

О философско-культурных и коммуникативных обоснованиях культуры и культурологии

Анализируя предложенное З. Бауманом разделение типов философской и социологической практики на «законодательный» и «интерпретирующий», автор статьи использует эту бинарную оппозицию как фон для выстраивания собственной концепции философско-культурных и коммуникативных обоснований культуры и культурологии. Особое внимание уделяется вытеснению философско-культурных приоритетов коммуникативными в области высшего гуманитарного образования. Это вытеснение проявляется как отказ от идеи укоренения гуманитарной практической деятельности в целостном общегуманитарном знании в пользу идеи самодостаточности гуманитарных практик и соответствующих форм профессионализма.

Ключевые слова: законодатели, интерпретаторы, переводчики, философия культуры, коммуникация, гуманитарное образование, практика, профессионализм.

В статье «Философия и постмодернистская социология» З. Бауман предлагает «классифицировать те два характерных альтернативных типа философской и социологической практики, которые принято называть «модернистский» и «постмодернистский», по-другому – как законодательный и интерпретирующий»¹. В этом опубликованном в начале 1990-х гг. тексте вводимая Бауманом оппозиция «законодателей» и «интерпретаторов» раскрывается как фактор синхронического сосуществования гуманитарных идей в различные периоды XX столетия. В другой статье, «Законодатели и толкователи. Культура как идеология интеллектуалов», вышедшей в русском переводе почти одновременно с «Философией и постмодернистской социологией», та же самая оппозиция

предстает у Баумана уже как фактор диахронического чередования доминирующих интеллектуальных парадигм. Данная дифференциация превращается, таким образом, в структурообразующий принцип определенной «модели» интеллектуальной истории, дающий ее, интеллектуальной истории XX столетия, статике и динамике, общую бинарную логику. Мне же этот «смоделированный»² польско-английским социальным философом структурообразующий принцип, разделение европейских интеллектуалов-гуманитариев на «законодателей» и «интерпретаторов», представляется вполне подходящим предварительным контекстом для прояснения методом со-противопоставления обозначенной мною собственной темы философско-культурных и коммуникативных обоснований культуры и культурологии. В то же время определенная интерпретация предложенной Бауманом «модели» в качестве необходимого моему «фигурообразованию» фона, конечно же, произрастает из того смыслового измерения, в котором обитает сама неизбежность предварительного «набрасывания» контекста. Я имею в виду тот «узаконенный» И. Кантом принцип рефлексии оснований познающего видения «объекта», согласно которому задача ученого «стоит не в исследовании того, что он усматривает в фигуре... как бы прочитывая в ней ее свойства, а в том, чтобы создать фигуру (путем конструирования) с помощью того, что он сам *a priori*... мысленно вложил в нее и представил в ней»³.

«Законодательный» тип философской и социологической практики Бауман связывает с пониманием «культуры как... обращения иноверцев»⁴, в результате которого разрозненные коллективные формы жизни «обращенных» должны «уравняться» на основании единых образцов морали и трезвой рассудочности. С точки зрения «законодателей», их предназначение как раз и состоит в том, чтобы влиять на архаичную повседневность «не развитого» человека. Именно на них возложена «миссия» способствовать тому, чтобы на место «общинного», склонного к локальным особенностям, прежнего ««здорового смысла», будь то “простые верования”, “предубеждения”, “предрассудки” или прямые “проявления невежества»»⁵, заступил гораздо более универсальный, подчиняющийся истинным «законам рациональности» новый здравый смысл.

«Интерпретирующий» же тип, согласно Бауману, хотя и «стремится (как любой разум) захватить “другого”... не предполагает при этом, что акт овладения облагораживает объект, делает его лучше, чем он был до того. Вместо этого он предполагает, что объект в процессе овладения им трансформировался, однако первичная форма его не... лишилась права на существование...»⁶. Современный вари-

ант «интерпретирующего» типа практики уподобляется Бауманом работе «переводчика»⁷, которая в данном случае трактуется как лишенная намерений воздействовать на какие-либо «основания» производство тактик и стратегий коммуникации между разнообразными формами коллективной жизни, вполне самодостаточными и не нуждающимися ни в единых высоких образцах, ни в тотальном «уравнении». «Уравнению» подлежат лишь поверхностные, хотя и необходимые для межгрупповой коммуникации, «гносеологические картины мира собеседников»⁸. Этих бауманских «собеседников», своими концептуальными очертаниями очень похожих на «публику»⁹ Г. Тарда и «общественность»¹⁰ Ю. Хабермаса, должно объединять только общее информационное пространство, не посягающее на присущие им формы жизни, будь то те или иные традиционные уклады, разноплановые варианты профессиональной «солидарности» или генерируемые «усилиями по собственному конструированию»¹¹ недолговечные «обычаи» многочисленных современных сообществ. С точки зрения «переводческой» деятельности, сегодняшняя культура, наконец, представляет собой то, чем «энтелехийно» она и должна быть: «ценностно-горизонтальное» множество практик и не сводимых друг к другу, не редуцируемых к общему «центру» ни в социуме, ни в индивидууме устойчивых или эфемерных идентичностей. Именно такой контекст является определяющим и для собственной профессиональной идентичности «переводчиков»: ту свою социальную роль, которая очерчивается данной сферой деятельности, они связывают с объединяющими конвенциями «перевода из одной системы знаний в другую»¹². Понимаемый так «перевод» признается «делом экспертов, которые, с одной стороны, вооружены специальными познаниями, а с другой, так или иначе развили в себе уникальную способность подниматься над коммуникативными структурами, в которых локализируются их “родные” системы, одновременно не утрачивая связи с “внутренним пространством” систем, где знание приобретает без труда и ощущается как “самоочевидное”»¹³. Эти слова можно «перевести» следующим образом: «перевод» – это выполняющая и глобализирующую, и компенсаторную функции популяризация специализированного знания, которая призвана вывести это, как правило, сложное знание, например знание о «большом взрыве» или о том, что «medium is the message», на уровень «самоочевидности» и повседневной коммуникации людей, живущих своими «укладами» и своими узкими специализациями.

Начало истории «законодательного» типа философствования Бауман относит к рубежу XVII и XVIII столетий. Именно в тот

период в выходящей из средневековья Западной Европе складывалась, по его мнению, «политика законодательного разума»¹⁴, которая выражалась в стремлении интеллектуалов Нового времени играть ведущую роль в обуздании хаотичного множества локальных «здоровых смыслов» и в приведении этого хаоса к универсальному порядку посредством укоренения в жизни людей «правильных» методов получения знания. Идея такой деятельности рождалась в коллективном сознании граждан «Республики ученых» (*republique des lettres*) и была неотделима и производна от усилий формировавшегося национального государства порвать путы «традиционализма и провинциализма... чтобы установить свой собственный суверенитет»¹⁵. Централизованным европейским монархиям той эпохи необходимы были целостные общества. Именно поэтому и для правителей, и для философов «модерна» разрозненные «формы жизни... превратились в объекты практики, то, с “чем нужно что-то сделать”, дабы ограничить его, изменить или полностью заменить чем-то другим»¹⁶.

Однако лишь в конце века Просвещения, прежде всего в философии И. Канта, «политика законодательного разума» соединилась с пафосом нового иерархического порядка в образовательном процессе. Кант, считавший, что «философ – это не просто художник, оперирующий концепциями, а законодатель, задающий правила работы человеческого разума»¹⁷, энергично выступил за институционализацию особого характера образования для «жестко очерченной “интеллектуальной элиты”»¹⁸, которая, как он полагал, должна была определять образовательную стратегию государства, касающуюся всех остальных. Данная задача, по словам Баумана, состояла в «организации стопроцентного доступа к верному знанию для избранных»¹⁹, которым, таким образом, давалось легитимное право «указывать остальным (не удостоенным такого доступа), что те должны делать, как им следует себя вести, какие цели перед собой ставить и какими средствами оных добиваться»²⁰.

Кантовская идея «философа-законодателя», по мнению Баумана, восходит к многовековой традиции понимания «обережения других людей»²¹ как дела и долга именно философов. С другой стороны, большинство людей, нуждающихся в «обережении», неспособно «причаститься царству “истинной философии”»²², ибо, и здесь Бауман цитирует уже Р. Декарта, «истина, скорее, может быть открыта немногим, чем многим»²³. В разрешении данного противоречия между долгом философа и ограниченными способностями большинства как раз и состоял смысл осуществленного Кантом эксплицирования целей и задач «политики законодатель-

ного разума». А в XIX в. эти раскрытые философией модерна «законодательные» интенции оказались, согласно Бауману, «включены в представление о себе и в стратегию социологии модерна»²⁴, изначально ориентированной на «критику здравого смысла»²⁵ и «конструирование схем социальной жизни, относительно которых можно было бы эффективно выявлять отклонения, недозволенные формы поведения и все такое, что с системной точки зрения выступало как проявление социального беспорядка»²⁶. В различных социологических концепциях лишалось легитимности все, касающееся «“чисто опытного” – спонтанных, самодельных, автономных проявлений человеческого сознания и самосознания»²⁷.

Рассуждения З. Баумана однозначно утверждают приоритет «переводчиков» перед «законодателями». Такая позиция занимает свое полноправное место в сформировавшейся во второй половине прошлого столетия парадигме отрицаний новоевропейской традиции априоризма²⁸, чаще всего связанных общей причастностью к коммуникативному обоснованию культуры и культурологического профессионализма. Вместе с критической философией Канта, с которой новоевропейский априоризм начинается, одним из главных «объектов» всех этих атак является возникшее в конце XIX в. философско-культурное продолжение кантианства. Оно объединило в определенном смысле родственные друг другу неокантианские, экзистенциалистские, герменевтические и «диалогические» концептуализации и рефлексии «границ культуры», отдающие философам, которые в процессе таких рефлексий творят «все новые концепты»²⁹, ведущую роль в культурно-исторической динамике. Соответственно культура в философско-культурном контексте предстает как та или иная интерсубъективная целостность, заданная этими, для «здравого смысла» и его «естественных установок» априорными и являющимися предметом культурологического исследования, «границами».

Как будто бы нарочито усложненным и «затемненным» письменным и устным стилям «элитарного» дискурса априоризма, присутствующим ему «хайдеггеровским» и «бахтинским» интенциям герменевтического схватывания «процесса» разворачивания языковой «пограничности», коммуникативно обусловленная культурология вмещает пренебрежение к фиксации смыслового «результата», который, будучи ориентированным не на онтологический «диалог» культур, а на демократическую коммуникацию людей, должен быть всегда по-«переводчески» четко, абсолютно «вразумительно», изложен. Герменевтические стили низводятся при этом до «расколдованного» культурного кода с обыкновенными «планом

выражения» и «планом содержания», или, в другой логике, до одной из философских «языковых игр». Стратегическое направление такого «расколдовывания» задается парадоксальным сочетанием «социального конструирования» и утверждения в качестве «абсолютной реальности» мира, в котором после А. Шюца, П. Бергера и Т. Лукмана прагматическим интересам и «целерациональным» установкам «здорового смысла» с его «суммой типизаций и созданных с их помощью повторяющихся образцов взаимодействия»³⁰, т. е. с его повседневными формами коммуникации, оказывается полное доверие. Это означает признание самодостаточности и самоценности «здорового смысла» и предписание ему быть не следствием неких «потаенных» и открывающихся лишь «избранным» априорных интересусубъективных «границ культуры», а связанной с коллективными утилитарными задачами причиной возникновения всех обобщающих форм знания, в том числе и дискурса априоризма. Однако еще один парадокс заключается в том, что прагматическим интересам и «целерациональным» практикам коммуникативно обусловленная культурология предопределяет их собственную интересусубъективную взаимосвязанность, очерченную локализованными в истории «границами культуры», причинами генезиса которых полагаются в данном случае не завершающие одну эпоху и открывающие эпоху другую «прозрения» выдающихся философов, а влияющие на формы коммуникации научно-технические новшества, прежде всего те или иные радикальные сдвиги в области средств коммуникации как таковых.

Одной из главных мишеней критики априоризма стало философско-культурное продолжение «религии в пределах только разума»³¹, с концепцией которой как раз и связано иерархическое выделение Кантом в образовательном процессе особого «круга избранных», или, по Бауману, «законодателей». Суть этой «религии» состоит в понимании «долга человека перед самим собой»³² как «ноуменальной» императивной необходимости, не имеющей никакого вербализуемого рационального основания. Человек представляется носителем того «автономного нравственного разума, который... полностью вобрал в себя и в каком-то отношении подменил собою и социум, и традицию»³³. Соединившийся со своим «нравственным разумом» индивид ориентируется в практической деятельности в первую очередь не на сложившиеся нормы и правила общежития, а на то, что «именно он является автономной единицей морального совершенствования»³⁴. И только такому индивиду дано, согласно Канту, то, никогда не завершающееся в течение всей жизни, самообразование (*Bildung*), в процессе которого развива-

ются его истинные «задатки». Истинные же «задатки» философа связаны с «ноуменальным» даром видения целостной человеческой «истории a priori»³⁵ и с обусловленной этим даром способностью творить «предсказующее историческое повествование о том, что ожидается в будущем»³⁶. Причем «предсказатель», наделенный даром видения «истории a priori», по праву этого своего дара «сам творит и вызывает события, которые он предрекает»³⁷.

Концепция «религии в пределах только разума» внесла глубокие коррективы в теорию Bildung, которая еще и до кантовских педагогических работ стала одним из главных достижений философско-воспитательной мысли Германии, переживавшей в последние десятилетия XVIII в. эпоху «педагогического ренессанса, когда все общество было увлечено идеей педагогического усовершенствования жизни»³⁸. Именно особым «ноуменальным» назначением философов обосновывает Кант ведущую роль философии, во-первых, в теоретическом «творчестве будущего», во-вторых, в том универсальном гуманитарном обучении «не философов», которое, раскрывая в них «автономные нравственные личности» и уводя от «печально известного профессионального кретинизма»³⁹, дает импульс процессу «самообразования» и, следовательно, раскрытию их собственных «задатков». Размышляя об институционализации этой роли в структуре университета и, шире, в системе образования, Кант в работе 1798 г. «Спор факультетов» высказывает мнение, что философский факультет должен стать «основой университетского образования... открывая новые горизонты как для вновь рождающихся наук, так и для традиционных областей практического знания...»⁴⁰.

Наделение кантианством и его продолжениями именно философии полномочиями протагониста университетского образования как раз и стало причиной негативного отношения к априоризму и к «религии в пределах только разума» как к истокам легитимизации власти «законодателя». Бауманская точка зрения на кантианство, которое, с моей точки зрения, является, в первую очередь, все-таки не причиной диктата «законодателя», а «руководством» по мышлению оснований научного и любого другого мышления, предопределена коммуникативным пониманием культуры и культурологической работы. В нем делается акцент не на рефлексии культурных оснований мышления, к которой предрасположены далеко не все, а на гораздо более демократичной специализированно-прикладной «идее профессионализма»⁴¹, связанной с видением культуры как «ценностно-горизонтального» множества «форм жизни», нуждающегося не в идентификации его «центра» и интерсубъективных «границ», а в организации каналов интерсубъективной коммуни-

кации. Имеется в виду приоритет обучения специализированным, в определенном смысле самодостаточным и автономным гуманитарным «практикам», который утвердился вследствие возвышения в иерархии университетских целеполаганий «логики профессионализма» над соперничающей с ней уже в течение двух веков «логикой знания»⁴². Специализированность «практик», т. е. относительно узкий спектр их ориентиров, подразумевает не какие-то жесткоструктурированные схемы действий, направленных на достижение тех или иных конкретных целей, а владение «компетенциями», каждая из которых рассматривается «как невидимая, внутренняя возможность, способная производить множество... моделей поведения, адекватных... множеству новых ситуаций»⁴³. И все-таки эти «практики», нацеленные на решение специализированных локальных задач, слишком автономны, чтобы их субъекты нуждались в первую очередь не в достаточно обособленных «знаниях, навыках и умениях», а в целостных гуманитарных знаниях, слишком «общих», «внешних» и «вспомогательных». Данная установка, ставшая в последние десятилетия прошлого века международным мейнстримом, вытеснила ту модель гуманитарного образования, которая, напротив, исходит из первостепенной важности универсального общегуманитарного знания, не столько дополняющего «практики» в качестве необходимой для вертикальной мобильности «специалиста» общей эрудиции, сколько служащего любому делу гуманитария реальной живой почвой.

О таком повороте в сторону противоположную, в частности перестроечным и ранним постсоветским приоритетам, лично я начал догадываться в начале двухтысячных, во времена первых экспериментов по введению ЕГЭ. А лет десять назад на конференциях, собиравших философски-ориентированных российских культурологов, все чаще начали звучать недоуменные реплики русскоязычных, но работавших или учившихся за границей молодых преподавателей и студентов по поводу «тяжеловесности» и «заумности» обсуждавшихся проблем. Оказавшиеся на данных мероприятиях, видимо, «по недоразумению», эти молодые люди критиковали своих философствовавших старших коллег за «отсталость» от динамичной реальности, за отстраненность от ее актуальной проблематики, «уже давно на Западе» радикально переориентировавшей гуманитарное образование в сторону практических задач коммуникации.

В этом «зове времени» слышится, однако, не столько звучание плюралистического равенства различных ценностей и «форм жизни», сколько голос утопии, обернувшейся на этот раз идеей такого

равенства. В «Комментариях» к кантовским «Лекциям по педагогике» Б.М. Бим-Бад говорит, что Кант «справедливо опасался» ситуации, когда «получив контроль над общественными школами, “правители приспособят личность к цели государства”, вытеснив идею гармонично развитого человека задачей подготовки “работника и гражданина”»⁴⁴. Также и институционализируемая ориентированность на то, что в культурологии гуманитарное знание не должно «...подменять собой профессию»⁴⁵, не дает одинаковых прав «гуманитарному знанию» и «профессии»: не вырастающая из гуманитарного знания «профессия», а внутри нее «профессия установления правил профессии», прикрывая прагматической «целерациональностью» и структурированностью некоторые свои энтропийные склонности, всегда будет стремиться к «законодательному» доминированию.

Примечания

- ¹ *Бауман З.* Философия и постмодернистская социология // Вопросы философии. 1993. № 3. С. 47.
- ² Хотя тексты З. Баумана, как мне представляется, содержательно ориентированы на социально-конструктивистский приоритет гуманитарного знания, подразумевающий относительность любой позиции, стиль изложения в них таков, что речь, скорее, следует вести о позиции абсолютизирующей. Именно по этой причине используемый мною термин «модель» заключен в кавычки.
- ³ *Кант И.* Критика чистого разума. СПб.: Тайм-аут, 1993. С. 18–19.
- ⁴ *Бауман З.* Законодатели и толкователи: Культура как идеология интеллектуалов [Электронный ресурс] // Неприкосновенный запас. 2003. № 1 (27). URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2003/1/baum.html> (дата обращения: 01.10.2017).
- ⁵ *Бауман З.* Философия и постмодернистская социология. С. 49.
- ⁶ Там же. С. 52.
- ⁷ *Бауман З.* Законодатели и толкователи...
- ⁸ Там же.
- ⁹ О понятии Г. Тарда «публика» см.: *Тард Г.* Мнение и толпа [Электронный ресурс]. <http://studopedia.org/index.php?vol=1&post=36744> (дата обращения: 01.10.2017). О связи «публики» Г. Тарда с его же понятием «толпа» и об отличии последней от «массы» Ф. Ницше см., например: *Рейфман Б.В.* Сумеречная сова, возвестившая ужас полудня // Вопросы философии. 2015. № 1. С. 139–149.
- ¹⁰ Понятие «общественность» было введено Ю. Хабермасом в изданной в 1962 г. книге «Структурное изменение общественности». Данный концепт, по словам Н.В. Мотрошиловой, «отправляется от... полярности и взаимодействия “частной” и “общественной” жизни, которые формируются в глубокой древности

и через существенные модификации... доходят до наших дней» (*Мотрошилова Н.В.* О лекциях Ю. Хабермаса в Москве и об основных понятиях его концепции // Юрген Хабермас. Демократия. Разум. Нравственность: Московские лекции и интервью. М.: АО «КАМІ», 1995. С. 113–166).

¹¹ *Бауман З.* Философия и постмодернистская социология. С. 57.

¹² Там же.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 47.

¹⁵ Там же. С. 49.

¹⁶ *Бауман З.* Законодатели и толкователи.

¹⁷ *Бауман З.* Философия и постмодернистская социология. С. 47.

¹⁸ *Сапрыкин Д.Л.* Значение и смысл понятия «образования» (на примере немецкой философии конца XVIII – начала XIX в.) [Электронный ресурс] // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. 2008. № 1. URL: <http://www.ihst.ru/files/saprykin/Bildung.pdf> (дата обращения: 01.10.2017).

¹⁹ *Бауман З.* Законодатели и толкователи.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. С. 48.

²² Там же.

²³ Цит. по: *Бауман З.* Философия и постмодернистская социология. С. 48.

²⁴ Там же. С. 50.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же. С. 51.

²⁸ Одна из самых непримиримых атак на априоризм была предпринята со стороны философского движения спекулятивного реализма и, прежде всего, его родоначальника К. Мейясу, автора книги «После конечности. Эссе о необходимости контингентности».

²⁹ См.: *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? СПб.: Алетейя, 1998. С. 14.

³⁰ *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995. С. 26.

³¹ «Религия в пределах только разума» – книга И. Канта, опубликованная в 1793 г.

³² Цит. по: *Сокулер З.А.* Герман Коген и философия диалога. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 33.

³³ Там же.

³⁴ Там же.

³⁵ *Кант И.* Спор факультетов. Калининград: Изд-во КГУ, 2002. С. 190.

³⁶ Там же.

³⁷ Там же.

³⁸ *Бим-Бад Б.М.* Предисловие к книге: *Кант И.* О педагогике [Электронный ресурс]. URL: http://www.bim-bad.ru/docs/on_education_by_kant_comments_by_me.pdf (дата обращения: 01.10.2017).

- ³⁹ *Бим-Бад Б.М.* Комментарий к книге: *Кант И.* О педагогике [Электронный ресурс]. URL: http://www.bim-bad.ru/docs/on_education_by_kant_comments_by_me.pdf (дата обращения: 01.10.2017).
- ⁴⁰ *Калинников Л.А.* О «Споре факультетов» как итоге: профессорско-педагогическом, философско-мировоззренческом, валеолого-диететическом // Кант И. Спор факультетов. Калининград: Изд-во КГУ, 2002. С. 6.
- ⁴¹ Речь в данном случае идет не о сужении некоего общего смысла профессионализма как такового и не о дальнейшей конкретизации какого-то более узкого понятия профессионализма гуманитарного, а о самостоятельной «идее профессионализма», которая непосредственно связана с определенными ценностями, очень похожими на те ценностные установки, которые свойственны так называемым «помогающим профессиям» (caring professions), в частности профессии «социального работника» (Об «идее профессионализма» в социальной работе см., например: *Шанин Т.* Социальная работа как культурный феномен современности: Новая профессия и академическая дисциплина в контексте социальной теории и политической практики нашего дня // Вопросы философии. 1997. № 11. С. 57).
- ⁴² *Френей М.* Образовательная задача университета: очерк целеполаганий // Университетское образование: Рефераты, переводы, статьи / Сост. И.В. Карапетянц; под ред. Ю.Л. Троицкого. М.: РГГУ, 2001. С. 37.
- ⁴³ Там же. С. 39.
- ⁴⁴ *Бим-Бад Б.М.* Комментарий к книге: *Кант И.* «О педагогике» [Электронный ресурс]. URL: http://www.bim-bad.ru/docs/on_education_by_kant_comments_by_me.pdf (дата обращения: 01.10.2017).
- ⁴⁵ Из интервью преподавателя РГГУ А.М. Перлова, данного О. Мороз и Е. Арье. См.: <http://cultlook.org> (дата обращения: 01.10.2017).