

# НЕ ПРИОРИТЕТ, А ПАРИТЕТ



**Илья ЛЕВЯШ,**  
доктор философских  
наук, профессор

Периодически разгорающиеся в обществе споры о реформе системы образования неотделимы от дискуссии о том, какой характер ему предстоит носить в новых условиях. В эпицентре – разногласия сторонников и противников гуманизации образовательных процессов. И в наступившем веке они не только не утихли, но, напротив, еще больше обострились, перейдя в практическую плоскость. «Беларуская думка» затрагивала эту проблему в статье доктора культурологии Владимира Мартынова «Общечеловеческие ценности по выбору?», опубликованной во втором номере журнала за нынешний год. Сегодня поднятую тему продолжает материал доктора философских наук Ильи Левяша, посвященный синергетическим аспектам культурологии и ее роли в современном мире.

## ДУША В ЦАРСТВЕ РАЗУМА

На мейнстриме Современности – «человеческий капитал», и этим обусловлена востребованность в целостном социогуманитарном знании. В условиях распада отечественной идеократии и духовного вакуума роль интегратора знания о человеке и его мире приняла на себя культурология. Интерпретация культурологии как синергии социогуманитарного знания обусловлена современным состоянием Модерна как «неоконченного проекта» (З. Бауман, У. Бек, Э. Гидденс, Р. Дарендорф, Ю. Хабермас). Не окончен он потому, что сверхзадача проекта Просвещения как «царства Разума» – решить проблему человека не как средства, а как *самоценности* – в последующую эпоху оказалась, вопреки триумфам материальных и социальных технологий, не реализованной. В реальности Европы обнаружен дефицит фермента, без которого *единой* Европе не быть, – ее *души*. Это печальная констатация альянса ведущих интеллектуалов континента «Душа для Европы». Эксперты утверждают, что на Берлинской конференции этого альянса (2006) полпреды брюссельского штаба Евросоюза не «продемонстрировали необходимую глубину понимания проекта... В некоторых выступлениях звучало явно зауженное, заземленное представление о понятии «культура» скорее как лишь о

видах деятельности, которые могут приносить серьезный экономический доход. К сожалению, подобное сужение понятия «культура», используемое главным образом чиновниками ряда евроорганизаций, не только не продуктивно, но и способно свести начатый проект к очередным бюрократическим играм» [1, с. 8].

В отечественных пенатах также бытуют «две культуры»: политический класс посвоему озабочен ее *полезностью*, а в интеллектуальном мире – поиском исхода из монологизма и идеократии «единственно верного» учения. Но «сорок лет пустыни» неизгладимы и не свободны от комплекса реванша. Прежние идеалы, или «центризмы», – экономизм, техноцентризм, социоцентризм – стали идолами, и на смену им пришел *панкультурализм*. Ныне решительно все, что происходит в мире человека, маркируется как «культура». К примеру, бытуют такие понятия, как «культура войны» и даже «террористическая культура».

В конечном счете эта всеядность привела к тому, что *смыслотермин* «культура», ставший универсальной отмычкой, был *обесмыслен*. «Буря и натиск» немедленно сдетонировали в сфере социогуманитарного знания и его трансляции в образовании. Здесь произошли поистине чудесные смысловые и структурные превращения. Культурология вышла на авансцену в качестве «*междисциплинарной* научной и учебной общности, ...ассамблеи наук о че-

ловеке, своего рода *трансформы*». Такая трактовка стала устойчивым стереотипом. Недавняя культурологическая Золушка заявила претензию на роль «властелина колец» социогуманитарного знания, и властелина с заметно авторитарным стилем. По сути, это заявка на реанимацию былой «науки наук», «всеведение», *подмена* предмета объектом – миром культуры, трактуемым без границ. Гласом вопиющего останется замечание А.Я. Флиера о том, что не только культура – «это наше не всё», но и тем более «предмет культурологического знания не «вся культура» – это по силам лишь всей совокупности социальных и гуманитарных наук» [2, с. 125].

Немаловажно также, что претензии от имени культурологии на конструирование *междисциплинарной* «науки наук» поставили «физиков» в ложное положение *вторичных* «фрагментов» некой «сверхнауки». Реванш был легко прогнозируем и стал делом только времени. В культурологическом «цехе» вообще поздно услышали этот сигнал. Преобладание «физиков» в управлении системой науки и образования привело к «страшной мести». Вопреки всем разумным доводам о *приоритетной* значимости культурологического знания, наряду с другими базовыми дисциплинами, в формировании *человеческого капитала* учебная дисциплина «Культурология» низведена до статуса *факультатива* – со всеми вытекающими отсюда последствиями. Закон маятника: минимализм – всегда следствие максимализма.

Кто виноват? Было бы поспешным целиком приписывать такой реверс неэффективности управленческих структур. Решающее влияние на состояние дел оказало, как это ни парадоксально, положение в самом культурологическом «цехе». На мой взгляд, оно определяется по меньшей мере тремя логически взаимосвязанными факторами: 1) новой волной позитивизма как панацеи обретения культурологией *научного* статуса; 2) «фигурой умолчания» проблемы соотношения *объекта и предмета* культурологии; 3) ее *проблематичной* синергичной ролью в системе социогуманитарного знания.

Современное социогуманитарное знание констатирует свою вторичность и ущербность по критериям «чистой науки», что заставляет разделять скепсис профессора С.Ю. Неклюдова (Санкт-Петербург): «Сама современная гуманитаристика соглашается с подобным мнением, приняв в последние десятилетия застенчивый псевдоним «гуманитарного знания», своего рода «недонауки» [3, с. 160].

## ПОСЛЕДНЕЕ ИСКУШЕНИЕ ПОЗИТИВИЗМОМ

Как это произошло? Со времен И. Канта на Древе познания проросли две основные ветви – наук о природе и наук о человеке. Эта тенденция не отменяла потребности в реанимации былого единства, но в режиме «нулевой суммы» («Победитель получает все»). Еще в начале прошлого века лидировал *позитивизм*, который выдвинул основным критерием научности гуманитарного знания отрицание его объекта как *субъектно-объектного* отношения и его верификацию в опыте – визуальность, повторяемость и контролируемость, то есть *однозначную* определенность.

Человек и его мир в оптике позитивизма предстал, по словам П. Сорокина, как взаимодействие различных естественных – космических и земных – «сил», и «именно эти силы, а не человек, ставший лишь глиной, являются творцами всех исторических событий и создателями культурных ценностей. Сам же человек играет незначительную роль в разворачивании этой драмы... он всего лишь марионетка... человек падает с величественного пьедестала абсолютных ценностей» [4, с. 483].

Изначально оппозиционный позитивизму ранний марксизм был целостным антропологическим учением о человеке и его мире. Затем *его именем* произошла инволюция к антропоцентризму, его производным – социоцентризму, техноцентризму и, наконец, к идеократии. Вполне логично, что, пережив краткотечные социально-политические триумфы, деформированный марксизм уступил место, но уже *постпозитивистскому* видению мира.

## ЛЕВЯШ

**Илья Яковлевич.**

Родился в 1937 году. В 1960 году окончил Одесский государственный университет им. И.И. Мечникова. В 1968 году защитил кандидатскую диссертацию по философии в Институте философии АН СССР. Доктор философских наук (1977). Имеет диплом профессора ВАК СССР. Работал преподавателем в различных учреждениях образования, в том числе Иерусалимском университете, заведовал кафедрой культурологии Минского лингвистического университета. В настоящее время – профессор кафедры культурологии Белорусского государственного университета культуры и искусств. Опубликовал более 200 научных работ, свыше десятка монографий. Является действительным членом Всемирной академии наук, образования и гуманитаристики (Испания); Российской академии гуманитарных наук. Сфера научных интересов: социальная философия, культурология, глобалистика, геополитика, философия образования.

И хотя вместо эмпирической наблюдаемости и определенности он оперирует постнеклассической относительностью и синергичной вероятностью, его императивы по-прежнему жестко предъявляются социогуманитарному знанию.

**Японцы говорят: «У подножия маяка темно». Ниже луча маяка не видно самых кардинальных, смысложизненных для человека вопросов. Чем объяснить, по А. Сент-Экзюпери, что, совершая одну и ту же работу, одни говорят, что кладут кирпичи, другие – что строят Собор? Почему, перефразируя Г.-В. Лейбница, можно сказать, что такие «матери», как свобода, добро, справедливость, не видят, как видят лошадь, но их понимают не хуже, а скорее даже лучше [5, с. 21]?**

Можно не соглашаться с «лириком» Ф. Ницше, что «фактов нет, а есть только их интерпретация», но нельзя не доверять физику В. Гейзенбергу: «Если в наше время можно говорить о картине природы, складывающейся в точных науках, речь, по сути дела, идет уже о картине наших отношений к природе» [6, с. 303]. Характерно и признание А. Эйнштейна о том, что в построении знаменитой теории Ф. Достоевский оказал на него большее влияние, чем его непосредственный предшественник Гаусс.

Симптоматика кризиса классической («ньютоновской») научности выявляется в поиске *компромисса* на основе концептуального *дуализма* социальной и культурной систем. Хотя его «отцовство» приписывают Т. Парсонсу, речь у него идет лишь о процедуре абстрагирования от целостности, но *реально* социум – «это такая область, в которой выявляются действующие в социальных системах нормативные эспектации, *коренящиеся в культуре*» [7, с. 102]. По М. Веберу, почему-то пропущенному по ведомству социологии, «мы называем «науками о культуре» такие дисциплины, которые рассматривают события человеческой жизни под углом зрения их культурного значения... эмпирическая реальность есть для нас куль-

тура потому, что мы соотносим ее с ценностными идеями» [8, с. 364, 374].

Культура – не «часть» и тем более – не «аспект» социально-исторического целого. Как глубоко заметил английский социолог К. Милтон, «не существует «культурного ядра» ...Именно наша культура в целом, а не просто ее часть располагает нас внутри мира, делает его многозначительным для нас и направляет наши действия» [9, с. 54]. Здесь человек *един*, и культура – его сущность, а феномены – существование.

Это не означает умаления роли социальной подсистемы, но предполагает ее *производность* от культурно-цивилизационных оснований. Культура была, остается и пребудет глубинным основанием, «скалой» ценностей и смыслов единой социокультурной деятельности.

Такой подход гарантирует от капитуляции перед саентистской, позитивистски ориентированной «наукой». Напротив, заражение ее вирусом смертельно опасно для культуры. Как писал американский журнал «Форин полиси» в 1997 году, «лучшая культура – американская, потому что она представляет собой *модель здорового отсутствия культурного багажа*». Иными словами, творцов паровоза культуры обвиняют в гибели Анны Карениной и строят свой паровоз, но его маршрут – в тупик теории и практики.

## САМОДОСТАТОЧНОСТЬ ИЛИ САМОДОВОЛЬСТВО?

Обоснование научного статуса культурологии требует преодоления различных «идолов». Первый и самый расхожий из них – это идол *самодостаточной веры*, подобно М. Лютеру: «На том стою и не могу иначе». Открытым остается вопрос о прочности фундамента «стояния».

Есть искушение решить проблему предложенным в «Декамероне» Дж. Бокаччо методом поиска *подлинного* перстня. Некий знатный отец трех сыновей должен был по наследству передать перстень старшему сыну. Но, равно любя всех детей, он изготовил еще два перстня, которые не отличались от подлинного, и перед смертью каждому сыну

вручил по перстню. Сыновья так и не могли определить, какой из перстней подлинный, и вопрос о наследовании остался открытым [10, с. 32–33]. В нашем ракурсе вопрос: какой «перстень» подлинный – не может быть отдан на волю «случая» – монополии того или иного научного направления или школы.

Самый популярный и, казалось бы, «цивилизованный» подход – это исходить, согласно Т. Куну, из того, что культурология как наука – это просто *конвенция*. Однако уже в первой половине XIX века Ч. Дарвин предупреждал, что в науке уважают не того, кто первый сформулировал определенные идеи, а того, кто сумел *убедить в их истинности*.

Ныне в литературе таких идей едва ли не столько, сколько культурологов. Уже поэтому приходится следовать совету Ю. Олеши. Когда его спросили, сколько в доме нужно иметь книг, он ответил, что 50, но для этого нужно освоить 50 тысяч книг.

Конвенция возможна и необходима, но будет «работать» при одном условии – ее *рациональности*, то есть соответствия объективным закономерностям мира человека, адекватности объективной реальности феномена культуры. Конвенция существует в духе И. Валлерстайна: «Обществоведение должно признать, что оно ищет не простое, а наиболее адекватную интерпретацию сложного» [11, с. 210].

Очевидно, для выражения такой сложности необходимы исходные и базовые, по сути – задающие парадигму, *понятия*. Цицерон предупреждал, что это споры не только о словах, а И.Л. Витгенштейн отмечал, что прежде, чем спорить, нужно условиться в терминологии. Древние мыслители были согласны, что человек – это *микрососм*. Леонардо да Винчи вооружил нас представлением о том, что человек *многочерен* – *sapiens, socialis, symvolicus* и тому подобное. Но безотносительно к нашим приоритетам приходится отвечать на триединый вопрос И. Канта, без которого, строго говоря, немислимо социогуманитарное знание: кто есть человек? Что он может знать? Что сделать?

Логически один вопрос вытекает из другого, но онтологически все они обусловлены ро-

*довой спецификой* человека, выделяющей его из всех форм жизнедеятельности биоты, – спецификой *закономерностей* его деятельности как творчески-преобразующего, многомерного и динамичного существа. По Гете, «в начале было» не Слово, а Дело, и для Сервантеса «человек – это дело человека».

Дело человека начинается с оппозиции естественной природе, и из нее возник правомерный в *этом* ракурсе принцип «*натура – культура*». Однако если мы согласны, что «культура – наше не всё», то это не означает, что всё, что не натура, – автоматически культура. Тем не менее различение этих миров стало одним из устойчивых идиологов культурологического знания. Еще Ф. Ницше писал «об утраченном... понятии «культура» и призывал «...к *высшему* пониманию культуры и к восстановлению понятия «культура» [12, с. 374, 375]. В этом же духе – глубокое замечание О. Шпенглера о том, что «одной из важнейших причин, почему в хаотической картине исторической внешности не была усмотрена истинная структура истории, было неумение взаимно отделить друг от друга проникающие комплексы форм культурного и цивилизационного существования» [13, с. 74]. С точки зрения Х. Ортега-и-Гассета, «жизнь идет с помощью техники, но не от техники. ...Цивилизация не дана нам готовой, сама себя не поддержит. Она искусственна и требует художника, мастера» [14, с. 148, 150].

**В конечном счете культура и цивилизация – всеобщие формы человекотворчества, но они различаются как творящее и творимое, «культурная субъективность» (Гегель) и совокупность ее воплощений в социальную «материю» – вещи, структуры, нормы и тому подобное – объективно существующих плодов.**

В таком контексте *культура* предстает как «царство свободы», субъективированная и «становящаяся», динамическая и ценностно ориентированная на высшие смыслы человеческая деятельность, творческий процесс реализации способности человека к направленному на общественную

добродетель социальному освобождению. В отличие от культуры, *цивилизация* – это «царство необходимости», опредмеченная сторона человеческой деятельности, «застывшая культура», совокупность ее результатов.

Такая логическая структура не самодостаточна, поскольку еще не выражает объективно противоречивой взаимозависимости между культурой и цивилизацией. Это самый сложный комплекс, и он выступает в трех основных ипостасях – генетической, функциональной и дисфункциональной [15]. Именно третья, наиболее напряженная из них, должна быть предметом повышенного теоретического и «прикладного» интереса, и важно понять, *почему* столь противоречивы взаимосвязи цивилизации и культуры?

В этой коллизии есть, помимо очевидных субъективных, и менее видимые, *объективные* основания. Достигнутые результаты деятельности, становясь стереотипными, имитацией, а не новацией, ведут к утрате смысла, «высоты» культурных ценностей, формируют иллюзию самодостаточности и комплекс самодовольства цивилизации. Она, пишет известный британский культуролог З. Бауман, «перестает задавать вопросы себе самой», стремится подменить собой культуру, оставляя последней участь аутсайдера.

**Цивилизацию в конечном счете покидает «душа» культуры. Отсюда – всего шаг до синдрома Эдипа – претензии вершить суд над культурой. Это эпоха распада и тупика во взаимоотношениях цивилизации и культуры.**

Первая становится лабиринтом без исхода, кафкианским замком, в котором, как известно, жесткая регламентация не отменяет абсурда существования. Такое состояние социума можно обозначить термином *варваризация* для выражения циклически воспроизводимых, трагических реалий отрекшейся от смыслов и ориентаций культуры, самодостаточной и «слепой» цивилизации. У нее нет срока давности, и, по убедительному определению

А. Камю, «варварство никогда не бывает временным».

*Варварство* тысячелетиями остается самой расхожей технологией «конфликта цивилизаций». XX век подтвердил эту закономерность в способности самой «продвинутой» европейской цивилизации плодить не только нацистского «Зверя», но и после его краха – цивилизованного «зверя». По мнению Г. Маркузе, «напрашивается очевидная историческая параллель с варварами, некогда угрожавшими цивилизованной империи; вторым изданием варварства может стать продолжение империи самой цивилизации» [16, с. 515]. З. Бауман называет этот процесс «вторичной варваризацией».

В такие «смутные времена», писал А. Камю, мир нуждается в «отчаянном терпении и осмотрительной непокорности, чтобы вновь обрести долю престижа, необходимую для всякой культуры» [17, с. 415]. Для нее это сигнал к возвращению и обновлению вечных смыслов и их объективации в новой цивилизации. *Только примат культуры над цивилизацией* является гарантом человечности, не говоря уже о человекотворчестве. И, напротив, самодостаточность цивилизации, – предпосылка ее кризиса, тупика, распада или катастрофы.

*Непреходяще напряженное поле триады культуры, цивилизации и варваризации* – это *плазма* диалектики человека и его мира, и вокруг нее как *смыслообразующего ядра* должен быть организован весь познавательный процесс. Это не означает редукции такого знания к своему ядру. Как не самодостаточно солнце без планет, так и отмеченная триада требует разветвления в системе более емкого знания о культуре. Речь идет именно о *системе* в научном смысле как целостности, в которой ее элементы и подсистемы, обладая относительной самостоятельностью, вместе с тем обуславливают друга благодаря выработке *универсалий субъектов* культуры, цивилизации и варваризации.

В пределах триады эти субъекты, в свою очередь, объективно *структурированы* и предстают прежде всего в «первичных» –

гендерных, ювенальных, этнонациональных и иных значимых ипостасях. Их деятельность развертывается в функциональной взаимосвязи трех основных подсистем – одухотворенная материя (экологическая, технологическая, экономическая культура); социально-политическая и правовая культура; наконец, «чисто» духовная культура (интеллектуальная, научная, нравственная, эстетическая).

Структурно-функциональный анализ – это метод необходимого абстрагирования от «природы вещей», которая по определению является *динамической*. Отсюда – систематическое внимание к названной триаде как к *процессу*, диалектике становления, развития и смены культурно-исторических эпох – «дневных», акматических и «ночных», «падающих», периодов ренессанса и декаданса.

В этом контексте предмет пристального внимания – смыслы и векторы таких реалей или фантомов, как «постиндустриальное», «информационное» общество, постмодерн [15, гл. 14; 18].

Особую роль играет постижение смысла и роли «осевых» культур. Возникшие примерно два тысячелетия тому назад, они представляют далеко не только исторический, но и прогностический интерес как вероятностная модель нового «осевого времени» (К. Ясперс). Проблема предельно актуализирована в контексте становления единого и неделимого *глобального* мира. Его конкретизация позволяет путем структурно-динамического анализа исследовать синергию деятельности основных акторов процесса, начиная от «индивидуализированного общества» (З. Бауман), его регионального и национально-государственного измерений, и заканчивая проблемой *мировой культуры* в условиях объективного движения к единой планетарной цивилизации.

Итак, проблема не в том, чтобы идентифицировать культурологию как *науку*. Уже названные и изучаемые ею фундаментальные *закономерности* мира человека – это «бездна, звезд полна». Однако неуместно и «головокружение». Необходимо само-

определение, то есть определение пределов, или *предметных границ*, культурологии как формы научного социогуманитарного знания и учебной дисциплины. В литературе верно отмечается, что «научная дисциплина представляет собой... самоограничение, и это «дисциплинирование»... в конечном счете существенно повышает деятельность ученого» [19, с. 127]. В этом качестве **культурология** – это не «всеведение» о культуре, а наука об общих закономерностях и смысле культурно-цивилизационного процесса, его становлении, структуре, функционировании и развитии, их интерпретации с позиций современной ситуации в триаде «культура – цивилизация – варваризация».

Однако культурология – это не только научное знание, и это не трудно показать. В саентистском духе достаточно констатировать, что Брут убил Цезаря, но ответ на вопрос «почему» мы находим не в научных трактатах, а в герменевтической пьесе У. Шекспира «Кориолан». «*Что значит знать?*» – этот вопрос Фауста имеет непреходящий культурологический смысл. В таком контексте культурология – это *искусство* декодирования смыслов, постижение глубинных оснований человека и его мира. Древние называли ее *мудростью*, и ее легитимные «отцы» – Платон и Шекспир, Гете и Достоевский, особенно не сводимая к филологии «огненная антропология» русского Екклесиаста, являют собой ее бессмертные шедевры.

**В силу таких качеств культурология способна отвечать на вопросы, перед которыми бессильна «чистая» наука, например почему диаметрально разошлись жизненные ориентации отцов водородной бомбы – Р. Оппенгеймера и А. Сахарова.**

Прецедентам неть числа. М. Хайдеггер подчеркивал, что подлинная философия – «вместе с тем и проект, на котором основывается вся работа мысли» [20, с. 288]. В целом культурологическая компетентность – это ценностно-нормативная предпосылка *смысложизненного* проекта.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вестник Европы. – М.: Издательство журналов «Вестник Европы» и «Открытая политика». Том XIX–XX. Год 2006.
2. Флиер, А.Я. Современная культурология: объект, предмет, структура // Общественные науки и современность. – М.: Наука, 1997. № 2.
3. Коммуникативные стратегии культуры и гуманитарные технологии. – Спб.: Книжный дом, 2007.
4. Сорокин, П. Человек. Цивилизация. Общество. – М.: Изд-во политической литературы, 1992.
5. Лейбниц, Г.В. Соч. Т. 2. – М.: Мысль, 1975.
6. Гейзенберг, В. Шаги за горизонт. – М.: Мир, 1987.
7. Парсонс, Т. Общий обзор // Американская социология. – М.: Прогресс, 1972.
8. Вебер, М. Объективность // М. Вебер. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990.
9. Международный журнал социальных наук. – М.: Российская академия наук/ЮНЕСКО, 1998. – № 21.
10. Бокаччо, Дж. Декамерон. – Мн.: Наука и техника, 1985.
11. Валлерстайн, И. Конец знакомого мира. – М.: Логос, 2003.
12. Ницше, Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. – М.: Сирин, 1990.
13. Шпенглер, О. Закат Европы. – Новосибирск: Наука, 1993. – Т. 1.
14. Ортега-и-Гассет, Х. Восстание масс // Вопросы философии. – 1989. – № 3.
15. Левяш, И.Я. Культурология. Изд. 5. – М., Айрис пресс, 2004. Гл. 3.
16. Маркузе, Г. Эрос и цивилизация. – М.: АСТ, 2002.
17. Камю, А. Чума. – Новосибирск: Новосибирское книжное изд-во, 1992.
18. Левяш, И.Я. Постиндустриализм: проблема адекватности концепта // Общественные науки и современность. – 2001, № 3.

НА СТЫКЕ ПРОБЛЕМ И ДИСЦИПЛИН

Изложенное выше понимание сущности и роли культурологического знания, вероятно, тоже не «в белых одеждах» и подлежит критической рефлексии. Тем не менее есть надежда, что, если эта гипотеза верна, остается не менее значимый вопрос о месте и роли культурологического знания в социогуманитарной сфере.

Заслуживающий специального внимания исходный вопрос – и здесь он ставится лишь в общей форме – это проблематичная *интегративная* роль культурологии с учетом ситуации Вавилона на ее собственном «дворе». Иными словами, это вопрос ясного различения *культурологии* и *культуроведения*. Мною в ряде работ обоснована необходимость, с одной стороны, отказа от культурологии как «всеведения» культуры и вместе с тем ее системообразующей роли в *совокупности* знаний о ней, а с другой – предметной дифференциации культуроведческого знания по *предметным* дисциплинам теоретического и исторического циклов. С таких позиций культурология – это далеко не все культуроведение, а его *генерализующее ядро* со своим *специфическим предметом*. Относительно всего комплекса культуроведческих знаний она является их непосредственным методологическим фундаментом. Это позиция не приоритета, а паритета, *сетевой взаимозависимости* [21].

Такая целостная и смыслообразующая структура способна играть неординарную роль «вовне», в пространстве всего социогуманитарного знания. И это не улица с односторонним движением. О нарастающей потребности в такой роли сигнализируют представители практически всех наук о человеке и его мире. Калейдоскоп этих сигналов – подлинный информационный взрыв, и здесь возможно воспроизвести лишь пару его репрезентативных импульсов с целью демонстрации универсального смысла проблемы, один из них – из традиционного исторического арсенала, а другой – из инновационного.

Да будет позволено начать с автобиографического момента. В школе я должен был рассказать о наполеоновском походе в Россию. Помню, впечатлив учителя деталями этой авантюры (по типу «что, где, куда»), я, в свою очередь, был сражен его вопросом: «*Почему Наполеон вторгся в Россию?*». Убедительного ответа у меня не было не только тогда, но и затем – как историка с университетским дипломом.

Ответ удалось получить через полвека, в книге известного французского историка Ж.-Б. Дюрасела: «То, что мы ограничиваемся рассмотрением проблем политической жизни... не мешало нам подчеркивать влияние... экономических, духовных, религиозных, интеллектуальных, социальных факторов... *История единая и всеобщая*... не существует политической истории, социальной истории, экономической истории, военной истории, истории религии. Разговор можно вести только о политических, социальных, экономических, военных, религиозных и тому подобных фактах. *Связь этих фактов и есть история*» [22, с. 361, 372]. Понятно: такую связь может объяснить только *история культуры*.

Другой прецедент – интерпретация такого феномена современного глобального мира, как *международная миграция*. Известный эксперт ООН Дж. Бхавати ссылается на афоризм писателя М. Фриша: «Мы импортировали рабочих, а получили людей», – и его резюме стоит курсива: «*Эта проблема оказалась на стыке таких крупных социальных дисциплин, как экономика, политология, международные отношения, а также этика и литература*» [23, с. 14].

Ориентация на «междисциплинарность» претендует на парадигмальный статус. Но стоит заметить, что, по Гегелю, теория факторов, или «только взаимодействие – пустота». В духе немецкого *zwischen* можно накопить некую метаинформацию, но невозможно объяснить ее. «Междисциплинарному» знанию недостает видения *целостности* проблемы. Такой дефицит конструктивного начала характерен и для статьи М. Догана, руководителя Центра



Многознание  
не научает уму...

Гераклит



международных исследований (Париж), с характерным названием: «Новые социальные науки: разрушение дисциплинарных перегородок». Следует согласиться с ним в том, что «сети перекрестных влияний... стирают старую классификацию социальных наук... Слово «междисциплинарный» уже не подходит... оно несет в себе намек на дилетантизм, и его необходимо избегать». Здесь предел моего согласия с автором, который предлагает заменить междисциплинарность «терминами *мультиспециальность* или *гибридизация* научного знания» [24, с. 169]. Но «мульти» – нередко Вавилон, а «гибриды» могут быть и монстроподобными. Все это – лишь вербальная, но не сущностная альтернатива.

На повестке дня не «гибридизация», а органический *синтез*. Парадоксально, но в этом нет никакой методологической новации. Скорее перед нами – «преждевременные мысли», и их стоит напомнить. Уже Гераклит сознавал: «Многознание не научает уму... Одна есть Мудрость – познать разум, который господствует во всем». Он разъяснял секрет мудрости: «Как гармония лиры, будучи проста в яв-

лении, непуста в составе, так и мировой процесс представляет собой только единство множественного, согласие разногласного, или противоположного» [25, с. 97]. Это, по Аристотелю, постижение «последних оснований» мира, то есть не его бесконечно разнообразных феноменов, а глубинных, сущностных связей.

Начиная с интегративного задания кантовской философии, *культуротворческий* вектор постижения человека и его мира, оплодотворенный синтезом знания о них в различных сферах, постепенно обретал статус парадигмы единого знания – *человековедения*. К. Маркс предвидел, что «естествознание включит в себя науку о человеке в такой же мере, в какой наука включит в себя естествознание. Это будет *одна наука*» [26, с. 124], наука о человеке в его *целостности*.

В XX веке К. Ясперс, который глубже и острее современников ощущал вероятность нового «осевого времени» – глобализации, писал: «Ситуация означает... смысловую действительность... Эта действительность является предметом не одной, а многих наук... Существуют ситуации всеобщие, типические...» [27, с. 9–10]. В этом диалоге прозвучал и голос британского мыслителя и университетского практика Н.А. Уайтхеда: «Существует целый океан фактов. И мы ищем связующую нить» [28, с. 352].

Смысл такого поиска для культурологического знания в том, что если одни науки отвечают на вопросы «почему», другие – «как» разворачивается человеческая деятельность, то это знание, опираясь на достижения сопредельных дисциплин, отвечает на смысложизненные вопросы. В этом – апология *системно-синергической парадигмы культурологии как постдисциплинарного знания* о человеке и его мире.

В идеале – это *открытое общество* в миниатюре, которое доступно всем конструктивным импульсам. В свою очередь, обратная связь в том, что культуротворчество как предмет нашей дисциплины подобно надежному мотору: являясь вполне *специфической* вещью, он способен быть компонентом *любых* технологий. ■

19. Полис (Политические исследования). – М., 2001. – № 6.
20. Краткая философская энциклопедия (пер. с чешского). – М.: Прогресс-Энциклопедия, 1994.
21. Левяш, И.Я. Культурология: поиск модели преподавания // Культурология: проблемы преподавания. Вып. 1. – Мн.: РИВШ, 1995. Культурология: предмет, структура и роль в гуманитарном образовании // Интеграция академической науки и высшего гуманитарного образования. – Екатеринбург, УРО РАН, 1997. Какая культурология нам нужна // Беларуская думка, 2002. – № 5. Истоки культуротворчества // Вестник БГПУ. 2007. № 1, 2. Прикладная культурология: споры не только о словах // Культурология: фундаментальные основания прикладных исследований. – М.: Ин-тут культурологии РАН, 2008. Культурологическое знание Современности и постдисциплинарный синтез // Межд. конгресс «Ното Eurasicus в глубинах и пространствах истории». – СПб: Изд-во РГПУ, 2008.
22. Дзюрасель, Ж.-Б. Еуропа з 1815 года да нашых дзён. – Мн., Беларускі фонд Сораса, 1996.
23. Бхагвати, Дж. В защиту глобализации. М.: Ладомир, 2005.
24. Доган, М. Новые социальные науки: разрушение дисциплинарных перегородок // Международный журнал социальных наук. – Российская академия наук/ ЮНЕСКО, 1998. – № 20.
25. Вопросы философии. – М.: 1989, № 6.
26. Маркс, К., Энгельс, Ф. Соч., 2-е изд., – М.: Госполитиздат. – Т. 42.
27. Ясперс, К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1992.
28. Уайтхед, А.Н. Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990.