

Прежде чем раскрывать смысл заглавия, скажу о подзаголовке. Определение — «Философские размышления в канун XXI века» — для меня существенно. Существенно для нашего взаимопонимания.

Во-первых, то, о чем я буду дальше говорить, это не какой-то окончательный результат работы, не готовый текст. Это — скорее — заявка, замысел возможного исследования. Вообще-то я предполагаю, что для устных выступлений такой жанр наиболее целесообразен. Если текст окончательно готов, его надо печатать и дальше обсуждать печатное слово, но так необходимо — заранее, на людях, совместно — продумать исходный замысел.

Причем, это — «философские размышления», что также предупреждает: это не исторический и не собственно научный текст, но заторможенно размышляющий, философский текст, как бы заново возвращающий — к началу — раздумья над тем, что есть культура и цивилизация. На мой взгляд, вообще, философия тем и отличается, что она всегда возвращает нашу мысль к началу, к тому, над чем уже много думало, работало человечество. Обладая пониманием и знанием того, что сделало человечество, философия вместе с тем всегда начинает как бы сначала, возобновляя всю проблемность того предмета, над которым она размышляет. Об этом хотелось заранее предупредить.

И наконец, это — философские размышления именно *в канун XXI века*. Я буду не вообще говорить о цивилизации и культуре, хотя буду и об этом говорить (может быть, даже по времени это и будет основное), но основной вектор моих размышлений и связан с тем напряжением, которое всеми нами овладевает в канун нового столетия. Новое столетие — это всегда нечто будоражащее наше разумение: что будет за порогом? Ну, а современный канун *тысячелетия* особенно наталкивает на такого типа размышления, на рискованное загадывание: что ждет за рубежом 2000-го года? Понимание этой рубежной ситуации, отношение цивилизации и культуры в канун этого перелома, поворота, может быть, коренным образом меняющего, долженствующего изменить наши установки, вот то сосредоточение, которое для меня существенно.

* Сознательно сохраняю стилистику устной речи, с ее пропусками, повторами, обращением к слушателю. Это — текст в форме установки на текст. Такая стилистика входит в замысел самого жанра этого доклада.

Хотя в этом тексте я прежде всего хочу говорить о цивилизации (конечно, в ее соотношении с культурой), все же необходим ясный контекст: мое понимание культуры. Но даже в преимущественном разговоре о культуре внутренний вектор направлен на плотное и нормальное дело цивилизации. Хотелось бы, чтобы эта установка с самого начала присутствовала и в слушателе (или — читателе) этих размышлений, хотя бы в кратчайшем контексте.

Начну, может быть, с самого резкого и сильного философского утверждения, развитого в моих работах. XX век, как он фокусируется, сосредоточивается накануне века XXI — это век, когда человеческое мышление стремится обосновать некую *онтологическую* всеобщность культуры, когда разум исходит из предположения, могущего быть сформулированным следующим образом: необходимо понять всеобщее бытие в его начале, в его бесконечности, вечности, «как если бы...» это было произведение культуры. Еще раз: не просто реальные, в тексте закрепленные произведения, но бесконечное, вечное бытие, как если бы оно было произведением культуры. Это утверждение сразу же несет с собой несколько в достаточной степени чудовищных и вместе с тем необходимых дополнительных предположений. Прежде всего, неявно предполагается, что за (!?) этим бесконечным, извечным бытием существует (формируется) некий иной разум, вместе с нами, в ответ на вопрос нашего разума, угадывающий, актуализирующий, воспринимающий и впервые созидающий это — вспомните, это извечное — бытие. Ведь именно такая ситуация насущна в любом произведении культуры. За пределами бесконечного, вечного мира, что уже достаточно парадоксально, предполагается некий отличный от нашего разума всеобщий разум, и мы вместе с ним создаем и... воспринимаем это произведение. И наш разум и разум иной — одновременно — и автор и читатель; тут постоянный обмен этими миссиями, постоянная трансформация и преобразование. Это прочитывается, как в любом произведении, достаточно сложно. Нет. Гораздо сложнее, чем в любом «нормальном» произведении. Здесь оборот «как если бы...», момент кантовского *als ob*, момент методологической иронии оказывается крайне существенным. Это означает, что бесконечное, вечное бытие понимается как вечное и бесконечное, и вместе с тем, как в любом произведении, как бы создается заново. Мы его ставим нашей мыслью и действием как бы «на кон», в начало времен, понимая, впрочем, что оно вечно к бесконечно.

Уточним эту мысль в историко-логическом сопоставлении. Мышление Нового времени (XVII—XIX в.в.) стремилось осмыслить бесконечное бытие как *предмет познания*, обращая разум в разум *познающий*. Современное мышление оказывается формой обоснования культуры как чего-то вместе с тем вне-культурного, до-культурного, как этого беско-

нечного бытия, но повышаемого, повторюсь, «как если бы это было» произведение культуры. Исходя из этого, мне кажется, очень существенно-го предположения, исходя из такого (как сердито определил один из авторов «Независимой» Алексей Медведев) «культуроцентристского» утверждения (заранее беру на себя этот риск), мне бы хотелось и строить дальше свои размышления. Отступлю на несколько шагов назад.

Дело в том, что мое «сильное утверждение», я думаю, подготавливается двумя путями, двумя формами размышления. Первое, о котором я сегодня говорить почти не буду, — это само движение философской мысли, которое постепенно — с середины XIX века — начинает трансформировать, преодолевать познавательную доминанту, преодолевать понимание бытия как предмета познания. В этой доминанте существуют две картезианские субстанции; мое малое «Я» извне познает некую иную, внеположную протяженную субстанцию. Отождествление разума с «познающим разумом» изнутри (уже в «Логике» Гегеля) начинает преодолеваться на высотах самого разумения, обнаруживающего необходимость взглянуть на свой разум извне («Метод самосознания»), то есть выйти на какое-то общение со своим собственным (что невозможно) разумом. Об этом я специально говорить не буду. Хочу лишь отметить один существенный момент. Очень опасно, когда современным нашим мышлением, да и не только мышлением, просто в реальных наших поступках, в отношении к другим культурам мы отождествляем разумение с разумением познающим, то есть когда для нас понять вещь означает только ее *познать*, то есть выделить ее сущность, а от бытия как-то отвлечься, вышелушивая это ядрышко сути. «Таков предмет по сути» — вот наш пафос. Бытие отбрасывается и (или) переводится в статус сущности, далее — в понятие, как у Гегеля, и все дальше уходит из поля нашего разумного внимания. Такое отождествление «разум = познание» зачастую приводит к обратному результату. — Разозленные, что нельзя сводить разум к познающему разуму — в XX веке это становится все более очевидным, — мы отказываемся от разума вообще, бросаясь в какие-то чисто экзистенциальные, иррациональные, экстазные утопии. Между тем, на мой взгляд, разум внутри себя глубоко диалогичен; наряду с познающим разумом, точнее — в сопряжении с познающим разумом, есть разум, связанный с античной, эйдетической доминантой, с причащающей доминантой, характерной для средневекового разума; разум Восточный... Переход от одного разума к другой доминанте понимания вовсе не требует отказа от самого разумения. В самых предельных точках понимания сути вещей мы исходим из бесконечной возможности бытия, и определенный разум актуализирует одну из этих бесконечных возможностей в бесконечную разумную тенденцию, потенцию. Ну, оставим это пока за скобками.

Вторая линия моих рассуждений связана с бытием человека XX века. В наш век, казалось бы, не до культуры, не до разума; быть бы жи-

ву... Но именно сейчас возникает ряд трансформаций, выводящих человека и его разум в предельную ситуацию культуры. Несколько (просто, так сказать, через отточие) таких напоминаний.-

...Современный человек все более оказывается (знает он об этом или не знает, хочет знать или не хочет) — в таких экстремальных ситуациях, когда его сознание определяется не только и не столько, скажем условно, марксовой схемой «бытие определяет сознание» (при всех ее исходных недостатках и пороках), сколько совсем иным схематизмом. — Сознание человека «определяется» (определяет себя) в узлах *изменения бытия*. Брошенный в окопы, брошенный в лагеря, брошенный на нары непрерывного беженства, человек оказывается выброшен из постоянных социальных луз и каждый раз должен как бы заново решать свое бытие, формировать заново малые группы друзей и близких. От выбора зависит, выживет ли он не только реально физически, но и духовно, человечески. Вот эти предельные ситуации изобретения заново своей нравственности, своего бытия оказываются крайне существенными. Но это созидание — и общения, и мышления, и бытия заново, впервые — это и есть то, что издревле необходимо оказывалось внутренним пафосом культуры.

...Теперь еще одна сторона дела. — В XX веке наше сознание, я скажал бы, вслед за Гегелем, наше одинокое «несчастное сознание», напрягается сплетением разных — даже взаимоисключающих — ценностных и культурных спектров. Перестает быть возможной лестница восхождения — все лучше и лучше, все выше и выше... — Обнаруживается, что восточный спектр ценностей, африканский, европейский не просто в охлажденном виде каких-то произведений культуры, но в реальном сознании современного человека начинает спорить за свою всеобщность. Крайне существенна культурность этого спора, спора как общения, необходимого взаимообогащения. Необходимо, подчеркну еще раз, чтобы это сопряжение осуществлялось как диалог культур (а не национальных пред-рассудков), не только на высотах каких-то тончайших произведений «высоколобых», но и в реальном повседневном сознании каждого человека.

...Еще одно, через отточие введенное соображение: дело не только в современных культурах, спорящих между собой в нашем сознании (пока я слово «культура» использую в обычном фразеологическом смысле); дело в том, что в XX веке обнаруживается невозможность посмотреть на прошлое европейской культуры только в режиме ньютоновской «лестницы восхождения». Даже в таких цитаделях познающего, позитивного разума, как математика или физика, принципы соответствия, соотношение неопределенностей, «предельный переход» обнаруживают одинаковую претензию на всеобщность ньютоновой физики; идеи бытийно значимой локализации предмета в пространстве, напоминающей аристотелевский подход. Короче — обнаруживается одновременность и вза-

имодополнительность, а не просто сменяемость различных форм понимания бытия вещей.

Разные культуры (опять-таки я пока не расшифровываю это понятие) спорят между собой в нашем сознании как одновременные, как общающиеся в некотором персонажном определении. Обычное отношение человека к человеку, когда другой человек оказывается бесконечной тайной для другого — но именно как тайна он и насущен моему общению с ним — пронизывает наше сознание и мышление в отношениях между культурами. Чехов как-то говорил, что культурный человек болезненно относится к тайне своего личного бытия. Может быть, это является определением культурного человека: понимание бесконечной таинственности каждого личного бытия и боязнь, что другой влезет в эту тайну, которая есть в какой-то мере синоним личности, и ее бесцеремонно нарушит. Вот это отношение между культурами равноправными, но разными; различными, но насущными друг для друга, пронизывает сознание современного человека.

...Назову сейчас еще один момент. Я называл такие предельные точки бытия, которые — хочешь — не хочешь — напрягают наше сознание, но во второй половине XX века, в, так сказать, охлажденных формах, внутри самого обычного, массового производства (автоматизация, информационная революция) возникает опять же необходимость самоустремленной деятельности человека, общения с самим собой. На автоматическом заводе работает — в автономном режиме — машина; автомат без человека выпускает продукцию, но коренное изменение производства требует коренного изменения самого мышления, исходных мыслительных структур. Самоустремленность человеческой деятельности выходит из маргиналий в центр человеческого бытия даже в процессе производства.

Не буду в этой аудитории напоминать: уже то, что я сейчас очень вкратце очертил, определяя современную ситуацию, страшно напоминает тот феномен, который мы в нашем, так сказать, подсознании, интуиции определяем словом «культура». Сейчас для меня существенно другое. Сегодня культура, сосредоточиваясь в эпицентр нашего бытия, обнаруживает свою какую-то странную, неудержимую, опасную, но и плодотворную претензию на всеобщность. Об этом я еще буду говорить. Но все-таки некое общее наведение на идею культуры наметить сегодня было необходимо.

Попытаемся соединить нашу интуицию культуры (О, современные сдвиги в нашем повседневном бытии (2) и — набросок общего определения идеи культуры (3). На мой взгляд, достаточно очевидно, что в XX веке, с разных позиций, с разных сторон раскрывается по меньшей мере три смысла культуры. Тот же тройной смысл обнаруживается, если мы будем отталкиваться от расхожих представлений о таких явных феноменах культуры, как искусство, философия, религия, нравственность...

Первый смысл. Культура — это форма одновременного бытия и общения людей разных культур, как это ни тавтологически звучит — определять культуру через культуры. Это — одновременное бытие современности и, скажем, людей античной цивилизации, произведений античной цивилизации со своими неукротимыми и бесконечными резервами ответа нам и вопрошания нас. Одновременное со-бытие и общение людей разных культур. Цивилизация исчезает, погибает; в произведениях культуры она существует в постоянном общении с нами. Одновременность разновременных цивилизаций (в культуре), общение с людьми иной культуры как с нашими современниками, вечное настоящее время. — Вот — первый смысл (далее мною сейчас не углубляемый) понятия культуры.

Второй смысл, связанный с этим первым пониманием культуры как диалога культур, но не совпадающий с ним. Культура — это особая форма детерминации нашего сознания. Существуют как бы две основные формы детерминации. Прежде всего, детерминация извне, из окружающих структур — экономических, ментальных, космических — и из под-сознательного «нутра» человека. Но эта детерминация — «вынуждение» — наталкивается на обратное движение. Существует такой необычный «прибор», такая странная призма... культура — которая позволяет само-детерминировать наше сознание.

Так, в искусстве мы формируем возможного Собеседника, проецируем возможного читателя наших произведений как основного героя. Мы проецируем этого Собеседника в далекое будущее. Я ухожу из дома, из жизни, но в произведении продолжаю общаться с самым далеким собеседником. Эта в искусстве возникаемая самодетерминация общения вводит нас в суть культуры. В обычном мире общение нам дано, предназначено. В мире культуры мы это общение сами из-обретаем.

В философии осуществляется возвращение к *началу* мысли. Хотя до нас прошли десятки и сотни поколений, но в философском мышлении мы отталкиваемся к началу времен, заново продумываем изначальность бытия и мысли, то есть сами детерминируем истоки и инерцию своей мысли.

В нравственности (в истоках морали) человек-индивид оказывается ответственным за свой поступок и самодетерминирует свою полную ответственность.

Короче говоря, культура и есть форма постоянной рискованной и ответственной самодетерминации человеческого сознания и бытия. Когда человек выносит себя на грань последних вопросов бытия и начинает общение с иной культурой, тогда он оказывается способным, скажу вслед за Достоевским, быть не рабом своего характера, своей судьбы, но — в свете этих предельных идей — трансформировать исходную психологическую данность, перерешать свою судьбу и поэтому быть предельно ответственным и — вместе с тем — свободным.

Итак, культура как сфера самодетерминации. Я думаю, что есть связи между намеченными двумя определениями культуры, но сейчас мне важно только набросать их очерк.

И, наконец, третье, очень существенное для понимания культуры. — Культура в своих произведениях (мне еще понадобится это понятие) всегда раскрывает и актуализирует «Мир впервые». Будь ли это полотно живописца, где на плоском полотне красками, хаосом красок мы воссоздаем мир, и зритель вслед за нами развертывает из плоского, из ничего, пло(т)ского «ничто» — все, целостный мир... Будь ли это «плоскость» звучания, развертывающаяся в мир смыслового... Всё время мир дан в начале, «мир — впервые». Форма философского трактата, художественного произведения, нравственного поступка сдвигает бытие в эту ситуацию ответственности за мир; понимание мира, как если бы он в эту секунду начинался. Вот этот «мир впервые» оказывается третьим важнейшим смыслом любого феномена культуры.

В этой связи ясно, я думаю, и еще одно интегральное определение: культура — это сфера *произведений*. Это — существенно.

Можно сказать, что человек воплощает свою деятельность в трех формах. — В продуктах, которые потребляются и исчезают. В орудиях, излюбленных марксовых орудиях, как бы продолжающих руки, ноги, глаза человека и могущих быть использованными другим человеком, передаваться, переделываться, но имеющих смысл уже не как нечто поглощаемое, но как отчуждаемый от человека его собственный орган.

И — *в сфере произведений*. Культура, если очень кратко определить, и есть сфера произведений. Произведения, во-первых, как бы «спиритическим» сеансом кристаллизуют на плоском полотне, в плотности произведения некоего Автора, который может уйти из комнаты, умереть, оказаться в другой эпохе, но мы, читатели, чем дальше от него будем, тем острее вступаем с ним в творческое общение, дополняем смысл этого произведения, домысливаем проект до целостного кристалла, до «второй жизни* автора. Это — первая особенность произведения. Но отсюда и вторая особенность произведения. Наш разум, наш дух всегда — в произведении — к кому-то обращается; произведение — всегда — наше адресованное бытие, причем адресованное, как любил говорить Осип Эмильевич Мандельштам, к «далекому собеседнику». Эта кристаллизованная в произведении (в культуре) форма общения, эта значимая адресованность, это одиночество тет-а-тет с читателем, когда для меня другой человек невероятно насущен (если он меня не прочтет, не дополнит, не поймет, не получит мое запечатанное в бутылку произведение-письмо, значит, я не состоялся), эта адресованность крайне существенна для произведения культуры. И, наконец, мы возвращаемся к одному из выше данных определений культуры. Произведение — это всегда есть некий способ воссоздать мир впервые — из звуков, из красок, так, чтобы читатель из этого «ничто» творил «все». Эти

особенности произведения позволяют еще раз, очень кратко ответить на вопрос «Что есть культура?» Это — сфера произведений.

Не буду сейчас продолжать; мне еще придется дальше... вводить какие-то дополнительные рассуждения, но сейчас подчеркну — в данном контексте — основное. — Культура всегда выдвигает некую цивилизацию (я впервые подчеркну это понятие) на грань с другой культурой и понимает ее как бы извне. Это не совсем то же самое, но близкое бахтинской амбивалентности каждой культуры, способность на себя глядеть со стороны. Но сейчас, предполагая, что многое о культуре мы передумали и еще должны передумать, я задам один существенный вопрос — и себе, и нам всем вместе. «Культуроцентризм», характерный для XX века (я еще буду говорить об опасностях и соблазнах его), ставит перед нами такую проблему: каково же отношение введенных только что определенных культуры к спокойной, охлажденной человеческой цивилизации? Вообще, для XX века размышления на грани цивилизации и культуры являются крайне существенными, — об этом я сейчас буду говорить. Правда, я думаю, что культура вообще может быть понята только в ряде тонких проницаемых *пограничностей*.

Сегодня я коснусь пограничья с цивилизацией, но не менее важным является пограничье культуры и природы или, скажем, культуры и хаоса. Культура, которая не способна из хаоса — впервые! — творить гармоничный мир произведений, культура, которая обращается только «в себе», внутри «космоса» — это не культура, это — дешевое культурничанье, неспособное обнаружить внекультурную предположенность культуры. То дешевое культурничанье, о котором с таким гневом говорил тот же Манделштам. То есть культура балансирует на грани космоса с хаосом, и если просто отвергнуть, зачеркнуть этот хаос, культура перестанет быть культурой, хотя бы в тех определениях «мира впервые», о котором я говорил выше.

Другое пограничье культуры. — Культура, культурологический подход, скажем, и собственно *исторический* подход.

Очень большой соблазн для культуролога, для философа культуры, так сказать, поглотить историческую доминанту. В культуре античный человек переживает себя, свою смерть и свою цивилизацию. В произведении Софокл вечно общается с нами, современниками XX века. Это — в культуре.

Исторически все одноразово, человек уходит «в неги», исчезает. История, исторический подход также абсолютен. Человек — все же живет одну жизнь, один раз, он — исторически — совершенно неповторим. Но в «культурологии» история ссыхается до некоторого маргинального определения. Между тем, я думаю, культура без антиномического предельного соотношения с историей, без понимания одинаковой их ответственности и необходимости бессмысленна и банальна. Так же как необходима доминанта хаоса, бесконечной неопределенности, так же для

идеи культуры, а не «культурничанья» существенна историческая доминанта.

В культуре человек переживает свою эпоху, но все-таки реально он умирает один раз. Историческая одноразовость каждой культуры, ее абсолютная неповторимость, невозможность при помощи любой, самой изощренной стилизации еще раз прожить, заново прожить эту эпоху оказывается существенным для исходной напряженности, трагичности культуры, а не уютной, комфортабельной ее утвержденности.

Наконец есть у культуры еще одна грань, крайне существенная и необходимая. Это — грань культуры и ее собственных смысловых определений, каждое из которых претендует на всеобщность. Искусство стремится отождествить себя с целостной культурой, стать ее синонимом. Но такое же стремление к единственности «представительста» культуры насущно и для религии. Для философии. Каждое из определенных культуры стремится быть всеядным, всепоглощающим и поглотить культуру как некую целостность. Вот сегодня, скажем, мне приходится иметь дело с проблемами образования. Каждый раз напрашивается такое восклицание: как хорошо, что сейчас начинается гуманитаризация образования! А что это значит? Побольше литературы, побольше языка, побольше истории и поменьше физики и математики. Это, дескать, к культуре уже не относится. В итоге такой «гуманитаризации» целостность культуры исчезает полностью и всецело. Вот это самопоглощение своими смыслами и гранями, которое также характерно для культуры, оказывается еще одним очень существенным ее собственным пограничьем.

А теперь — к нашей теме. Контекст в целом очерчен.

Одним из необходимых для самого понимания культуры пограничий является идея *цивилизации*.

Должен признаться (может быть, это психологически понятно), что для того, чтобы выделить и обдумать философский смысл культуры, на годы мне пришлось как бы забыть о понятии цивилизации. Или где-то оставить ее втуне. Чутьочку отстраниться от цивилизации — как некоторой «недо-культуры». Но в последнее время я сильно «подобрел» к цивилизационным идеям и сейчас считаю, что без серьезного понимания сути цивилизации идея культуры оказывается неполноценной, «недоведенной», о чем я еще ниже немного скажу.

Итак, сначала о кратком определении того, что, на мой взгляд, есть цивилизация.

Не вдаваясь — это объясняется самим жанром моих размышлений — в какие-то цитатные дебри или в критику других концепций цивилизации, подчеркну только — для более резкого выявления моих «дефиниций», что — скажем — в отличие от шпенглеровской дихотомии «цивилизации и культуры», мое понимание характеризуется тремя особенностями.

Во-первых, для Шпенглера культура и цивилизация в каждой из исторических эпох являются последовательными стадиями. Цивилизация — эпоха вырождения культуры, увядания и гибели ее. И к цивилизации, и к культуре относятся все сферы человеческой деятельности, но, однако, «душа постепенно выветривается, душевный порыв исчезает и наступает эпоха цивилизации». Для меня культура и цивилизация — два одновременных пласта, характеризующих каждую историческую эпоху во все периоды ее бытия. Это не последовательные, но одновременные характеристики исторической эпохи. Если для Шпенглера культура и цивилизация — это «живое тело души и ее мумия», то для меня это два определения (и — два условия) целостной характеристики определенной исторической эпохи.

Второе, тоже очень существенное отличие. Если для Шпенглера культура и цивилизация — одна, другая, третья, четвертая — между собой не сообщающиеся сосуды (очевидно, все же, каким-то чудом Шпенглер мог проникать в совершенно иные культуры), то для меня определения данной исторической эпохи с ее культурой и цивилизацией существуют лишь на грани с другой эпохой — они все одновременны. И только в такой форме они реализуются, оформляются: и культура, и — с определенными уточнениями — цивилизация.

И, наконец, третий существенный момент. В моем подходе нет идеи «лестницы восхождения» или «отвержения». Чем многограннее «многогранник культуры», тем больше возможностей общения между культурами и — соответственно — определенными цивилизациями, тем с большей полнотой мы можем говорить о культуре. Культуры не «снимают» друг друга, но предполагают (исключают и вновь обосновывают) друг друга. — Здесь исходен образ не лестницы, а многогранника, с каждой новой гранью вступающего в общение с иными, неснимаемыми гранями культурного целого. Это соображение нам еще пригодится и в понимании цивилизации...

Пока достаточно. Перейду непосредственно к тем определениям цивилизации, которые для меня кажутся глубоко существенными. Я буду говорить о цивилизации в узком и широком смысле слова.

В каждой исторической эпохе человек живет (я об этом уже вскользь упомянул) как бы в двух сферах детерминации — детерминации причинной, ну, скажем условно, просто для напоминания (могут быть и другие варианты): это фрейдистские схемы и редукции к бессознательному, или это «философия жизни», или в марксовом плане, где причинная (производственная) детерминация господствует. Наше сознание действует «по причине»... Чтобы его понять, надо его редуцировать к основанию. Это — причинная детерминация сознания и поведения.

Второй тип детерминации человеческой жизни — это смысловая детерминация, когда созданные нами произведения изменяют и трансфор-

мируют наше сознание, в том числе и авторское. Культура и человек культуры живут, растут «корнями вверх», изменяя исходные корни своего бытия. Смысловая и причинная детерминации напрягают наше сознание, дают два полюса его спектра, и в этом челноке ткется человеческая сознательная, мыслительная жизнь, движение человеческих поступков.

Но есть некая узкая прокладка, некий своеобразный прибор, инструмент, призма, в которых смысловая детерминация преобразуется в причинную, а причинная — в смысловую. Вот это непрерывное обращение смысловой детерминации в причинную (когда человек должен подчиняться каким-то причинным стереотипам) и причинной — вновь в смысловую — характеризует то, что можно назвать цивилизацией в узком смысле слова.

Узкая тонкая мембрана, прокладка, позволяющая превращать смысловую детерминацию в причинную и причинную — в смысловую детерминацию, напрягая человеческое сознание, это и есть — в каждой исторической эпохе — цивилизация (если мы вспомним все ее обычные определения, наименования, наполнения).

Но именно эта прокладка, эта цивилизация в узком смысле слова, способ взаимопревращения смысловой детерминации в причинную в ходе труда, в ходе производства, в ходе экономической жизни, в ходе нормальной бытовой жизни — и — в другом плане — способ возведения причины — в смысл, это придает целостность всем феноменам и граням данной исторической эпохи, это и есть... историческая эпоха как нечто целое. Тогда «цивилизация» будет наиболее объемным определением данной исторической эпохи. Историческая эпоха — это и есть «цивилизация» в широком смысле слова. Мы говорим об античной, средневековой цивилизации, египетской, вавилонской, нововременной, поскольку цивилизация как целое — во всех своих проявлениях, и в культурных, и в причинных, и в производственных — смыкается воедино, стягивается этим механизмом взаимопревращения двух форм детерминации.

Не марксова «формация», но именно понимание исторической эпохи как цивилизации, через это ядрышко взаимопревращения детерминаций понятное, позволяет дать наиболее полное, достаточно корректное и в историческом, и в культурологическом плане определение какой-либо «исторической эпохи». Причем, если «формации» — возьмем для сопоставления это понятие — проходят вместе с гибелью всех людей эпохи; если культура остается навечно на грани между культурами; цивилизация всегда существует между временем и вечностью, в режиме их взаимопредполагания. Но — пока — это только *credo*.

Продумаем теперь сам механизм, точнее — цивилизационный «схематизм» (чтобы не использовать слишком механистический термин) этого взаимообращения смысловой и причинной детерминации. Сейчас подчеркну следующие основные моменты.

Социальный план. Думаю, цивилизация каждой исторической эпохи, если характеризовать некий цивилизационный социум, характеризуется в первую очередь тем, что можно назвать сферой частной жизни. Человек занят производственными — или на других высотах — непосредственно творческими делами, он занят в политике, в торговле... но существует особая сфера частной жизни и «частного» — среднего — человека, индивида, формируемого в этой частной жизни. В частной жизни, семейная ли это жизнь или жизнь человека как читателя, или жизнь фланирующего по улице прохожего, всегда формируется особый социум, не сводимый ни к социуму информационному, ни к социуму экономическому, но не сводимый и к социуму культуры.

Между тем, ускользающая из социума культуры частная жизнь человека крайне сложна, ибо в ней впервые формируется именно индивид, не детерминированный жестко и однозначно матрицами экономическими и производственными, но также не «возводимый» в личность, как это происходит в напряженной и странной жизни социума культуры. Чтобы это отличие было понятнее, вернусь еще раз к определениям культуры и пунктиром очерчу смысл культурного социума. Предполагаю, что каждая историческая эпоха формирует свой «социум культуры», свою «постановку» (драматургию) человеческой жизни в ключе какой-то доминантной формы произведений. Так, в античности — это общение людей в трагедийном круге. — Хор, зрители, ключевой герой, предводитель хора, игра голосов строфы и антистрофы. Это распределение ролей напрягает всю жизнь и все общение эллинов как (потенциальных или актуальных) участников античной трагедии. — Выключает их из «формационного» общения и экономической детерминации. В средневековье — это жизнь (и превращение) людей в-(о)круге храма, в сопряжении голосов, идущих из вечности и голосов земной жизни, участия в литургии — в фресковой остранности (обратная перспектива), и — в земном бытии вдали от реального храма, но в «храме колокольного звона». В Новое время — это наша «вторая жизнь» в романном времени, в гамлетовском замыкании «быть или не быть...» (первый акт) и — «пусть будет, что будет» (последнее явление). Впрочем, о нововременном социуме культуры прочтите в книгах М.М.Бахтина.

Теперь — снова к «социуму цивилизации». В заботах частной жизни формируется именно индивид, частное лицо, со своими особыми степенями свободы — и по отношению к классовой «прижатости», и по отношению к ответственной личностной «самодетерминации».

Свободное время частного времяпровождения очерчивает как бы меловой круг вокруг индивидуального быта и индивидуального общения. Вне этого частного общения, вне этой малой свободы не может сформироваться, однако, и личность культуры, особое личное общение в сфере произведений. Об этом я еще скажу немного дальше. Сейчас подчеркну только особое значение самой социальности «среднего», сре-

динного частного социума и частного лица. На эту особенность цивилизации мы обычно не обращаем внимания. В нашей русской истории всегда с презрением относились к такому среднему человеку, к частному лицу, уже не просто работнику производства, еще не культурной личности, но очерченному этим меловым кругом индивиду. Зачеркивая «бюргера», мы не получим и личности, потому что личность, просто отринувшая индивида, — ничто. Каждая цивилизация создает свое очень сложное кольцо вокруг частного индивида. Причем в цивилизациях, достаточно густо замешанных на сакральных доминантах, сформировать это правовое, индивидуальное частное кольцо оказывается очень трудным, почти невозможным делом.

Так, античная цивилизация может быть определена именно как цивилизация только в сочетании двух полюсов: греческого и римского. Об эллинском «полюсе» % уже говорил. В римском «полюсе» идея права и идея лирики (вспомним хотя бы лирику Катутла) с культом, я бы сказал, почти случайного, частного, вот в эту секунду происшедшего, личного лирического события. Этот римский полюс предельно существен, чтобы понять всю античность как некую единую цивилизацию. Итак, — социум цивилизации (в узком смысле) внутри единого социума эпохи. Это, скажу еще раз, социум частной жизни, общение людей большей частью в Политии, или в свободном времяпровождении; общение частного лица с другим частным лицом. Обычно именно это общение регулируется правовыми, юридическими, гражданскими отношениями, несколько отстраняющими, затрудняющими вкручивание человека в те или другие непосредственные производственные и культурные напряженности.

Это — о социальной определенности цивилизации.

Теперь — иной план. Это — план особого *сознания*, особой формы движения сознания к мысли, — насущный именно в «режиме» цивилизации. Когда социум частной жизни погружается внутрь сознания, тогда формируется непрерывный «механизм» того превращения смысловой детерминации в причинную и обратно, о котором я говорил выше. В цивилизации, которая построена в некоем «интервале» частной жизни, все более и более сосредоточиваются малые свободные усилия человека, исходно детерминированного достаточно жестко экономическими и прочими формами детерминации; сжимаются до той предельной точки, в которой индивид способен перерасти свои корни и действительно «расти корнями вверх» в ситуациях культурного творчества.

Разгон и затем прыжок в культуру. — В прыжке уже разгон не важен, но без этого разгона не может существовать и прыжка культуры. Эта особенность цивилизации как сферы постоянного разгона (ступень за ступенью, степень за степенью) наших стереотипных действий, доводящего их до предела, оказывается крайне существенной. Рассудок в этом интервале, в этой цивилизационной нише восходит до разума; мо-

раль — до нравственности, идея здравого смысла — до предельного рискованного разума на грани эпох, на их переломе. В итоге происходит сложное восхождение к определениям культуры. Но, вместе с тем, каждая цивилизация предполагает и обратное движение, превращение разума вновь в более стереотипные рассудочные структуры, в идеи здравого смысла. Нравственность высыхает в мораль, поскольку без постоянного следования почти заавтоматизированным нормам морали мы не можем находиться непрерывно в стрессовых нравственных ситуациях предельной ответственности за поступок. — Вновь закрепляется — в сознании и подсознании — тугая спираль воспитанности, замыкается в новом витке охлажденное кольцо (меловой круг) вокруг индивида. Цивилизация — это некая сфера жизни нормальных людей. Лидия Яковлевна Гинзбург писала: «Остаются нормальные люди. Странные люди дают нам ощущение дифференциации, несовпадения. Нормальные люди — радостное переживание точности, безошибочного совпадения с какой-то предобещаемой правильностью, одновременно отвлеченной и практической. Вся структура нормального человека держится на одном из прекраснейших достижений внутренней человеческой культуры — на здоровом смысле. Это не вульгарное здравомыслие, это здравый смысл, постоянно граничащий с самым глубоким разумом.»

Я думаю, что возможно сказать, в чем-то продолжая, в чем-то споря с Лидией Яковлевной, что постоянное сопряжение в нашем сознании «нормального человека» и «странного человека» составляет внутренний нерв, исток и для создания произведений культуры, и для обычной, повседневной жизни человека. Эта сфера нормального сознания мне кажется крайне существенной. Немного поясню свою мысль. В каждую эпоху философия предполагает — в своих культурных пределах — какое-то странное, остразняющее отношение к нормам мысли. — В Новом времени — к научному познанию; в средневековье — к верованию и религии; в Древней Греции — к эстезису. В философии эти исходные определения (почти — нормы мышления) остразняются и понимаются в их начале. Из небытия. Но «промежуточная» среда здравого разума (сопряженная с цивилизацией) необходимая для философского выхода на изначальность бытия, всегда оказывается логически существенной, причем она не исчезает, не ликвидируется с переходом в сферу культуры, конечно, если мы хотим говорить о нормальном, созидающем культуру человеке.

Наконец, — *третий план цивилизации* (это, по сути дела, стороны одного определения, одного понимания), очень существенный, для меня сегодня особенно важный. Цивилизация это не только характеристика некоего «спирального», объединяющего социума каждой исторической эпохи, вне которого не может состояться культура. Это не только характеристика отношения между здравым смыслом и разумом, между «нормальным» и «странным» человеком.

Цивилизация входит в само *ядро произведений культуры*, в культурную жизнь в качестве необходимого, я бы сказал, технологического изобретения, и сопровождает жизнь культуры постоянно, накапливаясь и развиваясь. Это не только воспитанность (кстати, чем более она заформализована, тем более нормален человек в общении между людьми).

Есть и другая сторона. Вот один, — впрочем, существенный пример. В Новое время вся, даже тончайшая культура, прежде всего в сфере культуры речи, связана с книгой. Книга как некое цивилизационное изобретение. Эти листы, формат, полиграфия, книгопечатание, возможность возвращаться к первым страницам, — и вновь двигаться к эпилогу, все это оказывается постоянно транслируемой — вместе с произведением культуры — ее цивилизационной подкладкой. Стоит уничтожить, зачеркнуть книгу, как некий цивилизационный аспект культуры Нового времени, — нет самой культуры. Этот созданный изобретательным человеческим умом инструмент культуры требует определенной технологии, техники, постоянно совершенствуемой и уточняемой. В XX веке такие новые формы искусства, как кино или телевидение, оказываются цивилизационным «орудием» культурной деятельности, неким цивилизационным плотным ядром, постоянно сохраняющимся на дне каждого культурного феномена. Причем это утверждение гораздо более существенно, чем кажется на первый взгляд.

Я бы сказал, что призма культуры в качестве своего основания постоянно имеет как бы какой-то новый инструмент цивилизации, позволяющий совершаться, исполняться всем тем определениям культуры, о которых я говорил выше.

Все же — еще несколько соображений об этом, входящем в ядро культуры, цивилизационном инструменте, на котором культура реально и извечно исполняется.

Трудно, впрочем, подобрать наиболее точный, работающий термин. *«Вещь культуры»* (вещь — весть, вещание...)? «Инструмент культуры (подобно музыкально у инструменту, хранящему в себе все возможные мелодии данного особого плана)»? «Вещный калейдоскоп цивилизации — культуры»? Я называю лишь некоторые из возможных определений, чтобы более всесторонне развернуть свою мысль... Напомню: речь идет вот о чем: цивилизация — в интенции на культуру — сосредоточивается (кристаллизуется) в некоей вещи, в которой (как жизнь в янтаре) может навеки развиваться и замыкаться произведение культуры. Вот образцы таких «вещей»:

Архитектурное здание — в зиянии его лакун, пустот, форм...

Риторическая форма («вещь» строго цивилизационная, но «обертывающая» тело культуры)...

Книга (в которой — изнутри — существует и прикрепляется к цивилизации — культура Нового времени)...

Скажем, книга (если уточнить сказанное выше) подразумевает:

А. Твердую, цивилизационную, несодержательную форму (печать, страницы, переплет, переносимость, пространственность и т.д.).

Б. Цивилизацию поэтапного чтения: от буквы — к букве; от страницы к странице, с возможностью вернуться назад, к началу, к середине... некий секрет писательства, переданный в руки читателя...

В. Постоянное движение писательского труда — от формы (вещи) — к содержанию (произведению) — к форме (смысловой) и т.д. и т.п...

Г. Коммуникацию — из рук в руки, из дома в дом, с потенциальным зарядом «чтения»...

Каждый раз заново приходится превращать (это — калейдоскоп) цивилизацию — в культуру; культуру (ее социум, ее основные идеи, ее пограничность...) — в цивилизованную вещь. Здесь снова существен схематизм обращения двух детерминаций (смысловой и причинной), — но уже запечатленный внутри вещного калейдоскопа.

И еще раз разыграю идею инструмента культуры, как ее — культуры — цивилизационного ядра, на этот раз фиксируя смысл инструмента музыкального. В музыкальном инструменте — скрипке, рояле, флейте... музыкальные произведения не только *исполняются*, они — в инструменте как бы потенциально содержатся, таятся; человек культуры — композитор, исполнитель лишь пробуждает бесконечную череду мелодий, контрапунктов, ритмов, гармоний, впрочем, и диссонансов, затаенных в деревянном, костяном, жильном теле рояля, или скрипки. У каждого инструмента — свой бесконечный резерв возможных произведений. Игорь Стравинский писал: «Именно инструмент вдохновлял его (Бетховена) музыкальную мысль и определял ее сущность. Отношение композиторов к звучащей музыке может быть двояким. Одни, например, сочиняют музыку для фортепиано, другие — фортепианную музыку. Бетховен принадлежит к последней категории. Для его огромного пианистического творчества характерно именно то, что идет от специфики инструмента... Чудесный исполнитель берет в нем верх над всем... Музыка Бетховена связана с его инструментальным языком...» (И. Стравинский. Хроника моей жизни. Л., 1963. с.176—177. Разрядка Стравинского).

В какой-то мере музыкальный инструмент здесь — образ. Образ каждой «вещи культуры», осуществляющей извечную унию культуры и цивилизации. В предыдущем изложении таким образом «вещи культуры» была книга. О вещах (инструментах) культуры я еще скажу, теперь только одно дополнительное соображение. «Вещь культуры» имеет одно существенное свойство. Этот вещный, технологичный посол цивилизации в мире культуры выступает как (совершенствуемый и переходящий от эпохи — к эпохе, зачастую через две-три культурных сферы) некий кристалл диалога культур. Ведь один инструмент способен выявлять в себе культурные формы разных эпох, сложно, трудно, иног-

да — диссонансно — сопрягаемых в одном телесном приборе. Как книга. Как фортепьяно. Как архитектура.

Итак, каждая культура обладает неповторимой цивилизационной прокладкой (или — ядром?). Цивилизация не просто остается там, в прошедших веках, но — как книга, как камень-песчаник храма, как музыкальный инструмент, как киноаппарат для киноактера, для кинорежиссера («устройство глаза» зрителей) входят внутрь культурного произведения, так же как в философский трактат входит обязательно его отношение к до-культурной, до-философской, к примеру, — собственно познавательной, научной мысли.

* * *

Теперь несколько исторических иллюстраций (точнее — предметов размышления), уточняющих сформулированные только что определения цивилизации (в трех ее планах).

Для античности крайне существен следующий «разгон» в сфере цивилизации, необходимый для понимания *трагедии* как основного феномена, определяющего все характеристики античной культуры (греческой в первую очередь). Это — определенный вектор, узловая линия, идущие от общих определений Полиса — к определению «агона» (выявленного смысла физических и умственных состязаний) — к малой группе «симпозиона», — к «риторическому красноречию», — вплоть до трагического диалога (см. Аристотель) в предельном смысле слова. Вне этого цивилизационного «устройства» мы еще не имеем дела с античной культурой в сфере трагедии, в сфере истории, в сфере архитектуры. Платон в «Государстве» постоянно характеризует не только определенный политический строй, но также время досуга, характерное для частной жизни, и — на этой основе — особый характер типичного (усредненного) человека того или другого политического строя. Так, характеризуя гражданина тимократии, Платон выявляет «природную склонность к сребролюбию и чуждую добродетели примесь, поскольку гражданин покинут своим доблестным стражем». — Какой же это страж? — спросил Адимант. — «Дар слова в сочетании с образованностью». Только присутствие того и другого будет всю жизнь спасительным лаже для тимократического человека. И далее, говоря об олигархическом человеке, характерном для олигархического строя, или о «частном лице» демократического строя, Платон каждый раз намечает, в чем особенность внутреннего стража, укорененного в нас с позиций цивилизации. Это очень важно. — Так, дар слова и образованности спасает людей от вырождения и позволяет решиться человеку культуры, причем постоянно — и Платон, и, скажем, Феофраст в своих «Характерах» обнаруживают этого внутреннего «свидетеля» — стража здравого смысла,

который спасает элина от полного варварского вырождения и приготавливает к культурному росту, к росту корнями вверх.

Немного детальнее, потому что это особенно, на мой взгляд, характерно, — о *Средних веках*.

Так же как Полис для античности с его средоточием «агона», риторики, ораторской речи, общения в сфере политики, так для средневековья такой сферой цивилизации (сферой ее восхождения к культуре) оказывается то, что можно — в несколько расширительном плане — определить как «цеховой строй». В «цеховом строе» я выделяю не чисто производственную сторону (не «производственные отношения»), но именно цивилизационный план: некую систему овладения мастерством, систему учебную и самоценную. Школу виртуозности. Здесь происходит постоянное движение подмастерья к мастеру — к уникальному мастерству, в шедевре обретающем личностный характер. Так преодолевается затверженность одних и тех же («повторяемых») приемов за счет их все большего нагнетания. Нет, — так нельзя, — так нельзя, — так нельзя; вот так можно, еще более точно и, наконец, вот — на кончике иголки — рождается уникальность. Так же, как рождается вершина колокольни в высотах храма. Не соборность сама по себе, но рождение ипостаси Христа, или — далее — не сводимого к собору личностного человека, личностного произведения... — Это цивилизационное восхождение от «приема» — к уникальности характеризует весь средневековый цеховой строй, да и все движение средневековой самой утонченной христианской культуры.

Вот в «Книге ремесел» XIII века начертано: «Если старшина находит недоброкачественно выпеченный хлеб, то есть не указанного размера, так, что три хлеба продаст дороже, чем за шесть денье и дешевле, чем за пять денье, хлеб в полтора денье, которых двенадцать штук продают дешевле, чем за одиннадцать денье, за исключением эшоде... то весь подобный хлеб будет считаться действительно недоброкачественно выпеченным, и старшина поступит с этим хлебом по своему усмотрению... Король Филипп постановил, что булочники, живущие в Парижском округе, могут продавать свой бракованный хлеб (искусанный крысами или мышами, слишком твердый, сожженный или перестоявшийся, хлеб переросший, слишком густой, неудавшейся формы, недостаточно высоко взошедший или слишком маленький)... в воскресенье в рядах перед кладбищем Невинных, там, где продают железо, и т.д. и т.п.». «Ни один ткач...» — и снова мельчайшие уточнения запретов. Запреты все тоньше и тоньше, и наконец опять возникает то единственное «можно», которое превращает цеховой запрет в определение уникального шедевра.

Возможно даже очертить ту нишу, в которой средневековая цивилизация и средневековая культура наиболее органично и плотно входили друг в друга (в другом повороте я уже говорил об этом). Это — жизнь «в (о)круге храма». Начиная с того момента, когда вокруг строящегося

храма собираются ремесленники с их семьями, дети, обучающиеся тут этому ремеслу, и кончая звоном колоколов, складывается особая цивилизация зреющего шедевра. Возникает, с одной стороны, виртуозность строительного мастерства, технологии, умения преодолевать сопротивление материала, создаются тончайшие новые инструменты по подъему тяжестей, и одновременно создается предельный феномен культуры — храм. И действительно, многие документы эпохи хранят это странное единство. Вот пример. — Альбом чертежей архитектора Виллар де Оннекура (XIII век). Здесь не только рисунок самого храма. Здесь и проекты подъемных сооружений, необходимых подвозных путей, геометрические формы, наметки строительной статики и т.д. и т.п. Здесь наглядна внутренняя необходимость цивилизационной схемы, включенной в ядро культуры. Одно — в другом. — Камень не вышиблен из здания, он несет в себе полную «теологическую» нагрузку. Это соединение культурного и цивилизационного подхода, может быть, наиболее наглядно выступает, художественно фокусируется в «Шпиле» Голдинга.

Помните два рядом находящихся изречения? Священника Джослина: «Наш собор — это чертеж молитвы, шпиль — чертеж той же молитвы, которая вознесется превыше всех». И мучительное трагическое восклицание Роджера-каменщика: «Это всего лишь кожа из стекла и камня, распяленная на четырех каменных ребрах, по одному — в каждом углу. Камень между устоями не прочнее стекла, потому что на каждом дюйме я должен выгадывать прочность за счет веса или вес за счет прочности. Нужно скрепить венцы и подвесить их на каменном яблоке, чтобы они своей тяжестью стягивали кожу. Тяжесть, тяжесть и тяжесть! Она все сильнее давит на устои, на тонкую кожу стен, на поющие опоры, но это еще не все...» Здесь сопряжены невероятно (сверхсущественно) изощренный ремесленный труд, ощущение мастерского преодоления косной материи (но тяжесть остается и она — насушна...) и — вдохновение поющей, возносящейся молитвы. Это сочетание создаст то, что можно назвать культурой, воплощенной в здании готического храма. Но та же «лестница» цивилизационного восхождения к неповторимому и невозможному шедевр пронизывает всю жизнь средневековья.

Вот, наверное, — основной пример. Даже не пример, но — смысл...

Это — отношение к Слову, к единственному Библейскому тексту. Каждый «промежуточный» текст, каждое очередное толкование должны быть истолкованы вновь и вновь по отношению к этому единственному исходному тексту, должны быть мысленно и рукописно (ремесленно) ориентированы на то Слово, что было в н а ч а л е. Но чем более уточненным и проникновенным в изначальный смысл окажется слово толкователя, его теологическая «Сумма...», тем более... авторским окажется этот текст. Окажется... единственным и неповторимым «Шпилем...». Не текстом толкователя, но текстом именно этим, подлежащим новым истолкованиям. Стоящим где-то на грани ереси. Тексты Августина,

Дунс-Скотта, Фомы Аквината, Абельяра, или Николая Кузанского, это именно авторские произведения, но не только маргиналии на полях изначального Слова.

* * *

Однако особое место занимает цивилизация в XVII—XIX веках, в культуре, в антитезе и в дополнении к культуре Нового времени.

Синонимом цивилизации для Нового времени оказывается гражданское общество.

В гражданском обществе все те характеристики цивилизации, о которых я говорил выше, приобретают особый смысл.

В самом деле, то отношение к свободному времени, времени досуга, то значение частного лица, о котором я говорил выше, в промышленной цивилизации начинает внедряться непосредственно в самый процесс производства. В режиме рыночного найма рабочей силы свободный выбор — договорным путем — места и условий моей работы, и — следовательно — постоянная грань работника и частного лица, работника и гражданина, все это оказывается решающе существенным для всего нововременного производства. Я — хозяин своей рабочей силы, — хозяин самого себя, я постоянно решаю «быть или не быть»..., кем и когда быть, и в этом отношении формальное равенство на рынке, формальное равенство при наеме рабочей силы, цементируемое формальным правовым равенством, эта «опалубка» моей деятельности, — достаточно пустотная и поэтому позволяющая развиваться разному содержанию, — оказывается важнейшей характеристикой современного общества. Если бы меня спросили, что в первую очередь характерно для нововременной промышленной цивилизации, я бы сказал: это в первую очередь существование гражданского общества. В гражданских связях разрываются, преодолеваются фатальные «вынужденности» детерминации «извне» или из «нутра»; возникает охлажденное общение формального равенства, договорного права, всё, что характеризует жизнь индивида, не сводящуюся к внешним экономическим детерминантам.

Когда Маркс, скажем, говорил, что внутри непосредственного процесса труда двигателем оказывается отношение необходимого и прибавочного времени, то он не учитывал, минимум, два важнейших момента.

Внутри непосредственного процесса труда, действительно, рабочее необходимое и рабочее прибавочное время является — в своем внутреннем отношении — основным двигателем производства, но в целостном общественном производстве основным импульсом оказывается отношение свободного времени и времени исполнительского, времени свободного от работы и времени рабочего. Но свободное время — это не просто время досуга, это — время относительно свободного развития человека,

и именно оттуда — через науку, через другие сферы всеобщего труда идет коренное изменение производства. И, во-вторых, Маркс не учитывал то, что рынок — это не просто средство реализации, скажем, прибавочной стоимости, но — за счет спроса и предложения — средство развития тех потребностей и способностей *человека цивилизации*, который коренным образом меняет сам процесс производства.

Итак, гражданское общество как характеристика буржуазной, промышленной цивилизации является предельно существенной ее характеристикой. В этой связи еще один момент. Когда Маркс критиковал идею гражданского общества, то он писал следующее: «Права человека есть не что иное, как права члена гражданского общества, то есть эгоистического человека, отделенного от человеческой сущности и общности. Речь идет о свободе человека как изолированной замкнувшейся в себе монады. Право человека основывается не на соединении человека с человеком, а наоборот, на обособлении человека от человека. Практическое право на свободу есть право человека на частную собственность. Это индивидуальная свобода ее использования и образует свободу гражданского общества. Она ставит всякого человека в такое положение, когда он рассматривает другого человека не как осуществление своей свободы, а наоборот, как ее предел. Следовательно, ни одно из так называемых прав человека не выходит за пределы эгоистического человека, человека как члена гражданского общества, то есть как индивида, замкнувшегося в себя, в свой частный интерес и частный произвол, и обособившегося от общественного целого».

В этой критике гражданского общества проглядывают два решающих, существенных пробела.

Во-первых, если люди объединяются с людьми, не обособившись, не отделившись, не сосредоточиваясь как отдельные «монады», — то их общение с другими людьми оказывается не результатом свободного решения, свободного договора, но есть слипание в некую исходную общинную, доиндивидуалистическую медузную массу. Не обособленный индивид, не понимающий свою ответственность за свое общение, это вообще не индивид, во всяком случае, в условиях гражданского общества.

И второй момент.

Маркс пишет, что в гражданском обществе свобода другого человека рассматривается не как осуществление, но как предел моей свободы. Верно. Но если свобода другого человека не рассматривается как предел моей свободы, предел, которого я не могу перейти — как та самая тайна за семью печатями, — вмешиваться, влезать в которую я не могу, то тогда осуществление свободного общения оказывается невозможным. Развитие в структуре гражданского общества идеи «мой дом — моя крепость», предела, «мелового круга», который я не могу переступить, чтобы своекорыстно «осуществить» в другом свою свободу, оказываются важнейшими, формообразующими моментами современной цивилизации.

Теперь вернемся к тем определениям культуры, о которых я говорил выше и которые составляют важнейшую характеристику нашего времени. В странном современном сдвиге культуры в эпицентр человеческого бытия, я думаю, цивилизация не уменьшает, а в гигантской мере — во всяком случае, для этого переходного периода (не буду загадывать слишком вперед) — увеличивает и усиливает свою роль и свое значение.

Несколько соображений, укрепляющих этот вывод. Сдвиг в эпицентр культуры оказывается — вне цивилизационных скреп — страшно тревожным и опасным для человеческого бытия. Поговорим сейчас не о плюсах, а о соблазнах культуры, в ее онтологических предположениях (то есть — в конце XX века).

Культура — особенно современная — несет в себе два странных пограничья. С одной стороны, это пограничье с «культурничаньем», когда человек культуры движется, крутится внутри самой культуры и — в итоге — культура заменяется дешевым культуризмом, эстетизмом. Когда культура не выходит на ту грань среднего нормального и — странного человека, вне которой — вне этой грани — культура оказывается неким вырождением. Подчеркивание этой грани сегодня оказывается предельно существенным, ибо культура преодолевает и элитарность, и эгалитарность человеческого бытия в предположении, что каждый человек — особая вселенная, и общение между ними — невероятно сложное и насыщенное дело. Дело «странных людей», все начинающих впервые... Но сейчас подчеркну второе пограничье. Сегодня грань культуры, — обнаруженная в катастрофах беженства, лагерей, окопов, тоталитарных режимов, — это, одновременно, — грань хаоса, грань бесповоротного отказа от человеческого бытия, грань человека и зверя. Поскольку наша жизнь выносит нас сегодня на грань «мира впервые» уже не только в сфере произведений культуры, но в перипетиях быта, повседневно и ежечасно, то соблазн выпадения из мира культуры и из самого человеческого бытия оказывается невероятно, чудовищно острым.

Тут прививка цивилизации, воспитанности даже подчеркнута формальной, позволяющей нормально общаться самостоятельным людям, становится предельно важной и существенной.

Еще один соблазн культуры. —

Я говорил, что в современном сознании спорят между собой культура восточная, культура западная, культура африканская, собственно европейская в ее разных воплощениях: античном, средневековом, современном. Это легко говорится — «спорят между собой». В жизни такой спор быстро вырождается в кровавые столкновения. Опять-таки без определенной цивилизационной воспитанности, сдержанности и определенности, без этого мелового круга вокруг индивидуального человеческого бытия, этот спор вырождается в смертоубийство. Необходимый и

крайне существенный и насущный диалог культур требует отдаленности, ограничения, требует жесткой и постоянной цивилизационной прививки. Это — диалог личностей, а не национальных пристрастий, точнее — предрассудков.

Следующий момент. Я говорил, что диалог культур вновь вызывает к жизни культуры прошлых эпох, но это означает, что культуры прошлого возрождаются сегодня вместе со всеми своими врожденными мизмами. Культура европейского прошлого, исламского прошлого, средневековых времен рождается вместе со своим собственным варварством и собственным бескультурьем, и это вполне понятно. Вообще-то хронотоп культуры всегда обладает не только современным измерением. Но сегодня прошлые эпохи входят напрямую в быт, в повседневность, а прошлое это не только культура, тут не отделишь, не отсепарируешь эпохальное добро и зло. Снова: без сугубой цивилизационной прививки, в частности, вне ауры гражданского общества, возрождение прошлого, его культуры, речи, смыслов оказывается страшно трудным, тяжелым и опасным делом. Грозит срывом в культурную (вне-культурную) пропасть.

Еще одно.

Современные катастрофы ежедневно ставят человека в начало собственной ответственности за свое бытие. Предельной ответственности индивида, который уже не охраняется, не «окукливается» коконом государства, привычек, заранее взятых бытовых стереотипов. Эта предельная ответственность индивида — вне развития цивилизации — легко срывается в крайний эгоцентризм. Именно потому, что сегодня сближается начало бытия, как оно дано в культуре, и как оно пронизывает повседневный быт, именно поэтому этот пафос постоянного начинания оказывается крайне опасным, хотя и соблазнительным. Это — постоянная грань наиболее тонкой культуры (в ее онтологических за-мыслах) и как бы дикого варварства, в его самодовольной всеядности. Но чтобы разобраться в этой антитезе, вернуться к цивилизационной идее, к обращению двух форм детерминации.

Я бы сказал так: человек культуры непосредственно вообще не общается с другим человеком культуры. Чтобы это был действительный диалог, необходима цивилизационная «мембрана», цивилизационный меловой круг и, в первую очередь, — «вещь культуры». Только в плотном теле этих «вещей» осуществляется реальное культурное общение.

Сейчас я заметил ряд существенных соблазнов, связанных с онтологическим «выбросом» культуры в XX веке. Но в том же веке дико ослаблена эта необходимая цивилизационная «мембрана». В результате, испуганные и раздраженные «выбросом» культурно-варварской аннигиляции, мы готовы отказаться от самой идеи разума, от пафоса культуры.

Думаю, эти соображения особенно значимы для русской истории и российской современности.

В ходе российской истории в последние столетия развивается очень тонкая культура на грани с другими отрогами и средоточиями европейской западной культуры, но, вместе с тем, *цивилизация*, социум бургера, «нормального человека», частного лица, не развивалась вообще или развивалась крайне замедленно. Можно, с некоторым преувеличением, сказать так: мы делили и умножали с Западом его культуру, не разделяя его цивилизацию, и мы разделяли с Востоком сто бескультурье, не разделяя (и не умножая) его культуру. Мы — люди России — по своей культуре всегда были людьми Запада. Нелепо сейчас говорить, стоит или не стоит, возможно или невозможно включаться России в Запад; западная культура без наших культурных достижений — это еще не западная культура; мы — вне пограничья с немецкой или французской культурой — это еще не русская культура. Российская культура — как грань общеевропейской культуры — это — культура индивидуальности, личности, это — поворот судьбы отдельного человека, отнюдь не «общинная культурность». Но это — в культуре. А в цивилизации? Здесь — провал, вплоть до почвенной общинности... Возникал странный вакуум. Мы не имели своей цивилизации, цивилизация в значительной мере была заемная. В этой связи невероятно тонкая культура, может быть, наиболее тонкая западная культура XIX века (но именно, на грани с французской, английской, немецкой культурой) повисала в воздухе; ее цивилизация была «за рубежом», но тогда — какая это цивилизация... Чужой цивилизации не бывает. Мы несли на своих плечах вериги азиатского бескультурья, не умея вступить в диалог с восточной культурой. Этим «азиатским бескультурьем» была империя, имперский дух. Можно сказать так: имперство и колониализм это всегда — бескультурье, культивирование раба. Английская империя — такое же бескультурье как империя русская...

Долгие годы я работал в Таджикистане. Когда я приехал, еще достаточно высоко было ощущение восточной культуры. Знание фарси, знание арабской грамоты; почти в каждом кишлаке я видел на меловых стенах какие-нибудь рубаи Хайяма, которые неизвестны были нашим исследователям. Еще — уже с великим трудом — передавалась тончайшая, своеобразнейшая, и по-своему индивидуальная, культура. Мы, однако, запрещали арабский алфавит, уничтожали знатоков фарси, — уничтожали и духовно, и — реально, физически. В итоге у таджиков был вычеркнут «хронотоп» собственной, очень высокой, очень долгой культуры. Они становились полуграмотными в своем собственном языке и недоучками в речи русской. Возрождалось варварство, но не культура. Это характерно для всей Средней Азии. Дикая расправа с восточной культурой, в сочетании с имперской бюрократической «наторелостью» местных чиновников.

Если подытожить, возможно сказать, что для России те соблазны «онтологии культуры», о которых я говорил выше, наиболее опасны.

Индивидуализм развивался в России не столько в образе среднего человека, нормального индивида, для нас всегда глубоко неприятного, сколько в образе человека несчастного, униженного, оскорбленного или, с другой стороны, вольного разбойника, человека, выброшенного из меловых кругов цивилизации. Я не буду говорить, плохо это или хорошо, может быть, для литературы это очень здорово. Но это была индивидуальность двух маргиналов, вышибленных из гражданского общества и обреченных слиться в одном — роковом — действе социального переворота люмпенов. Может быть, впервые это слияние было осознано в «Шинели» Гоголя, когда — в последних сценах — Акакий Акакиевич выродился в призрак разбойника, грабившего людей на площади. Соединение этих двух ипостасей униженного человека, развитие индивидуальности в маргиналиях, но не в культурных, цивилизационных центрах сказалось невероятно губительно и страшно в истории России. В той истории, которую все мы пережили. И отцы, и дети, и внуки. И правнуки. Пережили в 1917—1993 годах.

Поэтому, если вдуматься, проблема цивилизации и культуры (в их взаимопредположении и взаимоисключении) имеет не только принципиально философское, но и глубоко актуальное значение в трагедиях России XX века. Почти — вывод? Но заканчивать мою тему еще рано.

Все же, это сопряжение актуальности философско-логической и актуальности непосредственно социальной (в антитезе — «цивилизация — культура» в канун XXI века) требует еще нескольких разъяснений.

Буду по возможности краток.

I. Испытание культурой — в ее онтологической изначальности, то есть — исходно — в ее пограничности с повседневным бытом и бытием современных людей, это испытание и эти соблазны, и это истончение цивилизационной мембраны, все это порождает первую, естественную реакцию, бегство от чуда нового разумения...

Такое бегство осуществляется прежде всего в форме отступления в знакомые крепости привычных верований и норм; в форме отторжения всех «чужих» ценностных спектров, во имя старого доброго единственного — своего — с трудом реставрируемого (?) духовного мира. В Европе отторгается все Восточное, или все Африканское; все Античное, или все Возрожденческое, во имя... якобы возрожденного (не могущего возродиться) Средневековья. В Азии отторгаются все ценности цивилизации и культуры Западной, Европейской. Отторгаются с особой мировоззренческой злобой и бесповоротностью. Отторгаются и не могут быть отторгнуты. Жизнь XX века такова, что иные культуры, цивилизации, формы бытия вновь и вновь заполняют наше сознание, почти «толпятся» в нем; они — эти «чужие» формы и «возможные актуализации бесконечно-возможного бытия» — не отторгаемы, они гнездятся в повседневном быту современного — европейского, или азиатского —

индивида. Вспомним: войны, беженство, тотальные (и тоталитарные) диктатуры, революции, мировые экономические переселения народов...

В России это бегство в (якобы) спокойное крепостное прошлое означает возрождение имперской мечты и имперского дела, официального православия (в режиме нового министерства пропаганды), даже — возрождение мифов коммунистических, — уже ставших «светлым воспоминанием» о «светлом будущем». Теперь и ГУЛАГ не страшен.

Но сегодня «и м п е р и я», или «с в е т л о е б у д у щ е е» это даже не нечто наличное и стабильное, нечто — веками — глухо подменяющее в России реальную цивилизационную мембрану верховными государственным репрессивными скрепами. Сегодня «империю» и «коммунизм» — придется вводить «заново», точнее «застаро», вводить морями крови и полным экономическим разорением. И это — в компьютерную эру на Западе, в тот век, когда реально решающим оказывается всеобщее-индивидуальный труд, когда малые группы людей и даже дома-сидящий-индивид (+ компьютер + информационная система), но отнюдь не имперский монстр, становятся основанием современного производства и общения! Снова Россию заманивают ее имперские соблазнитель в еще более страшную — на этот раз реставрационную — пропасть.

И — снова — шанс этих соблазнитель: в российской истонченности цивилизационных челноков и — «вещей культуры».

Правда, в русской истории есть (были?) и другие, очень странные, но всерьез работающие аналоги цивилизации. Ведь без неких аналогов культурной в е щ н о с т и невозможна сама культура.

Это, прежде всего, — узловая линия русской речи. Речи, сопрягающей внешний язык и внутреннюю речь (с ее особой семантикой и синтаксисом) в мире высокой литературы, в первую голову — в п о э з и и . Об этой стороне дела я говорю в отдельной статье («Русская национальная идея? — Родная русская речь»). Сейчас совсем коротко. Конечно, каждая великая культура в значительной мере фокусируется в родной речи, поэтической на-особицу. Но в России — иное дело. В России речь писателя оказалась не только воплощением культуры («рост корнями вверх»), но она была также синонимом цивилизации, восполнением ее нехватки. Литература (шире — искусство) формировала постоянную мембрану нормализованного взаимообращения с языками европейской культуры (немецким, французским, английским). На этой основе бытие русской культуры «н а г р а н и...» оказывалось не только феноменом диалога культур, но также феноменом некой формализации этой «границы», ее упорядочением.

— Жизнь «как в романе...» оказывалась дополнительным укреплением заемной (уже — не заемной) европейской цивилизационной прокладки. Но именно поэтому предельное внимание к сохранению и преемственности речевой культуры было и есть для России дело первостепенной важности. Манделштам говорил, что стоит о н е м е т ь двум

или трем поколениям русских людей и все будущее российской жизни будет поставлено под угрозу. Сейчас это уже не угроза, но почти необратимая немота.

Другим восполнением цивилизационной «прокладки» (точнее — другой стороной того же феномена) была в России и н т е л л и г е н ц и я, не столько как социальная «прослойка», сколько как особый образ жизни, высокий норматив гражданского и просто человеческого поведения, особый образец воспитанности. Это — не европейский образ бюргерской золотой середины, но это и не симбиоз «униженного изгоя» и «благородного разбойника». Это — культурой формируемый и культурой проецируемый — гомункулус цивилизации. Семьдесят лет нашей советской жизни уничтожили (буду осторожен — в значительной мере свели на нет...) этот странный продукт российской истории... Не хочу никого и — менее всего — самого себя пугать, но вряд ли возможно отрицать, что вне интеллигентных средоточий русская история не имеет цивилизованного смысла.

Но здесь напрашивается второе дополнение.

2. Подчиняясь своей теме, я намеренно выпячивал необходимую роль цивилизации в собеседовании с культурой. Но, конечно, может быть, основной смысл цивилизации, все же — в жесткой умеренности, в постоянном «снятии» и отрицании онтологических выходов культуры. Цивилизация — это Хор эллинской трагедии. Культура — всегда антипод Хора, она — всегда — есть выход наличного бытия на грань: в модальность начала (до-начальности) бытия и мысли, в некий иной — лишь в культуре возможный и лишь вообще возможностный — мир. Снова «корнями вверх». Цивилизация — всегда согласна. Всегда — сейчас. Здесь. Всегда — продолжение (а если начало, то только понимая «продолжение» в статусе начала; к примеру — включение интуитивного скачка — в определение картезианской дедукции или гегелевского «развития понятий»).

Странный человек культуры — извечно есть Антигона в противовес нормальной Исмене. Или — «Эдип-царь» в соотношении с уклончивым и уже не могущим себя судить — «Эдипом в Колоне». Или Гамлет рядом с Горацио. ...Конечно, «странный человек» культуры отнюдь не романтический герой на котурнах всеобщего отрицания. Это — обычный человек своего времени, но способный себя о с т р а н и т ь, внеаходимый по отношению к самому себе, ко всей своей целостной жизни, и — именно поэтому — находящийся на грани с человеком иной культуры, с личностью «по ту сторону своего мира». Или иначе: цивилизация всегда векторна; культура — всегда средоточие, самозамкнутость — многих веков истории и многих десятилетий земной человеческой жизни.

Сейчас я говорил почти загадками и речевыми сращениями (понимающему — достаточно), но теперь более замедленно вернусь к своей непосредственной теме. Постоянное противостояние цивилизации и

культуры (их боровская «дополнительность») очень своеобразно сказались в истории России XIX века. Пробелы, зияния в цивилизационной «золотой середине», игра на культурно-цивилизационную антитезу были, во-первых, источником опасного мессианства культуры, а во-вторых, настоящее все более ощущалось как нечто, сущее только «до поры до времени». Я имею в виду следующее.

Итак, — во-первых. Культура всегда отождествляет времена, точнее, сосредоточивает — в настоящем — будущее и прошлое. В настоящем, — то есть, в неразличимом и неделимом по малости мгновении. Это средоточие достигается по-разному в разных культурах, в разных типологиях личности (в античном герое; в средневековом страстотерпце и мастере; в нововременном «авторе своей биографии»; в современном «человеке кануна»...). В античности таким средоточием времени оказывается момент а к м е (средины жизни). В Средние века — момент исповеди, предстояния времени и вечности. В Новое время — «тире» между годами рождения и смерти, проигрываемое «в обе стороны». В современном мире это — момент н а ч а л а бытия, мыслимый, и не только мыслимый, но действительно реализуемый повседневно, в предельных ситуациях быта.

Так вот, если снова вернуться к нашей теме: такое средоточие — в настоящем — прошлого и будущего времени осуществлялось в России XIX века (в канун века XX) в модальности некой утопии, или мессианства. В «нормальной культуре» (во всей парадоксальности такого словосочетания) будущее и прошлое стягиваются в настоящее в кристалле произведения, в постоянном ощущении эстетического «als ob...» («как если бы...»). Это Прошлое и Будущее воображаемое, изобретаемое, возможное. Как пурпур щек в белом мраморе, как сияние листьев в картине импрессиониста, как разыгрываемое Гамлетом — в «мышеловке» — время уже произошедших и еще предстоящих убийств. В русской культуре XIX века будущее мнилось реально, всерьез, до ужаса всерьез, могущее и долженствующее наступить на векторной прямой, — стоит лишь поднатужиться и понять настоящее как последнюю ступень к этому «светлому грядущему...». И стоит лишь превратить это «понимание» в реальное — приближающее — действие, деятельность, практику... Практику любого идеологического толка — имперско-мессианского, или коммунистически-партийного... Всякий раз феномен культуры непосредственно и прямо должен был полностью отождествиться с действительностью, вытеснить цивилизационные прокладки, мешающие этому отождествлению.

* См. детальнее — *В.С. Библер*. От «наукоучения» — к логике культуры. М., 1991. Но все же повторить, пунктиром, мои основные предположения кажется необходимым.

В своей предельной возвышенности и утонченности культура (с отторгнутой цивилизацией) грозила... уничтожением самой культуры, с ее тайным ядрышком «как если бы...».

Теперь — во-вторых. Утопия полного слияния цивилизационного вектора и культурного средоточия мнилась чем-то реально предстоящим, имеющим вот-вот наступить, поскольку конец реальных времен надвигался откуда-то из-за угла, из самого реально осязаемого, зримого, шершавого (вечер... ночь... утро...) завтра... Настоящее время, сегодняшние события, в свою очередь, мнились чем-то почти уже несуществующим, обреченным, неинтересным, только «до поры — до времени...» сушим.

Сразу же уточню. Конечно, в этом рискованном отождествлении «средоточия» и «вектора» были и решающие исключения. Пушкин, в первую голову. Чехов, в значительной мере (до «неба в алмазах...»).

Думаю, что это разъяснение необходимо для более объемного понимания моей концепции дополнительности культуры и цивилизации.

3. Теперь — совсем о другом. В основном тексте этого доклада я уже? говорил и довольно детально — о тождестве цивилизации и гражданского общества в эпоху Нового времени. Однако сейчас, после углубленного внимания к онто-логическим соблазнам и испытаниям диалога культур в XX веке, кое-что возможно сформулировать более жестко и определенно.

В современную эпоху, когда формируются средоточия индивидуально-всеобщего труда, — прежде всего в очагах автоматизации и информационной революции, — в эту эпоху именно договорные связи гражданского общества в решающей степени облегчают естественный переход к «социуму культуры».

Вот несколько предположений, объясняющих эту переходную роль гражданского общества (наряду с его ролью в нормальной жизни промышленной цивилизации) :

Во-первых, возможно утверждать, что свободное время, столь значимое в культуре (время свободно выбираемого творчества, время создания и прочтения произведений) и — совсем по-иному — в цивилизации (время досуга, частной жизни, время взаимобращения двух форм детерминаций — см. выше), в гражданском обществе XX века все более сближаются и органически переходят друг в друга. Свободное время приобретает непосредственное значение в производственной деятельности, постепенно сводя на-нет марксову движущую дихотомию «времени необходимого и времени прибавочного...». Этот процесс в значительной мере подготавливает основные составляющие «социума культуры».

* Разбросанно я говорил об этом раньше, но сейчас многое надо попытаться, в проекции на проблему перехода...

Во-вторых, реальный диалог культур оказывается возможным и оберегается от срыва в склоку национальных и континентальных амбиций, когда его полем напряжения оказывается «охлажденное пространство» гражданского общества, то есть, когда в диалог культур включаются отдельные, — очерченные цивилизационным «меловым кругом», — «разобщенные» индивиды, общающиеся лишь свободными договорными отношениями. Люди, уже разведенные по разным частным вселенным. Просто по-человечески засушенные друг другу. Насушенные через пропасть особенности. Именно такая позиция исходна для диалогического общения, которое — всегда — есть выбор, решение, личный онтологический риск. В атмосфере диффузного, общинного, национального, государственного *предопределенного* коллективизма (форм псевдо-коллективности) такое культурно диалогическое общение невозможно. Диалог безоговорочно оборачивается кровопролитием.

Конечно, цивилизационные, правовые связи лишь антитетическая предпосылка связей диалогических, культурных, но предпосылка необходимая, неизбежная. Диалог культур и в этом случае может не состояться, но состояться он может только так, только в пространстве гражданского общества. Сюда же относится и более элементарная ситуация. Простите за банальность, но диалог культур, а если совсем просто — личное общение людей — возможно лишь тогда, когда эти, через произведения общающиеся люди, — люди в о с п и т а н н ы е, когда их подсознание прочно «заперто на замок» (в глубокие подземелья), не может прорваться в трудное, разумное, рефлексивное, то есть, — отстраненное от собственного разума, прочтение, созерцание, слышание и — конечно — превращение з а м ы с л а в плоть... корневых произведений культуры... Или — когда это «подсознание» проходит через иголье ушко феноменов культуры. Взрывы подсознания: кликушеского, мистического, расового, шаманского или иных известных нам образцов, такие магматические взрывы сминают, аннигилируют саму возможность личного общения. Вне цивилизации и воспитания, вне элементарной воспитанности «общаются» рефлексы и эмоции, но не человеки. В процессе перехода к социуму культуры, с характерным для него особым значением свободного времени (вне вынужденно необходимой дисциплины машинного производства) элементарная воспитанность «обречена» все более уходить в подсознание, сливаться с нашей телесностью и — это даже не парадокс, — становиться особенно насущной. Ведь свободное время, пронизывающее все поры современной жизни, это пока что, в основном, отнюдь не время культуры, но дикое, еще не освоенное время ничего-неделанья, мистического и не мистического хулиганства, время варварства. Вне осточертевших схематизмов воспитанности (их внедрение — долгий процесс) свободное время, долженствующее стать временем культурной доминанты, оказывается временем убийства культуры.

В-третьих. Гражданское общество каждый раз «перенормирует» связи экономически и производственно принудительные в связи вне-экономические и вне-производственные, личностные и индивидуальные, хотя бы в самой земной форме свободного найма и продажи рабочей силы, то есть некоего отстраненного — договорного — отношения к собственным своим способностям, возможностям и определениям. Этот схематизм «перенормировки», эта исходная, зачастую трагическая (в форме безработицы) свобода по отношению к самому себе и оказывается цивилизационной основой «цивилизованного» перехода к обществу самодетерминации и «самодетельности».

В-четвертых. На мой взгляд, основной социологической ошибкой Маркса было сведение решающих форм деятельности и — соответственно — определяющих исторических субъектов Нового времени к одному промышленному (совместному) труду и — совокупному работнику: пролетариату, в его отношениях с капиталистом. Отсюда и классовая борьба (по вертикали...), как основная система связей промышленной цивилизации. Все остальные социальные силы: крестьянство и интеллигенция — лишь маргинальные узоры и усложнения, вплетаемые в этот основной конфликт. Между тем, исторический субъект деятельности Нового времени включает в себя три совсем различных формы деятельности и формы общения. Это — совокупный работник труда промышленного, основанного на совместной деятельности, на коллективном изготовлении одного продукта — паровоза, станка, ткани, под одной крышей, в режиме мануфактурного, а затем — машинного разделения труда. Это — далее — работник труда сельскохозяйственного, когда человек остается наедине с природными процессами, когда «полуфабрикатность» и совместность по сути исключены, когда действует закон, по которому рост производительности труда зависит от уменьшения числа действующих лиц (по Чайнову — до размера малой фермерской семьи) на все большую площадь земли... В общении с планетой...

Наконец, это — интеллигент, человек художественного, философского, научно-теоретического труда, труда индивидуально-всеобщего, человек, мыслящий и работающий наедине с собой, наедине с мыслящим человечеством. Это, к примеру, — Бор, общающийся с Эренфестом с такой же интенсивностью, как с Галилеем. Здесь основное, что это труд самоустремленный, труд, изменяющий основы человеческого мышления. Коллективизм рабочего (чувство локтя, совокупность результата); общение с природой крестьянина; взвинченный индивидуализм (но соединенный с насущностью alter ego) людей всеобщего труда... Не буду перечислять «плюсы» и «минусы» каждой из этих доминантных форм деятельности, не сводимых и не подчиненных друг другу (это я об идеях «гегемонии» или «диктатуры пролетариата»). Сейчас мне существенно сказать иное: общение этих коренных несводимых форм деятельности и мышления (причем, форм все более углубляющих-

ся и расходящихся в своей исторической значимости), такое обшение составляет внутренний остов всех связей гражданского общества. Этот остов и эта связь отнюдь не носят характера «классовой борьбы», «эксплуатации» и т.д. Но именно этот внутренний переплет и внутренняя корневая система органичны для социума цивилизации Нового времени. Органичны для «вещей культуры» XVII—XIX веков, необходимы в самом схематизме взаимообращения детерминации извне (и изнутри...) — самодетерминации. Такая органика есть, вместе с тем, основа естественного спокойного перехода к социуму культуры. Причем этот переход означает все большее сближение определений индивидуального фермерского труда (в треугольнике: человек — машина — природа) и труда индивидуально-всеобщего в городе. Труд «конвейерно-полуфабрикатно-совместный» постепенно — очень постепенно — сходит на нет на основе информационной революции и побед автоматизации. Именно здесь основой становится всеобщий труд. Индивидуально-всеобщий...

Сразу уточню: каркас гражданского общества есть сплетение двух систем. Той «кровеносной» системы, что образована рыночными отношениями — рынком товаров, рынком капиталов, рынком рабочей силы. Это связи: покупатель — продавец; предприниматель — рабочий; фабричное разделение труда... Именно в этой системе формируется индивидуальная свобода распоряжения своей рабочей силой, своим индивидуальным бытием. Это — основа гражданского права. Во-вторых, это система корневых связей между основными субъектами (и основными формами) производительной деятельности и обшения: между субъектами промышленного (совместного) — крестьянского — всеобщего (интеллигентного) труда. Это вторая система, на мой взгляд, наиболее глубокая, определяющая и лежит в основе тех трансформаций, о которых было сказано выше, — трансформаций, совершающихся в матрицах гражданского общества.

Так формируется новый социум, в котором определения «вещей культуры» (см. выше) оказываются со-определяющими и для цивилизационных и для культуруобразующих атомов.

Сопряжение «цивилизация — культура» из определений обобщенной Эпохи уходит вглубь каждой монады нашего быта-бытия. Не становясь от такого углубления менее напряженными и антитетичными...

Но я уже начинаю — даже начал — размышление о будущем. Однако, это — совсем иной жанр и иная тема.

Самая пора остановиться, — момент почти детективный.

* * *

В этом докладе мне хотелось только наметить какие-то начала следующих простых предположений: сопряжение определений культуры и

— цивилизации, во-первых, крайне существенно для самого понимания культуры; во-вторых, в движении к культуроцентризму XX века принижение цивилизационных скреп крайне опасно, хотя и соблазнительно; в-третьих, проблема такого сопряжения, противопоставления и дополнительности, есть, по сути, проблема естественного, органичного перехода в культуру века XXI.

Но это были именно начала и философские предположения необходимого развернутого исследования.

Вопросы и ответы

Может быть, будут какие-то вопросы, замечания, соображения? Вот тут у меня одна записка. — Не упрощено ли все-таки то, что я говорил о цивилизационном прошлом России, точнее — почти о полном его отсутствии? — Вступая в противоречие с самим собой, скажу, что русская культура XIX века все же развивалась, хотя на очень тонкой, но существенной цивилизационной прокладке. Это был «Невский Проспект XIX века», Петербургский период развития русской литературы, русского искусства, культуры в целом. Жизнь Петербурга, имперского и разночинного, бюрократического и интеллигентского, западного города оказывается очень существенной скрепой городского социума цивилизации. Эта цивилизационная питерская прокладка оказалась не враждебной, а решающе, органически существенной для развития русской культуры. И, собственно, вся русская литература этого периода показала гигантское значение именно такого городского цивилизационного оборота. Лидия Яковлевна Гинзбург в своих «Записках блокадного человека» говорит о том, как в ленинградскую блокаду ленинградец сохранял себя, мучительно сложно, мучительно трудно; казалось бы, рушатся все основы нормального человеческого поведения, но сознание тащит тело: «...Собирается Н. на работу; утренняя домашняя часть дня закончена — предстоит вступить в область социальных отношений. — В известные передышки она предъявляет человеку известные требования благопристойности — из хаоса тела, из хаоса вещей выделяются и обрабатываются некоторые участки, — Н. перед выходом наносит на себя последние штрихи социальности; грязная куртка, когда-то она была пижамой, заменяется пиджаком, завязывается галстук, галстук висится над хаосом, загнанным в глубину; перед зеркалом Н. приглаживает волосы щеткой, — приятно автоматические жесты, уцелевшие от прежней жизни; узкий конец галстука он оттягивает вниз двумя пальцами и движением шеи поправляет узел...» И чем больше Н. восстанавливает в себе цивилизационные нормы, тем больше он оказывается способным вынести как человек — самые страшные тяготы блокады.

И не случайно этот Н. — ленинградец. Петербуржец.

Так что, я думаю, и в нашей российской жизни, отнюдь не деревенское почвенничество, но чудовищный, страшный, но цивилизованный — со всеми плюсами и минусами цивилизации — Петербург не случайно оказался основой и самой высшей культуры русской XIX века, и тех невыносимых трудностей преодоления хаоса, что были характерны, скажем, для блокады. — Какие еще вопросы?

Вопрос. В чем, по-Вашему, причины таких провалов цивилизации в Российской жизни?

Ответ. О причинах цивилизационного вакуума. Тут причин много, назову некоторые из них. Прежде всего — исторические. В значительной мере мощь государства — по историческим причинам (хотя бы в борьбе с татарским игом...) — отождествлялась в России с имперской военной силой. Далее. Цивилизация, вносимая извне, насильно (Петр Великий), для того, чтобы быстро преодолеть отсталость России от стран Запада, оказывалась все же именно извне внесенной цивилизацией, вызывающей внутреннее раздражение, напряженное противостояние. Отождествление российской цивилизации с имперской властью, с имперскими стремлениями губительно сказывалось на внутренней цивилизационной структуре России. Теперь еще одно. Я уже говорил, что основой современной буржуазной цивилизации является гражданское общество, договорное право. В России крепостное право задержалось невероятно долго; договорное право, только-только начинавшее развиваться после реформ 61-го года, в 1917 году снова рухнуло в небытие. Между тем, конец XIX — начало XX века было временем быстрого роста цивилизационных основ. Как быстро варварские купцы Островского трансформировались в Щукиных, Мамонтовых, Морозовых, как быстро рос по-европейскому развитый и начитанный рабочий класс, как быстро интеллигенция стала культивировать в себе не только идею самопожертвования, но и высокие навыки профессионализма, умения хорошей работы... К сожалению, первое, что было разрушено в революционные годы, первое по трагичности последствий, — это именно гражданское общество. Мы — мое поколение особенно — радовались идее уничтожения классов, но это означало, в первую очередь, именно уничтожение социальной структурированности, столь существенной для любой цивилизации. На минуту отступлю от основной темы. Речь снова пойдет об одной — может быть самой крупной — историософской ошибке Маркса (серьезного мыслителя XIX века, ошибки которого глубоко поучительны). Я уже говорил, что этой ошибкой (точнее — органическим пороком) был некий астигматизм социального зрения. Маркс, отождествляя исторического субъекта будущего общества с рабочим классом, не видел, по меньшей мере, трех сфер труда, крайне существенных и никак не сводимых — никакими гегемониями — друг к другу. Труд промышленного. Труд аграрного. Труд всеобщего, интеллигентного (см. выше). Эти три сферы труда, сложно взаимодействуя, являются основой, несущей

арматурой гражданского общества. Между тем в России эта арматура не только была разрушена, — зачеркивалось своеобразие каждого из этих видов деятельности, — но эта социальная структура признавалась большевиками невероятно опасной, она каждый раз уничтожалась, только-только начиная заново возникать... Сколько раз уничтожались интеллигенция, сколько раз деклассировался рабочий класс, сколько раз — и, наконец, окончательно — деклассировалось крестьянство. Я думаю, что наш цивилизационный пробег — в плане современной цивилизации — был очень краток; из цивилизации предшествующего периода мы выскочили довольно быстро и мучительно в XVII веке; в новую цивилизацию вступали каждый раз как имперская держава, как держава, мощная границами и переходом границ, но не внутренним интенсивным развитием. Правда, в конце XIX века буржуазное цивилизационное начало развивается очень быстро и мощно, да еще подпираемое тончайшей культурой. Но все оборвалось.

Не страшен ли сейчас быстрый переход к цивилизации? Я думаю, страшно другое. К несчастью, и сегодня страшен соблазн внецивилизационного развития, почвеннического, в дурном смысле — соборного, но — без развития индивидуальности, без ответственного гражданства, в предположении, что с имперской мощью тождественно наше величие, в предположении, что осуществляемые реформы должны осуществляться только государством, но не заинтересованными социальными слоями. Короче говоря, страшен отказ от решающей социальной трансформации нашего общества. Наше горе в том, что и сверху, и со стороны многих партий мы не хотим развивать цивилизационные основы современного гражданского общества, со всеми его особенностями. Однако, хотим — не хотим, но сегодня, включаясь в Европу, включаясь в современное производство, мы, неизбежно, разовьем эти основы. Да, они уже сейчас развиваются, хотя бы молодежью, в достаточно определенной и резкой форме. Молодежь все тверже выходит из формальных структур и начинает — по-разному, ошибаясь, разбивая лбы, эгоистически, — но — строить свою собственную судьбу. Мы с ужасом, отчаянно (и, наверное, правильно) смотрим на ситуацию, исходя из того, что делается наверху, «в верхах», понимая, каковы наши политические лидеры. А я думаю, что решают нашу судьбу люди от 15 до 25 лет. При всех своих недостатках, это — люди новой ментальности, новой, необычной для нас ориентации. Эти острые, грубые, эгоистичные ребята иногда возмущают старшее поколение, но я уверен в насущной для нашего будущего направленности их бытия. Поэтому, — пусть для меня лично это малое утешение, — но через достаточно суровые передрыги и откаты, все же, лет через 20 гражданская цивилизация в нашей стране победит, а до предельных, кровавых ситуаций дело, думаю, все-таки не дойдет, хотя, конечно, это зависит от нас самих.

Вопрос. Почему Вы не говорили о религии?

Почему Вы не использовали понятие «менталитет?»

Ответ. Не хочу подражать известным изречениям, но в этих размышлениях столь модное сегодня понятие «менталитет» мне не понадобилось. Я говорил о цивилизационном сознании, о «социуме цивилизации», о «вещах культуры», это было для меня существенно; представления о менталитете, недостаточно психологически проработанные и исторически достаточно поверхностные, мне показались неинтересными. Хотя я понимаю, что разрываю с модой, ну да Бог с ней, с модой.

В отношении первого вопроса, — почему я мало сказал о религии? Потому что о ней сейчас очень много говорят, так что все, что сегодня сказано о религии, вы можете слышать и без меня. А если немного серьезнее: потому что — как я сказал с самого начала — я интересен как философ (не как теолог); на мой взгляд, сейчас не только существенно, но предельно актуально раскрыть два начала духовной жизни человека — религиозное и — *философское*, — именно как особое и всеобщее начало духовности. Хорошо, что мы покончили с дешевым атеизмом и безбожничеством, но теперь мы сводим всю духовность к религиозности. Тогда это — не духовность. Я думаю, без философского сомнения на грани последних вопросов бытия, без культуры сомнения, без культуры разумения о том, что, казалось бы, не может стать предметом разумения, — о бесконечном, вечном смысле бытия, — без всего этого человеческая духовность еще недостаточно духовна. Сведение духовности к религиозности, на мой взгляд, один из самых серьезных провалов современного нашего интеллектуального мира. Вот почему я не случайно не говорил о религии. Об этом надо говорить всерьез. Или молчать... Но все же — напомним. — Когда речь шла о Средних веках, мы размышляли о «жизни — в(о)-круге — храма», — основном средоточии средневековой культуры и цивилизации. Но мы говорили об этом в тех исторически и философски значимых понятиях, которые существенны для моей темы. Не хочется заниматься дешевой критикой, но то, что сегодня выдается за религиозность, по-моему, в первую очередь глубоко кощунственно и должно быть отвратительно для самого религиозного человека. Это не религиозность, но некая вырожденность. Новое «министерство Правды».

Вопрос. Но все же, является ли религия феноменом культуры? И еще — возможна ли цивилизация без культуры?

Ответ. Вообще-то, отношения между религией и культурой, мне кажется, достаточно сложны.

Если совсем коротко: религия есть и один из феноменов и ферментов культуры, прежде всего, преломленная и даже преображенная в образах искусства (храмы, иконопись, Великие книги...), в морали, в философии. Но это именно преображение. Пафос искусства, к примеру, не нейтрален, он обращает идеи религии в о б р а з ы, внутренне неразделимые и изначальные в эстетическом освоении мира. Также и с философией.

Когда Аквинат *доказывает* бытие Бога, это столь же феномен религии, сколько — философии, разума, философского изначального сомнения.

Но религия не только (и может быть, не столько) феномен культуры. Это та «точка духовности», которая «снимает» (но и порождает в определенных эпохи) культурный пафос. Назовите это сверх-культурностью религии, или ее вне-культурностью; существенно, что в этом смысле религия насущна совсем в ином плане, чем культура; есть особый феномен. Наконец, — культура — как особый тип отстраненной идеологии (системы идей и ритуалов); это опять-таки, нечто совсем иное. Но это действительно очень сложно. Поэтому мне хотелось бы, с вашего разрешения, в специальном докладе о философии и религии, поговорить об этом более ответственно.

Теперь о вопросе, возможна ли цивилизация без культуры и культура без цивилизации? На примере России мы видим, как сложно и «дополнительно» осуществляется эта связь... Думаю, однако, что в России, хотя цивилизация была недостаточна внутренне развита, но западная цивилизация каждый раз извне, «вчуже» участвовала в развитии нашей культуры. Кроме того, всегда «работали» и собственно российские основы цивилизации. Предполагаю все же, что без существования этих двух пластов как одновременных, их взаимопредполагания и взаимоотрицания, культура и цивилизация невозможны.

Вопрос. Скажите об отношении техники к соотношению: цивилизация — культура...

Ответ. По-моему, отношение техники к дихотомии цивилизации и культуры строится примерно следующим образом. Я уже говорил о той сфере, в которой детерминация извне, причинная, и детерминация внутренняя, смысловая, превращаются друг в друга, и это обращение является внутренней органикой, архитектурной того, что можно назвать цивилизацией в узком смысле слова. Это же относится и к технике, которая развивается, с одной стороны, за счет внешней детерминации, действует на наше сознание, на наш менталитет, развивая и изменяя его. — Безусловно, так. Но в технике всегда формируются и те сферы, которые замыкаются на «вещи культуры», или «инструменты культуры» и вне которых невозможны и самые утонченные произведения культуры. В этой форме техника остается на века как предположение, и создание, и восприятие культурных произведений. Я говорил уже о книге, о кино, о современном телевидении, о других сферах культуры, скажем, — строительстве зданий в современной архитектуре, где техника не исчезает, а каждый раз оказывается необходимым основанием культурного феномена. Причем, — спасибо Вам за ваш вопрос, — это существенно еще вот в каком отношении. Если в культуре полностью преодолевается ее ремесленная основа, ее «навычность», ее вещьность, умение и знание, необходимые для создания и для восприятия произве-

дений искусства, то нечто перестает быть культурой. Культура без преодоления и, одновременно, сохранения, закрепления этого — технического, в широком смысле слова — основания, это уже не культура, но некая высокопарная пустышка. Для искусства такой постоянно остающейся подосновой оказывается ремесло, не в буквальном смысле ремесло, но в смысле образном. Ремесло — это и современная техника.

Или другой план анализа: для философии Нового времени такой подосновой оказывалась наука. Философский разум и обосновывает научное мышление о мире и осуществляет выход на начало этого мышления, выходит за пределы науки. Строит свои рассуждения «на салтык» науки (ср. «Этика» Спинозы) и преодолевает научную форму в ее философских началах. Каждый раз существенно сохранение в подоснове культуры того, что культурой не является, что для культуры есть вещь.

В своих работах я подчеркивал еще следующую, на мой взгляд существенную, мысль. Когда мы говорим о марксовой идее «предметной деятельности» (я сегодня возвращаюсь все время к Марксу, сказывается, наверное, мое интеллектуальное прошлое и происхождение), которую, впрочем, он сам — в «Капитале» — невероятно упростил, — мы сводим все дело к орудиям, действующим от нас — на предметы, на вещи, все более и более, дальше и дальше удаляющиеся от человека в «дурную бесконечность...» Между тем, в ранних работах Маркса, потом им самим прочно забытых, много говорится о том, что техника и вообще предметная деятельность носят характер *Selbststichtätigkeit* — самоустремленной деятельности. Действительно, действуя на орудия, мы действуем на свои, скажем, руки, ноги, но отделенные, отстраненные от нас; действуя на землю, мы действуем на свое продолжение. Человеческая деятельность, в отличие от деятельности животного, всегда самоустремлена. Благодаря этой самоустремленности, человек не совпадает с самим собой, может на себя смотреть со стороны и формироваться как культурный человек. В этом отношении техника, техническая деятельность, понятая как деятельность самоустремленная, является не только важнейшей предпосылкой, но исходным моментом культуры. Когда-то, работая над античными сюжетами, я обратил внимание, что, к примеру, в трактатах «Псевдо-Аристотеля» особое внимание обращается на значение рычага как прообраза всех орудий античного производства. Рычаг, его схема лежит в основе теории движения по кругу (закон возможных перемещений). Это круговое движение, связанное с идеей рычага, — кол, пила, топор, любые инструменты, — лежит, далее, в основе и техники, и механики, — в первую очередь, статики. В итоге, аристотелевское идеальное движение по кругу — закодировано в движении весов, а идея весов в какой-то мере запрограммирована в идее рычага. Рычаг — это не только техническое средство — колки, пиления, поднимания тяжестей, но, понятый в схематизме круга, это — исходный образ, в значительной мере легший в основу технических, а далее — культуро-

логических преобразований эпохи античности. Но, и обратно, — идея «Эйдоса» (внутренней формы), «акме»(средоточия жизни) — лежит в основе всех обобщений техники...

Вопрос. Можно ли сказать, что цивилизации общаются между собой как культуры?

Ответ. Да, Вы дали очень точное определение. Я, действительно, считаю, что цивилизации общаются между собой как культуры. Это вовсе не значит, что цивилизации — большие культуры, чем сами культуры. Но они готовят тот внутренний схематизм, благодаря которому общение культур оказывается вместе с тем — поскольку это общение *культур* — общением также и исторических эпох, иначе говоря — тех «ядер», которые заложены в «вещи культуры». Но цивилизация, мне кажется, в отличие от культуры, развивается — от цивилизации к цивилизации — скорее не диалогом, но некоторым накоплением — умения, возможностей, воспитанности и тому подобное. Так, например, пусть это будет немного скачок в сторону, но — по сути — относится к нашей проблеме: в XX веке сфера моральной воспитанности, связанная по происхождению с религиозной моралью или, скажем, с моралью Просвещения, эта сфера как бы теряет свою прикрепленность к исходным корням. Цивилизованность, элементарная воспитанность человека, — ушедшее в подсознание уважение к другому человеку, — все это в значительной мере, — формализуется, и именно в такой предельной формализации, с некоторым отрезанием исходных содержательных смыслов, вступает в связь с новым содержательным смыслом — культурой XX века, с центральной ролью культуры, о которой я так много говорил. Общение элементарно воспитанных людей, людей, очерченных меловым кругом воспитания, необходимо для общения в культуре, ибо без него невозможно общение личностей. Культура общения личностей — обратная сторона цивилизованного общения индивидов. Особенно — в наше время (в прошлые века здесь могла быть и антитеза).

Вопрос. Но все-таки, что общего между цивилизацией и культурой?

Ответ. Я вообще стараюсь не рассуждать в режиме «обобщения». Как только я ставлю вопрос о чем-то «общем», я беру в единые скобки цивилизацию и культуру, и выдвигаю некое более общее понятие (?!). По-моему, это путь тупиковый. Я говорю, обычно, об *общении*, а не обобщении цивилизации и культуры внутри определенной исторической эпохи. Я думаю, вообще пора — но это сугубо философский, логический вопрос — понять, что всеобщее возникает не в результате обобщения (тогда «обобщаемые» моменты остаются чем-то второстепенным и производным). К подлинно всеобщему мы идем через общение всех особенных всеобщностей. Средневековая и нововременная культуры не обобщаются в некоем понятии культуры, но их реальное общение и составляет суть того, что есть культура. Чем более всеобщее, несводимо мы определяем Средневековье, Новое время и Античность, тем глубже по-

нимается *культура как форма общения культур*. Не случайно я так, казалось бы, тавтологически ставлю вопрос.

Итак, — общение, а не обобщение — логический путь к всеобщему в философии культуры. Во всех своих сегодняшних размышлениях я старался, далее, показать, какое значение имеет общение двух пластов — цивилизации и культуры — внутри каждой «исторической цивилизации» (в широком смысле слова), особенно — в контексте современной цивилизации. Также не буду говорить, что «важнее» — культура или цивилизация. Я думаю, что на грань последних вопросов бытия человека выводит культура.

В начале доклада я наметил свое понимание культуры. Говорил о том, что современная философия, современное мышление — это мышление, стремящееся понять бесконечное, всеобщее бытие как если бы оно было произведением культуры. Это означает предположить «за пределами» бесконечного и всеобщего (?) иной разум — античный, восточный, средневековый, наконец, только еще возможный, еще не существующий разум. Это значит — понимать бытие в диалоге многих всеобщих разумов. В этом смысле я и утверждаю, что предельным развитием современного человеческого разума является его развитие как разума культуры. В плане философском, логическом, культура — самое ответственное. Однако, я думаю, отношение между цивилизацией и культурой — это не только отношение между основанием и тем, что вырастает на этом основании, но отношение опять же постоянного общения, взаимоопределения. В мире культуры, в создании и восприятии ее произведений цивилизационный момент не сводится только к условиям формирования культуры. В форме ремесла, музыкальной грамоты, искусства чтения (умения быть читателем), в форме книги, или музыкального инструмента, в котором осуществляется культура, — в этой форме цивилизация изнутри, не «снятая» заключена в произведении. В его «недрах». Я уже говорил о «Хронике моей жизни» Игоря Стравинского. Стравинский понимает музыку Бетховена как «инструментальную музыку» в самом широком и глубоком смысле слова. «Рояль и музыкальный ансамбль — вот содержание бетховенской музыки...».

Что такое рояль? Это нечто вещное, но, вместе с тем, это — раскрытие (или — сокрытие) всей музыкальной культуры Нового времени. Скрипка, современные музыкальные инструменты, — это не просто слепая техника, это некоторое ядро, внутри которого — как в янтаре — таится и вновь развивается культурная целостность. Поэтому мне, простите, неинтересно и скучно рассуждать в плане того, что общее, что главное и что — в данном случае — является самым важным. Культура или цивилизация? Для меня существеннее наметить основные сферы взаимоотношения между ними.

Вопрос. Вы говорили об особом значении русской интеллигенции XIX века в этом «взаимообращении» цивилизации и культуры. Но есть

ли сейчас какой-то шанс у интеллигенции сыграть такую «медиаторную» роль? И вообще есть ли сейчас интеллигенция на Руси, а если есть, не ее ли вина во многих наших бедах (ведь так сегодня думают многие публицисты и писатели, — особенно «восьмидесятники» «Столицы», — со смаком презирающие «интеллигентскую рефлексию»)?

Ответ. Если возможно, я отвечу не прямо на Ваш вопрос, но — по существу, — именно на него.

Предполагаю, что в нашей современной российской гражданственности и в нашей демократии, помимо всех прочих зияний и провалов..., есть одна поистине роковая черта: в этой гражданственности отсутствует или — почти отсутствует — временное историческое измерение.

Наша демократия — даже там, где она возникает — плоскостна, одномерна. И — поэтому — обречена. (Снова скажу осторожнее — почти обречена). Поясню, что я имею в виду. В работах Бахтина существенно понятие «хронотопа», то есть некоего пространственно-временного единства, целостности. К примеру, — хронотоп «дороги», или хронотоп «богатырь на распутье». Это — и момент, временная зарубка, и — направо пойдешь... налево пойдешь... — некая пространственно-временная загаданность, включение будущего — в настоящее... Так вот, идея гражданского общества, о котором я уже много говорил, предполагает, что такое общество располагается не только в пространстве современной России, скажем, — 90-х годов XX века, но и во времени, в одновременности — сегодня — всех основных форм духовной и гражданской жизни, как минимум, — XIX—XX веков. В реальное общение современных граждан входит (должно входить, и — неявно — действительно включено...) множество «малых групп» интеллигентного круга. Современное российское гражданское общество и современная российская гражданская мысль еще *не* современны и еще *не* гражданственны (не цивилизованы), если не включают в себя:

«Арзамас» эпохи Жуковского и Пушкина, как вполне современный круг друзей, весело воющих с Шишковым (или его синонимом из XX века) и обсуждающих «Историю...» Карамзина (или — ее аналог)... Это — не «давно-прошедшее», но настоящее — 1990-х годов — время.

...Круг друзей молодого Грановского и молодого Герцена, дающий — затем — ветви «Колокола», и первых западников... Эта извечная грань Франции и России, а затем — России и Германии, как «дополнительных» — невозможных друг без друга и противопоставленных друг другу — ветвей гражданственности европейской.

...Круг «Современника» в странном борении (и сопряжении) Тургенева и Некрасова; Чернышевского и Салтыкова-Щедрина; народников и — новых западников.

...Круг «любомудров» и первых славянофилов, осветляющих общинность германским гением, осветляющих немецкую доскональность — российским «несмотря ни на что».

...Круг первых марксистов, упрямо доискивающих материальных, социальных оснований полулюмпенского российского «пролетариата» (да, настаиваю, что этот круг, это средоточие нашей гражданственности невозможно вычеркнуть из наших современных гражданских общений).
...Круг коммульных ценностей (сейчас, сегодня, не откладывая на завтра и на долю потомков), — толстовского, или какого-то иного толка, — к примеру, израильских кибуцев.

...Круг либерально-правовых, университетских, прото-кадетских поисков и умеренностей, столь плачевно утраченных в «наши 70 лет» (от Ключевского — до Милюкова, от Кавелина до Вернадского).

Но сокращу этот — отнюдь не хронологический — список (смысл, надеюсь, — ясен).

Перескочу в послеоктябрьские годы.

...«Вольфила»... Круг Аничкова-Лихачева...

...Предвоенное и военное поколение романтиков-интернационалистов — Михаила Кульчицкого, Павла Когана, Николая Майорова. «Сороковые-роковые...»

...Вторая половина 50-х и 60-е годы. «Шестидесятники». Первое — после Октября — поколение, мыслящее *вне строя*, вне исполнения предначертаний, вольно-мыслящее, где у каждого обнаруживалась своя судьба и свой — особый — строй (конечно, биографически не случайный) мыслей и поступков. Этот круг общения, этот хронотоп очень существен в нашей современной гражданской жизни. Здесь — люди самых различных судеб и самых различных возрастов и самых различных взглядов. Общность их как раз в том, что это действительно первое (и почти последнее; снова — почти последнее) поколение людей *индивидуальной* судьбы и мыслей. Людей, идущих не в «ногу...». Это — и люди эстрадной, «на-людях-переживаемой» судьбы. Поэты и слушатели Лужников. «Эоловы Арфы» первых послеоттепельных лет. Играли на этих ветряных «арфах» не ЦК, не Вождь, не Партия, но малейшие дуновения общественного внимания. Пусть — славы. Пусть — мировых подмостков... Это — и первые «подписанты», за-дело-сидящие свободомыслящие (после долгих лет — «а нас за что?»); жертвующие собой и своей карьерой люди сахаровского закала. И — последние романтики роковых-сороковых, наконец-то испытавшие наслаждение самостоятельной мысли...

Не буду продолжать перечисление... И — все это — люди шестидесятых, вольно выбирающие (несмотря на биографию или благодаря биографии) свой индивидуальный строй мыслей и поступков. Страшно и горько, когда сегодня мы так легко вычеркиваем из наших гражданских структур этот — Шестидесятников — строй жизни, вычеркиваем как раз за основное и самое благое в них — за непоследовательность и индивидуальность человеческих судеб (уж больно все они разные, хочется подверстать под общий «почерк»).

...Диссиденты. Правозащитники. Часто — люди, вышибленные из нормального (?) семейного и профессионального устойчивого быта, но — входящие всерьез и надолго (на всю жизнь) — в круг права, что тогда означало: входящие в Зону, а сейчас означает: входящие в круг странного изгойства; люди, плохо уживающиеся в современных трезворассудочных лузах, — политического, или(и) предпринимательского плана.

Так вот, обрывая этот странный список, зачастую — мартиролог, — главное, что я хочу сказать, можно выразить кратко.

Современное гражданское общество лишь тогда будет современным и гражданским, если сумеет включить в свою современность — не только пространственную и собственно политическую терпимость, но общие времен и «типов гражданственности», как меж-временную, через десятилетия значимую общительность, внимательность.

— Еще три разъяснения.

Первое. В каждый из названных (и еще неназванных) «кругов общения» втягиваются, впитываются близкие по духу «малые группы» иных десятилетий и актуальностей.

Так, «круг Арзамаса» включает в себя не только друзей Пушкина, Вяземского и Жуковского, но некую «арзамасность» как особую «ментальность» (вот и столь ожидаемое Вами словечко) — веселости, острой просвещенности, балансирования *на грани* литературы и — политики.

Так, круг правового либерализма конечно не ограничивается именами Ключевского, Милокова, или — Плевако, но есть необходимость преувеличения *права*, особенно существенное в нашей жизни, и сегодня могущее быть обозначенным, хотя бы именем философа Эрика Соловьева... Думаю, смысл этого разъяснения можно дальше не развивать...

Второе. В этих «кругах общения» существенно, что это не мега-коллективы, не политические партии, но и *не* собственно культурные личные сферы произведений, поэтического или философского плана; это — именно «малые группы» начальных истоков гражданственности, заторможенные накануне решающих культурных превращений. И — накануне — политических завербованностей. Это — как раз та грань цивилизации и культуры, о которой я все время говорил в своем докладе.

Третье. Тут я непосредственно перейду к ответу на Ваш вопрос. Предполагаю, что живое средостение между цивилизацией и культурой может обеспечить — в сохранности во взаимном переходе — именно наша интеллигенция. Интеллигенция — в смысле XIX века, в смысле внутренней интеллектуальной порядочности (Д.С.Лихачев) и умения воспринимать иную духовную ценность и иную культурную вселенную как насущную для моего Я, для моей внутренней жизни. И основная роль интеллигенции состоит в этом выращивании и устойчивой одновременности (современности) социума «малых групп» российской гражданственности, как минимум, за два века. Тогда и гражданственность (цивилизованность) девяностых годов нашего века получит свою глуби-

ну и реальный, работающий смысл. Тогда натужная «терпимость» (возьму самый лучший случай) обернется внутренней насущностью. К сожалению, мы роковым образом неинтеллигентны. Мы упорно стремимся втянуть историю в снарядную траекторию «снятий» и «наследований»; мы упрямо не замечаем (отвергаем) собственный непреходящий смысл каждого из «малых кругов» нашей — европейской в своей основе и на своих гранях — цивилизации. Все время восстанавливается ленинская формула о декабристах, породивших... и т.д. и т.п. Только с иными знаками оценки. По Ленину: «как хорошо, что породили и сами отмерли». По-современному: «как плохо, что породили, вся эта цепочка и виновата... в сталинских репрессиях». Суть одна. Между тем, и декабристы, и Герцен, и Чернышевский, и западники, и славянофилы, и либералы, и первые марксисты — цивилизационно — сравните Англию, или Францию, одновременны. И этим — значимы. И не надо их разводить по линейным «восхождениям», злобно зачеркивая одну линию и курсивом выделяя другую, «истинно н а ш у»... Это все — необходимые узлы нашего цивилизованного общения. А уж какие «выводы» мы делаем, это уже в меру нашей собственной испорченности, одномерности. «Малые круги» российской гражданственности XIX—XX веков — это как звезды в «рисунке» Большой Медведицы; в общий очерк входят звезды самых разных возрастов и миллионов лет, еще живущие и давным-давно угасшие, но только вместе и одновременно они дают прекрасную анаграмму целостного созвездия. Если, и до тех пор, пока наша интеллигенция не восстановит исторический «хронотоп» гражданского общества, то есть не станет действительно интеллигентной, до тех пор не исчезнет роковой разрыв цивилизации и культуры в Российском (европейском) настоящем.

Несколько слов в заключение, не столько подводящих какие-то итоги, но — дающих новый поворот всему сказанному выше.

Внутри каждой исторической эпохи культура строит свое общение с цивилизацией в плане трудного сопряжения двух социумов.

Социум культуры — это общение внутри небольшой группы, диктуемое архитектурой некоего доминантного произведения.

Какое-то ограниченное число участников античной трагедии, с распределенными действующими лицами (герой, Хор, предводитель хора, антагонист, наконец — зрители как продолжение Хора). Это распределение трагических Ролей или — акмейных Масок — пронизывает затем и все отношения античного социума культуры «вне произведения, за его пределами...» В жизни полиса.

Апостолы Христа с четким выявлением неповторимой роли каждого из них в евангельском действе, и — далее — в жизни христианского «социума культуры», в бытии «в-(о)-круге — храма»...

Общение индивидов в контексте романного слова Нового времени, в устройении своей жизни и своего общения с людьми как своего рода «жизненного романа», в архитектонике «быть или не быть»...

Это — социум культуры.

Но между этим странным культурным социумом и социумом цивилизации общение очень сложное и необычное. В *социуме цивилизации* личность всегда сохраняет в себе «частное лицо» и возникает внутренний диалог этого случайного, частного индивида и всеобщей личности. Вне такого общения нет самой культуры. Для меня как философа предметом внимания выступает логика *культуры*, общение личностей на грани последних вопросов бытия. Но для меня как современного человека, гражданина крайне существенно понимать — «в себе» — это второе цивилизационное «я». — Помните Платона? Страж, который в виде дара речи и образованности всегда в нас присутствует. Именно этот страж определяет мою борьбу (противостояние) с варварством; мы живы, пока жив в нас этот страж здравого смысла. Без него самый высокий разум — это лишь высокая риторика.

Наконец, вы спрашивали о «бескультурье»? «Дебри культуры» (Мандельштам) — это хаос, тот самый, из которого строится культура, вне общения с которым культура не может существовать, но если этот хаос не отодвинут за грань (внутри меня и вне меня), не отделен от культуры тончайшей цивилизационной мембраной, как в ушной раковине (гул прибора надо слушать и воспринимать), если хаос проникает в повседневный быт и нахраписто вытесняет цивилизацию, то это уже не хаос, но просто-напросто элементарное и пошлое бескультурье.

Впрочем, к чему обрывать наше общение на такой неприятной ноте.

Закончу иначе: есть в России веселое имя — Пушкин, естественно соединяющее в себе цивилизацию и культуру.