

# От общечеловеческих ценностей к межкультурной ценностной реальности

**Александров Владимир Борисович**

Северо-Западный институт управления — филиал РАНХиГС (Санкт-Петербург)

Профессор кафедры философии и культурологии

Доктор философских наук, профессор

vladboralex@mail.ru

## РЕФЕРАТ

В статье критически исследуются различные подходы к определению понятия «общечеловеческие ценности». Автор показывает, что общим недостатком этих подходов является попытка рассматривать ценности, претендующие на статус общечеловеческих, как имеющие некоторое определенное содержание вне связи с целостностью культуры. В противовес этой точке зрения в статье проводится мысль, что ценности обретают свое содержание только лишь в контексте определенной культурной парадигмы. В силу этого обстоятельства в межкультурном диалоге культуры встречаются не отдельные своими частями — ценностями, а как целостные системы, несущие в себе особую качественную специфику. Соответственно неправомерно было бы говорить, что в этом процессе устанавливаются ценности, в равной степени значимые для субъектов этого диалога. В статье обосновывается положение, что результатом межкультурного диалога выступает межкультурная ценностная реальность и определяются факторы, влияющие на процесс ее развития. Это означает, что направление глобального культурного процесса определяется не «выработкой» универсальных ценностей, приемлемых для всех, а расширением и усложнением культурного опыта, создающего возрастающие возможности для самоопределения человека в меняющемся мире.

## КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА

ценности, межкультурный диалог, межкультурная ценностная реальность

Aleksandrov V. B.

## From Universal Values to Cross-cultural Valuable Reality

**Aleksandrov Vladimir Borisovich**

North-West Institute of Management — branch of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Saint-Petersburg, Russian Federation)

Professor of Chair of Philosophy and Cultural Science

Doctor of Science (Philosophy), Professor

vladboralex@mail.ru

## ABSTRACT

In the article various approaches to definition of the concept «universal values» are critically investigated. The author shows that common fault of these approaches is attempt to consider the values applying for the status universal as having some certain contents out of communication with integrity of a culture. As opposed to this point of view in article the thought is carried out that values find the contents only in the context of a certain cultural paradigm. Owing to this circumstance in cross-cultural dialogue, cultures meet one another not separate parts — values but as the complete systems, bearing in themselves special qualitative specifics. It would be respectively illegal to say that in this process values, equally significant for subjects of this dialogue are established. Situation is proved in article that the cross-cultural valuable reality acts as result of cross-cultural dialogue and the factors influencing process of her development are defined. It means that the direction of global cultural process is defined not by «development» of the universal values accepted for all, but expansion and complication of the cultural experience creating the increasing opportunities for self-determination of the person in the changing world.

## KEYWORDS

values, cross-cultural dialogue, cross-cultural valuable reality

В идеологии глобализации одно из центральных мест принадлежит теме общечеловеческих ценностей. Предполагается, что существующие в современном мире конфликты — межэтнические, межконфессиональные, межкультурные — могут быть успешно преодолены, если их стороны осознают смысл и значение этих ценностей и благодаря этому осознаванию прекратят изнуряющие противостояния. В связи с неясностью путей достижения этой цели риторика на тему общечеловеческих ценностей нередко приобретает характер заклинаний, призванных каким-то волшебным образом достучаться до всех, кто стоит на пути создания единой человеческой общности в глобальном масштабе. Однако, как известно, заклинания далеко не всегда оказываются эффективным средством решения проблем, как, впрочем, и попытки силового навязывания форм общественной практики, соответствующих этим ценностям, которые, по мысли пропагандистов данных ценностей могут убедить в их универсальном значении. В этой связи перед философской аксиологией встает вопрос о правомерности тех или иных способов употребления категории «общечеловеческие ценности». Рефлексия на эту тему неизбежно выводит на проблему корректности самой идеи общечеловеческих ценностей.

Свой анализ мы начнем с рассмотрения различных способов трактовки смысла данной категории. Наиболее прямолинейным является понимание общечеловеческих ценностей как определенных форм общественной жизни, принципов человеческого поведения и выстраивания отношений между людьми, в равной степени значимой для различных культур. Основание такого подхода кроется в восходящей к эпохе Просвещения концепции универсальной человеческой природы. Из этой концепции естественным образом следовало, что основные ценности, определяющие человеческие отношения (для просветителей это, прежде всего, ценности справедливости, права, свободы), «складываются непременно одинаковым образом у всех существ, одаренных способностью ощущать и приобретать идеи» (Кондорсе). В соответствии с таким способом мышления дело заключается только в том, чтобы четко определить это содержание и убедить человечество принять его как руководство к действию.

В марксистской литературе такая точка зрения критиковалась за отсутствие исторического подхода, выразившееся в абсолютизации тех ценностей, которые соответствовали развивающемуся буржуазному обществу. Как писал еще Г. В. Плеханов, «просветители смотрели на человеческую природу через призму определенных общественных нужд и отношений. Но они не подозревали, что история поставила перед их глазами какую-то призму; они воображали, что их устами говорит сама «природа человека», понятая и оцененная, наконец, просвещенными представителями человечества» [7, с. 36–37].

Однако применение принципа историзма и диалектики общего и особенного в последующих марксистских исследованиях на эту тему принципиально не изменило подход к природе общечеловеческих ценностей. Они продолжали трактоваться как нечто общее, могущее связать различные культуры. Оговорка о том, что это общее существовало на каждом историческом этапе или в каждой культуре в связи с особенными их чертами дела принципиально не меняло. Так, академик Ойзерман, положительно отвечая на вопросы «существует ли нечто общее между культурами, отделенными друг от друга тысячелетиями истории человечества? Имеется ли нечто общее между культурами разных народов, существующих в одну и ту же историческую эпоху, но существенно отличающихся друг от друга?» [6, с. 53], утверждал, что это общее должно пониматься в соответствии с диалектикой общего, особенного и единичного. Но что дает такое уточнение? Несомненно, указанная диалектика имеет место. Однако простая ее констатация мало эвристична. С одной стороны, особенное и единичное в тех или иных явлениях культуры может сделать общее эфемерным и неузнаваемым. С другой стороны, фиксация общего в рамках такого подхода может свестись к простой банальности, типа ут-

верждений о том, что все народы должны производить, для того чтобы сохранять условия своего существования, вступать для этого в определенные отношения, формировать определенные формы организации общественной жизни и пр. Собственно так и произошло в марксистской философии, где общая схема исторического процесса затмила видение многообразия и уникальности культурной жизни народа. Общее подобного рода представляет собой лишь некоторый исток, над которым вырастает сложное разветвленное тело культуры, пронизывающее все стороны человеческого бытия и преобразующее коренным образом сам этот исток.

Главный недостаток указанных способов поиска общечеловеческих ценностей заключается в игнорировании того обстоятельства, что значения тех или иных ценностей существуют не как некое завершенное содержание, которое может стать предметом самостоятельного рассмотрения, но как «живой» элемент конкретной культурной парадигмы. Поэтому сравнительный анализ, имеющий целью установление общего и отделение этого общего от особенного, не может быть путем к установлению общечеловеческого. Общее не вычленяется аналитическим путем из целостности культурной парадигмы. Не меняет дела и риторика на тему: «особенное является формой проявления общечеловеческих ценностей». Уж если и обращаться к диалектике, то следует вспомнить категории части и целого. Как известно, мышление в этих категориях исключает самостоятельное рассмотрение частей вне контекста целого и, тем самым, по сути дела, уничтожает идею общечеловеческих ценностей.

Еще один вариант понимания общечеловеческих ценностей, свойственный европоцентристскому мышлению, заключается в рассмотрении их как образцов, наработанных «передовыми» странами, на которые должны равняться все остальные. Явно или неявно такой подход содержится в известной работе Ф. Фукуямы «Конец истории?», где полагается, что весь мир неизбежно перестраивается под либеральные ценности. В этом мире такие жизненные цели, как «борьба за признание, готовность рисковать жизнью ради чисто абстрактной цели, идеологическая борьба, требующая отваги, воображения и идеализма» [8, с. 134] должны быть отброшены. Им на смену приходят «экономический расчет, бесконечные технические проблемы, забота об экологии и удовлетворение изощренных запросов потребителя» [там же, с. 148]. Этот подход в принципе чреват тем же самым методологическим просчетом, что и приведенная выше марксистская установка. Он заключается в понимании общечеловеческого как чего-то содержательно конкретного и завершенного, могущего получить некоторую эксплицитную формулировку, в равной степени приемлемую для всех народов.

С традицией веры в существование общечеловеческих ценностей в приведенных вариантах их понимания связано и определенное понимание путей их реализации в реальной жизни. Эта традиция предполагает, что универсальные принципы социального бытия постигаются правильным мышлением. Всякий правильно рассуждающий человек придет неизбежно к правильным идеям в сфере морали, как это происходит в естественных науках. Для внедрения в жизнь этих ценностей нужна, с одной стороны, правильная просветительская работа, а с другой — целенаправленная работа по совершенствованию общества теми, кто постиг смысл этих ценностей и связанных с ними принципов организации общественной жизни. К чему приводит такая установка можно без особого труда увидеть в многочисленных исторических примерах социальных преобразований, осуществлявшихся от имени универсальных ценностей и как продвижение этих ценностей. Так было и в эпоху Французской буржуазной революции, и в эпоху построения социализма в нашей стране, и в период перестройки. По этой логике в наши дни осуществляются и глобальные преобразования, призванные утвердить универсально значимые ценности либерализма.

Такой подход не учитывает того обстоятельства, что ценности формируются и «живут» в рамках определенной культурной парадигмы и в «чистом виде» они не могут быть вычленены и предложены всему миру как некий универсальный образец. Дело заключается, повторим еще раз, не в определении «общего знаменателя», в равной степени значимого для любой культуры, а *в соотношении одной культуры с другой*, что часто оказывается задачей соединения несоединимого.

В противовес пониманию общечеловеческого как общего, что должно объединять различные культуры в русской философии сложилась их трактовка как высших достижений отдельных, в частности, национальных культур. По словам Бердяева, «универсализм есть утверждение богатства в жизни национальной. Все великие народы, имевшие свою идею и свое призвание в мире, в высоких достижениях своей культуры приобретали универсальное значение. Данте, Л. Толстой, Шекспир или Гете одинаково национальны и универсальны» [2, с. 315]. Не отрицая тезиса о мировой значимости высших достижений национальных культур, следует признать, что в утверждении Бердяева рассмотрение темы универсальной значимости этих достижений не доведено до логического конца. Остается неясным, как достижения одних культур воспринимаются другими, как они становятся значимыми для них, что собой представляют те пути, на которых национальные достижения обретают универсальное значение. Логика, определяющая способ понимания «универсальных значений», в конечном счете та же самая, что и в рассмотренных выше концепциях. А именно, можно вычленить некоторые образцы — вершины, «наработанные» в одних национальных культурах, которые могут быть восприняты другими культурами, не «создавшими» самостоятельно таких образцов и потому вынужденными их заимствовать у тех культур, для которых их творение оказалось не по силам. Однако культурные феномены, каковыми являются произведения перечисленных Бердяевым авторов, существуют и обретают свой подлинный смысл только в рамках тех культур, к которым они принадлежали. Восприятие этих произведений представителями других культур не может означать их «потребления» как «готовых пирожков» универсально ценной «духовной пищи». Этот процесс может осуществиться только лишь через сложный и многоплановый межкультурный диалог, через попытку понимания той культурной парадигмы, в рамках которой они были созданы.

Рассмотрение указанных позиций приводит, как отмечалось выше, к заключению, что главной проблемой в понимании взаимодействия культур выступает само понятие общечеловеческих ценностей. Критическое отношение к этому понятию, на наш взгляд, должно быть связано с развитием представления о способе существования самого феномена ценностей. Думается, что продуктивная точка зрения по данному вопросу может опираться на понимание ценностей как порождения живого и многопланового культурного процесса, реальность которого составляет человеческая деятельность. Как отмечает представитель феноменологической социологии Д. Уолш, социальный мир «не представляет собой реальность *sui generis*, отдельную от людей, образующих действительный состав этого мира, наоборот, социальный мир — экзистенциальный продукт человеческой деятельности» [5, с. 52].

Формирующаяся в человеческой деятельности культурная реальность имеет две, тесно связанные между собой, стороны. Первая сторона — предметная. Указывая на нее, мы имеем в виду, что культура всегда выступает как некоторая данность в виде феноменов, которые мы называем явлениями культуры — материальной или духовной. Вторая сторона — интерпретативная. Ее суть связана с тем, что культура выступает как мир смыслов, закодированных в феноменах культуры. Эти смыслы «вычитываются», получают интерпретацию в процессах деятельности и общения и создают тот мир, в котором находит себя каждый человек, так или иначе участвующий в социальной жизни.

Глобальный культурный процесс по самой своей сути — внутренне противоречивый процесс, движущей силой которого является непрерывно совершающийся *диалог* представителей различных культур по поводу интерпретации смыслового содержания и ценностных оснований различных видов человеческой деятельности. При этом данный процесс не представляет собой движение в телеологическом духе в направлении выработки неких универсальных общезначимых ценностей. Суть этого процесса в другом: *в расширении и усложнении духовного опыта вступающих в диалог культур и соответственно представляющих их субъектов.*

В этом процессе формируется особый тип реальности. Ее можно определить как *межкультурную ценностную реальность*. Ее содержание составляют ценности, получающие свою определенность не в силу рационально сформулированных дефиниций, а в сложном процессе взаимных интерпретаций вступающих в диалог субъектов. При этом различные ценности, формирующиеся в таком процессе пересекающихся и взаимодействующих интерпретаций, взаимно определяют содержание друг друга. Это означает, что межкультурная ценностная реальность представляет собой развивающуюся систему, в которой каждая ценность только и может обрести свое содержание. Поэтому стремление дать определение ценности самой по себе, найти ее универсальное значение, равное для различных культур, является следствием непонимания способа существования ценностной реальности.

Еще раз подчеркнем, что развитие межкультурной ценностной реальности не следует понимать в духе прогресса, смыслом которого является «выработка» универсальных, общечеловеческих ценностей. Если и можно говорить о прогрессе применительно к этому процессу, то только в смысле создания более сложной ценностной реальности и, соответственно, возрастания возможностей для более тонкого и творческого самоопределения субъекта в усложняющейся системе общественных отношений.

В самом общем плане можно говорить о двух типах межкультурного диалога, различающихся целями, ради которых диалог ведется. Эти цели определяют способ движения ценностных представлений как результата этого диалога и тем самым то, что мы называем межкультурной ценностной реальностью.

Первый тип: диалог, обусловленный стремлением к координированию действий, необходимостью создания или сохранения для каждой из культур условий собственного существования. Этот тип диалога изначально не предполагает поиск ценностного компромисса. Некоторые идеи, принципы поведения, предлагаемые партнером, могут быть приняты не потому, что осмыслена их ценностная приемлемость. Такие идеи и принципы могут отторгаться системой ценностей данной культуры, и право их на существование будет приниматься лишь из прагматических соображений, как необходимость для сохранения собственного существования.

Так, принцип мирного сосуществования может приниматься разными культурами, по различным причинам и в различном смысловом обрамлении. Для одних — оно может быть условием успешного осуществления революции, для других — условием сохранения национальной государственности, для третьих — условием благополучной жизни и т.п. В данном случае диалог осуществляется на внешнем уровне и не затрагивает культурных парадигм, в которых находятся субъекты диалога.

Мир воспринимается каждой из сторон не как абсолютная ценность, а как обстоятельство, необходимое для осуществления интересов общности в конкретных обстоятельствах. В этой ситуации складывается, по сути дела, параллельное сосуществование ценностных рядов, критически отражающих друг друга и по-своему осваивающих взаимовыгодный вариант совместного сосуществования.

Второй тип диалога — диалог в целях общения и взаимопонимания. Потребность в подобном диалоге возникает тогда, когда представители культур осознают необходимость совместного существования и совместной деятельности. Этот диалог

может начинаться в различных сферах общественной жизни (научной, политической, социальной, бытовой и пр.), когда необходимость совместной деятельности осознается профессионалами, работающими в этих сферах. Такой межкультурный диалог может вестись не только людьми науки, политиками, идеологами, т. е. субъектами, связанными с систематизированными формами сознания. В нем могут участвовать любые представители той или иной культуры. В этой связи представляется вполне справедливым следующее утверждение Д. Уолша: «как обыкновенные люди творят объективную реальность в результате практического применения процедур интерпретации первого порядка, так и социологи производят подобного рода реальность, применяя свои объяснительные процедуры... если сравнить реальность, порождаемую социологом, и реальности, создаваемые прочими индивидами, то окажется, что у нас нет никаких оснований доверять первой больше, чем последним, ибо они равным образом не обладают существованием вне процессов интерпретации» [5, с. 54–55].

Первым шагом в диалоге, осуществляемом с целью общения, является определение интерсубъективных значений терминов, в которых характеризуется поведение партнеров (своего рода преодоление «призраков площади», если вспомнить знаменитый образ Ф. Бэкона). Достижение этой цели осуществляется, прежде всего, в рамках лингвистической работы, а также исследования паралингвистических аспектов, связанных с тем, что субъекту приходится использовать собственные имплицитные представления о мире. Подобные «фоновые» предпосылки позволяют, как известно, дорисовать картину, складывающуюся в результате анализа в терминах лингвистических правил. Указанная проблематика обуславливает исследования в области порождающей семантики, которая бы анализировала методы применения правил и процедуры приписывания значений в ходе взаимодействия представителей различных культур. Такие исследования важны для того, чтобы установить, как формируются этнографические, культурные вариации содержания ценностей на основе неявного, неэксплицированного, социально распределенного значения.

Однако решение проблемы формирования ценностной реальности не может быть сведено к лингвистическому анализу и должно опираться на культурологическое видение этого процесса как многопланового взаимодействия ценностных систем, присущих различным культурам. Данный процесс имеет две основных составляющих. Во-первых, это процесс обособления и все более глубокого понимания собственной культурно-ценностной идентичности. По словам Бахтина, «творческое понимание не отказывается от себя, от своего места во времени, своей культуры и ничего не забывает. Великое дело для понимания — это *внезаходимость* понимающего — во времени, в пространстве, в культуре — по отношению к тому, что он хочет творчески понять» [1, с. 334]. Такое понимание собственной идентичности связано не с простым перечислением культурных универсалий, а с установлением их внутренней взаимосвязи в рамках целостной системы. Это установление может осуществляться как на уровне рационального исследования, так и на уровне бессознательного, экзистенциального погружения в целостность культуры.

Во-вторых, это выстраивание образа партнера по общению, трактовка ценностей той культуры, которую он представляет. Эти два образа составляют противоречие, которое развивается через развитие каждой из его сторон. Речь в данном случае идет не о поиске общих ценностей, а именно о бесконечном процессе самоуглубления через соотнесения себя с иным, с одной стороны, и все более тонким ценностным образом оппонирующей культуры, с другой. Сравнительный анализ, направленный на установление общего в содержании отдельных ценностей возможен, но он всегда будет частным, всегда будет лишь предпосылкой для формирования целостного образа противостоящей культуры. При этом тип диалога и соответственно характер динамики межкультурной ценностной реальности зависит от глубины различий вступающих в диалог культур.

Движущей силой такого диалога, не дающей возможность ему высохнуть и умереть, является ряд факторов.

Во-первых, это обнаружение новых источников или, говоря более широко, новых текстов, информационных поводов, требующих углубления уже имеющей место интерпретации.

Во-вторых, фактором межкультурного диалога является диалог, ведущийся внутри культуры по поводу темы, ставшей предметом межкультурного диалога. Такой диалог естественным образом расширяет содержательную основу, определяющую позицию участников межкультурного диалога.

В-третьих, это — развитие непосредственно бытийного, жизненного опыта субъектов, представляющих различные культуры. Это касается как обычных людей, так и специалистов в тех или иных областях социально-гуманитарного знания. При этом важным условием продуктивного участия в диалоге является определенный способ *тематизации* непосредственно бытийной составляющей опыта субъекта, вступающего в межкультурный диалог. В данном случае мы имеем в виду формирование вполне определенной его направленности, которая складывается благодаря активному творческому включению субъекта в процесс общения с представителями иной культуры, в том числе по поводу поиска решений тех или иных социальных проблем. Хаотичный, нетематизированный бытийный опыт обуславливает формирование частного взгляда на общественную жизнь, теряющего перспективу успешного осуществления межкультурного диалога.

В-четвертых, это степень освоения исторического опыта, который должен стать не просто элементом знаний субъекта, но стороной его личной культуры, обуславливая магистральное направление его личностной самореализации. Обращение к истории позволяет обрести ощущение незавершенности настоящего, а значит, и содержания тех ценностей, которые формируются в текущем диалоге культур. Происходящее на этом пути расширение интерпретационного поля создает возможность для более органичной, многосторонней, а значит, более динамичной межкультурной ценностной реальности, а не просто установления чего-то общезначимого. Без глубочайшего освоения истории и культуры своего народа легко прийти к догматическому постулированию в качестве универсальных ценностей некоторых обусловленных конкретной ситуацией политических идей, общих деклараций и пр.

В-пятых, в качестве отдельного пункта можно выделить характер связи непосредственно бытийной составляющей опыта субъекта и образа исторического опыта культуры, к которой он принадлежит. В случае гармонического характера этой связи она выступает основой формирования убеждений, которые оказываются особенно мощным фактором при формировании и выработке ценностных представлений. В парадоксальной форме роль убеждений выразил Ницше, тонко подметивший, что «убеждения суть более опасный враг истины, чем ложь» [4, с. 453]. Конечно, можно было бы прислушаться к его совету отказаться от некоторой определенной мировоззренческой позиции и в целях обогащения познания не «однообразить» себя, а «прислушаться к тихому голосу различных жизненных положений; эти положения приносят свои собственные воззрения. Так, принимаешь участие в жизни и существе многих людей, не превращая себя в застывшую, постоянную, *единственную* личность» [4, с. 478–479]. Однако такой мировоззренческий плюрализм далеко не всегда реализуем. Существует тяжелый якорь — исторический опыт, связанность с которым стабилизирует мировоззренческую позицию субъекта, что особенно значимо для межкультурного диалога.

Для ученого, специалиста в области социальных наук, вопрос о способе функционирования мировоззрения в процессе межкультурного диалога имеет свою специфику. Она состоит в том, что мировоззренческие установки ученого имеют еще

одну точку «опоры». Эта последняя заключается в общесоциологических принципах, составляющих парадигму, принятую научным сообществом, которые могут более или менее тесно согласовываться с положениями идеологии, закрепляемой деятельностью политических институтов. Это означает, что при определенных условиях интерпретация исследователя-профессионала может оказаться в значительной степени политически ангажированной, что может ослаблять ее связь с культурной традицией.

Возьмем, например, формирование представления о ценности человеческой жизни, которая претендует на статус одной из общечеловеческих ценностей. Некоторые современные исследователи рассматривают продолжительность жизни человека как важнейший показатель прогрессивности общества. Однако для исследователя, так или иначе связанного марксистской парадигмой исторического процесса, приобретшей в советском обществе значимость идеологии, ценность человеческой жизни ставится в зависимость от интересов коллективной жизни. Приведем слова из достаточно популярного в свое время учебника, вышедшего в свет на «сломе эпох». «Не сама по себе длительность индивидуальной жизни является целью науки и общества, и тем более самого человека, — утверждают авторы, — а именно развитие богатства человеческой природы, степень причастности личности к коллективной жизни человечества и ее участия в реализации идеи неограниченного развития человека как общественного существа будут определять индивидуальные параметры, согласуемые с биологическими возможностями жизни человека» [3, с. 254]. Не вдаваясь в длительное обсуждение этой непростой проблемы, отметим только, что желая того или нет, автор данного фрагмента фактически отрицает самостоятельную ценность человеческой жизни, подчиняя ее некоторому высшему смыслу «того, для чего человеку надо жить дольше», определяемому, по-видимому, в некоторых компетентных инстанциях.

Из сказанного следует, что в процесс межкультурного диалога человек вступает на основе самосогласованной системы факторов, включающей в себя обновляющиеся информационные потоки, внутрикультурный диалог по поводу темы, ставшей предметом межкультурного диалога, текущий жизненный опыт субъекта, личностное видение истории культуры. Интегрирующим фактором выступают мировоззренческие представления, соотнесенные с личным опытом и сформировавшимся в сознании субъекта образом истории культуры.

Таким образом, понятие общечеловеческих ценностей при ближайшем рассмотрении утрачивает определенность содержания и обнаруживает условность. Более продуктивным и соответствующим смыслу глобального культурного процесса является категория межкультурной ценностной реальности, которая отражает сложный и многоплановый диалог культур, происходящий в современном мире, в котором культуры встречаются не отдельными своими частями — ценностями, а как целостные образования, несущие в себе конкретную культурную парадигму. В силу этого обстоятельства направление глобального культурного процесса определяется не «выработкой» универсальных ценностей, приемлемых для всех, а расширением и усложнением культурного опыта, создающего возрастающие возможности для самоопределения человека в меняющемся мире.

## Литература

1. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.
2. Бердяев Н. А. Судьба России. М., 1990.
3. Введение в философию: учебник для высших учебных заведений. М., 1989. Ч. 2.
4. Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. М., 1990, Т. 1.
5. Новые направления в социологической теории. М., 1978.

6. Ойзерман Т.И. Существуют ли универсалии в сфере культуры // Вопросы философии. 1989. № 2.
7. Плеханов Г.В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю. М., 1949.
8. Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3.

## References

1. Bakhtin M. M. *Esthetics of verbal creativity* [Estetika slovesnogo tvorchestva]. M., 1979. (rus)
2. Berdyaev N. A. *Destiny of Russia* [Sud'ba Rossii]. M., 1990. (rus)
3. *Introduction in philosophy* [Vvedenie v filosofiyu]: textbook for higher educational institutions. M., 1989. P. 2. (rus)
4. Nietzsche F. *Compositions* [Sochineniya]: in 2 v. M., 1990, V. 1. (rus)
5. *The new directions in the sociological theory* [Novye napravleniya v sotsiologicheskoi teorii]. M., 1978. (rus)
6. Oyzerman T. I. *Whether there are universals in the sphere of culture* [Sushchestvuyut li universalii v sfere kul'tury] // Questions of the Philosophy [Voprosy filosofii]. 1989. N 2. (rus)
7. Plekhanov G. V. *On a question of development of a monist view of history* [K voprosu o razvitii monisticheskogo vzglyada na istoriyu]. M., 1949. (rus)
8. Fukuyama F. *The End of History?* [Konets istorii?] // Questions of the Philosophy [Voprosy filosofii]. 1990. N 3. (rus)