

14. *Здібності, творчість, обдарованість: теорія, методика, результати досліджень* / За ред. В.О. Моляко, О.Л. Музики. – Житомир: Вид-во «Рута», 2006. – С. 320

Проблема одаренности привлекала интерес и внимание исследователей со всего мира, и осталась достаточно важной в планетарном масштабе по сей день. Исследование проблемы одаренности имеют длительную историю в отечественной и зарубежной психологии, но до сих пор существует много неизвестного в этой области психологических знаний, что делает актуальным дальнейшее проведение теоретических и методологических исследований. В статье проанализированы основные подходы, описывающие феномен одаренности личности, которые собрали гуманитарные науки с возникновения исследований в этом направлении и до настоящего времени. Эти подходы не столько противоречат друг другу, сколько дополняют друг друга.

The problem of talent has attracted researchers' attention and interest around the world, and is very important and global problem nowadays. The research of this problem has a very long history in the science of our country and in a foreign psychology. But there are a lot of unknown in this field of psychological knowledge until nowadays. It makes further holding of theoretical and methodological researches very topical problem. In this article there is the analysis of fundamental methods which describe a phenomenon of talent person. These methods put human science together from their origin up to now. These methods don't contradict one another, they supplement each other.

Статтю подано до друку 02.06.2014.

©2014 р.

І. В. Лебединська (м. Київ)

ФЕНОМЕН КУЛЬТУРИ У КОНТЕКСТІ ПСИХОЛОГІЧНОЇ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

Усвідомлення значущості культури в індивідуальному житті людини зростало та розвивалося в історії людської цивілізації поступово. Дослідити як змінювалася психологічна інтерпретація феномена культури в її становленні від класичної інтерпретації як практики індивідуального культивування до набуття нею модусу онтологізації у феноменологічній традиції є **метою** даної статті.

Сучасні уявлення про сутність культури – результат порівняно пізнього новоєвропейського осмислення феномена культури. Який, приміром, смисл у поняття культура вклала античність? Відомо, що антична полісна ідеологія класичного періоду не знала поняття «людина». Історія, за Геродотом, мислилася як конкретні вчинки громадян. Як у такому контексті могла тлумачитися культура? Як культивування прекрасної індивідуальності, етичних чеснот, естетичних характеристик, культури тіла, одягу, манер, способів спілкування. Таке розуміння культури як практики індивідуального культивування, отримало своє втілення і в інших культурних моделях, зокрема, етико-естетичних еталонах середньовічного лицарства.

У 1530 році з'являється невеличкий трактат Е.Роттердамського "De civilitate morum puerilium", який, на думку Н.Еліаса, стає важливим симптомом змін у суспільних процесах. Слово цивілізація, що обігрується в роботі у зв'язку з настановами молоді щодо правил поведінки, перетворюється на одне з центральних понять самоідентифікації європейської людини. Віднині європейці починають визначати власну самосвідомість та самобутність крізь поняття культура та цивілізація.

Новий час змінює світогляд західноєвропейської людини, що у свою чергу зумовлює появу нового розуміння культури, історії та місця людини в них. Особистість починає усвідомлювати всю глибину та непізнаність «людського»; з'ясовується, що споконвічно людське не може бути реалізоване в одному індивідові, що у людській свідомості існують поняття та

смишли, які, й начебто мають розмірності людської індивідуальної свідомості, проте є надлишковими по відношенню до індивідуального досвіду людини.

М.Мамардашвілі пояснює феномен надлишковості нашого духовного життя безкінечністю його інтерпретацій і вважає, що «у цій розмірності ми запізнюємось по відношенню до самих себе...Приміром, є такий термін «добрість». Ви не можете слову або уявленню «добрість» надати сенсу в рамках умов і меж нашого життя. Тому що, якщо ви мусите добрість визначити тільки в межах умов свого життя, то вона не має сенсу. Це безумовний факт...Пруст говорить, що в межах нашого життя немає ніяких підстав навіть для того, щоб бути просто ввічливим. Якщо все вичерпується в межах життя, то немає ніякого сенсу безкінечно повторювати й домагатися досконалості...» [6, с. 58].

Крім того, як помічає В.Вельш, новочасне мислення мало ще дві характерні формальні ознаки, які відіграли визначальну роль в європейській культурі. Основним пафосом Нового часу був пафос радикального нового початку та претензія на універсалізм: «... претензія на універсалізм, якимось самою собою випливає з першого, з радикальності нового підходу. Бо коли жодне значення не лишають без змін, то слід наново розбудовувати не щось окреме, а все разом. І фактично нова наука, починаючи з її методу, досягається як *mathesis universalis*. Так із середини ХУШ ст., наприклад, поєднання багатьох історій перетворилося на одну історію...» [2, с. 92].

Так виникає ідея прогресу, а саме поняття культури набуває нових модальностей. Культура постає універсумом загальних, вироблених у ході історії найзначущих і / або найцінніших норм, правил, а людина отримує статус культурної залежно від того, наскільки вона оволоділа цим універсальним людським досвідом. Таке розуміння культури як «другої природи» було запропоноване просвітником С. Пуфендорфом у 1684 р. У найбільш радикальних версіях доби Просвітництва людину починають розглядати як «*tabula rasa*» (чисту дошку) онтологічна пустотність, нестача якої долається метою та традицією залучення до культури. Проте й багато сучасних дослідників у цілому принципово не змінили свого розуміння феномена культури. В контексті цих досліджень людина та історія набувають сенсу, об'єднуються у символічну єдність шляхом залучення до культури.

«Проект Просвітництва» (Ю.Габермас) на тривалий час закріпив у свідомості європейців ілюзію, яка здавалася безперечною істиною: достатньо прилучити людину до культури, яка тлумачилася насамперед як освіченість та моральність, і людина автоматично стане моральною, щасливою, а суспільство довершеним та розвинутим.

У цьому «картезіанському театрі» (С.Деннет) людина розглядалася передусім як істота раціональна, свідомо, рефлексивна та самодостатня. Людський розум тлумачився як «територія одвічних істин та сховище фіксованих принципів». Фактично класичний проект Просвітництва виходив із настанов, що людина є нормативною істотою. Вона піддається порядку, прагне істини, добра, краси, а історія насичена метою та завданням на її / його розвиток [5].

У тлумаченні різного роду процесів, у тому числі і соціальних, переважав механістичний образ годинника, за аналогією з яким був, начебто, побудований Всесвіт, поштовх якому колись надав Бог, який і дотепер рухається за його законами. Культура в такому контексті тлумачилася як щось, що свідомо прищеплюється, формується, до чого людина долучається в процесі перебування в певному культурному середовищі. Так відбулася «вузлова подія» в історії людства, яка започаткувала драматургію антропологічного сценарію та задала вектори інститутів соціалізації, згідно з якими витоки недосконалого людського існування віднайшли своє пояснення в зовнішньому безладді.

Віднині, самовпевнена європейська думка спрямувала свої зусилля на оволодіння світу зовнішнього, а не природи людини. Логічно був зроблений висновок: зміна суспільного устрою гарантує людині свободу й розквіт. Людина фактично стала заручницею зовнішніх сил та

обставин. Так по суті відбувся антихристиянський культурний поворот. Ці світоглядні настанови обернулися низкою революцій, які виявилися практичним втіленням класичної онтології розуму, тобто класичного типу раціональності.

В історичному контексті такі висновки є цілком зрозумілими. Здобувши опертя в науці, завоювавши природне місце людини, наука загубила її місце екзистенціальне, тобто власне людське. Середньовічні універсалії – Людина, Бог, Свобода, Безсмертя, втративши свої традиційні місця в ієрархії культурних цінностей, опинилися в світоглядному контексті Нового часу. Приміром, людина потрапила кудись на периферію Всесвіту, перебуваючи в одному ряду з будь-якою іншою істотою, а отже стала звичайним, рядовим предметом вивчення природничими науками. Змусивши віру доводити свою істинність і безсумнівність, наука позбавила не тільки її, а й людину статусу божественного походження.

У подальшому виявилось, що осмислення людини та культури не вичерпуються здоровим глуздом і розумом, а прилучення людини до культурних цінностей не зумовлює безпосередній прогрес у моральному та й у будь-якому іншому людському вимірі. Водночас з'ясувалося, що і в культурі, і в людській свідомості є пласти, байдужі до тих причинно-наслідкових відношень і залежностей, які виокремлює наука. Виявилось, що народження людини в тій чи іншій культурі автоматично не передбачає наявності в неї бажання оволодіти цим символічним універсумом, зробити його цінності та ідеали вимірами власного життя. Навіть зміст свідомості людини, наполягає Г.Бейтсон, — «це в найкращому випадку мала частка істини відносно «Я». Проста цілеспрямована раціональність, не підтримана такими феноменами, як мистецтво, релігія, сновидіння і т. п., неминуче патогенна і руйнує життя. Її вірулентність виникає головним чином з тієї обставини, що життя залежить від взаємопов'язаних петель обумовлення, в той час як свідомість може бачити лише тільки дужки таких петель, настільки короткі, наскільки цього потребує мета людини» [1, с. 177].

Більше того, з'ясувалося, що людина досить «лукава істота»: навіть декларуючи загально-людські цінності та ідеали, вона в особистому, буденному житті часто спирається на зовсім протилежні за своєю модальністю мотиви: «Фройд показує нам, що в людському суб'єкті існує щось, що говорить, говорить у повному розумінні слова, тобто бреше – бреше зі знанням справи й поза участю свідомості», - пише Ж.Лакан [4, с. 257]. У зв'язку з цим виникає запитання, а що примушує людину так діяти, які мотиви реально керують нею, не отримуючи при цьому адекватної проєкції у свідомості?

Отже, перед європейцями знову постав спектр питань, що свідчив про розгортання нового проблемного поля в європейській культурі. У парадоксальній формі кризи раціоналістичного світогляду виразив знову таки З.Фройд, для якого протиріччя раціоналізму були самоочевидними. Він виявив та сформулював метафізичний парадокс у відносинах людини і суспільства. Суть його полягає в тому, що людина і суспільство онтологічно єдині, вони не можуть існувати одне без одного, проте протягом усього свого спільного існування людина, з одного боку, та суспільство, з іншого, виробили безліч захисних механізмів одне від одного, а також і такий специфічний спосіб людського існування в суспільстві як культура.

Виходячи з такої особливості культури, як володарювання над природою, З.Фройд розумів поняття «природа» (*natura*) передусім як природу людини, людську натуру, якою треба оволодіти. Він був упевнений, що культура та людина, чия природа, з його погляду, зводиться до двох головних домінант – сексуальності та агресивності, перебувають у початковому антагонізмі. Причина цього антагонізму вбачалася саме в культурі та її інституціях. «Наша культура здійснює на нас тиск, який ледь можна виносити, вона потребує коригування», – писав вчений [10, с. 291].

Чи мають ідеї З.Фрейда підстави для свого існування сьогодні? Чи не є вони наслідком лише терапевтичної практики вченого? І що таке культура з точки зору сучасної психологічної науки?

Сучасний рівень психологічного знання вимагає реінтерпретації класичного розуміння культури як ідеальної перспективи індивідуального розвитку людини (за традицією Проекту Просвітництва) згідно з яким культура розглядається як необхідна сукупність норм та стереотипів поведінки людини в суспільстві. Трагічний досвід доби Просвітництва та низки світових революцій дають змогу дійти висновку, згідно з яким недостатньо залучити людину до культури й освіти, щоб вона стала довершеною. Якщо просвітники були впевнені, що людська природа не потребує вдосконалення, а людина є *tabula rasa*: достатньо написати на ній що завгодно і як завгодно, а всі зусилля треба переорієнтувати на переустрій навколишнього світу, то мислителі ХХ ст. роблять висновок, що радикальна перебудова цього світу обертається лише новими потрясіннями та розчаруваннями, а термін «просвітництво» взагалі набуває негативного сенсу, оскільки не несе в собі нічого позитивного.

Розчарування в культурі пов'язане передусім із класичним раціоналістичним розумінням і баченням її ролі в житті людини, з традиційною установкою на культуру. Традиційність ця, беручи свій початок в історичних розвідках відомого німецького просвітника Й.Гердера, наділяє культуру та історію певною еволюційною перспективою, тим трансцендентним сенсом, прилучившись до якого, людина тільки й отримує змогу відбутися як людина. Цей трансцендентний сенс розумівся знову ж таки абсолютно в дусі Просвітництва – людяність, гуманність, освіченість, вихованість тощо. (Марксизм, до речі, ставився дуже критично до ідеалістичних концепцій філософії історії та філософії культури, проте розглядав історію та культуру в межах традиційної класичної раціоналістичної парадигми – як кумулятивне нарощування загальнолюдських цінностей та ідеалів Істини, Добра, Краси, як прогрес в освіті і вихованні).

Така інтерпретація культури обернулася своєрідним «Ренесансним перспективізмом», метафорою «суб'єкт», а також ідеєю незалежної, самодостатньої культурної ідентичності особистості, яка виявилася здатною самостійно забезпечити власну цілісність, бажану пластичність, автономність, і навіть власну можливість.

Відкриття феномена непрозорості культурного досвіду людини, більше того усвідомлення того, що культурний світ не є простим засобом, чистою можливістю досягнення устремлінь людини, не є прозорим для її бажань і сподівань, а існує і рухається за своїми власними законами, чинить опір, утримує в собі ризик, збитковий, амбівалентний, принципово не даний, а заданий і є зосереддям усіх причинних зв'язків універсуму, змусив дослідників відтепер розглядати культуру як онтологічний модус людського існування, в якому людина, за М.Гайдеггером, є не тільки «буття-в-світі», але головним чином «буття – з – іншими», співбуття. І тому людина завжди ідентифікується як людина культури, незалежно від ступеню освіченості, інтелігентності тощо.

Мабуть, саме цим пояснюється те, що для багатьох людей приналежність до культури сприймається несвідомо, переживається як природна належність до певної землі, соціуму, «космосу», як доля, тобто як те, що не вибирають, неproblemатично, говорячи словами А. Шюца. «...я в природній настанові повсякденності сприймаю як неproblemатичне що структурований соціальний і культурний світ є історично встановленими рамками стосунків, спосіб даності яких у мені та ближніх людей так само не викликає питань, як і спосіб даності «природного світу» [9, с. 19].

І тому, коли власна культура, за певних обставин, перестає влаштовувати людину, людина «переростає» власну культуру, розриви культурної ідентичності обертаються для неї

кризою та драматичними особистими подіями, свідками яких ми сьогодні всі являємося. Вміння та здатність дистанціюватися від власної культурної приналежності (причетності, зумовленості, заданості) розглядається в європейській гуманітарній традиції окремими дослідниками як прояв свободи, як здатність людини обирати та конструювати власну культурну ідентичність. На що, доречі, звертає увагу Ч.Тейлор коли пише про ідеал відсторонення як складову нашого культурного спадку. «У книгах пророків та у Псалмах до нас промовляють люди, які протистояли майже одностайному цькуванню з боку їхніх спільнот, щоб донести об'явлення Бога. Подібно Платон змальовує Сократа, як людину, що її міцна вкоріненість у філософському мисленні дозволяє їй зберегти гордовиту незалежність від думки афінян» [8, с. 57].

Відтак, культура не тільки створює перспективу майбутнього ідеального проекту, а й постає як символічний спосіб людського існування, поза яким особистість просто не може відбутися. В онтологічному вимірі культура є наперед заданою кожній людині життєвою реальністю, способом її буття (die Lebenswelt). У контексті феноменологічного розуміння культури вживання визначень «культурна» або «некультурна» людина певним чином втрачає сенс. Гуманістична орієнтація зазначеного підходу очевидна: вона заперечує оцінковий підхід до культури з позицій «поганий – гарний», «розвинутий – нерозвинутий» стверджуючи самоцінність та унікальність кожної культури та кожної людини, хоча й можливо шляхом певної ціннісної релятивізації та посилення «режиму амбівалентності». (Як зауважує М.Попович не все, що створене людиною, ми згодні вважати культурою. Чи згодні ми говорити про культуру катувань, чи є це насправді культурою?).

Варто додати – смисл культурного опосередкування полягає не тільки в тому, що ідентичність людини «насичується» культурним порядком, універсальними речами, які є запорукою існування людського роду як такого, проте й в тому, що саме в культурі відбувається постійна проблематизація людського існування, ставляться під сумнів самі основи та його перспективи, постійно конструюються зони свободи та невизначеності.

З іншого боку, людська індивідуальність набуває власної виразності знову таки в культурі завдяки своїй приналежності / неприналежності до того чи іншого культурного універсуму. Адже, не тільки універсальні норми, цінності преломляються у специфічних культурних контекстах, але й індивідуальність людини, закріплюється та набуває сталих координат лише в певній культурі. Кожна культура, володіючи низкою базових символів та кодів, означає і тим самим обмежує і структурує психічний ландшафт людини, встановлює семантичні кордони «індивідуальних різноманітностей» (А.Вежбіцька, А.Лавджой).

Культурне опосередкування психічного досвіду людини, створюючи усталену рамку інтерпретації, як один із важливих елементів психічної цілісності, виконує як мінімум подвійну функцію – воно насичує нашу культурну ідентичність універсальними смислами та значеннями, вбудовує її у символічний культурний ландшафт, певним чином призначає на функціональну регулярність, і водночас підтримує нашу індивідуальність і можливість, говорячи словами Ж. Бодріяра, принаймні не дублюватися до безкінечності.

Культурна причетність (присутність, приналежність, уміцєвленість) людини є однією з інтерсуб'єктивних умов її культурного досвіду. Бути присутнім у світі означає переживати себе у символічній системі координат, привласнити відповідний спосіб або форму існування в ній. «Феномен особистості означає відтворення в точках індивідуального людського існування саме цієї побудови самої себе навколо безумовного невербального існування свого ментального стану в світі, ...яке фактично здійснює онтологічне, буттєве закорінення свідомості (котре видається «онтологічним доказом» буття Божого). У світ, що без цього не завершується, вписується людина; в ньому для неї має бути місце, місце для акту, який її онтологічно

зав'язує. А потім виявляється, що це включення і є місце, на якому можна розмістити, вмістити світ (наприклад, на «вроджених ідеях»)» [7, с. 101].

У сучасному психологічному дискурсі в цьому контексті відпрацьовується метафора «точкового суб'єкта», яка «зводить» онтологічне місце людини в світі до точки в системі координат. Згідно інтерпретації І.Журавльова, «точка за межами цієї системи не існує, так само як і координати не існують самі по собі. Проте у спробах вирішити цю головоломку ми інколи не помічаємо, що точка – це і є її координати» [3, с. 67].

Культурні опозиції, на яких тримається ця система координат, конструюють «мережу культурних зв'язків» (Н.Єліас). Той, хто практично оволодіває ними, набуває відчуття культурної орієнтації. Функціональним гарантом цієї орієнтації і стає культурна ідентичність людини, в психічному просторі якої осідає, архівується її власний шлях культурного становлення та існування.

Висновки.

1. Класична інтерпретація феномена культури на певному етапі розвитку вичерпала свої можливості, оскільки фактично втратила культуру як об'єкт інтерпретації, надавши їй статус ідеальної перспективи. Логіка розвитку знання про культуру призвела нас до межі класичної інтерпретації, а отже поставила перед необхідністю її реінтерпретації у неklasичній перспективі.

2. Некласична інтерпретація позбавляє феномен культури прозорості та самодостатності, вводить параметри ситуативності, невизначеності, випадковості, фрагментарності, амбівалентності, мозаїчності, що проблематизує її можливості забезпечити людині бажану аутоsub'єктність лише фактом прилучення до неї. Так у гуманітарному дискурсі виникло проблемне поле, яке потребувало вже постнеklasичної методології, провідною ідеєю якої стає проблема само побудови людини в культурі.

Література

1. *Бейтсон Г.* Экология разума : Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии / Г. Бейтсон; [Пер. с англ. Д. Я. Федотова, М. М. Папуша]. — М. : Смысл, 2000. — 476 с.
2. *Вельш В.* Наш постмодерный модерн / В. Вельш; [Пер. з нім. А. П. Богачова та ін.]. — К. : Альтерпрес, 2004. — 328 с.
3. *Журавлев И. В.* Психолингвистический анализ субъективности / И. В. Журавлев // Психологический журнал. — 2004. — Т. 25. — № 4. — С. 66—73.
4. *Лакан Ж.* Функция и поле речи и языка в психоанализе / Ж. Лакан; [Пер. с. Фр. М. Титовой]. — М. : Гнозис, 1995. —
5. *Лебединська І. В.* Культурно-історична психологія як неklasичний методологічний проект / І. В. Лебединська // Збірник наук. Праць Інституту психології ім. Г. С. Костюка АПН України / За ред. С. Д. Максименка. — К. Гнозис, 2009. — Т. XI. — Ч. 3. — С. 179—186.
6. *Мамардашвили М.* Лекции о Прусте (психологическая топология пути) / М. Мамардашвили. — М. : Ad Marginem, 1995. — 547 с.
7. *Мамардашвили М.* Как я понимаю философию / М. Мамардашвили. — М. : Прогресс; Культура, 1995. — 415 с.
8. *Тейлор Ч.* Джерела себе. Творення новочасної ідентичності / Ч. Тейлор; [Пер. з англ.] — К. : Дух і Літера, 2005. — 696 с.
9. *Шюц А.* Структури життєсвіту / А. Шюц, Т. Лукман; [Пер. з нім. Та післямова В. Кебуладзе]. — К. : Український Центр духовної культури, 2004. — 560 с.
10. *Энциклопедия глубинной психологии // Новые направления в психоанализе.*

Психоанализ общества. Психоаналитические движения. Психоанализ в Восточной Европе.; [Пер. с нем.] / Общ. ред. А. М. Боковикова. — М. : Когито-Центр, МГМ, 2001. — Т. 2.

В статье предлагается различение классического и неклассического подходов в интерпретации феномена культуры. Классический подход интерпретирует культуру как практику культивирования человеческой индивидуальности, поступков, способов общения, культуры тела, которые воплощаются в культурных моделях самоидентификации европейского человека. Неклассический подход опирается на идеи непрозрачности, фрагментарности, неопределенности и мозаичности культурного опыта человека и наделяет культуру модусом онтологичности.

There is analysed a distinction between classical and non – classical approaches to interpretation of a phenomenon of culture. Classical approach interprets culture as the practice of cultivating of the human individuality, methods of communication, body culture, which are embodied in the cultural models of the self – identification of European man. Non – classical approach is based on the idea of opacity, fragmentation, uncertainty and cultural mosaic of human experience and gives ontological model of culture.

Статтю подано до друку 28.05.2014.

©2014 р.

Н. А. Кушель (м. Херсон)

ОСОБЛИВОСТІ РОЛЬОВИХ КОНЦЕПЦІЙ В ПСИХОЛОГІЇ: КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

Аналіз розвитку людської культури дозволяє вказати на тривалий та послідовний процес використання, а відповідно, і вивчення «ролі» і «особистості» та її значення у духовній та матеріальній культурі. Існує багато визначень поняття «роль». Слово роль (спільне для більшості європейських мов) походить від латинського слова rotulus, що означає паперовий згорток, тобто рулон паперу, на якому записаний текст сценічної ролі для актора. Поняття «особистість» в багатьох мовах також пов'язане з театральною маскою («личиною»), що є символом драматичної ролі (це характерно, наприклад, для російської мови – «личность»). У більшості європейських мов слово особистість (наприклад, англійській – personality) також походить від латинського слова персона (persona), що означає театральну маску в античному театрі.

Велика кількість вітчизняних та зарубіжних вчених психологів та педагогів розглянули певні аспекти нашої проблеми, а саме: дослідження рольової поведінки (Дж. М. О'Ніл, Т. А. Бір, Дж. Т. Спенс, Р. Л. Хелмріх, Ю. Дж. Фoa, Е. Фoa, С. Л. Бем, Дж. А. Дойл, Р. Дж. Мур), дослідження закономірностей соціальних ролей (функціонально рольова теорія, теорія символічного інтеракціонізму, структурно рольова теорія, організаційно рольова теорія та когнітивно рольова теорія: Т. Парсонс, Дж. Мід, Г. Блумер, Р. Лінтон, Н. Гросс, Р. Л. Кан, Я. Морено, М. Шеріф, Дж. Роттер, Ж. Піаже), дослідження рольових відношення до концепцій особистості (Б. Дж. Біддл, У. Айкес, Е. С. Ноулес, Р. Ф. Кідд, Ш. Страйкер, Ч. Гордон), дослідження поняття «ролі» вітчизняними дослідниками (І. С. Кона, В. Б. Ольшанського, І. О. Мартинюка, Н. І. Соболевої, В. О. Єхало, Ю. Є. Альшиною, К. В. Лекторською, О. С. Кочаряном та іншими).

Значення історичних та культурних коренів рольового підходу у вивченні особистості можна умовно розділити на дві групи: це наукові розробки та людська практика. Людська