

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Е. В. Бильченко

Концепт «Русский мир» в контексте культурологии¹

УДК 821.161.1

Статья посвящена культурологическому анализу концепта «русского мира» как текста на методологической основе семиотики и семантики культуры. Автор обосновывает цивилизационно-символический статус «русского мира» как исторической псевдоморфозы (О. Шпенглер) стрессового типа, в основе антиномии ментальности которой лежит диалог-конфликт мужского и женского, Я и Другого, восточного смысла (семантика Москвы) и западного текста (семиотика Петербурга).

Ключевые слова: «русский мир», смысл, текст, культурология, семиотика, семантика, псевдоморфоза, мужское, женское, Я, Другой.

Bilchenko Y. «Russian World» as a Text: view of culturologist

The article devotes to the culturological analysis of the concept of «Russian World» on the methodological base of semiotics and semantics of culture. The author argues a civilization and symbolic status of «Russian World» as «historic pseudomorphs» (O. Spengler) and a kind of antinomy stress, based on the dialogue and conflict of Female and Male, Ego and Other, oriental sense (semantic of Moscow) and west text (semiotic of Petersburg).

Keywords: «Russian World», sense, text, culturology, semantic, semiotic, pseudomorphs, Male, Female, Ego, Other.

Разработанная российскими теоретиками современного панславизма православная концепция «русского мира» превратилась в своего рода предмет идеологической моды благодаря брендингу, организованному средствами медиа. Вследствие последнего, информация, создающая конъюнктурный имидж феномена, вытеснила самую его суть, вызвав типичный эффект бодрийеровской симуляции. Нет ниче-

© Бильченко Е. В., 2012

¹ Полный текст статьи («Русский мир» как текст: взгляд культуролога) опубликован в коллективной монографии «Семиозис и культура: в лабиринтах смысла» (Сыктывкар: Издательство Коми пединститута, 2012).

го удивительного, что в последнее время вокруг концепции «русского мира» в России и в Украине, обострились научно-мировоззренческие споры, вызревающие на пересечении нейтрального философского дискурса, эмоционально «неспокойных» национально-патриотических архетипов, альтруистических религиозных убеждений и одновременно – политического интереса, культурных мифов, стереотипов мышления, исторических комплексов.

Для украинской мировоззренческой ситуации характерно резко критическое отношение к данному концепту как к «великорусскому» и «имперскому». Причем, что замечательно, против концепции «русского мира» в одинаковой степени выступают как украинские националисты, представляющие по отношению к этой универсалистской концепции свои партикулярные интересы, так и действительные либералы, сторонники универсальной толерантности западного образца, которые, расценивая идею «русской цивилизации» как выражение изоляционизма, декларативно отрицают свое стратегическое единство с националистами, но тактически сходятся с ними против общего «оппонента».

Подобное полифоническое контекстуальное поле, безусловно, придает коммуникативную пикантность концепту «русского мира», наполняя его дискурсивной текучестью, но, однако, и затрудняет его непредубежденный научный анализ как исторического феномена. Дискурсивность идеи «русского мира» позволяет истолковывать и «русский мир», и попытку его концептуализации в виде ценностной рефлексии как смысловую установку, или семантический комплекс – *текст культуры* в противовес *культурному продукту* (по Р. Барту) – не абсолютное завершённое произведение (науки, философии, духа), а его актуализацию в акте дискурса. Актуальность предлагаемого нами *культурологического подхода* состоит в попытке применить *семиотику и семантический анализ как методологию интерпретации полифонического знаково-символического комплекса значений концепта «русский мир»*. Именно культуролог, ставя себя в позицию герменевта и феноменолога – интерпретатора текстов культуры, – невольно принимает на себя функции Третьего в диалоге-конфликте «своих» и «чужих», эмпатически «понимая» и логически эксплицируя скрытые мотивы, побуждения, архетипические нарративы и интенции подобного диалога культур.

Конечно же, становится понятным, что, используя культурологическое видение, мы рискуем оказаться не у дел как у славянофилов, так и у либералов. Как говорил в свое время Пауль Тиллих, рассуждая о религии как об основе духовной жизни, атеисты его критикуют за то, что он не говорит о религии как об Откровении, а материалисты – за то, что он не упоминает ее социальных иллюзий. Так и здесь: панслависты спросят, не признаем ли мы «святости» Руси, а западники – не отрицаем ли этнического разнообразия и толерантной поликультурности? Громадный риск оказаться своим среди чужих и наоборот. Но, как утверждал Генрих Бёлль, пишущий всегда рискует. Итак, рискнем.

В свете культурологического видения особую остроту приобретает полемика о наличии или отсутствии так называемой *русской цивилизации* как отдельного ментально окрашенного сообщества, в основе исторического развития которого лежит определенный тип культуры с соответствующей конфигурацией ценностей. Как известно, проблема периодизации и типологии мировой цивилизации – явление для исторической науки вполне естественное и методологически оправданное. И христианская историософия, и эволюционизм, и функционализм, и структурная антропология, и философия жизни, и даже феноменологические дескриптивные практики – все эти направления социально-философской и культурологической мысли в лице своих ведущих представителей пытаются выделить глобальные типы человеческих сообществ по этническому, религиозному, антропологическому, ценностно-смысловому, комплексному критерию и не видят в этом ничего зазорного. Однако в данном случае выделение русского типа культуры вызывает огромный идеологический и общественный резонанс. Невинная, казалось бы, научная стратегическая процедура влечет за собой активизацию мифологических конструкций и, как следствие, – колоссальное эмоциональное напряжение, лавину взаимных личностных обид и нетерпимости, – как бывает всегда, когда в дискурс интеллектуального общения включаются убеждения, и каждый субъект как носитель убеждения отныне перестает быть самим собой, превращаясь в «одержимого» (в значении «нуминозного», по Р. Отто) носителя этнокультурного архетипа, не подозревая, что его устами говорит коллективное бессознательное.

С вопросом о типологизации «русской цивилизации» дело обстоит особенно тяжело. Любая попытка на объективной научно-исторической основе выделить и обосновать данное цивилизационное сообщество чревата обвинением в идеологизации посредством апологии воинственного великорусского национализма, который, исходя из классификации форм национализма, принятых, например, в феноменологии Чужого Б. Вальденфельса, можно расценивать как проявление синдрома «*общих своих*» [4:164–165] – этноцентризма универсалистского типа, при котором болезненный патриотизм маскируется под космополитизм, а ценности «своих» выдаются за «общечеловеческие» и беспощадно распространяются Ойкуменой, замаскированные под «вселенское единение славянских народов». Ярлыки «панславист», «ортодокс», «консерватор» или, того хуже, «русский фашист» так и сыплутся из мифологической коробки нашего культурного самосознания, справедливо, кстати, не желающего мириться с посягательством на этнокультурную идентичность «малых» народов.

Тензофобия по отношению к опасности этнического реванша порождает альтернативную стратегию – отрицание «русской» цивилизации на основе феноменологической методологии опытного созерцания частных без «больших историй» (метанарративов) о неких макрочивилизациях. Феноменологизм, будучи закономерной реакцией на панлогизм любого вида трансцендентализма, угрожает ответными обвинениями в угождении «западничеству», «прогнивающим» либерализме, космополитической беспринципности и даже в скрытой поддержке евро-американского глобализма как Чужого по отношению к славянскому топосу.

С точки зрения культурологии текста и теории культурной идентичности как текста, споры западников и славянофилов, патриотов и космополитов, либералов и консерваторов, подогретые в Украине конфессиональными разборками «православного узла» и желанием перевести историко-этнические проблемы в плоскость борьбы за «святость», – всего лишь общественный симптом глубинного смыслового процесса – культурной идентификации славянских этносов, в состав самосознания которых входят мифологемы «Запада» и «Востока», «России» и «Украины», «правого», «православного» и «левого», «католического» – не как логические категории, а как ценностные ориентиры и необходимые векторы такой идентификации. При

данных условиях споры об онтологическом статусе «русской цивилизации» как проявление специфически славянского мироощущения *конструктивны* и являются опосредованным доказательством существования особой, *славянской смысловой и культурной парадигмы*, в состав которой *априорно заложены* подобные споры как исторически обусловленная форма ее культурного *самосознания и самоосознания*.

О существовании «русской» культуры как об исторической целостности говорили ведущие историки и либерального, и консервативного толка – ныне интерпретируемые как классики имплицитной культурологической мысли. Речь идет не только о панслависте Николае Яковлевиче Данилевском (работа «Россия и Европа» [5]), но и о вполне либеральных западниках: Арнольде Тойнби (концепция славяно-византийского типа культуры как «*Imperium Redivivum*» [9]) или Освальде Шпенглере (идея «скифо-сибирского типа культуры» и «нового Чингисхана» в «Закате Европы» [11]). Да, все они были типичными представителями картины мира постклассического Запада, и все они критиковали русскую культуру за «национал-шовинизм» и имперские амбиции, но все же они не отрицали самого факта ее бытия. Как, впрочем, не отрицали и кризисного состояния западной буржуазной цивилизации, к которой сами принадлежали. Эсхатология эффектного «гниения» (термин А. Хомякова) блистательной Европы – не изобретение русских славянофилов. Сами европейцы устами своих романтически честных мыслителей подняли эту проблему, и именно идеи Шпенглера называет «предсмертными мыслями Фауста» Николай Бердяев, выражая полное с ними согласие. А чего стоит обращение папы Иоанна Павла II к идеям Софии и «света божественного Слова» В. Соловьева и П. Флоренского (энциклика «Свет с Востока» и многие другие)? Можно вспомнить противоположную ситуацию: заявление Александра Пушкина о том, что он предпочитает читать французские книги, если на русском ничего толкового не пишут. Этими примерами мы всего лишь ведем к тому, что лучшие представители западной и восточной культур оказываются гораздо ближе друг к другу и выше профанных разборок их эпигонов.

Если воспринимать «русский мир» в качестве определенной архетипической матрицы со свойственной ей семиосферой, нетрудно заметить, что споры о нем вызывают эффект симулятивного тиража, при котором реальность уступает место своему пустому знаку, пре-

вращая онтологическое бытие во вполне онтическое реалити-шоу и множась до бесконечности в рекламных символах. Нагнетание «ауры» как прием китчевого гиперреализма превращает идею «русского мира» в своеобразную, пользуясь выражением Ж. Бодрийера, «карту без территории» или, применяя термин Р. Барта, «слоеный пирог без начинки». Так, в спорах о существовании «русской цивилизации» проявляется типичная гносеологическая ошибка потери онтологической адекватности: отождествление субъекта и предиката, субстанции и акциденции, сущности и ее вторичного признака. Сама «русская цивилизация» как тип культуры, основанный на исторической целостности духовно-религиозных ценностей, отождествляется со свойственными ей мифологическими стереотипами и националистическими амбициями. Для противников и сторонников идеи «русского единства» признать цивилизацию *равняется* оправдать ее воинственные амбиции, критика которых должна почему-то привести к отрицанию самого факта бытия цивилизации. И это, по меньшей мере, странно: мы ведь признаем существование, к примеру, ведической цивилизации, не оправдывая при этом арийского мифа об «избранности», или существование дальневосточного цивилизационного массива, прекрасно осознавая историческую ограниченность мифов о божественной миссии китайского/японского императора. Признаем цивилизацию Запада, зная страшную правду о бесчинствах Крестовых походов, погромов американских индейцев, произвола Инквизиции. И почему бы не поступить подобно и по отношению к собственной, «русской» цивилизации как к историко-культурной целостности восточнославянских этносов, каждый из которых в своих пределах самобытен, что не исключает ни их общих мировоззренческих черт, ни экспансионистских амбиций отдельных составляющих этой общности («великорусской» в частности)?

Культурно-ментальная природа таких амбиций становится понятной при более детальном культурологическом анализе системы ценностей русской цивилизации. Еще Освальд Шпенглер писал о том, что «Россия» (под Россией он имел в виду славянскую природу вообще) является ярчайшим примером *исторической «псевдоморфозы»*, возникшей на почве культурных заимствований от византинизации Киевской Руси и до петровских реформ. Понятие «псевдоморфозы» («ложной формы»), заимствованное в гештальтпсихологии от геоло-

гии, означает минеральную субстанцию с составом одного материала, но конфигурацией другого. Проще говоря: когда «свое» национально-ментальное содержание (образ, идея) надевает в культуре чужеродные «одежды» и формы (артефакты, тексты), возникает «псевдоморфоза» историческая. Диссонанс внешнего и внутреннего, ментального и текстуального, семантического и семиотического, смыслового и знакового, формы и содержания порождает состояние культурно-психологического стресса – конфликта Я и Другого. Так возникают культуры в качестве текстов с одним обозначаемым и другим обозначающим – нервные, маргинальные, неуравновешенные, тяготеющие к амбивалентным интенциям деспотии и анархизма, «железной руки» и «вольницы», космополитизма и хуторянства, мессианизма и вселенского покаяния.

«Антиномии» славянской души в качестве выражения «метафизической истерии» (выражение Николая Бердяева) усугубляются тем, что форма и содержание в русской культуре относятся к *диаметрально противоположным типам*. Если применять по отношению к данной проблеме структурную антропологию (К. Леви-Стросс), отдельные теории диффузионизма (Лео Фробениус) и современной геополитики (А. Г. Дугин), можно типологизировать культуры как *традиционные* (статичные, синхроничные, «холодные», «женские», культуры Центра и материка) и *инновационные* (динамичные, диахроничные, «горячие», «мужские», культуры периферии и моря). Первые существуют в *пространстве*, обладают *циклической моделью* хронотопа, и к их исследованию применяется *региональный подход* (функционализм). Вторые развиваются *во времени*, характеризуются *линейным хронотопом*, и к их изучению применяется *подход исторический* (эволюционизм). В контексте такой типологии русская традиционная культура есть культура Центра, а инновационно-либеральный Запад – культура Периферии [6].

В централизованных культурах складывается особая модель *пространства* по системе концентрических кругов (у А. Гениса «принцип матрешки» [3:247]. В свое время это блестяще доказал С. С. Аверинцев в своем семантическом анализе текста Софии Киевской по принципу: «Ойкумена – в ее середине – избранная (еще со времен Иллариона) ведомая и слышимая во все концы земли Русская земля» – в ее середине, в свою очередь, – «святой» град (Киев, а потом –

Москва как «Третий Рим») – в ее середине, в свою очередь, – Церковь и Икона Божией матери – София [1:225–238]. Степень сакрального радиально повышается по мере сужения концентрических кругов: вспомним сюжет русской сказки о тайне смерти Кощея Бессмертного (игла – символ священного топоса вечности, где стирается грань бытия и небытия, – в яйце, яйцо в утке, утка в зайце и т. д.). *Время* в центрированных культурах – это замкнутое время фундаменталистского ретроспективного «вечного возвращения» к историческим истокам, к фундаменту, к «почве», к архетипу «Золотого века» (идеал «высокой старины» в Китае или «почвенничество» в России).

Трагедия «псевдоморфозы» в русской цивилизации связана с тем, что последняя представляет собой *культуру Центра в одежде культуры Периферии* с инновационным стремлением последней к раскалывающим центробежным тенденциям линейного пространства и к эсхатологическому (утопическому) будущему времени (гамлетовское: «Мир раскололся!»). Подобный стресс нередко переживается как *конфликт мужского и женского, Я и Другого, смысла и символа, знака и значения в культуре*. Например, в исследованных Тартуской школой семиотики оппозиции «купеческая, патриархальная, иррациональная Москва – дворянский, аристократический, рациональный Петербург» первая по отношению ко второму занимает позицию смыслового обозначаемого по отношению к символическому обозначающему и играет роль, свойственную трикстеру (клоуну, шуту, провокатору), – двойную роль взаимного перевода недочеловеческого и сверхчеловеческого, животного и божества, скомороха и юродивого, антинормы и сверхнормы (в трихотомии Ю. Лотмана – непредсказуемых сумасшедшего и/или дурака, симметрично расположенных «выше» или «ниже» нормы предсказуемого «умного»).

Москва – это либо «град-невеста» (терминология В. Топорова [10:228–250], выражение традиционной и праведной (православной) русской женственности (Софии), или же «град-блудница» – символ искусственной и барочно «химерной» (шизофренической в духе семантики Ф. Достоевского) *Чужести*. Недаром на уровне бытовой ксенофобии русские ортодоксальные православные считают Петра I «антихристом», а коренная москвичка Марина Цветаева воспекает кабацкую Москву и иронизирует над «мужским» снобизмом петербуржанина Осипа Мандельштама, – который, в свою очередь, называет

Москву «курвой», применяя демонический женский архетип. Что сравнимо, кстати, с типично «мужским» высказыванием аристократа Ф. Тютчева по отношению к Родине как к принципиально Иному, Женскому (порядки Иное и Женское приближает друг к другу и диалогист Э. Левинас [7:85]): «Умом Россию не понять» (как не понять умом «любовницу»). *Иное есть Женское*, поскольку оно иррационально, опасно, загадочно, притягательно и уязвимо в своей беззащитности, содержащей образ Божий (Софию). Так, Россию приравнивает к Софии С. Булгаков: типичный взгляд вполне озападнившегося интеллигента, истосковавшегося по Иному как по Родному [2:207].

Психологический конфликт в культурной псевдоморфозе в динамике выражает себя в последовательной смене умонастроений *преклонения и агрессии перед культурой – поставщиком чужих форм*. Настроение преклонения продиктовано комплексом исторической неполноценности, а настроение не менее яростного ее отрицания – стремлением к самоутверждению, рискующим перерасти в этнический мессианизм. Эту амбивалентность блестяще раскрыл Ю. Лотман [8:227–235] в проблеме «динамики диалога» между культурой-донором (на примере Византии) и культурой-реципиентом (на примере Киевской Руси). Последняя в своем отношении к первой прошла путь от слепого подражания блистательному Константинополю (вспомним радость русских («Повесть временных лет») от наименования княгини Ольги императором Константином «дочерью», которую историк Б. Рыбаков считает, по меньшей мере, «наивной») – к напряженной борьбе (параллели Киева и Константинополя, Ольги и Елены и т. д.). При этом главным орудием такой борьбы служат некие *универсальные культурные смыслы (Третий)*, передаваемые Я – Другому, донором – реципиенту. Эти смыслы обретают характер духовной «блуждающей истины», за обладание которой состязаются разные региональные «приюты». В данном случае в роли такой Истины выступает восточное христианство, что и предопределяет стремление Руси (сначала Киева, потом – Москвы) представить себя в качестве *единственно достойного места* их хранения (апеллируя к евангельской истине «новых мехов») (Илларион, инок Филофей). Отсюда – мессианское *слияние этнического и религиозного аспекта идентичности*, которое отличает славянское самоопределение (по Николаю Бердяеву, православная вера есть русская вера, нерусская вера не мо-

жет быть православной). Следовательно, культура – «историческая псевдоморфоза» – выражает типично женские черты парадоксальной истеричности по отношению к своему донору как к мужскому (в связи с этим интересны современные попытки представить как проявление «метафизической истерии» тип поведения Настасьи Филипповны по отношению к Рогожину), а динамика диалога Я и Другого напоминает классический нарратив любовного романа с зачином, кульминацией и развязкой.

Универсальные смысловые доминанты русско-славянского сознания: центризм, почвенничество, женственность, конфликтность и стрессовый характер «исторической псевдоморфозы» – свидетельствуют о духовной общности русской цивилизации, а также об ее мифологических нарративных экзистенциальных «историях», культурологический анализ которых помогает избавиться от стереотипов фобии или фобии по отношению к концепции «русский мир».

-
1. Аверинцев С. С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. К. : Дух і література, 2001. С. 221–250.
 2. Булгаков С. Н. Моя родина // Словарь. К. : Дух і література, 2001. С. 204–211.
 3. Вайль П. Принцип матрешки // Новый мир. 1989. № 10. С. 247–250.
 4. Вальденфельс Б. Возможности феноменологии сегодня // Вальденфельс Б. Мотив чужого. Минск : Пропилеи, 1999. С. 163–175.
 5. Данилевский Н. Я. Россия и Европа : сайт. URL: <http://monarhiya.narod.ru/DNY/dny-list.htm>.
 6. Дугин А. Г. Основы геополитики : сайт. URL: <http://grachev62.narod.ru/dugin/chapt00.htm>.
 7. Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. М.; СПб. : Университетская книга, 2000. С. 66–291.
 8. Лотман Ю. М. Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении // Византия и Русь. М. : Наука, 1989. С. 227–235.
 9. Тойнби А. Постигание истории. М. : Рольф, 2001.
 10. Топоров В. Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура: сборник научных трудов. М., 1983. С. 227–284.

11. Шпенглер О. Закат Европы // Самосознание европейской культуры XX века: мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. М., 1991. С. 23–68.

В. В. Журина

Феномен куклы в художественной культуре

УДК 7.05

Предлагаемое исследование посвящено изучению феномена куклы в системе художественной культуры. Кукольный «бум» последних лет, охватывающий не только производство кукол, но и «включение» куклы во все сферы современного искусства и жизни человека, свидетельствует о расширении семиотического поля концепта кукла, включенного в одну из парадигм постмодернистского сознания с ее контекстуальными и ассоциативно-пародийными законами, интертекстуальными переключками, свободой смещений, приводящей, с одной стороны, к утрате реальности, с другой – к гипертрофии этой реальности.

Ключевые слова: кукла, художественная культура, театр, знак, символ, двойничество, вторая реальность, постмодернизм.

V.V. Zurina. Doll phenomenon in the art culture

This research is devoted to studying of a doll phenomenon in the art culture system. The doll "boom" of the last years including not only doll production, but also doll "inclusion" to all spheres of the modern art and human life, shows the expansion of the semiotic field of a doll concept. This concept is included in one of the paradigms of post-modern consciousness with its contextual and associative and parody laws, inter-textual exchanges, easy displacements, which brings to the loss of reality on the one hand, and the hypertrophy of this reality on the other hand.

Keywords: doll, art culture, theater, sign, symbol, duplicity, second reality, postmodernism.

До недавнего времени феномен куклы находился на периферии проблематики, разрабатываемой отечественной искусствоведческой традицией. В западной науке кукла также довольно редко попадала в