

Podorozhnyy Y. A., competitor of the Department of Cultural Studies of the National Pedagogical Dragomanov University (Ukraine, Kyiv), zxc@gmail.com

Society of solidarity in the Christian social concept

The article analyzes the peculiarities of the ideal of a society of solidarity in the Christian social doctrine of the second half of the XX – beginning of the XXI century. It turns out that globalization and the need to apply Christian humanism to all of mankind as a whole have become the reason for the creation of a doctrine of a society of solidarity. Human rights in their religious interpretation become the content of the ideal of the common good, and solidarity is required not only at the level of the community or nation, but also of all mankind. The ideal of a society of love as the requirements of the social doctrine can replace the pessimistic eschatology of the optimistic, which most manifested itself in the social doctrine of John Paul II. The ideal of a society of solidarity in the doctrine of Pope Benedict XVI becomes an ideal of a society of love. These ideas significantly influenced the Protestant views on the future of society, including, among other things, the Ukrainian Christian futurology.

Keywords: church, human rights, society, social doctrine of church, Catholicism.

* * *

УДК 141.319.8:130.2

Теліженко Л. В.,
доктор філософських наук, доцент,
доцент кафедри конституційного права,
теорії та історії держави і права, Сумський
державний університет (Україна, Суми),
ltelizhenko@mail.ru

Цілісність людини древніх цивілізацій: постнекласичний підхід

На культурологічному матеріалі проводиться антропологічний аналіз становлення та розвитку цілісності людини древніх цивілізацій. На основі використання постнекласичної методології показано, що з розвитком людини її зовнішній життєвий світ, як і вона сама, ставали все більш складними. Це потребувало у відповідності людини і її умов у спільній для них цілісній основі (мана, першолюдина тощо), яка перевершувала межі її власності самої людини. Їх узгодження як дії ритуалу і змісту міфу ставало способом підтримання цілісності людини та водночас її розвитком, у відповідності людини з основою в одній актуалізованій ситуації. Змістовною цілісністю релігійного міфу людини була задана можливість становлення її онтологічної цілісності як повноти, що вступило в протиріччя з новими соціальними умовами, появою культури, поділом на профанне і священне.

Ключові слова: людина, цілісність, міф, свідомість, ритуал, онтичне, онтологічне, дуальність.

Проблема цілісності людини для філософії не є новою. Але ставилася вона, зазвичай, тільки щодо сучасної людини, яка і була такою, насамперед, для самої філософії. Цілісність людини доцивілізаційного періоду, як правило, не розглядалася, оскільки вважалося, що міфологічні та інші специфічні тексти культури не можуть нести об'єктивних знань про людину. Та треба визнати, що теоретичне створення моделі цілісності сучасної людини без урахування особливостей її історичного розвитку постає не лише не повним, неадекватним людській сутності, а і в принципі неправомірним. Аналіз культурологічного матеріалу, який дозволяє на його широкій основі прослідкувати етапи розвитку людини як розвитку і зміну форм її цілісності, виявляючи при цьому причини та закономірності такого процесу, здатен стати «ключем» для аналізу цілісності вже сучасної людини.

Найбільш ефективною у такому дослідженні може бути методологія постнекласичної раціональності, яка з більш високих позицій відкриває як нові знання про людину і світ, так і перевідкриває вже відомі, але науково

не пояснені знання, пов'язані з давно існуючими сферами практичної діяльності людини. Інноваційний потенціал постнекласики визначений тим, що, намагаючись подолати обмеження традиційної (класичної і некласичної) раціональності, вона переглядає суб'єкт–об'єктні відношення. Не центруючи увагу окремо на суб'єкті чи об'єкті, постнекласика розглядає їх інтегруючими, чим у осмислення, насамперед, цілісності людини як найскладніше антропологічне питання вносить важливі зміни, необхідні для осмислення антропологічної проблематики [1; 2].

Мета дослідження полягає в тому, щоб на культурологічному матеріалі під кутом зору постнекласичної методології проаналізувати розвиток людини як цілісної періоду древніх цивілізацій. Вихідним у дослідженні є плостнекласичне уявлення про те, що історична еволюція людини пов'язана із зміною форм її цілісності, яка завжди розвивалася дуально, онтично і онтологічно одночасно. Адаже з розвитком людини її зовнішній життєвий світ, як і вона сама, ставали все більш складними, потребуючи їх у відповідності між собою як двох світів людини в спільній для них цілісній основі (мана, першолюдина, єдине і вище ціле тощо), яка уявно перевершувала межі її властивості самої людини.

Особливості культури, віри, психіки, способу життя древньої людини вже аналізувалися в роботах Б. Малиновського, В. Топорова, К. Юнга, К. Ясперса, Л. Леві–Брюля, М. Еліаде, М. Стеблін–Каменського, О. Лобка, О. Лосєва, Я. Голосовкера та багатьох інших дослідників. У роботах І. А. Герасимової, яка досліджувала когнітивні практики доби первісності та архаїки, з використанням синергетичного підходу аналізувалася роль бінарних опозицій для розвитку цілісності людини [3].

З позицій постнекласичної методології також проводився аналіз цілісності древньої людини доби первісності як нерозривної єдності людини і її умов у спільній для них цілісній основі [4, с. 247–252]. У дослідженні було встановлено:

1. Узгодження двох сторін людини як дії ритуалу і змісту міфу ставало способом підтримання цілісності людини та водночас її розвитком, у відповідності людини з основою в одній актуалізованій ситуації як досягненням бажаних змін її життя і якостей.

2. Цілісність людини розвивалася та змінювалася з розвитком самої людини. Проте сама зміна людини, в тому числі і її як цілісності, має відносно незмінну основу, яка, з одного боку, уможлиблювала вихід людини до нових горизонтів, причому не обов'язково вищих (культури мають здатність занепадати, а людина деградувати), а з іншого боку, за будь-яких змін дозволяла їй сутнісно залишатися саме людиною, бути творцем прекрасного і водночас потворного.

3. Цією основою можна вважати синкретичну доісторичну основу, спільну і єдину для всього людства як одне ціле, розцінювану самою людиною різних епох і культур божественною, першолудиною, єдиним і вищим цілим. Синкретична доісторична основа утворює потенційне поле смислів, загальнолюдський смисловий континуум, до якого належать не лише вже відкриті, о–своє–ні людиною смисли, а й смисли, для неї ще не відомі.

4. Відповідно до ступеня всезагальності, універсальності, причетності до всього існуючого чи,

можливо, лише до природи або людини виділених з синкретичної основи смислів, сакральною визнавалася лише та мета–міф або міфічна ідея, яка цей смисл максимально уособлювала, задаючи тим самим певні межі цілісності самої людини.

5. Змінним у людині, але водночас тим, що уможливило досягнення нею «незмінного», є її власна складність, дуальна розділеність на зовнішню і внутрішню, які, взаємодіючи між собою, теж є складними і дуальними. Досягнення нової цілісності людини є результатом змін саме цих двох її сторін як своєрідного природного механізму розвитку людини.

Релігійний тип цілісності людини древніх цивілізацій. З попередніх висновків логічно витікає, що архаїчна людина через розвиток цілісного міфу та ритуалу з подвійним практичним значенням мала б зробити надзвичайно стрімкий крок у розвитку своєї власної цілісності, виявляючи при цьому нові, до цього ще небачені потенційні можливості, з нею пов'язані, соціальні, культурні, духовні. З таким кроком людини від її первинної цілісності до якісно нової співвідноситься поява великих «річкових культур» древності, позначених творчим злетом людини, що цілком логічно ув'язується з прослідковуваною закономірністю, яка витікає із взаємозв'язку між цілісністю міфу, йому відповідаючим ритуальним дійством та цілісністю самої людини.

Як відомо, в цих культурах систематизованим та семантично упорядкованим міфом став міф релігійний, який означав появу самих релігій з їх визнанням божеств, потойбіччя, необхідністю утворення спеціальних релігійних інституцій. Як свого часу доводив О. Ф. Лосєв, релігія без міфу не існує [5, с. 47]. За Лосєвим, у основі релігії теж знаходиться цілісний міф, який, як і релігія, – це саме життя людини, яке завжди є особистісним буттям, що їх об'єднує [там же]. Та релігійний міф в його цілісності – це вже якісно інший міф, де іншою постає сама його цілісність, структурна, оповідна, смислова, енергійна тощо. Така цілісність як сутність релігійного міфу несла і його новий антропологічний смисл, яким задавалася нова мета для прагнень та поривань людини, вже не обмеженої лише матеріальними умовами. З приводу особливого значення релігійного міфу як цілісного для розвитку людини, наприклад, О. М. Фрейдєнберг писала, що специфічною умовою вибудовування релігійного міфу стала «етизація» та «каузализація» [6, с. 29]. А це через етичні та причинно–наслідкові зв'язки у релігійний міф привнесло такий характер єдності всього з усім, який став можливим тільки завдяки існуванню самої людини. Мається на увазі, що божественна за своїм походженням людина мала цю єдність опосередковувати і в самій собі ставати основою та причиною утворення нової, в онтологічному плані божественної за всеохоплюваністю вже власної цілісності, здатної нести вияв її небачених потенційних можливостей.

Та великі річкові культури, як це описували К. Ясперс, А. Тойнбі та інші дослідники, все ж таки зникли, а причиною їх загибелі вважається сама людина. Чи не має в даному разі місце парадоксальна ситуація, коли, так би мовити, «висока» цілісність людини, яка мала б з'явитися з релігійним міфом та релігійним ритуалом – обрядом, стала причиною занепаду «високих» культур та деградації самої людини, в разі якої могла розпадатися сама її цілісність?

Не буде кривою гіпотетично передбачити, а тим більше дотримуючись логіки розвитку міфу, ритуалу і самої людини, що не високо розвинена цілісність людини стала причиною її самозанепаду, а, швидше, навпаки, її відсутність, яка тепер практично в релігійному ритуалі–обряді не досягалася. Що ж у такому разі могло зумовити порушення до цього чітко прослідкованого взаємозв'язку: є максимально цілісний міф як мета людини і її ритуальних дійств – є високорозвинена людина, цілісність якої, в тому числі й моральна, теж є максимальною, у релігійному сенсі фактично вселенською?

Саме це запитування на перший погляд може здатися штучно утвореною аналогією з тим запитуванням, яким свого часу в роботі «Смисл і призначення історії» переймався К. Ясперс, теоретичної відповіді на яке він так і не знайшов, будучи впевненим, що її і немає. Але Ясперса переважно цікавила цілісність історії, а не цілісність людини, хоч розвитку історії без розвитку людини, як це визнавав і сам Ясперс, бути не може, як, очевидно, і відповіді на ці запитання без розуміння самої людини.

Аналізуючи появу великих культур древності, Ясперс виділив «стрибок людини з простого існування в історію» як «стрибок у розвитку людини», «пов'язаний з внутрішніми глибинами людської сутності» [7]. При цьому К. Ясперс відмітив, що в самій людині *відбулася якась дивна зміна, яка вплинула на всю її подальшу історію*. К. Ясперс це констатував так: «З нею [людиною] щось відбулося. ...Те, що початково було закладено в людині, ...з силою вирвалося на поверхню...» [7]. Але те, що відбулося з людиною і пов'язувалося з таким стрибком, Ясперс оцінив двояко. З одного боку, «як чудовий дарунок людської природи», як «шлях до небувалої досягнення нечуваних висот», як здатність виходити за власні межі, яка стає її метою і водночас витіканням потоку закладених в ній «субстанційних можливостей», а з іншого боку, «як нещастя, яке трапилося з людиною», як процес, пов'язаний із вторгненням якоїсь сили, що намагається повернути людину назад, в її доісторичне буття. Звідси і ясперівське питання: історія як історія розвитку людини – це мить, проміжний ланцюг між неісторичним існуванням як «поступовим помиранням» чи «прорив глибинних можливостей, які... ведуть до того, що буття буде відкрито людиною, а вона сама в непередбачуваному злеті здобуде свої невідомі до того можливості» [7]. Фактично, для Ясперса в історичному розрізі очевидними постали два абсолютно різні напрямки розвитку людини, яка вже «вийшла» з доісторії і чомусь опинилася на роздоріжжі двох шляхів, які між собою співвідносяться як «друге народження» і «поступове помирання», як порив і сила інерції, як мить життя і вічне життя тощо.

Але те «щось», що відбулося з людиною, на якому акцентував увагу К. Ясперс, спершу відбулося з самими умовами розвитку людини, в даному разі і з міфом, і з ритуалом, і навіть з самим суспільством, з ними пов'язаним. Звернений не до окремих предметів, а до всього суцього, релігійний міф з приблизної усної оповіді перетворився на точну оповідальну цілісність, якою став *сакральний текст*. Значний за обсягом, він набув особливої цінності і став своєрідним суспільним скарбом – *культом*, – який тепер мав оберігатися і в незмінному вигляді передаватися з покоління в покоління. А це означало, що і сам процес систематизації тексту–міфу, і

його передача та зберігання потребували вже виділення в суспільстві спеціальної групи людей, які б могли цим займатися, точно знаючи не лише текст, а ще й письмо, з текстом пов'язане. Такими «знаючими» людьми стали жреці, покликані оберігати міф, підтримувати його священний статус, перебираючи на себе, окрім того, ще й його практичну функцію, пов'язану з ритуалом і направлену на підтримання й розвиток цілісності людини. На думку О. М. Фрейденберг, древній жрець «був тільки висококваліфікованим спеціалістом по знанню всього ритуалу, який відносився до божества, до релігійного культу в усьому його обсязі» [6, с. 31]. Ритуал тепер став проводитися не всім колективом, за обов'язкової участі кожного його члена, а переважно самим жрецем, який і виконував священнодії, модель яких задавалася міфом. Як влучно з цього приводу виразилася ця ж дослідниця, «...між жрецем і не-жрецем... з'явилася різниця активного і пасивного начала. ... Тільки одні жреці знають священні формули і суворі межі культових дійств. Так створюється поняття общини, відокремленої від прямого спілкування із святитинею, до якої має доступ один жрець... Община характеризується ідеєю профанізму, тобто штучною пасивністю людського колективу» [6, с. 32]. Перехід від діяльнійно активної позиції людини щодо власного самостворення за допомогою ритуалу до її діяльнійно пасивної позиції не міг не позначитися на подальшому розвитку та стані цілісності людини як члена колективу, нехай уже й релігійного суспільства. Адже сама практична функція міфу, яка передбачалася ритуалом відносно цілісності людини, про що і писав М. Еліаде, тепер розділялася і, навіть, розподілялася. Звичайний член колективу, в тій чи іншій мірі знаючий міф чи спостерігаючий за ритуалом, мав у собі лише *підтримувати відчуття* присутності абсолютного світу, практично тепер його не досягаючи і не переживаючи в собі як самого себе, що могло означати неспроможність *принципово змінювати власну цілісність шляхом розширення її онтологічної частини*. З ритуалом пов'язаний вихід у трансцендентний світ, що задавався міфом, для пересічної людини древнього світу практично став закритим шляхом, а сама її належність до релігійного суспільства з його цілісними міфами мала тільки підтримувати вже сформовану її дуальну цілісність, для якої тепер достатньо було профанного світу та такої ж свідомості.

Абсолютно іншою постала ситуація для жреців, які, що називається, «тримали» в руках і зведену оповідну міфологічну цілісність, і ритуал як священнодійство, і саме суспільство, від них залежне. На відміну від О. М. Фрейденберг, А. М. Лобок, високо оцінюючи роль інституту жреців для розвитку древніх культур, їх релігій і самої людини, вважає, що саме вони повернули древній людині міфу його «принципово новий цілісності, цілісності ранніх релігійних систем». Через це, на його думку, «саму суть ранніх релігійних систем можна було б визначити, як відтворення тіл Осіріса і Пурушу, користуючись тією підказкою, яку дає сама древня релігійна міфологія» [8, с. 517]. Але ритуально «відтворювати» цілісність тіл божеств, яка внутрішньо мала б ставати смисловою цілісністю самої людини-відтворювача, яка «збирала» в собі цілісність божества і тим самим формувала свій особистісний цілісний світ, практичне право отримав лише сам жрець. Через що неоднозначною

постала вже сама роль жреця, який, «повертаючи» суспільству цілісний релігійний міф з новими цілями і смисловими перспективами, безпосередній розвиток антропологічної цілісності залишив виключно за собою. Тому, з одного боку, як це і відмічають дослідники древніх цивілізацій, наявність інституту жреців значно посприяла високому розвитку культури цих цивілізацій, тривалості їх існування, особливо єгипетської, де високо розвиненим був інститут жреців, а з іншого боку, можна вважати, стала основною причиною призупинення розвитку цілісності самої людини як її культурного, соціального та, насамперед, духовного сенсу. Адже саме жреці, які володіли ритуалом та нерідко поєднували свої знання і вміння з царською владою, ставали носіями духовних цінностей суспільства, охоронцями його кращих традицій, джерелом різноманітних знань, у тому числі з трансю, письма, астрономії, фізики, математики, медицини і т.д. Але в той же час їх знання, вміння, як і шлях до них, пов'язаний з практичним виявленням нових онтологічних рівнів цілісного релігійного міфу, перетворилися на таємницю, яка в дійсності стала нічим іншим, як заборонаю на розвиток цілісності самої людини, заборонаю на те, що можна вважати її духовним еволюціонуванням.

Якщо ж, хоча б гіпотетично, в духовному еволюціонуванні людини як поетапній зміні її цілісності вбачати сенс її життя, необхідність переходу до більш високих онтологічних рівнів, до якісно нової цілісності, що весь час формується на основі дуального світу людини, то трагедія древніх цивілізацій, як і «нещастя, яке трапилося з людиною» (К. Ясперс), були неминучими і навіть закономірними. Разом з появою релігії та її міфу, що стало результатом довготривалого розвитку цілісності самої людини (від синкретичної цілісності первісної людини через міфологічну цілісність архаїчної людини до релігійної цілісності людини древніх цивілізацій), виявилися зміненими самі умови формування цілісності людини, як зовнішні, так і внутрішні. Склалася така соціальна система з її відповідною системою світоуявлення, в якій сама цілісність, будь-то міфу, релігії чи людини, стала розцінюватися пріоритетно обмеженою, співвідноситися зі святістю та сакральним світом як особливо високим і незвичним. Для людини ж звичайної, людини «зверху не обраної», людини профанного світу на її нову цілісність це практично накладало табу, яке забороняло вихід людини за межі існуючої системи. У дійсності це обернулося заборонаю трансцендентного виходу людини за власні межі, заборонаю через споконвік відомі синкретичні ритуальні дії безпосередньо, в самій собі, досягати онтологічно найвищої для даної культури мети як єдино істинної. Добровільне чи примусове призупинення такого розвитку людини як розвитку її цілісності, того, що, можливо, прямо пов'язано з її природою і торкається смислу всього життя й діяльності, обергається або деградацією як «вторгненням сили» онтологічно нижчих рівнів буття, що відмічав К. Ясперс, або взагалі стає її трагедією – зникненням, подібно до описаної А. Тойнбі ситуації «Виклику-і-Відповіді».

Отже, змістовною цілісністю релігійного міфу для людини древніх цивілізацій була задана можливість становлення її онтологічної цілісності як повноти. Але релігійний тип цілісності людини древніх цивілізацій виявив протиріччя між можливістю становлення вже

всеохплюючої цілісності людини, що задавалася цілісністю релігійного міфу, співвіднесеного з особистим буттям людини як основою та причиною єдності всього з усім, та новими соціальними умовами, появою культу, поділом на профанне і священне, обмежуючими саму цю можливість.

Список використаних джерел

1. Кизима В. В. Метафізические начала сизигийной антропологи / В. В. Кизима // Totallogy – XXI (чотирнадцятий випуск). Постнекласичні дослідження. – К.: ЦГО НАН України, 2006. – С.7–153.
2. Телиженко Л. В. Человек и Бытие как целое: тоталогическая концептуализация антропологической перспективы / Л. В. Телиженко // «Totallogy–XXI. Постнекласичні дослідження». Випуск №25. – К.: ЦГО НАН України. – 2011. – С.151–172.
3. Герасимова И. А. Принцип двойственности в когнитивных практиках / И. А. Герасимова // Вопросы философии. – 2006. – №3. – С.90–101.
4. Телиженко Л. В. До-класична модель цілісності людини: постнекласичний погляд / Л. В. Телиженко // Гілея: науковий вісник. – К., 2015. – Вип.101 (10). – С.247–252.
5. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура / А. Ф. Лосев. – М.: Политиздат, 1991. – 525 с.
6. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности / О. М. Фрейденберг. – М.: Наука, 1978. – 605 с.
7. Ясперс К. Истоки истории и ее цель / К. Ясперс. – М.: Республика, 1994. – 527 с.
8. Лобок А. М. Антропология мифа / А. М. Лобок. – Екатеринбург: Банк культурной информации, 1997. – 688 с.

References

1. Kizima V. V. Metafizicheskie nachala sizigijnoj antropologi / V. V. Kizima // Totallogy – XXI (chotirnadcyyatij vipusk). Postneklasichni doslidzhennya. – K.: CGO NAN Ukraini, 2006. – S.7–153.
2. Telizhenko L. V. Chelovek i Bytie kak celoe: totalogicheskaya konceptualizaciya antropologicheskoy perspektivy / L. V. Telizhenko // «Totallogy–XXI. Postneklasichni doslidzhennja». Vypusk №25. – K.: CGO NAN Ukrainy. – 2011. – S.151–172.
3. Gerasimova I. A. Printsip dvoystvennosti v kognitivnykh praktikah / I. A. Gerasimova // Voprosy filosofii. – 2006. – №3. – S.90–101.
4. Telizhenko L. V. Do–klasychna model' cilisnosti ljudyny: postneklasichnyy poglyad / L. V. Telyzhenko // Gileja: naukovyy visnyk. – K., 2015. – Vyp.101 (10). – S.247–252.
5. Losev A. F. Filosofiya. Mifologiya. Kultura / A. F. Losev. – M.: Politizdat, 1991. – 525 s.
6. Freydenberg O. M. Mif i literatura drevnosti / O. M. Freydenberg. – M.: Nauka, 1978. – 605 s.
7. Yaspers K. Istoki istorii i ee tsel / K. Yaspers. – M.: Respublika, 1994. – 527 s.
8. Lobok A. M. Antropologiya mifa / A. M. Lobok. – Ekaterinburg: Bank kulturnoy informatsii, 1997. – 688 s.

Telizhenko L. V., Doctor of Philosophy, Docent, Associate Professor of the Department of Constitutional Law, Theory and History of State and Law, Sumy State University (Ukraine, Sumy), Itelizhenko@mail.ru

Human integrity in ancient civilizations: post–non–classical vision

An anthropological analysis of formation and development of human integrity in ancient civilizations is performed basing on culturalogical data. Via the usage of post–non–classical methodology it is shown that along with the evolution of a human, his external lifeworld as well as the human themselves became more and more complicated. It demanded adjustment of a human and their circumstances in the common for both of them integral basis (mana, protoplast), which went beyond the limits and properties of the human themselves. Their adjustment as a ritual action and a myth content became a way of the human integrity keeping and, at the same time, its development, consistence of a human with the basis in one actualized situation. Profound integrity of a religious myths let the human form their ontological integrity as the completeness, but this contradicted new social conditions, emergence of a cult, division into the profane and the sacred.

Keywords: human, integrity, myth, mind, ritual, ontical, ontological, duality.

* * *

УДК:327

Шевченко М. І.,

кандидат культурології, доцент, Київський національний університет культури і мистецтв (Україна, Київ), ua.kiev.marina@gmail

ТЕНДЕНЦІ КУЛЬТУРНОЇ ДИНАМІКИ В КОНТЕКСТІ СУПЕРЕЧНОСТЕЙ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ЗМІН СУЧАСНОСТІ

Здійснено спробу концептуалізації культурної динаміки в контексті суперечностей соціокультурних змін сучасності. З'ясовано відмінності між таким поняттями як «культурні зміни», «культурний розвиток», «модернізація культури». Визначені основні суперечності сучасного соціального світу, які визначають культурну динаміку: перехід від домінування єдиного типу раціональності до визнання множинності його моделей; перехід від ліберальної до змішаної соціальної організації «ринкового» суспільства; перехід від національно-державної до полісуб'єктної структури «виробників культури», що репрезентують різноманіття неоднорідних інтересів соціальних груп. Описано тенденції динаміки культури: «наслідування традицій», «дифузія культури», «утилізація культури».

Ключові слова: культура, культурна динаміка, культурні зміни, культурний розвиток, модернізація культури.

Важливе місце серед проблем сучасної соціогуманітарної науки посідає динаміка культури, адже ми живемо в світі який невинно змінюється. Зміни пронизують економічне і політичне життя, науку, релігію, освіту, соціальну сферу, не виняток і сфера культури. Розширення та інтенсифікація глобальних комунікацій між індивідами та народами веде до закономірного змішування культур, їх трансформації і навіть зникнення. Водночас кожна нація, кожен народ має право на збереження своєї культури та ідентичності. Ось чому в умовах тиску «молоха» глобалізації особливо актуальним є питання збереження унікальності окремих культур та толерантного взаємодіяння культур, які базуються на різних ціннісно-релігійних платформах.

У цьому контексті особливої актуальності набуває теоретичне осмислення проблем культурної динаміки, концептуалізація предметного поля дослідження, адже без цього спроби «практично» вплинути на означені тенденції будуть мало ефективними, а почасти навіть деструктивними. Безрозуміння сутності соціокультурних процесів, які впливають на динаміку процесів у сфері культури не варто сподіватися на вирішення болючих проблем сучасного буття планетарного суспільства. С. Дорогунцов, О. Ральчук проблематизують це таким питанням: «Чи зможе людство перейти від звичної легкості домінування до складної та незвичної співтворчості? Відповідь на це запитання має пряме відношення до проблеми збереження Буття як такого» [3, с. 31].

Україна, яка наразі перебуває у стані неоголошеної війни, потребує чіткої стратегії управління змінами. Адже ні для кого не секрет, що однією із сфер, де проходить фронт, є культура. Культурні впливи Росії традиційно потужні в Україні, особливо в південній і східній частинах нашої держави. Питання культури прямо пов'язане із питанням мови, а значить і державності. Саме тому не викликає сумнівів актуальність дослідження тенденцій культурної динаміки у фокусі суперечностей соціокультурних змін сучасності. Особливо з огляду на складну ситуацію, в якій опинилося наше суспільство.

Варто віддати належне багатьом авторам, які до нас займалися різними аспектами проблеми трансформації культури. Еволюційними питаннями концепцій куль-