

Кучменко Е. М.

СУЧАСНИЙ ІСТОРИЧНИЙ ПІДХІД ДО ПРОБЛЕМИ ПОШУКУ САМОІДЕНТИЧНОСТІ ЛЮДИНИ (Історіографічний огляд)

У статті розглядаються різні точки зору на проблему місця людини в сучасному світі через призму культурних явищ у суспільстві.

Сучасний розвиток культури є надзвичайно суперечливим процесом. З одного боку, масова культура дедалі більшою мірою підмінює «високу», класичну культуру, витісняє її з суспільної свідомості. З іншого боку, природна криза сучасної культури розв'язується за рахунок породження нових, оригінальних культурних форм, які потребують серйозного аналізу й усвідомлення.

Для сучасної України ці проблеми особливо актуальні, оскільки в наш час відбувається зіткнення двох суперечливих тенденцій: нашестя масової західної культури і відродження традицій української культури XIX - початку XX ст. з її сильними релігійними і моральними інтенціями. Проблеми, що виникають у результаті цього зіткнення, постійно викликають дискусії, які можна визначити за такими спрямуваннями: поєднання релігійно-містичної і раціоналістичної традиції в культурі, взаємодія західної і української культурних традицій, формування нових культурних форм, які більшою мірою відповідатимуть духові сучасної епохи. Цікаво, що й західні дослідники культури теж намагаються аналізувати, зрозуміти сучасні проблеми культури на пострадянському просторі, зокрема і в Україні, бо саме в цьому регіоні земної кулі дуже гостро проявляються тенденції і протиріччя в розвитку

культури. При аналізі міфологічного, містичного, естетичного, прагматичного, технічного й іншого підґрунтя та рівнів культури, в яких і якими «рухається» людина, що шукає свій час і простір, можна застосувати культурологічну метафору - лабіринт.

Одна з особливостей культурологічного погляду на світ полягає в його комплексності. Культурологія універсальна. Вона включає в поле зору свого аналізу й економічні відносини, і художні стилі, й орфографічні символи, і політичні події. І не випадково численні історії культури являють собою доволі детальні екскурси в минуле найрізноманітніших сфер людської діяльності, котрі, слід відзначити, надзвичайно критично сприймаються «вузькими» фахівцями в цих галузях. Проте надприродна ерудиція не може бути вирізняльною особливістю будь-якої науки. Слід сказати, що культурологія передбачає скоріше здатність бачити «наскрізні» проблеми, які отримали буття «на стику» різнопорядкових явищ, специфічний «зріз» цілого пласту культури, який розглядається як одинорідний «текст». Кожна епоха пропонує свій набір текстів, значення і зміст яких можуть змінитися з часом. Можна виявити й деякі архітипові конструкції - тексти, які є «наскрізними» і характерні для різних епох, проте й вони змінюють свій зміст,

а тим більше стратегію прочитання. Розглядання культури у вигляді системи «текстів» чи «зрізів», що охоплюють різні її прояви, але таких, що організовані в єдиному обсязі розглядання, дають можливість для справді наукового аналізу такої складної структури, як культура.

Єдність культурологічного знання не задається єдністю його предмета, а єдністю підходу, який завжди конкретний, мінливий, суб'єктивний. Предмет культурології - це проблеми, що виникають у найрізноманітніших переходах і межах. Розгляду цього комплексу методологічних проблем присвячені праці Т. В. Артем'євої. Дослідник відзначає, що коли задати якусь надметафору типу лабіринту, то можна опинитися учасником будівництва ще однієї Вавилонської вежі. Навряд чи можлива, вважає вона, ця всеосяжна метаформа - нитка Аріадни, бо вона виявляється надзвичайно короткою і не виводить нас із заплутаних лабіринтів. Артем'єва вважає, що процес пізнання не виводить того, хто пізнає, із стану метафізичної самотності, але це є самотність Творця, для якого не існує співбесідника у світі, який він творить.

Методологія аналізу культури, яку запропоновано М. М. Бахтіним (діалогічна герменевтика Бахтіна), на думку В. В. Прозерського, не вписується в жодну з відомих концепцій: її не можна віднести ні до системного аналізу, ні до «розуміючої культурології», ні до ідеографічного методу, ні до організаційного чи структурно-семіотичного підходу, ні до традиційної герменевтики. З двома останніми підходами, зазначає Прозерський, вона має ту спільність, що в ній культура розглядається як текст. Але принцип діалогізму, що його наводить Бахтін через аналіз усіх текстів культури, ставить його в особливе становище. Прозерський вважає, що Бахтін створює (чи намагається створити) онтологію культури, тобто вчення про буття культури, а не про зовнішні фактори її існування, досліджувати які можуть конкретні науки, що теж мають справу з текстами культури: соціологія і культурологія, етнологія і етнологія, історія культури й історія мови.

Перш ніж говорити про буття культури й методи його пізнання згідно з Бахтіним, треба сказати декілька слів про його онтологію, про те, як Бахтін розуміє буття. Буття розуміється ним відповідно до загального напрямку філософських течій ХХ ст., які відмовилися від субстанціальності (субстанцією у минулі століття могли бути Логос, Розум, Матерія, Бог, Природа, Абсолютна ідея і т. ін.) і які визнавали буття плюралістичним, мінливим, подійним. Таке буття пізнається не раціонально, а присутністю в ньому, залученістю, співучастю. Прорив до буття дається первинною інтуїцією буття «я єсьмь», що досягається з допомогою феноменологічної редукції (відмовою від рефлексивного знання). Проте «я єсьмь» означає тільки, що «у мене немає "алібі" в

буття», а не те, що я справді існую. Я повинен ще реалізувати себе, буття мені і дано і задано, зміст начебто ще попереду мене, а «мене ще не існує». Друге завдання: як передати, як виказати цю первинну інтуїцію буття, спрямованість до Іншого, подійність чи, іншими словами, екзистенціальну комунікацію? Первинне буття, зрозуміле як екзистенціальне відношення Я і Іншого (клітинка культури за Бахтіним), може бути тільки феноменологічно описане, але поставлене у ранг теорії. За Бахтіним, жива мова прояснює буття: як Я спрямоване до Іншого, так слово спрямоване чи націлене на відповідне слово. Саме зустріч слова зі словом в інтервербальному просторі створює зміст висловлювання, але точно так само зміст будь-якого тексту знаходиться не в ньому самому, а в інтертекстуальному просторі, де відбувається зустріч одного тексту з іншим. Так народжується діалог текстів. Більше того, діалог культур. Вміння увійти в такий діалог Бахтін називає здатністю «виголосити» текст. Це здатність почути й побачити драму, яка відбувається на стиках культури при зустрічі з іншою культурою. Це — здатність наповнити текст історичним змістом, **виконати** текст. Тут криється основна відмінність методології Бахтіна від традиційної герменевтики: його метод потребує спочатку виконання тексту, подолання його схематичності, і вже потім інтерпретації, тоді як загальноприйнятий підхід обмежується в основному інтерпретацією.

Загальні методологічні проблеми культури, а саме культурологію як дискурс і проблему самоідентичності в сучасному світі, досліджує і Е. В. Соколов. Слід відзначити, що сучасне розуміння дискурсу як «комунікативного буття» наявне вже і в працях М. Бахтіна. Дискурс, з точки зору Соколова, це гібрид дії і думки, мови і тексту, і його можна уявити як велику, всеосяжну усно-письмову «розмову епохи». Це якийсь вектор, або ж динамічна структура мотивів-цінностей. Можна сказати, що дискурси наділені самостійною силою і міцною інерцією. Здавалось би самоочевидні межі між розмовою і текстом стають усе більш розпливчастими, коли ми від феноменологічного переходимо до розгляду їх сутності. Тут виявляється, що багато з розмов чи мови - це просто відтворення текстів у науковій чи освітній комунікації. А самі тексти, зрозуміло, виникають на підставі промов і розмов. Існують науковий, ідеологічний і культурологічний дискурси. Останній виражає об'єктивну тенденцію формування єдиного світового простору і суб'єктивну тенденцію до самостійного й усвідомленого вибору ідентичності. Тому культурологічний дискурс одночасно екстравертний і інтровертний, деструктивний і конструктивний, аналітичний і синтетичний, містить у собі пізнавальні, оціночні і збуджувальні компоненти. Зауважимо, що наука елітарна, ідеологія демократична, культурологія

вільна й ієрархічна. У перспективі культурологічний дискурс може розвиватися в різних напрямках. По-перше, внаслідок спеціалізації і професіоналізації він може перетворюватися в науку, хоча повне «науковування» культурології неможливе й непотрібне, як вважає Соколов. Друга мислима перспектива культурології - це її виродження в масову культуру, в те, що Герман Гессе у своєму романі «Гра у бісер» назвав «фельетонізмом». І, нарешті, третя перспектива культурології, на думку Соколова, це перетворення її в масовий, повсякденний дискурс, в якому поєднуються в єдиному ментальному просторі індивідуальна цінність - мета і загальнокультурне, загальнолюдське, соціальна позиція. Саме ця перспектива найбільшою мірою відповідає завданням напрацювання культурної ідентичності, вважає Соколов. Практично, проте, ця проблема не вирішується раціональним шляхом, бо відчуття неповної чи неадекватної ідентичності стихійно виникає внаслідок соціальних катаклізмів, які різко змінюють фундаментальні умови життя сучасної людини.

М. С. Каган відзначає складність дослідження феномену «сучасності». Сучасність, вважає він, в усіх її проявах завжди викликає найбільші труднощі для її наукового вивчення, але стан суспільства, людини, культури в кінці ХХ ст. виявився настільки калейдоскопічним, суперечливим, багатоманітним, що викликає у тих, хто намагається розібратися в тому, що відбувається, прямо протилежні судження. Загальна картина постмодерністської культури вже за кілька десятиліть її короткої історії виявилася незрівнянно більш складною, ніж попередній стан культури. Цей високий ступінь складності пояснюється тим, що у другій половині ХХ ст. з повною визначеністю виявилася вичерпність усіх сил, які породили західну індустріальну цивілізацію і лад, який її обслуговує. І водночас дедалі очевиднішим стає, що на постмодернізмі не може завершитися розвиток культури, що повинні визрівати, можливо, ще малопомітні, зерна наступної цивілізації, нового типу культури ХХІ ст. А це означає, що, усвідомлюємо ми чи ні, лабіринт сучасної культури має другий рівень - паралельний розвиток рис майбутнього в сучасності, в їх конфронтації з пережитками минулого і в химерних переплетіннях з ними.

Можна говорити про деякий аттрактор, що визначає напрямок розвитку цивілізації. Тобто про привабливу силу майбутнього. Визначити даний аттрактор можна, розглядаючи реальну ситуацію, що склалася у ХХ ст. в історії культури. Суть її полягає в тому, що людство відчуло продуктивність двох крайніх форм розвитку цивілізації: буржуазно-демократичну, яка привела не тільки до появи й розвитку особистості, а й до абсолютизації її цінності і її прав, і феодально-соціалістичну в різних

своїх варіантах - сталінському, маоїстському, гітлерівському і т. ін., під час якої відбулася абсолютизація цінності і прав держави як представника всього суспільства. В обох випадках нормальне функціонування і ефективний розвиток суспільства, культури і кожної особистості виявилися порушеними.

Постмодернізм, що виростав з модернізму як більш складне явище, являє собою перехідний етап, тобто лабіринт, структура якого визначається пошуками подолання протиріч і конфронтації, розривів, антагоністичних протистоянь, які принесло з собою в першій половині ХХ століття торжество модернізму, вважає Каган. Відбувається подолання протиріч між природою і суспільством, між природою і соціумом всередині самої людини. Зокрема, долається парадигма фрейдистської інтерпретації культури як придушення. Долається розходження елітарної і масової культур найрізноманітнішими способами: «підвищенням» культури масової і популяризацією досягнень культури елітарної. Такий самий процес зачіпає відносини поколінь у сфері культури і стосунки міжстатеві (в русі фемінізму).

Цей же за спрямованістю процес розвивається і в структурі мислення сучасної людини, яка втрачає однобічність, монологічний ригоризм і догматизм, фанатичну самовпевненість у тому, що тільки їй належить істина, і все ширше і послідовніше визнає діалог оптимальною формою всіх людських взаємовідносин. Це приводить до ототожнення культури і діалогу і до протиставлення культури всіляким формам насильства.

Американський філософ Вільям Мак-Брайд на прикладі співвідношення культури «Кока-Коли» й інших культур пропонує послідовний розгляд ситуації гегемонії цінностей американської культури в період після падіння тоталітарних режимів марксистського типу. Слід зазначити, що споживацька культура «Кока-Коли», яка утвердилася в світі, становить небезпеку не тільки як витіснення місцевих особливостей, а і як придушення різноманітності і плюралізму взагалі. В. Мак-Брайд розглядає поняття гегемонії з точки зору, по-перше, **стандартизації** як наслідку діяльності міжнародних корпорацій (ми спостерігаємо її і в примітивному стилі поведінки державних лідерів, і в підпорядкуванні питання стандартним зразкам, і багато в чому іншому); по-друге - **псевдоплюралізму**, подібного до ресторанного меню, в якому вибір обмежений дуже незначними відмінностями між варіантами, що пропонуються, як і у випадку різниці між кока-колою та пепсі-колою. Водночас ми не можемо не бачити вкоріненості американської культурної гегемонії в прагматичній філософській традиції, де тільки приймається інструменталістське визначення істини як упевненості, що можна співвіднести з принципом «успіх породжує значущість».

Тема «небезпеки» в сучасній культурі розглядається І. О. Кузьміною, яка зазначає, що, блукаючи в лабіринтах культури кінця ХХ ст., деконструктивізму, постструктуралізму і намагаючись відшукати нитку Аріадни й одночасно не потрапити до лап Чудовиська, мабуть, є сенс задуматися про не таке вже далеке минуле - майже сучасне - нашої вітчизняної культури. Тоталітарний режим, керуючи сучасним, минулим і контролюючи майбутнє, створив «дерев'яну» мову ідеології, яка заворожила не тільки теоретичну думку радянського суспільства, а й виявилася привабливою і для західної інтелектуальної еліти. Проблема, вважає вона, полягає у виборі мови, яка здатна описати, сформулювати сутність механізму функціонування тоталітаризму. На її думку, саме постмодерністський дискурс дає таку можливість. Запропонована Ж. Бодрійяром методологія аналізу симуляційної реальності - це «ключ» до вивчення симулякра ідеологічного світу. Він зазначає, що тільки ідеологія - це мовний симулякр, на відміну від аудіовізуальних симулякрів західної культури. Вивільнитися з кайданів «мовного зору», тобто позиції людини, яка знаходиться усередині лабіринту, намагається переконати себе й оточуючих, що вона дивиться на лабіринт з висоти пташиного польоту і чудово знає його - лабіринту - структуру.

На думку Б. Шифріна, зустріч людської свідомості з якоюсь запропонованою їй зовні морфологічною даністю - кардинальна тема століття, яка обростає своїми образами, своєю емблематикою. Для авангарду початку ХХ ст. це - Конструкція, для постмодерністської парадигми - Лабіринт. Утопічний конструктивізм (вежа Татліна, мапа ГОЕЛРО) передбачав необмежену активність людини. Але тоді ж стали виникати конструкції з колючого дроту. Потрібне було ціле століття, щоб усвідомити, що морфологічна схема може бути дана свідомості в модусі не тому, що творить, а тому, що зазнає. Таким чином, тема лабіринту, говорить дослідник, постає перед нами як проблема екстремального досвіду свідомості.

Ефект фрустрації створює не стільки сама лабірнність, скільки безнадійна спроба перевести досвід у темпоральність та просторовість того, що відбувається, тобто вдруге пережити цей досвід. Ця неможливість і конститує саме переживання. Стіни сновидінь, як і стіни лабіринту, непрозорі; тут доводиться йти без радіозв'язку. Не сон є проблемою, а пробудження, коли виявляєш, що знаходишся зовні. Жити поблизу лабіринту, як зазначає Шифрін, - жити в полі тривоги і страху. Спроба свідчити руйнує і спокійну відгородженість нашої дійсності. Ми не знаємо, чи справді перебуваємо по цей бік, чи з одного сну перейшли в інший. Таким чином, стверджує автор, суттєвою характеристикою стану лабіринту виявляється не те, що пере-

жите, а те, що переживається: неможливість вийти і постійна всеохопна присутність. Проте залишається ще одна надія - утопія жесту, що визволяється. Як відзначив Даниїл Хармс, «немає глухих стін»: «Здається, ці вірші, що стали річчю, можна зняти з паперу, кинути у вікно, і вікно розіб'ється».

Сучасна метафізика чутливості, як відзначає О. Грякалов, криє в собі метафорику експресивної чутливості - і серед метаформ домінує лабіринт. Ціннісна ідеографія може бути зведена до лабірнності. Людина, що перебуває в лабіринті, подібна до актанту: не маючи трансцендентального огляду місцевості, вона може уявляти й описувати лише власне перебування.

Перебування в лабіринті позначене загостреною увагою до символу, сліду, повернення, знаку тупика, повтору, нерозвернутого горизонту. Лабіринт умовно вертикалізує власну квазі-тематизацію, надаючи знакам оточення експресивно посиленний зміст. Сьогоднішній світ - світ-у-лабіринті - доводить до краю ситуацію зневіри. Сьогоднішній розум божества не шукає, він розчиняється, на думку дослідника, у тих почуттях, що впритул наближені до простору лабіринту, який реально сприймається. Але навіть і простір більше не простір. Він не є місцем, в якому подорожують, шукаючи зміст. Позиції зливаються, один повтор схожий на інший, визначеність розчиняється в одному часі лабірнного блукання. Перебування в лабіринті радикально спів-часно. Тимчасовість, намагаючись бути тривалою, відшукує знаки тривалості, роблячи існування напруженим та афектованим. Безперервно тривати може тільки крик, його необхідна дискретність може бути пояснена як злами луни в кутках лабіринту. Дискретність полягає, на думку Грякалова, не в самому крику, а в його сприйнятті людиною лабіринту. Крик свідчить про нестачу реальності, хоча реальність радикально наближена і «стискає» того, хто перебуває в лабіринті. Людина, яка змушена постійно підносити свої почуття, переживає одночасно і задоволення, і біль. Це відповідне необхідності підвищене буття породжує постійне переміщення - довічне кочів'я людини лабіринту. Людина лабіринту відокремлена й віддалена від решти світу, і вона естетично оформлює цю позицію.

Символічне розуміння естетичного парадоксально зближується з позбавленим трансцендентності лабірнним світо-відчуттям: подолання тупковості може бути завершене в його постійному зміщенні-осміяності, у підкресленості його нестійкості та змінності. Стійкість же - у довічному русі, в наявності самої дії енергії поєднання позицій, де позиції не можна побачити. Питання про те, що буде, якщо й музика нас полишить, - питання буття. Людина естетична, людина лабіринту - істота чуттєва, освічена, гедоністична. Вона здатна до то-

тальної естетизації у межах «приголомшення через естетику». Естетика лабіринту не дає гармонізації і примирення, вона більш співвідносна з орфічною чуттєвістю. Ситуація подвійна: «герой» може схилитися чи до імперативного протистояння чуттєвості, чи саме її продукувати і посилювати. І в самій нестійкості криється енергетика життєвого намагання.

Проблема констант культури з'являється саме у зв'язку з проблемою естетичного. Феномен естезису повинен бути зрозумілим - топос імперативності співвідноситься з онтологією - як рух по сліду. З цим має справу тема поіменовування, називання, правди. Концепт правди полягає в усуненні множності, подібно до того, як подолання висхідної турбулентності дає можливість формування мови. Культура в її горизонтальному та вертикальному вимірі являє собою взаємодію констант. Ім'я дається не випадково. Моменти виживання та формування переплетені між собою. Константи зберігають те, що не може бути усунено.

Для дослідника К. Пігрова лабіринт - це фундаментальна метафора, яка розкриває людський простір-час, форми людського буття. В образі лабіринту зосереджені основні темпорально-топічні архетипи: черево Матері, пов'язане з ним народження як становлення, і прірва Універсуму, пов'язана з нею смерть як радикальне зникнення. Лабіринт бере початок з черева і зникає у прірві. Лабіринт - інобуття черева і водночас, як каже дослідник, інобуття прірви. Лабіринт постає як предмет дана інтенсивна безконечність.

Образ лабіринту тісно переплетений з міфологемою Дедала, персоніфікованою культурою у суперечливій єдності з людським буттям. Ідея лабіринту як життєвого шляху - це, по суті, ідея людської свободи, яка здобувається з допомогою культури і яка культурою знищується. Ми переживаємо начебто нове народження і начебто нову смерть. Ми рухаємося у лабіринті з пам'яттю про народження, з очікуванням смерті. Відповідно задаються основні темпоральні екзистенціали, що переживаються як емоції: жах і радість. Ритмічність буття, що заколисує чергування поворотів у лабіринті, породжує почуття поправності. Саме з ним пов'язано оспівування «п'яного вина можливості» (С. К'еркегор) у романтизмі, сподівання на надію (Е. Блох). В культурі почуття поправності осмислюється як свято, що переносить чи в минуле (стабільне існування офіційного порядку), чи у незавершене майбутнє (карнавальність). Карнавал, революція і навіть реформа - усе це жагучі надії на поправність світу, надії на те, що з лабіринту є чудовий, блискучий вихід. Проте запропонований погляд на лабіринт буття ставить питання про тісні рамки «поправності». Абсолютне спасіння неможливе, надія на вихід із лабіринту примарна. Екзистенціал не-

поправності чи безвихідності (темпоральний по своїй суті) раціоналізується в понятті незворотності і категорії необхідності. Таким чином, людина в лабіринті буття існує між надією і непоправністю. Це «між», на думку К. Пігрова, і є її доля. Доля розгортається як «сліпа» чи «зряча» (М. Бахтін) залежно від екзистенціальної позиції. Чи це погляд з позиції непоправності («Немає діла богам до людей»), чи з позиції надії. І та й інша позиції культивують сакральний і профанний момент у темпоральності, до того ж ключовим виявляється взаємоперехід цих моментів (через «раптом!», «а може»). Саме в цьому взаємопереході й можлива людська дія (магія, заклання, молитва, праця, вбивство, народження, творчість тощо). В усіх випадках це взаємопереходи профанного та сакрального і «просвітки» між ними. Це і є арена Дедала. Під тягарем численних технологій культура постає як хронофаг, що знищує час людини, що ввергає її у суєту й нудьгу. Справ виявляється настільки багато, що немає часу навіть подумати про головне, а не те що зробити головне. Виходом уявляється відхід у вищий пласт буття через гру, наркотики, творчість - до мистецтва, релігії, філософії. Але й тут виявляється (і нами самими вибудовується) свій лабіринт. На зміну лабіринту «безчестя» приходять лабіринт «Вавилонської бібліотеки. І ми опиняємося у лабіринті лабіринтів».

Культуру, на думку О. Гогіна, можна розглядати і як розробку природно-космічного ґрунту, на якому здатна зростати «пшениця людська». Якщо перефразувати М. Хайдеггера, то можна сказати, що при такому розумінні власне культурна активність виступає як визволення та приготування місць, що придатні для помешкання, місць, які придатні для помешкання божественного, місць, в яких Божество повинно зволікати з появою. Таким чином, культура в кінцевому підсумку розглядається як сакральне у своїй основі домобудівництва, що розгортається у трьох основних вимірах: 1) екологія - аспект культурного домобудівництва, що пов'язаний із забезпеченням звичайного природного середовища помешкання; 2) економіка - аспект, що пов'язаний із забезпеченням засобів існування; 3) економія - аспект, який пов'язаний із забезпеченням змісту життя. Але далі, на думку О. Гогіна, ми приходимо до необхідності розглядати процес формування космічного «будинку» Лабіринту як сакрального тупика культурного домобудівництва.

Проте слід відзначити, що лабіринти культури розплутуються на підставі постійного не просто визнання неминучості протиріч та плюралізму точок зору, а одночасно і їх реінтерпретації та примирення у більш сильних системах. Мабуть, людина сьогодні має справу із серйозними зміщеннями в парадигмальній системі координат ціннісно-онтологічних орієнтацій. За всієї гнучкості

цієї системи вимагається, без сумніву, певна пильність для збереження її життєвої сили, яка полягає в принциповій відмінності шляхів «спуску» та «піднесення». Будь-яке ігнорування цієї відмінності, будь-які форми онтологічної індиферентності ведуть людину до орієнтаційної кризи, до тотального позбавлення значення власного існування, до екси-

стенціальної спустошеності і, нарешті, до притягнення у прірву Хаосу (бо індиферентність є його власний онтологічний принцип). Вимагається вкрай уважне й чутливе ставлення до Традиції, щоб реальна небезпека парадигмального зміщення, яке відбулося, у топосі буття була подолана.

Боткин Л. М. Пристрастия: Изб. эссе и статьи о культуре,- М.: ТОО «Кусив-А», 1994.- 284 с.

Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет,- М.: Худож. литература, 1975- 502 с.

Васильев Л. История религий Востока (Религиозно-культурные традиции и общество).- М.: Высшая школа, 1988.- 369 с.

Культура міжнаціонального спілкування.- Львів: Каменяр, 1990.- 95 с.

Каган М. С. Итоги и новые рубежи философии культуры // Вестник Ленингр. ун-та,- 1991- № 1- С. 31[^](3); 1993- № 3.- С. 8-22.

Каган М. С. Философия культуры.- СПб.: Петрополис, 1996.-416 с.

7. *Короткое Н. З.* Динамика категорий культурологии // Вестник Российского гуманитарного научного фонда,- 2000.- № 1.-С. 103-111.

8. *Лучицкая С. И.* Образ Другого: опыт типологии // Вестник Российского гуманитарного научного фонда,- 2000,- № 1.- С. 72-80.

9. *Тищенко П. Д.* Философско-психологическис предложения Школы диалога культур / Под общ. ред. В. С. Библера,- М: РОССПЭН, 1998,-216 с.

10. *Репина Л. П.* О культурных контактах // Вестник Российского гуманитарного научного фонда,- 2000,- № 4,- С. 230.

11. *Beatie J.* Other Cultures. Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology- London, 1987.

12. *Willelmi Tyrensis.* Chronicon. Ed. R. B. C. Huygens.- Turnhout, 1986.- Vols 1-2.

E. M. Kuchmenko

MODERN HISTORICAL APPROACH TO THE PROBLEM OF SEARCH OF HUMAN SELF-IDENTITY (Historiographical review)

The different points of view on the problem of role of man in the modern world in the light of cultural phenomenon in the society in the article are considered.