

21. Б. Кроче. Эстетика как наука о выражении и общая лингвистика. Москва. 1920. с. 6.
22. Там же, с. 11.
23. В.Ф. Асмус. Проблема интуиции в философии и математике. Москва, 1963, с. 140.
24. Б. Кроче. Эстетика как наука о выражении и общая лингвистика. Москва. 1920. с. 8.
25. Там же, с. 22.
26. В.Ф. Асмус. Проблема интуиции в философии и математике. Москва, 1963, с. 153.
27. Н.О. Лосский. Интуитивная философия А. Бергсона. Петербург. 1922. с. 17.
28. А. Бергсон. Творческая эволюция. Москва. - С.-Петербург. 1914. с. 158-159.
29. Там же, с. 145.
30. А. Бергсон. Введение в математику. Собр. соч. Т.5. Петербург. 1914. с. 6.
31. В.Ф. Асмус. Проблема интуиции в философии и математике. Москва, 1963, с. 192.

УДК 82:1

Качераускас Т.

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ И ЭКЗИСТЕНЦИОНАЛЬНАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

Введение

Различные мыслители опираются на герменевтику, добиваясь утверждения различных культурных приоритетов: текста, духовного творчества, эстетического видения, события в мире (*Mitsein, In-der-Welt-sein*). Похожа ситуация в феноменологическом лагере, который частично совпадает с лагерем герменевтиков. В раннем творчестве Гуссерля внимание сосредоточено на неоспоримых данных сознания, в позднем — на жизненном мире (*Lebenswelt*). В раннем творчестве источником культуры считается заключенное в скобки (без предвзятых предпосылок) сознание, фиксирующее феномены, совокупность которых совместно с направленным сознанием составляет единый мир культуры. В позднем творчестве культура возникает из жизненной среды, называемой жизненным миром. Хайдеггер, более близкий к позднему Гуссерлю, феноменологическую традицию и углубил, и расширил: для него фундаментальная проблема феноменологии — вопрос временной экзистенции, позволивший сохранить узы с традицией антики, средневековья и нового времени. В этом смысле для Хайдеггера феноменология — и интерпретации предшественников, и подступы к осмысливанию бытия вообще. На каких мыслителей стоит опираться, говоря о герменевтике и феноменологии культуры, если ни для одного из них культура не стала осью осмысливания? Целью данной статьи и является сузить исследование культуры, рассматривая ее с позиции одной — герменевтико-феноменологической — традиции. Это поможет определить не только саму культуру. Наше исследование требует в первую очередь составить наброски культуры, затем их подкорректировать, основываясь на упомянутой традиции. На первом этапе незаменим А. Мацейна, который сам, будучи у истоков герменевтики и феноменологии, самостоятельно пытался осмыслить культуру в своем труде *Введение в философию культуры*.

Понятие культуры Мацейны

Труд *Введение в философию культуры* написан в межвоенное время, когда Мацейна еще проживал в Литве. Здесь ощущается влияние не только Гуссерля и Хайдеггера, которое стало более ярко выражено потом, в трудах, написанных и изданных в Германии. Тут Мацейна находится под влиянием русской философии, особенно Бердяева. Это определило и его понимание культуры.

По мнению Мацейны, “понятие культуры не может быть выведено из рассмотрения действительности или <...> *a posteriori*”, оно “определяется <...> *a priori*” (1991: 81). Другими словами, культуру надо исследовать не на основе примеров искусства, науки или техники, а на предварительных понятиях. Это Мацейну сближает с Кантом, который мораль-

ные суждения выводит не из примеров, а из априорного знания, поскольку для него важно установить не основы того, что есть, но законы того, что должно быть. Выведенные из примеров императивы морали были бы гипотетическими, необязательными. Этот путь Канта “сверху”, которым идет и Мацейна, строго отделяя философию культуры от культурологических дисциплин. Кажется, путь феноменологии — наоборот — “снизу”, т.е. явления культуры рассматриваются без каких-либо предварительно установленных критериев или схем. Тем же путем идет такой современный феноменолог как Дюфрен, полки теоретической мысли которого ломаются от примеров из разных областей искусства. В Литве данную традицию представляет В. Даугегите-Пакерене, которая развивает феноменологию культуры. От априоризма в труде *Бытие и время*, а также в лекциях *Основные проблемы феноменологии* не отказывается и Хайдеггер, который говорит о первичной временности экзистенции, а не о схемах разума, пусть применяемых синтетически (т.е. творчески), как в случае Канта. Поздний Хайдеггер (*Unterwegs zur Sprache; Holzwege; Erläuterung zu Hölderlins Dichtung*) вопрос человеческого бытия поднимает, рассматривая стихи Рильке, Хелдерлина, Тракля или картины Ван Гога, иными словами “снизу”. С этим связан его поворот, который не означает отказ от исходных экзистенциальных позиций, напротив, произведение искусства тут открывает человеческое бытие как *alētheia*. Разве путь “снизу”, т.е. рассматривание явлений культуры, неизбежен при феноменологическом исследовании культуры? Если так, то не только труд Мацейны, но и лекции Хайдеггера о феноменологии не являются феноменологическими исследованиями. Пока оставим этот вопрос и вернемся к априорному понятию культуры Мацейны.

Согласно Мацейне, “мы понимаем культуру как человеческое творчество и в этом творчестве видим наиглубочайшую суть культуры” (1991: 88). Задачей философии культуры является развить и обосновать эту мысль. Итак, под влиянием Бердяева Мацейна связывает культуру с творческими возможностями человека. Здесь возникает вопрос, куда направлено человеческое творчество. С этим связан вопрос о человеческой действительности, т.е. границами мира человека. Противопоставление культуре того, что не создано человеком, предполагает дуалистическое видение, углубляет пропасть между субъектом и объектом, между миром и человеком. Этот взгляд не совместим с предпосылками феноменологии и герменевтики, согласно которым существует один мир — мир человека, открытый для нашего направленного сознания. Восприятие этого мира неотделимо от понимания своего человеческого бытия, которое всегда открыто миру. Если окажется, что мысль Мацейны близка эпистемологической традиции, эксплуатирующей раз-

Качераускас Томас, доктор гуманитарных наук, доцент, заведующий кафедрой философии и политологии Вильнюсского технического университета им. Гедиминаса.

LT-2040, Вильнюс, ул. Саулетеке 11, e-mail: kacerauskas@takas.lt

рыв между субъектом и объектом, для осуществления наших целей его культурное понятие не будет полезным. Тут нас заставляет “наострить уши” априоризм Мацейны, хотя ссылка на Канта еще не означает отказа от феноменологической традиции. Мицкунас показывает, что Гуссерль “должен Канту за акцентирование активной роли сознания” (1994: 67), хотя феноменология преодолевает познавательные проблемы Канта (разницу ноуменов и феноменов).

Вернемся к вопросу, каково же понятие человеческой действительности и, вместе с тем, культуры у Мацейны. Согласно Мацейне, “поле человеческого творчества настолько широко и разнообразно, что оно охватывает всю действительность” (1991: 108). Здесь не только утверждается, что действительность появляется во время творческой деятельности человека, но еще более – действительность сопоставляется с творческим пространством человека. Философия культуры и исследует “действительность из первичных причин как творчество человека” (1991: 90). Значит, действительность здесь – не только эмпирическая реальность, какою ее считал Кант. Это – мысли и образы, позволяющие по-новому взглянуть на свою жизнь, и вместе с тем создавать ее в свете своих достижений. Мацейна приходит к феноменологам на помощь, своим понятием действительности как человеческого творчества преодолевая и это противоречие Канта. Позволяет ли это понятие переступить разрыв между объектом и субъектом?

По утверждению Мацейны, “когда действительность находится рядом с человеком, когда она по отношению к нему только объективна, она может быть объектом науки, но она не может быть объектом философии” (1991: 101). Мы видим, что эпистемологическая формула “субъект против объекта” для Мацейны недопустима, он ищет предпосылки к единому миру человека или “первопричины”. Человеческое творчество, через которое он смотрит на действительность, для него и становится фундаментом для единства мира, а вместе с тем позволяет развивать философию культуры, направленную на бытие, находящуюся под влиянием творчества человека. Возникают вопросы: существует ли действительно, неподверженная человеческому творчеству, есть ли мир, который не является и человеческим? На эти вопросы Мацейна, несравненно чистокровный феноменолог, отвечает отрицательно. Интересно, что на данном этапе он использует ресурсы не феноменологии или герменевтики (как упоминалось), опирается не столько на философию творчества Бердяева, сколько на традиционную католическую, точнее, на томистическую философию. Кстати, Хайдеггер в лекциях о феноменологии (1989), определяя человеческое бытие, тоже опирается на различие понятий *essentia* и *existentia* Фомы Аквинского и на понятие сути (*Seiende*) томиста Суареза.

Хотя “акт божественного создания является первой и основной предпосылкой к созданию мира” (1991: 168), человек участвует в этом божественном создании. Платоническая *methexis*, пронзившая всю западную мысль до самого Левинаса, отражается и в мышлении Мацейны. Для Мацейны, как и для Платона, это участие – творческое: человек, участвуя в божественном замысле, чрезвычайно расширяет свои возможности. Это процесс человеческой жизни, которая основана на творчестве. Мир и человек, будучи незаконченными Богом, “становятся, значит, создаются сами и являются создаемыми” (1991: 170). Таким образом, творчество возникает как динамическое начало, позволяющее человеку быть его со-создателем. Здесь мир – точно так же принадлежит человеку, он открыт для творческих стремлений свободной и ответственной личности. Эти стремления, завершая творчество, т.е. придавая смысл, образуют единый обитаемый мир. Движение жизни – бесконечно, это “постоянное движение вперед к осознанному душой идеалу, <...> проекция души на бесконечность” (1991: 116). Проекция на будущее, все вновь и вновь устанавливаемые цели человека позволяют каждый раз заново понять и жизненное прошлое, которое, в свою очередь, придает новый смысл для целей. Это герменевтический

круг будущего и прошлого, где будущее формирует прошлое и наоборот. Этот герменевтический взгляд возможен только при феноменологической предпосылке, что мир – творческое пространство жизни человека, которое, как часть, меняет сам человек, корректируя смысловую совокупность. Другого мира – не человеческого – нет, т.к. человек – его со-создатель, своей осмысленной жизнью завершает это творчество Божие. Так понятие творчества позволяет Мацейне, призвав на помощь томизм – христианский синтез аристотелизма и платонизма – преодолеть пропасть между человеком и Богом, человеком и миром. Философия культуры и должна осмыслить жизнь, как творческое движение, объединяющее мир и человека, его будущее и прошлое. Трансценденция здесь обретает черты иманенции: в нас кроется по ту сторону мира существующий Бог как прообраз или идея; это позволяет нам понять смысл свой и мира, а в свете этого понимания меняться и менять, т.е. своею жизнью создавать человеческий мир. О трансценденции также говорит и Хайдеггер: для него трансценденция – “основа онтологической структуры присутствия (*Grundbestimmung der ontologischen Struktur des Daseins*)” (1989: 230). Для Хайдеггера, как и для Мацейны, трансценденция означает не потусторонность, а интенциональность, направленность на смысловую совокупность мира, которая становится благодаря творческим стремлениям человека. Так Мацейна в своей философии культуры как человеческого творчества совсем с другой стороны, развивая томистическую традицию, приходит к выводу, близкому герменевтике и феноменологии. Хотя Мацейна и религиозный философ, в его философии культуры Бог возникает горизонтально, как направление творческой жизни человека, позволяющее трактовать мир как человеческий мир. Эта горизонтальная трансценденция – условие культуры герменевтики и феноменологии, она предполагает единую смысловую общность обитаемого человеком мира, общность, на которую направлены его творческие силы. Таким образом, понятие творчества позволяет трактовать мир как единое смысловое пространство и открывает путь для герменевтики и феноменологии культуры. Это путь, объединяющий субъекта и объекта, человека и мир в смысловое единство, открытое для человеческого понятия. Однако это не нивелирующий любые различия путь, напротив, смысл человеческого бытия кормит то, что оно первоначально открыто миру, а сознание всегда направлено на Другое в образе Бога, человека или вещи. Интенциональность или трансценденция здесь становятся условием любого творчества: смысловое единство жизни постоянно меняется под действием проекции на будущее, которое, перенося нас, позволяет все по-новому оценивать свое прошлое.

Мы видим, что понятие культуры Мацейны близко герменевтико- феноменологической традиции. Однако нашей целью не является сделать Мацейну преемником этой традиции. Основываясь не на его философии культуры, а на послевоенных произведениях, изданных в Германии, это сделать проще. Наша цель является, основываясь на его понятии культуры как человеческого творчества, определить феноменологию и герменевтику культуры. Для этого мы должны рассмотреть взгляды Гуссерля и Хайдеггера по отношению к культуре.

Феноменология культуры

Гуссерль культуру отдельно не обсуждал. Можно только, основываясь на его феноменологическом методе, развивать феноменологию культуры. Хайдеггер, подобным образом, хоть и мыслил о таких областях культуры как техника или искусство, внимание концентрировал на более фундаментальной по отношению к культуре проблемы – человеческой экзистенции. В лекциях о феноменологии один из самых основных рассматриваемых вопросов – временность человеческого бытия (*Dasein*). В этом смысле и Гуссерль, и Хайдеггер философствовали с меньшим риском, чем исследователи культуры вообще, которым всегда угрожала опасность по-

верхностного взгляда, допускаемым слишком широким размахом. Поэтому, рассматривая взгляды этих мыслителей и моделируя феноменологию и герменевтику культуры, не упущу из виду понятия человеческого творчества Мацейны. Возможно, это позволит согласовать восприимчивость этой модели с разными областями культуры (широта) со вниманием к фундаментальным проблемам человеческой творческой экзистенции (глубина).

Концепцию культуры Гуссерля и Хайдеггера можем реконструировать, основываясь на их понятии действительности. Мы видели, что Мацейна действительность связывает с творческими стремлениями человека. Что такое действительность для Гуссерля? Согласно ему, с помощью связей (*Zusammenhängen*), исходящими как процесс, конституируется “вещественность реальной пространственно-временной действительности” (1986: 75). Познаются не вещи, а телеологические связи, составляющие спутанный клубок реальности и идеальности, возможного и невозможного во время мышления. Гуссерль утверждает, что познание не есть помещение вещи в пустой мешок, это — подчинение чувственных данных к точной совокупности мышления. Другими словами, действительность — не эмпирические данные как для Канта, а совокупность человеческих смыслов и целей. В этом смысле чувственные и мыслимые объекты составляют один целесообразный, постоянно находящийся под человеческим творческим влиянием, мир. Гуссерль называет это единством *noesis* (мышления) и *noema* (осмысливаемого), которое выражает творческую направленность сознания и открытость обитаемого мира этому творчеству. Эта совокупность, которую непрерывно лелеет человек, охватывает не только вещи, возникающие в нашем сознании, но и условия, образы, цели. В свете последних и возникают феномены, которые в жизненном мире не являются вещами в себе. Правда, уже Кант совершает переворот в философии, от ноуменов (вещей в себе) поворачиваясь к феноменам. Понятия феномена Канта и Гуссерля различаются, но не тем, что Кант “понимает феномен как то, что мы испытываем эмпирически” (Mickūnas 1994: 67). Для Канта эмпирический опыт хоть и очень важен, является всего лишь частью познания, которое завершает (пользуясь термином Мацейны) разум, взаимодействующий со своим категорическим аппаратом. С другой стороны, Гуссерль декларирует возврат к вещам, к их восприятию без предвзятых условий. Несмотря на это, “вещь конституируется при познании” (1986: 75), т. е. она создается, согласно Мацейне, усилиями человеческого разума и воображения. С другой стороны, наше сознание участвует в культурном в широком смысле движении, преодолевая себя и открываясь горизонтам неограниченного человеческого мира. Эмпирическая действительность неотделима от человеческого мира, напротив, предметы реально появляются только будучи включенными в культурную совокупность, в создании которой участвуют и наши образы, и идеи в кантовском смысле. Гуссерль не только расширяет содержание феноменов, присоединяя к ним образы и идеи, но и утверждает, что вещи обретают реальность только в свете этих духовных явлений, т.е. культурной совокупности. Как вещи, так и образы и идеи на равных правах (как феномены) участвуют в создании жизненного (культурного) мира, горизонт которого — бесконечен. Вещи здесь реальны не потому, что они доступны чувствам, являются эмпирически возможными, а потому, что становятся подручными (*Zuhandene*, согласно Хайдеггеру) для наших творческих стремлений. Иными словами, критерием реальности предметов становится творческое умение человека включить смысловую совокупность в жизненный мир. Только участвуя в нашем творческом, хоть и трагическом походе к смерти, предметы обретают реальность (подручность). Жизненный мир, который можем назвать культурным, т.е. создаваемым человеком, является подвижным, с открытым смысловым горизонтом. Мацейна его называет бесконечным творческим миром. Гуссерль говорит о подвижном, живом мире человека, хотя ни одно понимание не возможно без смыслового единства явлений. Противоречие открытости и

единства, трансценденции и иманенции он преодолевает с помощью трансцендентальной редукции, чей основной элемент — *epochē* (заклечение в скобки). “Сначала нужно потерять мир с помощью *epochē*, чтобы затем снова обрести его с помощью универсального самоосмысления (*Selbstbesinnung*)” (1987: 161). Иначе говоря, мир создается, когда мы постоянно творчески преодолеваем себя, устремляя взгляд на вещи, которые в свою очередь возникают только в свете наших целей. Это и есть жизненный мир постоянно изменяющихся смыслов, горизонт которого — бесконечен.

Здесь была представлена интерпретация Гуссерля, основываясь на понимании культуры как человеческого творчества Мацейны. Целью данной статьи является творчески (насколько мне это удастся) развить феноменологическую и герменевтическую традицию. Подобным образом, достигая той же цели, рассмотрю мысль Хайдеггера.

Герменевтика культуры

Что такое понимание в экзистенциальной философии и как в данном контексте определяется культура? Поскольку для Хайдеггера “бытие — настоящая и единственная тема философии (*das Sein ist das echte und einzige Thema der Philosophie*)” (1989: 15), понимание направлено на присутствие (*Dasein*), т.е. на человеческое бытие в мире (*innerweltlich*) как событие (*Mitsein*). Понять означает “проектировать себя по направлению возможности (*sich entwerfen auf eine Möglichkeit*)” (1989: 392), иными словами, постоянно создавать себя, проектируя возможности будущего. Таким образом, понимание — также является и преодолением себя или трансценденцией, при возникновении новой герменевтической общности. Таким образом, во время понимания расширяется горизонт события в мире. Горизонтом понимания бытия, согласно Хайдеггеру, является время. Присутствие (*Dasein*) и отличается от какой-либо сути (например, камня) тем, что существует оно временно. Что это значит?

В *Бытие и времени* Хайдеггер концентрирует внимание на анализе присутствия, будто забывая о своих обещаниях раскрыть отношения бытия и времени. Якобы он должен был написать вторую часть этого труда, отсутствие которого частично компенсируют лекции о феноменологии (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*)¹. В лекциях говорится о временности, которая определяется как трансцендентальная возможность экстатического единства (*Einheit*). Экстатика, о которой говорится в *Бытие и времени*, выражает вместительный миг настоящего, охватывающего как проект будущего, так и смысл прошлого. Это выход, перенос себя как вперед, устанавливая для себя цели, так и назад, заново оценивая свое прошлое в свете этих целей. Так экзистенциальное, т.е. аутентичное (*eigentliche*) настоящее открывает бесконечный творческий горизонт, который расширяется проектируя будущее и все заново понимая прошлое. В этом смысле мы, экстатически существуя, создаем себя. Это создание требует постоянно преодолевать себя, создавать все новый герменевтический проект, охватывающий как будущее, так и прошлое. Гуссерль это называет *epochē*, заключением в скобки себя, что позволяет по-новому взглянуть на задачи и смысл своей жизни. В этом создании участвует Другой, требующий нашей направленности и расширяющий горизонт нашего события в мире. Так открывается пространство культуры как творческий горизонт для нас и других.

Понятие действительности выплывает из понимания временной экзистенции. Экзистенция направляет за понятия и приближает к вещам. Вещи здесь участвуют в нашем творческом направлении, они постоянно требуют нашей интенциональности. Поэтому они являются открытыми как подручные

¹ Основываюсь на свидетельстве, услышанном во Фрейбурге из уст ученика и интерпретатора М. Хайдеггера Ф.-В. фон Херманна.

(*Zuhandene*), включенными в экзистенциальный проект. Молоток в наших руках не является предметом в себе, он вовлечен в нашу жизнь как инструмент, позволяющий осуществить намерение вбить гвоздь в стену для картины Ван Гога. С другой стороны, он заставляет корректировать это намерение, выбрать другое место, если отобьем им пальцы, пытаясь вбить в каменную стену. В этом смысле молоток как инструмент является трансцендентом: благодаря ему картина с крестьянскими сапогами находит место в освещенной солнцем оранжерее, где сапоги выглядят будто оставленные по возвращению из сада. Ежедневные работы, молоток и картина здесь становятся горизонтом жизни, который не закрывается, не заканчивается при окончании дня. Напротив, миг короткой отдышки в оранжерее на закате солнца, чрезвычайно расширяется, охватывая опыт всего дня с одной стороны и завтрашние работы с другой.

Итак, действительность здесь – не общность всех вещей. Вещи являются реальными, участвуя в экзистенциальном проекте и расширяя наш творческий горизонт. В этом смысле вещи имманентны и трансцендентны: они – и часть нашего жизненного мира, и способ преодолеть себя, творчески открывая новое. Поэтому Хайдеггер истину называет открытостью, несокрытием (*alētheia*), просекой (*Lichtung*). Истина всегда появляется на горизонте экзистенциального проекта. Как освещенная солнцем лесная просека позволяет увидеть то, что в гуще леса не видно, так и истина возвышается как открытость, куда направлено наше творческое видение. Действительность открывается в свете наших целей, вместе с тем переносит горизонт наших целей дальше. Вещи позволяют осуществить (*verwirklichen*), т. е. творчески развить свой экзистенциальный проект. По утверждению Хайдеггера, “действительность <...> выражается через связи с созданием (*Die Wirklichkeit <...> wird <...> aus der Beziehung zum Erschaffenden gedeutet*)” (1989: 146). Действительность называется пересозданием (*Umbilden*): творчество существующего человека становится критерием реальности. Поскольку экзистенциальный проект требует понимания собственного бытия как события в мире, герменевтика культуры допускает творческие стремления по отношению к действительности как жизненного пространства. Творчество здесь означает не только то, что действительность создается как место осуществления экзистенциального проекта, но и то, что она постоянно развивается, в то время как мы направляем свой взгляд вдаль, за себя. Эта трансценденция охватывает как экстастику времени, так и открытость пространства как бесконечное развитие своей жизненной среды. Так в герменевтике культуры переплетаются пространство и время – части создаваемого человеком мира.

В *Бытие и времени* тема времени не игнорируется, напротив, временность – неотъемлемое составляющее как экзистенции человека (*Dasein*), так и ее понимания. Как бытие к смерти (*Sein zum Tode*), она отличается от какой-либо другой

сущности (*Seiende*). Свою жизнь и действительность как ее среду мы создаем в перспективе смерти. Кажется, ежедневно, сокращая свою жизнь, мы неизбежно сокращаем свое творческое пространство. В таком случае время является нашим убийцей, а не союзником в творческом процессе жизни. Это не совместимо с понятием культуры как человеческого творчества. Ни у камня, ни у Бога экзистенции нет, т.к. они не временны, т.е. не приближаются к смерти. Осел приближается к смерти, однако он не создает своей жизни: его понимание не открывает перспективы, в которой раскрывается человеческое творчество.

Герменевтика Хайдеггера не является пессимистической, хотя бытие к смерти (*Sein zum Tode*) – ее основное понятие. Проект экзистенции, а вместе с тем и герменевтики, позволяет придать другой смысл своей жизни, а также поставить для себя новые задачи. Миг восприятия своего бытия к смерти – очень вместителен. Герменевтика культуры как создания жизненного мира соответствует трагическому, но не пессимистическому видению.

Выводы

Трактатка Мацейны культуры как человеческого творчества близка герменевтико-феноменологической трактовке. Это позволяет применять данную модель культуры при интерпретации Гуссерля или Хайдеггера. С другой стороны, феноменология и герменевтика расширяют понятие культуры мотивами интенциональности сознания, открытости жизненного мира, временного бытия к смерти. Исследования культуры с точки зрения этих мотивов не являются всего лишь поверхностной регистрацией явлений культуры, что широко распространено в культурологии. Однако феноменология и герменевтика не являются и метафизикой, игнорирующей явления культуры. Это скорее путь опознания человеческого творческого бытия в конкретных феноменах.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Heidegger, M. 1989. „Die Grundprobleme der Phänomenologie“ in *Gesamtausgabe*, Bd. 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
2. Heidegger M. *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993
3. Husserl, E. 1986. *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
4. Husserl, E. 1987. *Cartesianische Meditationen*. Hamburg: Felix Mainer Verlag.
5. Maceina, A. 1991. “Kultūros filosofijos įvadas” in *Raštai, I t.* Vilnius: Mintis.
6. Кант, И. “Основы метафизики нравственности” in www.philosophy.ru/library/kant/omn.html

УДК 82:1

Прускус В.

ЭКОНОМИЧЕСКАЯ, ЭКОЛОГИЧЕСКАЯ И КУЛЬТУРНАЯ ЦЕННОСТИ КАЧЕСТВА ОКРУЖАЮЩЕЙ СРЕДЫ

Введение

Сегодня в обществе все больше утверждается мнение, что все продается и покупается. О продаже пишет печать, разные товары предлагает телевизионная реклама. Дух купли – продажи все больше утверждается в нашем каждодневном сознании. Но на самом ли деле в условиях рынка можно все оце-

нить и продать? Существует область, стоимость которой трудно измерить деньгами и к которой с большим трудом могут быть применены законы рынка – это качество окружающей среды.

Бесспорно, что от качества окружающей среды зависит жизнь и здоровье человека. Поэтому неудивительно, что та-

Прускус Валдас, профессор, доктор социальных наук кафедры философии и политологии Вильнюсского технического университета им. Гедиминаса.

LT-2040, Вильнюс, ул. Саулетеке 11, e-mail: politologija@vv.vtu.lt