

ПРОЩАНИЕ С ОРУЖИЕМ
(ЗАМЕТКИ О СЕМИОТИКЕ ПО ПОВОДУ
СЛОВАРЯ РУССКОГО МЕНТАЛИТЕТА)

Леонид Геллер

I. В Польше недавно вышел в свет словарь основных понятий русской жизни и культуры под названием *Русский менталитет* (Lazari 1995). Он готовит почву для большого энциклопедического словаря *Идеи в России*. Над проектом работает группа ученых, возникшая при Лодзинском университете благодаря стараниям профессора Анджея Лазари. В своей хронике на страницах „Русской мысли” Михаил Геллер встретил *Русский менталитет* отрицательным отзывом. Разделяя в принципе ту же критическую позицию, я рассмотрю книгу с иной точки зрения (и постараюсь не повторять тех же аргументов).

Книга достойна подробного разбора, настолько важны вопросы, которые она ставит. Цель проекта: зафиксировать в энциклопедической форме послесоветскую русистику, „нормализовать” ее, ввести в рамки заданной и общепринятой научной парадигмы, некое единства знания и умения, то есть объяснения предмета и средств для его исследования, как говорит Томас Кун. Это важная задача. Мероприятия по „нормализации” необходимы. Согласно Куну, они выводят знание из донаучного хаоса, где идет постоянная война противоречащих друг другу концепций, в упорядоченное состояние науки, где действуют общепринятые гипотезы о мире и не вызывающие сомнений аксиомы. Ситуация, в которой теории Птолемея, Ньютона и Эйнштейна располагают тем же количеством сторонников и одинаковой степенью легитимности, – не „научная” ситуация. Ситуация, в которой практически равноправное хождение имели советские, несоветские, антисоветские теории о мире русской культуры, – не была научной ситуацией. Попытка внести в нее порядок – огромная заслуга лодзинского словаря.

Признаем эту заслугу, отдадим лишний раз должное всему предприятию, – и посмотрим, в какой мере можно говорить о его успехе, то есть об аксиоматической и

нормализаторской ценности словаря. Не буду подробно разбирать спорные положения в отдельных его статьях; сосредоточусь на том, что вызывает принципиальные возражения.

Если, как говорилось, цель проекта, введением к которому явился *Русский менталитет*, состоит в „нормализации” русистики, то в качестве научной парадигмы предлагается такое сочетание исторических и семиотических гипотез и методов, в котором ведущая роль отведена семиотике. Несколько авторов словаря работает в этом направлении, и именно им принадлежат главные теоретические статьи. Они считают, что именно наука о знаках, дополненная „концептуальной лингвистикой” и этно-анализом, наиболее эффективно раскрывает структуры менталитета. Оптимизм этот кажется, мягко говоря, необоснованным.

Вот пример семиотической процедуры. Статья о *Красоте* утверждает: русские видят в красоте не эстетическую, а „внутреннюю” ценность, и это отношение коренится в истории понятий: „Словом «краса/красота» переводился греческий «космос» в смысле «порядок мира», «мир»” (Lazari 1995: 44).¹ Прямо не говорится, но подразумевается, что русские расширили объем греческого слова, вложив в его перевод только им присущее чувство. Достаточно затем связать красоту с правдой, а правду с Богородицею – все в строгом согласии с русской традицией, – чтобы заключить: русские принимают только „православную” красоту, воплощенную Софию-любовь к Богу; любая другая – светская, западная, „латинская” – неизбежно будет для них извращением истины. Так выявляется еще одна коренная русская черта. Заметим, однако, что слово „космос” означает и красоту, украшение (оттого „косметика”), – не русский смысл был привнесен в греческое понятие, а греческая семантика „вселенского лада” обогатила русское понимание красоты. Совершив безобидную инверсию, обойдя платоническую традицию и влияние западных теософов-софиологов в России, семиотическая „концептуальная лингвистика” придает такому пониманию красоты имманентно-национальный

1 Дальнейшие ссылки на это издание ограничиваются указанием страниц.

характер. Это создает предпосылки для вывода, имеющего более широкое значение.

В ряде статей *Русского менталитета* используется оппозиция между типами культуры, которую сформулировал Ю.М. Лотман, исходя из двойственной структуры знака, сочетающей план выражения и план содержания. Напомню, что, по Лотману, для культур одного типа связь между двумя аспектами знака условна, для других – мотивирована; одни развивают установку на план выражения, другие на план содержания. В первой статье польского словаря (*Алфавит социализма*) сказано об „архаичном и прочно вошедшем в русскую культуру (или менталитет) убеждении о тождестве плана выражения и плана содержания в знаке” (7). И далее: если западный человек руководствуется условностью выражения, которое можно оторвать от содержания, то русский дает содержанию такой большой перевес, что выражение перестает иметь значение. Конкретно это обозначает бесхозяйственность, неряшливость в быту, непонятное для западных людей безразличие к внешним формам поведения, к комфорту, и т.д. (15). Без внешнего оформления обходится и тот порыв, который вне плана выражения раскрывает „скрытую сущность”, „неприметную русскую красоту” – потому он „не входит в культуру в прочных формах” (86).

Необязательность выражения, его отрыв от содержания коренится на Западе в конвенциональной, контрактной основе культуры. Деление культур по признаку отношения к знаку Лотман дополняет оппозицией двух исходных моделей социально-культурного поведения, „договором” и „вручением себя”. Договор вырастает из магической практики; в русском контексте договорные отношения были всегда подозрительны (пакт заключался с чертом), отсюда подозрение падало и на правовые отношения. Безусловное же „вручение себя” высшей воле связано с религиозным мироощущением. В России, как и на Западе, действуют оба типа (например, после просветителей XVIII-го века приходит масонство, вручившее себя абсолюту), хотя, разумеется, преобладает религиозность. Польский словарь перенимает и терминологию, и концепцию Лотмана, но опять усиливает полярность культурных типов, бросает

оговорки и утверждает, что в силу одновременного крещения и образования государственности в России модель „вручения себя” полностью доминирует (ср. стр. 18).

Если отвлечься от семиотической терминологии, в кратком очерке эти положения выглядят так: любовь к внутренней красоте, отождествляемой с православной истиной о мире, сопровождается у русских, с одной стороны, отрицанием других понятий о красоте, в частности, враждебностью к эстетике западного искусства, а с другой стороны, атрофией чувства внешней формы. Симптомы атрофии: неспособность эстетически организовать быт и утопия „прозрачности” формы, то есть мечта о том, чтобы передавать содержание непосредственно, как бы телепатически, опуская план выражения, формализации знака, или, по меньшей мере, о полном подчинении формы содержанию-Идее. Потому-то личность не имеет автономного значения, а сакрализация власти ведет к всеобщему примирению с ее произволом. В области социально-политической, мечта об отдаче себя, подвиге растворения личности в целом, открывает пути всевозможным идеологическим манипуляциям.

Не нужно быть безоговорочным фанатиком всего русского, чтобы почувствовать некоторое недоумение. Многие здесь уловлено верно и дает интересный материал для размышлений, особенно насчет взаимозависимости эстетического и социального. Но слишком многое не принимается во внимание: анархистская и богоборческая струя в русской культуре, формализм русской эстетической традиции (и в государственно-церковном, и в фольклорном своем варианте), устройство быта и хозяйства с вниманием, не уступающим квакерскому, в *Домострое* и у староверов, тот русский *Лад*, на который молятся теперешние русофилы от Солоухина до Белова; формальная чуткость поэзии, стремящейся к свободе от тяжести содержания; исключительная восприимчивость русских к западным формам искусства и т.п.

Возразить хочется не только из-за несоответствия рассуждений в словаре тому, что до сих пор известно о русской культуре. Революционная теория способна заставить нас видеть иначе и заметить новое. Но тут заметна не столько новизна, сколько шаткость самой

аргументации. Исконно русское понимание связи между аспектами знака представляется то как отождествление выражения с содержанием, что равнозначно с „идеологизацией плана экспрессии и трактовкой его как сообщения” (7), то как „редукция или полное устранение плана выражения” (15). Результат в первом случае – чрезмерное внимание к внешним формам, воплощающим определенную идеологию, характерное, например, для Московской Руси (об этом писал Лотман); во втором – презрение к тем же внешним формам и идея „неприметного” порыва. Это тенденции разные не в количественном, а в качественном смысле. Обе противостоят идее об условности знака, но они противоположны и одна другой. Какая из них более русская? Может быть, они совместимы, – одна, скажем, действует в быту, где личности общаются между собой, а другая в ситуациях, где личности или группы относятся с властью? Но это уже новая гипотеза, она не сформулирована авторами.

Обратность двух тенденций как будто не замечается в словаре. И так же не замечается, что названная оппозиция должна вести к выводу о существовании разных семиотических механизмов, порождающих „русскость”.

Семиотическая интерпретация смешивает объект исследования с моделью, то есть приписывает черты абстрактного построения самой реальности, но подтверждения в этой реальности часто не находит. Тогда она легко порождает гипотезы *ad hoc*, функция которых – не обработка новых данных, а защита теории перед данными, которые ей не соответствуют. Русская красота, которая якобы исключает любую другую, похожа на такую гипотезу *ad hoc*.

Есть еще один источник сомнений в эффективности той семиотики, которая определяет профиль словаря. Иллюстративный материал взят из разных эпох и историко-культурных контекстов; сходными средствами делается, например, анализ архаического корня **svet* и позднего в русском языке слова „Царь”. Это напоминает работу с телеобъективом, когда перестают различаться передний и задний планы. На фоне такой искаженной исторической перспективы утверждается центральный тезис словаря: русская история и культура непрерывны и однородны, ибо

постоянно определяются и направляются в своем развитии архаичными структурами.

С первой же страницы проводится мысль о том, что советская эпоха – не более, чем эпизод этой же истории, и что советская культура воспроизводит, под видом новых ритуалов, те же старые структуры (7). Древнее русское предпочтение содержания естественным образом оборачивается службой Идее и так же естественно „может вести к утопии и тоталитаризму” (36). Тоталитаризм оказывается как бы вписан в основу русской истории и самой „русскости”. Вводится даже – в статье о „доносительстве” – понятие „русско-советский менталитет” (24).

Итак, все понятно. Но вот в другой статье констатируется: у русских нет идентификации с национальным флагом, цветом, гербом; они могут и не знать, как выглядит русский бело-лазорево-алый флаг, и не имеет смысла задавать им вопрос: „каков твой знак?” (98). Но разве в советское время русские не идентифицировали себя с красным знаменем и серпасто-молоткастым гербом? Если допустить, что в прошлом они не знали своих знаков, а сегодня их не помнят, то, во-первых, разговор о „русско-советском” менталитете теряет смысл: разрыв между русским и советским явен хотя бы в этом плане идентификации с государственными знаками. Во-вторых, это допущение не согласуется с аксиомами об архаичных механизмах. Внешний аспект знака для русских сплошь идеологизирован, так почему же идентификации нехватает как раз с иконическим выражением главного: империи, нации, русскости? Вместо разъяснений происходит то, что на французском университетском жаргоне называется “brouillage”, „включение помех” (как когда-то в соцстранах глушили западные радиостанции).

Роль самоглушителя играет и ключевое для словаря понятие „менталитета”. В словаре сказано: оно „замещает выработанное XIX-м веком понятие «дух (определенного) языка» или вообще «дух (определенного) народа»” (50). Странная дефиниция, она отсылает к другому понятию, о котором сообщает лишь, что оно давно устарело. Мы узнаем, что менталитет скрывается в поведении, оценках, в манере мыслить и говорить. Выучить и подделать его

нельзя, можно лишь „впитать” вместе с языком, который вмещает в себя мировоззрение и коды данной культуры. Он выражает себя косвенно, исподволь „навязывая” содержание и форму любому дискурсу. Подчеркивая загадочность объекта – и тем самым поднимая статус семиотики, единственной науки, способной раскрыть загадку, – описание не дает понять, как менталитет образуется, как соотносится с культурой.

В словаре слово „менталитет” используется и как синоним „культуры” (74), и как нечто отличное от нее. „Бессознательно усваиваемый из различных проявлений культуры (из семиосферы) менталитет продолжает реализоваться как бы независимо от эксплицитно высказываемых содержаний” (51). „Усваивается из культуры”: очевидно, культура предшествует менталитету; но, по определению, она не формируется вне заданных менталитетом операций: возникает порочный круг. Вырваться из него можно, предположив, что культура и менталитет влияют друг на друга, вызывая ответные реакции. Однако, возникает другая трудность. Согласно словарю, новые понятия усваиваются (культурой? менталитетом?) тем лучше, чем меньше они отличаются от исторически закрепленного комплекса (51). Сложившиеся в архаическую эпоху (и закодированные в языке) понятийные структуры, основа менталитета, меняются в ограниченной мере и противятся включению качественно новых элементов, они либо воспроизводят себя, либо заполняются сходным материалом. Конкретно это значит, что чуждые для русских понятия никогда не смогут вписаться в обиход и обогатить менталитет, не будучи к нему приспособлены, преобразены, то есть искажены или даже извращены (см. статьи об „идее”, „демократии”, „правах человека” и т.д.). Русский менталитет обречен оставаться самим собой: значение его так абсолютизируется, что действительность обратного влияния обезволенной культуры лишается правдоподобия.

Вывод некорректен (не буду говорить о его ложности). Одна из причин этого – сомнительность как самого понятия „менталитет”, так и способов его применения. Это социологическое понятие, не сделавшее карьеры в психологии, семиотика переняла от французской школы

Новой истории. Ее утверждение „медленной истории”, интерес к автоматизмам и организации повседневной жизни, исследуемой с помощью этнологических орудий, поиски механизмов, скрытых под „событийной историей”, все это дает повод семиотике назвать ее в числе своих сподвижников. Однако, принципы лодзинского словаря противоположны школе Новой истории.

Во-первых, школа эта вводит в науку серийные исследования, которые, дополняя друг друга, должны составить некий фасеточный образ действительности, более полный и точный, чем линейное ее описание. Этой множественности нельзя упростить, она является эпистемологическим постулатом школы, соответствуя множеству социальных и природных актеров, проблем, предметов, обстановок, делающих историю и требующих внимания к себе. Соответственно, одна из аксиом школы гласит, что „в одну эпоху и в одном сознании сосуществует несколько менталитетов” (Le Goff 1974: 122). Словарь *Русский менталитет* имеет дело с одним актером, абстрактным русофилом, и продельывает с его помощью радикальную редукцию реальности (только междисциплинарность изредка спасает положение, хотя и она подчинена принципу одного актера).

Во-вторых, менталитет в Новой истории имеет разные звучания: социальное, культурное, историческое, социально-психологическое. „Новые” историки отличают варварский, придворный, городской, готический, суеверный, буржуазный, современный и многие другие менталитеты. Но они не прилагают этого понятия к „национальному” характеру. Когда они упоминают этнологию, речь идет о ее способности исследовать социальную повседневность, а не этнические свойства; все они, впрочем, бывшие марксисты или левые, сам термин „национальный менталитет” для них неприемлем из-за своих националистских потенций. Короче говоря, ссылки на них при разговоре о „русском менталитете” следует приписать недоразумению. Придать научную респектабельность этому понятию они вряд ли захотят (и вообще понятие менталитета уже опять выходит из моды, и во всяком случае резко критикуется новым поколением историков) (Lloyd 1990).

Больше, чем о Новой истории, лодзинский словарь заставляет думать о знаменитой книге Леви-Брюля *Примитивный менталитет* (*La mentalité primitive*, 1922), которая актуализовала сам термин, введя его в антропологию, и которая противопоставила западные структуры мышления, рациональные и объективные, до-логическому и мистическому мышлению диких народов, основанному на принципе соучастия и не знающему противоречия. Позже Леви-Брюль признал, что мистическая мысль существует во всех культурах и менталитетах, а у диких народов всего лишь выступает более явно. Не возвращается ли семиотика к модели семидесятилетней давности? У меня создалось впечатление, что в словаре русские играют роль „дикого народа” по Леви-Брюлю: оппозиция остается почти той же, и русской культуре, с ее односторонностью и единомыслием, совершенно отчетливо противопоставлена „полнота западной рефлексии и культуры” (55).

Парадоксальным образом, лодзинскую трактовку менталитета можно описать в терминах этноцентризма (склонение на все лады „русских” черт), культурного детерминизма (подавляющее давление архаики), исторической обусловленности (неизбежность имперских амбиций и идеологии силы), филологизма (дух языка есть дух народа). Но ведь такая позиция очень близка, если не тождественна той, которую словарь яростно атакует, позиции русофильства.

Семиотика, вопреки заверениям, не вносит ясности в вопрос о „русскости” и о русском менталитете. Наоборот, она дала включить себя в миссию, которую взяли на себя авторы словаря – они предупреждают о „русофильской” опасности и о возможном возврате в России мышления, которое всегда отличало ее политику и было основано на „убеждении о том, что сильный должен подчинить себе более слабого” (38). Разоблачая русофильство, семиотика ограничила свой вклад в словарь переложением на язык своих терминов клише о русской религиозности, пассивности, покорности властям. Инвективы, частые некогда в литературе критического направления, она позволила перенести в академическое издание и вывела русских под видом прирожденных лентяев, нерях и

доносчиков. Она позволила вернуться к мысли Чаадаева о неполноценности русско-православной культуры. Не нов и ее главный тезис о „русско-советской” непрерывности, о коммунизме, воспроизводящем все свойства русской истории. Три четверти века назад об этом, как известно, исчерпывающе сказал Максимилиан Волошин: „Тот же ураган на всех путях./ В коммисарах дух самодержавья./ Взрывы революции в царях”. С тех пор, пройдя сквозь ряды сменовеховцев, евразийцев, американской школы историков, этот тезис давно стал общим местом.

II. О чем свидетельствует неудача семиотического анализа? Слабость ли это самого метода или того, кто им пользуется? Трудно найти лучших специалистов, чем польские семиотики, но в *Русском менталитете* они очень радикализуют метод. Лотман подчеркивал, например, что найденные им типы абстрактны, и в исторических культурах разные отношения к знаку уживаются вместе или сменяют друг друга. Нет сомнения, что часть вины за передержки в словаре несут его авторы.

Тем не менее, и у Лотмана нестрогости встречаются в самом концептуальном ядре теории. Так, противопоставляя магический принцип действия в мире религиозному, он как бы забывает о том, что базой трех религий откровения был именно завет, договор, союз Моисея с Богом (древнееврейское „берит” использовалось поначалу в юридическом и коммерческом обиходе), и что Новый Завет есть и новый „Договор”. Эти принципы не противостоят друг другу, они пересекаются, и один из них содержится в другом – во вручении себя Богу или Царю есть элемент договора. Как известно, для славянофилов самодержавие оправдывало себя именно своим характером двустороннего согласия, пакта между царем и народом. И если масоны вручили себя Абсолюту, как говорит Лотман, то многие из них отнюдь не были „противниками договорной теории общества” (Лотман 1992: 355); именно они – Щербатов, Херасков, Новиков – распространяли правовые теории государства и ложи свои организовали по строго договорному формализованному принципу.

С другой стороны, можно заметить, что и принятие гипотезы о радикальной оппозиции моделей „договора” и

„вручения себя” не объясняет, почему они то конкурируют, то исключают друг друга, в каких пропорциях сочетаются, в каких условиях взаимодействуют, каким образом происходит то, что констатирует Лотман: архаичные оценочные категории вдруг переворачиваются, и низ становится верхом, отрицательное положительным, а договор – вручением себя. Или почему одновременность перехода в христианскую веру и рождения государственности побудила Россию принять модель вручения себя, а Польшу толкнула к „магической” модели договора, – в конце концов, даже если в X-XI вв. западное и восточное христианство уже различались, то, наверное, не в степени религиозности.

Одна из главных лотмановских гипотез – она дает лодзинскому словарю теоретическую легитимность – постулирует коренное отличие русской культуры бинарного типа от культур типа „тринарного”, в первую очередь, от западной. В виде коронного доказательства приводилось – в знаменитой статье Лотмана и Успенского (Лотман-Успенский 1990: 22-23) – отсутствие чистилища в русской православной традиции. Русская культура строится на столкновении противоположностей, рая и ада. Между ними нет ничего среднего, потому они могут легко меняться местами. Бинарный механизм работает и в обществе, и в мире идей: одни идеи демонизируются, а другие идеализируются, нет постепенных изменений, а только радикальные перевороты, когда Старое полностью отрицается, но немедленно передает свои функции Новому.

В *Русском менталитете* статья *Чистилище*, наряду с изложением лотмановских идей, дает текст, написанный польским православным богословом. Он показывает, как отсутствие чистилища компенсируется в православии сложными переходами между землей, адом и раем; и удивительно, насколько он в своих суждениях умереннее, чем семиотик (такие сопоставления, как я говорил, представляют большой интерес, и жаль, что они не проводились в словаре систематически).

Гипотеза о бинарности русской культуры не подтвердилась в исследовании русской утопии, которое я проделал вместе с профессором Канского университета Мишелем Нике. В соответствии с особенностями жанрового

дискурса, склонного к схематизму, ожидалась либо поляризация пассаеистских „ретро-утопий” и утопий сторонников нового, либо яростная борьба внутри большинства утопий между старым и новым, наделенных обратными знаками, либо, по меньшей мере, преобладающее значение утопий, резко и демонстративно порывающих с прошлым. Этого не произошло. Как показал М. Нике в части, посвященной народной утопической „теории и практике”, многообразие решений – от скита до хлыстовского корабля, от Пугачева до общин духоборов, – никак не поддается простой „бинаризации”. Очень сложно и отношение народной утопии к Западу. Именно здесь, в народной среде, где наиболее активны архаические механизмы, должно было бы целиком отвергаться „западное” мироощущение с его „договорностью”, „тринарностью” и другими чуждыми русской культуре чертами. Часто наблюдается обратное; вызывает удивление, насколько быстро и широко распространяются в народной России – и особенно в южных ее частях, с самой долгой культурной традицией – течения, вдохновленные западными вариантами христианства: баптистов, штундистов, саббатистов, меннонитов...

Отрицательное отношение к Западу и к прошлому встречается, конечно, в русской „культурной” утопии. Но, начиная с Пересветова, и для нее не менее, если не более характерно частичное, а иногда и решительное принятие нового, но – наряду с утверждением заново осмысленной традиции. В одной из своих статей Лотман и Успенский совершенно точно назвали утопистом „славянофила” адмирала Шишкова, оставив, однако, ощущение, что его позиция парадоксальна (Лотман-Успенский 1975). Между тем, для русской утопии – а, может быть, и для русской культуры вообще – такая фигура „архаиста-новатора” настолько же типична и важна, что и фигуры новатора, с одной стороны, и консерватора, с другой. Достаточно назвать Посошкова, Третьяковского, Щербатова, Хомякова, Вельтмана, Федорова, Солженицына – их позиция состояла не в скачках от любви старого к обожанию нового, от почитания русской старины к культу олицетворенной Западом моды, а в целенаправленной выработке синтетического „третьего состояния”.

К синтезу сознательно стремился и русский модернизм. „Полутораглазый стрелец”, обернувшийся лицом назад, на Восток, и полглаза скосивший на Запад, – так русский футуризм описан его первым теоретиком (Лившиц 1978: 55). „Полутораглазость” и есть „третье состояние”. Его сумел найти Хлебников, и потому сыграл такую важную роль для всего авангарда. Но можно говорить и о „полутораглазости” Вяч. Иванова, Ремизова, Белого; и нельзя ли усмотреть сходную неопределенность у Кузмина, как будто обращенного к Западу, а на деле по меньшей мере полглаза скосившего на давнюю русскую традицию.

„Третье состояние”, „полутораглазость” не только с большим трудом размещаются на каком-то одном полюсе параллельных и взаимозаменяемых осей Запад-Восток, вперед-назад, прошлое-будущее, – они рождаются из смещения осей.

Вообще, дискурсы об отношении России к Востоку и Западу далеки от однозначности, от монолитности и постоянства очень далеко и представление о Западе или о Востоке: первый идентифицируется то с Германией, то с Францией, то с Америкой, в качестве второго могут выступать в разное время или одновременно, но соперничая друг с другом, Персия, Китай, Индия, монгольское или турецкое культурные пространства. Россия же определяет себя то частью Запада, то частью славянского мира, то неотъемлемой слагающей Азии, то синтезом, средним членом великого уравнения будущего мира. По ходу нашего исследования утопий сплошь и рядом оказывалось, что нарушение и смещение оппозиций примечательнее их наличия. Можно, конечно, русскую культуру и русское самосознание описать – в синхронии или диахронии – с помощью пучка бинарных оппозиций. Но такое описание никак нельзя считать соответствующим именно русской специфике.

Противопоставляя русскую и западную культуры Ю. Лотман погружает их в некое „семиотическое время”, которое не совпадает с историческим. Из него вытеснен, например, тот факт, что чистилище прочно вошло в западно-христианские представления только с XIII-го века (Le Goff 1981). Иначе говоря, в этой области реальная западная культура вплоть до конца Средневековья была

бинарной, и бинарность русской культуры не представляла собой ничего особенного (и ничего не-европейского). Различие между культурными типами (в этой области) оказывается поздним, и следовательно, вторичным. Правомерно ли ему приписывать решающее значение? Особая проблема, почему русское христианство за триста лет не пережило сходной с Западом эволюции. Навязывается ответ: под вторичной бинарностью, связанной с ранним христианством, той, которая проявилась в привязанности русских к оппозиции рай-ад, скрывается первичная бинарная структура. Она явно действовала с большей силой, чем ее аналог на Западе. Но почему? Откуда она взялась и что из себя представляет? Куда девалась та третичность, о которой писал Дюмезиль, и которая как будто составляет основу всех индоевропейских цивилизаций? Каждый вопрос ведет за собой череду новых.

Разработанное в замечательно интересных работах Лотмана и его соратников (в том числе и польских теоретиков) учение о семиосфере, опираясь на материал истории и культуры, ставит задачей их общее описание и объяснение. Раскрытые ими семиотические законы имеют несомненное локальное значение; иначе говоря, можно найти конкретные явления, исторические события, факты литературы и искусства, для которых они действительно, которые можно описать с их помощью. Однако, универсальными объяснениями семиотика, вопреки ожиданиям, не обеспечивает. Она не решает загадки, а отодвигает, иногда затрудняя, их решение. В своих поисках универсальных, надвременных факторов она трактует материал инструментально, не спасая от деформации, ее же бинарные схемы служат не объяснению фактов, а их классификации, зачастую насильной, и многое оставляют за пределом рубрик.

Внимательная прежде всего к архаическим формам и к этимологии, семиотика стремится показать, что в историческую эпоху основа семиозиса уже существует, его механизмы действуют и управляют накоплением культуры, укрепляясь со временем, но не меняясь кардинальным образом. Но вот заключение книги Ю. Лотмана *Культура и взрыв*: „Коренное изменение в отношениях Восточной и Западной Европы, происходящее на наших глазах, дает,

может быть, возможность перейти на общеевропейскую тернарную систему” (Лотман 1992б: 270). Тут ясно сказано не только, что бинарная основа подвержена историческим изменениям – это мнение проскальзывает и в других работах, – но что ее можно волюнтаристским усилием преобразить в ее противоположность. Но это значит – отменить постоянство архаических структур. В таком случае бинарность, как и другие фундаментальные черты семиозиса (вручение себя, установка на содержание, и т.д.) теряют свою обязательность, становятся явлениями, зависящими от истории.

Вывод о векторной обратимости, а, может быть, и принципиальной неопределенности, множественности отношений между временем, в котором действуют знаковые механизмы, „семиохронией”, и временем историческим, этот вывод позволяет сохранить действенность семиотического анализа, но тем самым отменяет его претензии на единственность.

Внутренняя несвязность, в общем, не смущает семиотику. Так же, как психоанализ или марксизм, в своих глазах она не ошибается; если ей удобно, она найдет опору своим тезисам в реальном событии или открытом дискурсе, если нет, сочтет событие или дискурс нерелевантными, и истолкует то, что за ними или под ними скрывается. В затруднении у нее почти всегда готова гипотеза *ad hoc*. Это ее право. Взгляду со стороны, однако, зачастую открываются слабости таких гипотез.

Семиотика и содержит противоречия в своем высказывании о мире, и, как я пытался показать, не выдерживает продолжительного столкновения с фактами, не проходит ту проверку на фальсификацию, о которой говорил Поппер.

Работа Ю. Лотмана и его соратников и учеников необычайно обогатила наши знания, ввела в научный обиход множество значимых фактов и интересных толкований, в этом сомнений быть не может. Даже если какие-то ее гипотезы казались спорными, лотмановская семиотика была заряжена огромной эвристической энергией. Теперь канонизированная семиотика утрачивает эту энергию, зато развивает заложенные в себе самой противоречия. Теперь ее вряд ли можно считать хорошей

„программой исследований” в том смысле, какой этому термину дал Имре Лакатош. Главный критерий хорошей программы – способность делать новые плодотворные предвидения. В *Русском менталитете* применение семиотического метода разрешилось давно известными общими местами.

Трудно осуществлять нормализацию науки на такой основе. И можно задать себе вопрос: не окажется ли польский словарь вехой в истории русистики в том смысле, что в нем семиотика дает, после четверти века завоеваний, свой арьергардный бой?

ЛИТЕРАТУРА

- Lazari, A. (ред.)
1995 *Mentalność rosyjska. Słownik*, Interdyscyplinarny Zespół Badań Sowieologicznych Uniwersytetu Łódzkiego, ред. A. Lazari, Katowice 1995.
- Le Goff, J.
1974 *Les mentalités: une histoire ambiguë*, в: J. Le Goff, P. Nora (ред.), *Faire de l'histoire*, Paris 1974: III.
1981 *La naissance du Purgatoire*, Paris 1981.
- Lloyd E.R., G.
1990 *Demystifying Mentalities*, Cambridge University Press 1990.
- Лившиц, Б.
1978 *Полтораглазый стрелец*, New York 1978.
- Лотман, Ю.М.
1992а „Договор” и „вручение себя” как архетипические модели культуры, в: *Избранные статьи*, Таллинн 1992: III.
1992б *Культура и взрыв*, М. 1992.

Лотман, Ю.М., Успенский, Б.

1975

Споры о языке в начале XIX в. как факт русской культуры, „Учение записки Тартуского гос. ун.-та”, Тарту 1975: 358.

1977

Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века), в: *Труды по русской и славянской филологии*, (XXVIII: Литературоведение, „Ученые записки Тартуского гос. ун.-та”, Тарту 1977: 414: 3-36.