначення потенційних меж професійного розвитку супроводжується інтеграцією особистісно-психологічних утворень, які визначають можливості персонального життєздійснення. Підтвердження такого положення знаходимо у розробці життєво-стильового концепту мотиваційно-сміислової регуляції професійної реалізації Ж.П. Вірної; науковій позиції Є.І. Головахи щодо самоспричинення особистості майбутніми життєвими цілями; у констатації А.К. Марковою неперервного процесу самопроектуювання особистості упродовж життєвого шляху у таких стадіях її перебудови як самовизначення, самовираження та самореалізація; в інтерпретації В.Я. Ляудіс на основі позаситуаційної самоорганізації особистості професійної ідентифікації як проєкції майбутнього; у вивченні М.-Л.А. Чепю гармонійного прояву особистісного та професійного розвитку особи, що базується на основних синергетичних закономірностях життєдіяння людини.

Отже, *професійне прогнозування* – це здатність до побудови суб'єктивного образу професійної діяльності, на основі якого відбувається адекватна орієнтація в її вимогах до людини. Емпіричне обґрунтування даного положення знаходимо у розв'язанні проблем організаційно-мотиваційної діяльності соціального працівника, де відповідна роль відводиться контексту ефективного прогнозування його діяльності.

Ефективність професійної діяльності соціального працівника вимагає відповідності як суб'єктивним властивостям своєї особистості, так й об'єктивним вимогам реалізації управлінських функцій, де чітко простежується їх уміння демонструвати високу прогнозованість декларованих цілей у реальних результатах. Прогнозування в соціальній роботі сутнісно є передбаченням суб'єктом здійснення кінцевого результату роботи очолюваної системи в майбутньому, побудовою образу мети і засобів, потрібних для її досягнення. Таким чином, прогнозування – перший крок на шляху до

вирішення поставлених завдань. Тобто це те підґрунтя, яке дає змогу соціальному працівнику методично й цілеспрямовано наближатися до мети.

Проведений огляд показує, що механізм прогнозування являє собою процес пізнання майбутнього, формування плану дій, оцінки та результатів їх післядій на основі співвіднесення теперішніх процесуальних і результативних характеристик з минулим досвідом і цілями управління. А така вихідна одиниця ефективної професіоналізації майбутнього фахівця, як професійний прогноз не тільки інтегрує у собі зміст діяльності соціального працівника, а й особистісно концептуалізує фахову активність.

Теоретичний аналіз проблеми структурного і функціонального змісту професійного прогнозування майбутніх соціальних працівників показав, що якщо за мету навчання взяти професійну підготовку спеціаліста певного профілю, то ознаками ефективності його навчання будуть слугувати вміння самостійно визначати цілі та завдання своєї професійної діяльності, забезпечувати її інформаційну основу, прогнозувати можливі результати власної діяльності за певних умов, приймати оптимальні рішення та втілювати їх у життя, мобілізувати на виконання прийнятих рішень інших людей та встановлювати при цьому з ними доцільні ділові та особисті взаємини, адекватно оцінювати досягнуті результати, коригувати і перебудовувати власну діяльність і поведінку, а також поведінку та активність інших. Такі ж характеристики людини як суб'єкта діяльності у своїх стійких формах виявляються у вигляді професійно та соціально значущих властивостей і рис особистості, сформованість яких буде забезпечувати успішність виконання професійного повсякдення.

Усе зазначене дає підстави наголосити на такій вихідній одиниці ефективної професіоналізації майбутнього фахівця, як професійний прогноз, який не тільки інтегрує у собі зміст діяльності соціального працівника, а й особистісно концептуалізує його професійну активність. Багатоваріативне майбутнє, яке відображене у свідомості суб'єкта професійної діяльності

планами, мріями, надіями, очікуваннями, бажаннями, визначає його сьогодення та активно впливає на актуальні способи самоздійснення [60, с. 129].

Співіснування теперішнього і майбутнього у професійних прогнозах знаходить внутрішню суперечливість мотиваційних тенденцій людини, що виражається у її самодостатності й соціальній гнучкості. Мовиться, власне, про своєрідне емоційно-ціннісне ставлення суб'єкта як до актуальної професійної ситуації, так і до себе, де об'єкт оцінки та ставлення співвідносяться з масштабом його життєздійснення, тобто вони не обмежуються ситуаційними формами.

У навчально-професійній сфері прогноз у формі бажаного майбутнього впливає на розвиток індивідуальної активності студентів, сприяє становленню їх професійної моральності й нормативності при створенні відповідних умов, а саме залежно від того, яким бачить своє професійне майбутнє студент – чи то як процес, який динамічно змінюється, чи то як одномоментний акт вибору, тоді можна говорити про рівень його професійної самореалізації. Адже добре відомим є той факт, що об'єктивна протяжність та багатоетапність професійного самовизначення, яка зумовлена динамікою життєвого шляху, розширенням діапазону соціальних відносин, що конкурують з професійною діяльністю, піднімають досить важливу проблему, суть якої полягає у тому, що вибір професії повинен відповідати не тільки актуальним здібностям особистості, але й не суперечити її віддаленим життєвим орієнтаціям та кар'єрним цілям. Ось чому професійні прогнози можуть бути об'єктом психокорекційного впливу, який охоплює також і роботу з розвитку бажаних в майбутньому здібностей і рис.

Професійний прогноз як образ професійної діяльності дає змогу усвідомити зміст її вимог та еталонні професійні риси фахівця, з допомогою яких відбувається адаптація та вияв найвищого рівня самореалізації у практичній діяльності. Якщо за об'єкт передбачення береться власний розвиток, то варто говорити про так звану *перспективну рефлексію*, яка, за

словами одного з авторів, визначає постакуальну оперативність наявного професійного досвіду [12]. Крім того, обов'язково треба враховувати *прогнозний фон*, який створюється не тільки зовнішніми обставинами, а й самою особистістю. У цьому означенні професійний прогноз має враховувати результати прогнозування особистістю своєї активності, власного життєвого шляху, які є не тільки предметним втіленням її потреб, а й умовою їх реалізації. Відтак визначення точності прогнозу можливе лише в діяльному контексті моніторингу.

Теоретичний аналіз проблеми дає підстави виокремити такі три аспекти професійного прогнозування: *кількісний, змістовий, типологічний*. Серед методів, які застосовуються для прогнозування, чільне місце посідає комплексний аналіз діагностичної інформації. На кількісному рівні фіксується обсяг останньої, на змістовому – зміст та інтенсивність досліджуваного психологічного феномена, на типологічному – впорядковуються й систематизуються виявлені діагностичні ознаки.

Професійний прогноз характеризує активне задіяння суб'єкта у професійне повсякдення та його результативність. До інтегральних характеристик такого прогнозу слушно віднести статику і динаміку. При цьому статична характеристика охоплює *чіткість, насиченість подіями сфер та етапів життя і мотиваційну спрямованість*, а динамічна визначає рівень їх посилення чи послаблення.

Загалом уявлення людини про майбутнє має складну конфігурацію, де знаходять відображення багатоманітність актуальних і майбутніх форм активності особистості у їх зовнішньому та внутрішньому проявах, особливостях розподілу цих форм активності на вісі часу та її соціально-мотиваційній позиції стосовно майбутнього. Примітно, що вище пропонована типологічна схема професійних прогнозів особистості дала змогу категорійно співвіднести феномен професійного прогнозу з реальністю актуальної професійної ідентифікації. Вихідні категоріальні засоби професійного прогнозу

описують природну цілісність суб'єкта професійної діяльності в усвідомленні ним її образу, а відтак і задають напрямок, за яким він спрямовується в майбутнє, що пов'язане із відображенням його професійних прогнозів.

Обстоюваний нами типологічний підхід в аналізі професійного прогнозу уможливорює його розгляд у форматі професійної активності людини, що реалізується через окремі особистісні структури і процеси логікою життєвої причетності в усіх проявах особи як суб'єкта професійного практикування. Адже ефективність професійного прогнозу залежить від ступеня адекватності відображення суб'єктом вимог майбутньої професійної діяльності.

З метою вивчення змісту та інтенсивності професійних прогнозів, планів та сподівань респондентів було використано серію діагностичних методик, серед яких методика самооцінки реалізації життєвих цілей особистості Н.Р. Молочнікова, футурологічне опитування та методика оцінювання п'ятирічних інтервалів О.О. Кроніка. Респондентами дослідження були студенти 3-го та 4-го курсу заочної та денної форми навчання Тернопільського національного економічного університету, Юридичного факультету, спеціальності «Соціальна робота». Вибірка складала 55 осіб. Дослідження було проведено у квітні 2017 року.

Отримані дані самооцінки реалізації життєвих цілей особистості дають змогу диференціювати студентів-випускників за рівнем чіткості професійних прогнозів. Так, 54% обстежуваних зазначили, що мають повне уявлення про майбутню професійну діяльність (серед них 39% – студенти 4-го курсу і, відповідно, 67,3% – студенти 5-го курсу), та 39% студентів не мають такого уявлення (серед них 58% – студенти 4-го курсу і, відповідно, 23,6% – студенти 5-го курсу). Рівень чіткості їх професійних прогнозів відрізняється за такими ознаками:

– студенти, котрі чітко прогнозують майбутню професійну діяльність, вирізняються адекватним, розсудливим та реалістичним підходом у плануванні свого ділового майбутнього. їхні цілі професійної реалізації наповнені

усвідомленням основних операційно-дієвих сторін свого професійного повсякдення та провідних особистісних рис, які потрібні кваліфікованому фахівцю, їм властиве переживання натхнення та мотиваційного спонукання професійної реалізації, переважання почуття реальності та об'єктивної цілісності сприймання власного соціального життя, професійна активізація особистісних резервів засобами самовдосконалення та самоосвіти, їх упевненість у здійсненні власних життєвих очікувань відображена у відповідальності, соціальній гнучкості та креативності. Зафіксована інтернальність простежується у структурі соціальних відреагувань цих студентів у бік співробітництва, відкритості та ділової мобільності, що спричинено такими особистісними властивостями, як комунікабельність, урівноваженість і наполегливість. Загальна внутрішньо-особистісна спрямованість виявляється у переважанні таких цінностей, які пов'язані із задоволенням високих егоцентрично-духовних потреб у самореалізації, духовній досконалості, самоствердженні, самодостатності (сумлінна робота, висока кваліфікація, власний бізнес);

– студенти, які не чітко прогнозують майбутню професійну діяльність, мають переважно протилежні ознаки: цілі професійної реалізації позбавлені ясного усвідомлення основних операційно-дієвих сторін фахового діяння та провідних особистісних рис; їм властивий низький рівень самооцінки; відсутні натхнення і мотивація професійної реалізації; невпевненість є наслідком недостатньої соціальної практики, що знаходить відображення у прагненні до міжособистісного домінування. Така екстернальна соціально реактивна позиція визначає такі психологічні властивості, як соціальна неврівноваженість і конфліктність сприймання об'єктів комунікації. Мотиваційно-особистісна спрямованість виявляється у пріоритеті цінностей матеріального забезпечення, що позбавляє особистість цілісного саморозвитку та реалістичного осмислення професійних прагнень і людських бажань. Осмислення реальності майбутнього ділового повсякдення характеризується загальною деструктивною тенденцією

урахування причинно-наслідкових зв'язків соціально-економічних та особистісних подій у майбутньому.

Проведений статистичний аналіз діагностичних даних показав, що кожен тип професійного прогнозування має свої відмінності на мотиваційному, особистісному та поведінковому рівнях. У цілому тенденція прояву цих ознак демонструє такі закономірності: студентам, які мають чітке уявлення про майбутню професійну діяльність, на фоні вираженої інтроверсії та емоційної стабільності властиві високі показники дратівливості, в них розвинені комунікативні риси (особливо виявляються на 4-му курсі) та виражене прагнення до домінування на 5-му курсі підкріплюються показниками прагнення до успіху; цим студентам притаманна контрастно-позитивна та перспективно-позитивна форми професійної ідентифікації; результативна орієнтація мотиваційних тенденцій трудової діяльності виражена у мотивах перетворення, досягнення і кооперації; поведінкові характеристики фіксують високі рівні адаптивності, самоприйняття, прийняття інших та емоційного комфорту; високі показники самоуправління у спілкуванні, поведінці та переживаннях підтверджують уміння прогнозувати, планувати, приймати рішення та ситуативно коректувати свою діяльність.

Студенти, які не мають чіткого уявлення про майбутню професійну діяльність продемонстрували більш виражену невротичність і дратівливість, а студенти 4-ого курсу до того ж ще й спонтанну агресивність та депресивність; в них має місце низький рівень прагнення до успіху, їм притаманні контрастно-негативна та перспективно-негативна форми професійної ідентифікації; процесна орієнтація мотиваційних тенденцій трудової діяльності виражена в утилітарно-прагматичному мотиві та мотиві конкуренції; поведінкові характеристики демонструють низькі рівні адаптивності, самоприйняття та емоційного комфорту, а студенти 5-го курсу до того ж позбавлені адекватного вміння приймати інших; занижена тенденція самоуправління у спілкуванні,

поведінці та переживаннях позбавляє цих студентів уміння прогнозування, планування, адекватного прийняття рішення та корекції своєї діяльності.

Проведений психодіагностичний контроль дав змогу відстежити структурно-функціональні зрушення у типологічній диференціації професійних прогнозів майбутніх соціальних працівників, що й стало основою визначення орієнтирів їх формування. Виокремлені психологічні механізми – *пізнавально-ідентифікаційний та рефлексивно-ідентифікаційний* – відповідають вимогам змісту професійних прогнозів, сприяють накопиченню професійних умінь і навичок та нових способів орієнтації в сфері суспільних вимог. Визначені тенденції підвищення –*інноваційного та творчого потенціалу* – демонструють розгортання функціонального потенціалу майбутнього фахівця у розкритті його нових психологічних можливостей і перспектив.

У зміст професійної свідомості, як відомо, входять особистісні і суто неповторні риси та особливості, які пов'язані із специфікою індивідуальної життєдіяльності, а також усупільнені риси й особливості, які визначаються соціальним характером взаємодії людини як родової істоти з окультуреним довкіллям. Ці властивості взаємозалежні і за певних умов можуть переходити одна в одну [68]. Тому виняткової значущості набуває прогностична орієнтація у самооцінюванні професійних властивостей фахівця.

Висновки до розділу 3

1. Особистісні якості соціального працівника являють собою комплекс характеристик особистості фахівця, які стають підґрунтям його професійної компетентності, а саме: здатність до творчості, артистичність, натхнення; емпатія; душевне тепло; щирість; ініціативність; гнучкість і наполегливість; здоровий глузд.

2. Для клієнтів соціальної роботи важливо, щоб соціальні працівники володіли необхідними для цього виду діяльності особистісними якостями (доброта, турботливість, чесність, чуйність, приязність, співчутливість, безкорисливість, урівноваженість); навичками спілкування (увага до інших, вміння вислуховувати, ввічливість); ставленням до роботи (сумлінність, виконавча дисципліна, відповідальність, вимогливість до себе).

3. Внутрішня культура особистості представлена єдністю аспектів: гносеологічного (норми, рольові функції, соціальні очікування, стереотипи), знання (результат пізнання людьми себе самих та інших) та цінності); процесуально-діяльнісного (творча активність по засвоєнню психологічної культури, рефлексія з приводу виконаної діяльності, досягнутих успіхів, труднощів, стосунків, себе як суб'єкта діяльності); та суб'єктивно-особистісного (психологічна культура особистості як поєднання культури знань, культури творчої взаємодії і культури почуттів та спілкування).

4. Ефективна професійна самореалізація майбутнього соціального працівника структурно охоплює прогнозування його практичної роботи. В більш узагальненому вигляді це вказує на те, що для повноцінної самореалізації у соціальній діяльності потрібні чіткі уявлення про неї, оскільки саме поняття та уявлення перетворюють цю діяльність у предмет думки, засоби і способи, які потрібні для здійснення процесів її прогнозування.

ВИСНОВКИ

1. Існують різні методологічні позиції та підходи до розуміння феномена культури, кожен з яких характеризується складністю та багатогранністю. З філософського погляду культура (від лат. *cultura* – оброблення, вирощування, виховання, освіта, розвиток, поклоніння) – система надбіологічних програм людської життєдіяльності, які розвиваються історично, забезпечують відтворення і зміни соціального життя в усіх його проявах. В переносному значенні культура розглядається як догляд, покращення, вдосконалення тілесно-душевно-духовних нахилів і здібностей людини; відповідно існує культура тіла, культура душі і духовна культура. У соціологічному розумінні культура розглядається як сфера духовної життєдіяльності суспільства, що охоплює форми соціальної поведінки людини, обумовлені рівнем її виховання та освіти.

2. Стосовно логіко-змістового розведення базових параметрів культури – зовнішньої та внутрішньої, то серед дослідників існує багато позицій. Спочатку щодо функціональних підходів зовнішньої. Перший – полягає в тому, що зовнішню культуру розуміють як одну із організаційних підсистем (поряд з технологічною, адміністративною та ін.), що виконує функції адаптації організації до навколишнього середовища та забезпечує *соціально-психологічну ідентифікацію* її співробітників. У цьому розумінні організаційна культура описує властивість групи і являє собою сукупність поведінкових актів, смислів, ритуалів, міфів, котрі відповідають цінностям окремого підприємства і передають кожному члену із вуст в уста життєвий досвід. Другий вирізняється тим, що культура – це те, чим організація є. Саме ці підходи аналізують способи функціонування культури як системи управління.

3. Водночас функціональні параметричні аспекти внутрішньої стосуються контексту таких позицій щодо її вивчення, власне у діяльності соціального

працівника, як: а) *символічного*, що використовує смисли, символи (емблеми, прапорці, анекдоти, звички) для зменшення невизначеності у групі і вироблення адекватних орієнтирів поведінки у системі «соціальний працівник – клієнти»; б) *когнітивного*, що акцентує увагу на колективній свідомості у професійній діяльності працівників соцслужби, їхніх когнітивних схемах, тобто на системі знань, вірувань і правил, котрі зумовлюють їхні поведінкові формовияви; в) *системного* (цілісного), що розглядає вірування, цінності, ідеї як такі, котрі гуртують соціальних працівників як важливий сегмент суспільства.

4. У соціально-психологічні науки трактують культуру як сукупність тих засобів і рис-якостей існування й діяльності людських істот і людства в цілому, які забезпечують дві функції – соціальної пам'яті та соціально значущої творчості, або, інакше кажучи, репродуктивно-нормативну і діалого-творчу. Одним із складників актуальної сфери психокультури є українська ментальність, яку доречно розглядати у контексті національної культури, і не тільки тому, що останнім часом термін «культура» все повніше став посідати центральне місце у суспільних науках. Річ у тім, що вияв ментальності будь-якого рівня невід'ємний від соціокультурної ситуації, яка по-різному спричинює розвій національного характеру чи етнічної архетипічності. До того ж культура, на відміну, від цивілізації утверджує цінність і самоцінність людської індивідуальності. Тому збереження культури є збереженням етнічності, а відтак і ментальності.

5. Психокультура – це не стільки психологічна культура і не скільки культурна психологія, тому що все це – спрощення; насправді це поєднання двох невидимих сфер – культурної і психодуховної та самоусвідомлення психіки у контексті етнонаціональної культури. Психокультура – теоретична данина, що пояснює внутрішньогрупові та міжгрупові особливості перебігу життєактивності, допомагає зрозуміти те, чому окремі індивіди, групи чи спільності вчиняють так, а не інакше, нарешті обґрунтовує відмінності у їх

мотивації, світосприйнятті, установках, ціннісних орієнтаціях, ментальності, психосмислових інваріантах. Звідси очевидно, що між концептуалізованими (ідеальними) вимогами культури і реальною психокультурною активністю колективних суб'єктів існує певна невідповідність, котра спричинює динамічне розвиткове напруження, яке, зі свого боку, зумовлює інноваційні зміни у психокulturі, а відтак і в соціосистемах, у тому числі й у духовній аурі суспільства. Тому стратегія психокультурного змістовного збагачення усталеного поступального реформування різних сфер духовного виробництва є однією з основоположних у конструктивному розгортанні максимально широкого простору суспільства творчих процесів, підвищення індексу людського розвитку країни.

6. Внутрішня культура і психокultura особистості соціального працівника зумовлена єдністю таких аспектів: гносеологічного (норми – рольові функції, соціальні очікування, стереотипи) – знання – результат пізнання людьми себе самих та інших – та цінності); процесуально-діяльнісного (творча активність із засвоєння психологічної культури, рефлексія з приводу виконаної діяльності, досягнутих успіхів, труднощів, стосунків, себе як суб'єкта діяльності) та суб'єктивно-особистісного (внутрішня культура і психологічна культура особистості як поєднання культури знань, культури творчої взаємодії, культури почуттів та спілкування).

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Балл Г.О. До визначення засад раціогуманістичного підходу в методології психологічної науки // Психологія і суспільство. – 2000. – №2. – С. 74-90.
2. Балл Г.О. Проблема додержання вимог наукової культури в дослідженнях гуманістично зорієнтованих освітніх процесів // Освіта і управління. – 1998. – Т. 2, №3. – С. 41-48.
3. Бердяев Н.А. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. – 175 с.
4. Білоконь С. У пошуках української душі // Українська душа. – К.: Фенікс, 1992. – С. 120-125.
5. Борець Ю. У вирі боротьби. – К.: Наук. думка, 1993. – 304 с.
6. Бригадир М. Принципи і параметри наукового проектування освітніх систем // Психологія і суспільство. – 2000. – №1. – С. 60-79.
7. Вахтомин Н.К. Генезис научного знания. – М.: Наука, 1973. – 189 с.
8. Ващенко І. Виховний ідеал. – Полтава: Ред. газети «Полтавський вісник», 1994. – 191 с.
9. Визгин В.П. Ментальность, менталитет // Современная западная философия: Словарь. – М.: Политиздат, 1991. – С. 176-177.
10. Вишневецький О. Сучасне українське виховання. – Львів, 1996. – 160 с.
11. Гачев Г.Д. Национальный мир и национальный ум // Путь. – 1994. – №6. – С. 128-192.
12. Гершунский Б.С. Менталитет и образование. – М.: МПСИ, Флинта, 1996. – 140 с.
13. Гершунский Б.С. Философия образования. – М.: МПСИ, Флинта, 1998. – 432 с.
14. Горпинюк В. Український менталітет і проблема національного відродження // Освіта. – 1997. – 3-10 вересня. – С. 11.
15. Грачев Г.В. Психология манипуляций в условиях политического кризиса // Обществ. науки и современность. – 1997. – №4.
16. Гроф С. За пределами мозга: Пер. с англ. – М.: Изд-во Трансперсонального института, 1993. – 504 с.
17. Грушевський М. Хто такі українці і чого вони хочуть. – К. – Харків, 1991. – 156 с.
18. Гуменюк О. Феномен полімотивації: сутнісний зміст взаємин за модульно-розвивальної оргсистеми // Психологія і суспільство. – 2001. – №1. – С. 74-123.
19. Гуменюк О.Є. Модульно-розвивальне навчання: соціально-психологічний аспект. – К.: Школяр, 1998. – 112 с.
20. Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». – М.: Наука, 1993. – 240 с.
21. Давидюк В.Ф. Первісна міфологія українського фольклору. – Луцьк: Вежа, 1997. – 296 с.

22. Донченко Е.А. Социетальная психика. – К.: Наукова думка, 1994. – 208 с.
23. Дорошенко В. Короткий бібліографічний огляд // Українська душа. – К.: Фенікс, 1992. – С. 113-119.
24. Доценко Е.Л. Психология манипуляции. – М: Наука, 1996. – 296 с.
25. Дробноход М.І. Пріоритети стійкого екологічно безпечного розвитку // Освіта і управління. – 1997. – Т. 1, №3. – С. 3-18.
26. Дубов И.Г. Феномен менталитета: психологический анализ // Вопросы психологии. – 1993. – №5. – С. 20-29.
27. Життя етносу: соціокультурні нариси / Б. Попов, В. Ігнатов, М. Степикова та ін. – К.: Либідь, 1997. – 240 с.
28. Знаков В.В. Духовность человека в зеркале психологического знания и религиозной веры // Вопросы психологии. – 1998. – №6. – С. 104-114.
29. Зубков Е.О., Куприянов А.И. Ментальное измерение истории: поиски метода // Вопросы истории. – 1995. – №7. – С. 153-160.
30. Інститут експериментальних систем освіти (науково-дослідний). – Вип. 1 / Відпов. Ю.В. Москаль. – Тернопіль: Економічна думка, 2000. – 28 с.
31. Інститут експериментальних систем освіти (науково-дослідний). – Вип. 2 / Відпов. Ю.В. Москаль. – Тернопіль: Економічна думка, 2000. – 48 с.
32. Історія Русів / Пер. І. Драча. – К.: Рад. письменник, 1991. – 318 с.
33. Каган М.С. Философия культуры. – СПб: ТООТК Петрополис, 1996. – 416 с.
34. Казмиренко В.П. Социальная психология организаций. – К.: МАУП, 1993. – 384 с.
35. Калинаускас И.Н. Духовное сообщество. – К.: Октябрь, 1992. – 132 с.
36. Каныгин Ю.М. Основы когнитивного обществознания (информационная теория социальных систем). – К.: Укр. акад. информатики, 1993. – 236 с.
37. Каныгин Ю.М. Путь ариев в духовной истории человечества: Роман-эссе. – 2-е изд. – К.: Украина, 1996. – 256 с.
38. Карпенко З.С. Аксіопсихологія особистості. – К.: ТОВ Міжнародна фінансова агенція, 1998. – 216 с.
39. Комісаров В.О. Експериментальне проектування соціально-культурного простору модульно-розвивальної школи // Модульно-розвивальна система. – Том 1. – 2001 (у друку).
40. Кононенко П. Національна педагогіка в реформуванні освіти // Освіта і управління. – 1997. – Т.1, №3. – С. 19-30.
41. Кононенко П.П. «Свою Україну любіть...» – К.: Твім інтер, 1996. – 224 с.
42. Кононенко П.П., Кононенко Т.П. Феномен української мови. Генеза, проблеми, перспективи. Історична місія. – К.: Наша наука і культура, 1999. – 168 с.
43. Концептуальні засади демократизації та реформування освіти в Україні. Педагогічні Концепції. – К.: Школяр, 1997. – 148 с.
44. Корсак К. До проблеми парадигми сучасної національної освіти // Освіта і управління. – 1997. – Т.1, №4. – С. 12-22.

45. Космос Древньої України. Трипілля – Троянь: Міфологія. Філософія. Етногенез / Упор. В. Довгича. – К.: «Індо-Європа», 1992. – 303 с.
46. Костенко Ліна. Гуманітарна аура нації, або дефект головного дзеркала. – К.: Вид дім КМ Академія, 1999. – 32 с.
47. Костомаров М. Две русские народности: письмо к ред. // Основа. – 1861. – №3. – С. 33-80.
48. Кульчицький О. Основи філософії і філософських наук. – Мюнхен-Львів: Український вільний університет, 1995. – 164 с.
49. Кульчицький О. Світовідчуття українця // Українська душа. – К.: Фенікс, 1992. – С. 48-65.
50. Кун Т. Структура научных революций: Пер. с англ. – 2-е изд. – М.: Прогресс, 1977. – 300 с.
51. Лакатос И. Методология научных исследовательских программ // Вопросы философии. – 1995. – №4. – С. 135-154.
52. Липатов С.А. Организационная культура: концептуальные модели и методы диагностики // Организационная психология. – СПб.: Питер, 2000. – С. 432–443.
53. Липинський В. Листи до Братів-Хліборобів (написані в 1919–1926 рр.). – Нью-Йорк, 1954. – 510 с.
54. Ломацький М. Національна свідомість. – Лондон: Спілка української молоді, 1952. – 63 с.
55. Лук М. Національна ідея в духовній культурі України середини ХІХ – початку ХХ століття (філософський аналіз) // Філософ. і соціолог. думка. – 1995. – №1-2. – С. 245-252.
56. М'ясоїд П.А. Загальна психологія. – К.: Вища школа, 2000. – 479 с.
57. Малахова Н. Особистість пізнається у соціумі // Освіта. – 1997. – 3-10 вересня. – С. 10.
58. Марков В.В. Разум и сердце: история и теория менталитета. – СПб, 1993. – 282 с.
59. Марцинковская Т.Д. Русская ментальность и ее отражение в науках о человеке. – М.: Линка-Пресс, 1994. – 226 с.
60. Маслоу А. Психология бытия: Пер. с англ. – М.: Рефлбук, К.: Ваклер, 1997. – 304 с.
61. Мироненко М. Думки про визволення України. – К.: Бібл. тижн. «Слово», 1994. – 176 с.
62. Модульно-розвивальна система: соціально-культурний зміст навчальних модулів. Фундаментальний експеримент у СШ №80 м. Дніпропетровська // Рідна школа: Спецвипуск. – 1998. – № 10. – 80 с.
63. Москалець В.П. Психологічне обґрунтування української національної школи. – Львів: Світ, 1994. – 120 с.
64. Наукове проектування інноваційних та альтернативних систем вищої освіти: Збірка матеріалів. – Тернопіль: Економічна думка, 2000. – 224 с.

65. Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу: Ескіз української міфології. – К.: АТ «Обереги», 1992. – 88 с.
66. Огієнко І. Наука про рідномовні обов'язки. – Львів: Фенікс, 1995. – 42 с.
67. Онацький Є. Українська емоційність // Українська душа. – К.: Фенікс, 1992. – С. 36-47.
68. Основи психології // За ред. О.В. Киричука, В.А. Роменця. – К.: Либідь, 1996. – 632 с.
69. Пірен М.І. Основи етнології. Підручник. – Вид. 2-е, доповнене. – К.: ІІ ім. Г. Костюка АПН України, 1998. – 436 с.
70. Погрібний А. Розмови про наболіле, або Якби ми вчилися так, як треба... – К.: ВЦ «Просвіта», 2000. – 320 с.
71. Полохало В. У хаті, яка завжди скраю // День. – 2000. – №29. – С. 4.
72. Попов Б. Ментальність українського народу в контексті вічності // Освіта. – 1997. – 3-10 вересня. – С. 6-8.
73. Почепцов С.Г. Языковая ментальность: способ представления мира // Вопросы языкознания. – 1990. – №6. – С. 110-122.
74. Роменець В.А., Маноха І.П. Історія психології ХХ століття. – К.: Либідь, 1998. – 992 с.
75. Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. – СПб.: Изд-во «Питер», 2000. – 712 с.
76. Сизоненко О. Не вбиваймо своїх пророків. Роман-есе // Дніпро. – 2000. – №9-10. – С. 38-40.
77. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. – М.: Политиздат, 1992. – 543 с.
78. Старовойт І.С. Збіг і своєрідності західноєвропейської та української ментальностей: Філософсько-історичний аналіз. – Тернопіль: Діалог, 1997. – 256 с.
79. Степин В.С. Культура // Вопросы философии. – 1999. – №8. – С. 61-71.
80. Стельмахович М.Г. Українська родинна педагогіка. – К.: ІЗМН МО України, 1997. – 232 с.
81. Тимошенко О. Національна ідея як філософсько-культурна парадигма духовного відродження України // Філософська думка. – 1999. – №1-2. – С. 101-118.
82. Українська душа. – К.: «Фенікс», 1992. – 128 с.
83. Федоренко Д. Велесова книга. Найдавніший літопис України. – К.: Бібліотека українця, 1999. – 160 с.
84. Феномен нації: основи життєдіяльності / За ред. Б.В. Попова. – К.: Знання, 1998. – 264 с.
85. Фурман (Гуменюк) О.Є. Теорія і методологія інноваційно-психологічного клімату загальноосвітнього закладу: [монографія]. – Ялта-Тернопіль: Економічна думка, 2008. – 338 с.
86. Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – 511 с.
87. Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. – М.: Наука, 1989. – 456 с.

88. Фромм Э. Бегство от свободы. – М.: Прогресс, 1995. – 256 с.
89. Фромм Э. Душа человека. – М.: Республика, 1992. – 430 с.
90. Фурман А. Ментальність – засада духовного життя // Освіта. – 1997. – 3–10 вересня. – С. 1–4.
91. Фурман А.В. Методологічна модель Школи розвитку // Рідна школа. – 1994. – №6. – С. 19–25.
92. Фурман А.В. Психокультура української ментальності. – Тернопіль: Економічна думка, 2002. – 132 с.
93. Хатімов Н. Українська ментальність: постімперське та постіндустріальне буття // Розбудова держави. – 1995. – №10.
94. Храмова В. До проблеми української ментальності // Українська душа. – К.: Фенікс, 1992. – С. 3–35.
95. Цимбалістий Б. Родина і душа народу // Українська душа. – К.: Фенікс, 1992. – С. 97–112.
96. Шлемкевич М. Душа і пісня // Українська душа. – К.: Фенікс, 1992. – С. 66–96.
97. Шлемкевич М. Загублена українська людина. – К.: Фенікс, 1992. – 157 с.
98. Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. – М., 1993. – 310 с.
99. Юнг К.Г. Психологические типы. – М.: Прогресс, 1995. – 716 с.
100. Янів В. Нариси до історії української етнопсихології. – Мюнхен: Український вільний університет, 1993. – 217 с.
101. Ярема Я. Українська духовність у її культурно-історичних виявах // Перший український педагогічний конгрес 1935 р. – Львів: Рідна школа, 1938. – С. 16–88.
102. Ярмусь С. Духовність українського народу: Короткий орієнтаційний нарис. – Вінніпег: Інститут дослідів Волині, 1983. – 227 с.