

И л ь я К а л и н и н

ТАРТУСКО-МОСКОВСКАЯ СЕМИОТИЧЕСКАЯ ШКОЛА: СЕМИОТИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ КУЛЬТУРЫ / КУЛЬТУРНАЯ МОДЕЛЬ СЕМИОТИКИ

В своих заметках из 1990-х о семиотике 1960-х А.М. Пятигорский, используя историческую дистанцию как метафору теоретической рефлексии, писал: «Сейчас я думаю, что причина того, что культура в семиотике стала универсальным объектом, лежит не в семиотике, а в конкретном *русском* культурном контексте. (Мы думали, что писали о культуре со стороны; она водила нашей рукой изнутри)»¹. Это — позиция участника событий, ставшего внешним наблюдателем, точнее — позиция человека, стремящегося включить себя самого (в качестве представителя семиотического направления) в рефлексивные рамки мышления. Рамки этой второй позиции, превращая семиотику в объект наблюдения (а не памяти, что принципиально важно для Пятигорского), неизбежно встраивают внутреннюю субъективность советского семиотического проекта в общую перспективу «русского культурного контекста»².

1 Пятигорский А.М. Заметки из 90-х о семиотике 60-х // Пятигорский А.М. Избранные труды. М., 1996. С. 54 (курсив автора. — И.К.).

2 Характерно, что в одном из исторических описаний семиотической школы Б.А. Успенский воспроизводит сформулированную им же (совместно с Ю.М. Лотманом) дуальную модель функционирования русской культуры применительно к генезису самой тартуско-московской семиотики. С его точки зрения, продуктивность последней во многом объясняется объединением двух традиций: московской лингвистической и ленинградской литературоведческой. «Отклоняясь несколько в сторону, я хотел бы заметить, — пишет Б.А. Успенский, — что культурная двуцентровость, биполярность, — т.е. сосуществование двух культурных традиций, восходящих к двум культурным центрам, — характерно вообще для русской культуры, определяя ее типологическую специфику» (Успенский Б.А. К проблеме генезиса тартуско-московской семиотической школы (1981) // Ю.М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. М., 1994. С. 268). Неявно вытекающее — из «историко-культурного экскурса» в динамику русской культуры — отличие «дуальности» тартуско-московской семиотики от дуальности русской культуры заключается в том, что в первом случае возникла ситуация взаимного обогащения, в то время как биполярность русской истории состояла во взаимном противостоянии и стремлении подавить противостоящую традицию (Там же. С. 269). Таким образом, Успенский так же, как и Пятигорский, осознает органическую вписанность семиотической школы в русскую культуру. Однако для Пятигорского эта вписанность представляет методологическую проблему, ставит под сомнение корректность занимаемой семиотикой критической метапозиции по отношению к русской культуре. А для Успенского эта ситуация органической принадлежности, наоборот, является залогом адекватности семиотического описания своему объекту, в данном случае — русской истории: принципы исследования оказываются имманентны механизмам исследуемого процесса, что, по-видимому, должно обеспечивать некую безусловную онтологическую истинность семиотического описания национальной культурной традиции.

Моя позиция является более простой, так как не нуждается в переводе внутреннего во внешнее: я не стоял, как Пятигорский, у истоков советской семиотики; не учился, как многие мои друзья, в Тарту; хотя работы представителей тартуско-московской семиотической школы, безусловно, являются важной и весомой частью моего теоретического багажа. Именно поэтому меня будет интересовать не только русский культурный контекст, но и непосредственные концептуальные основания советской семиотики. Более того, с моей точки зрения, интерес представляет не только то, как конкретная культура опосредовала динамику развития семиотической школы, но и то, как сама семиотика ситуативно использовала изучаемое прошлое русской культуры, включая его в современный ей идеологический контекст. Еще одним интересующим меня сюжетом будет историко-философский потенциал семиотики, позволяющий ей выступать в качестве некоего смыслового финала русской культуры, завершающего процесс ее познания... или самопознания (и здесь уже не понятно, кто и чьей рукой водит, скорее в данном случае можно говорить о том, что советская семиотика и русская культура шли рука об руку).

Советская семиотика представляет собой характерный случай, когда научный проект, возникший и сложившийся в рамках жесткого идеологического контроля над производством исторического знания, не только разрешает свои непосредственные дисциплинарные задачи, но и выступает как способ интеллектуального сопротивления официальным историческим мифам, становясь формой их прямой или подспудной демистификации. При этом за практикой семиотических штудий в Советском Союзе стояли более сложные и двусмысленные механизмы. Советская семиотика использовала отдельные исторические эпохи не только как объекты исторического анализа, но также как фигуры рефлексии над собственным историческим контекстом, над условиями, стоящими за направленностью самих семиотических описаний³.

3 В недавно опубликованной работе К. Эберт выдвигается близкий, и где-то даже более радикальный, тезис: «Провозглашая и употребляя необходимую для проведения методологических операций практику отделения языка объекта от метаязыка, семиотика, однако, не представляет объективный научный метод, а черпает свои темы и выбирает свой фокус в пределах семиосферы «советская культура»» (*Эберт К. Семиотика на распутье. Достижения и пределы дуалистической модели культуры Лотмана — Успенского // Юрий Михайлович Лотман / Сб. ст. под ред. В.К. Кантора. М., 2009. С. 208*). Наши расхождения состоят в том, что К. Эберт видит в этом «историческом участии» — «субверсивную», «взрывную силу семиотики, ставящей под сомнение претензию гегемониального дискурса на монополию правды», и тем самым «подрывающей монополию идеологической культуры» (Там же. С. 207–208). Я же попытаюсь показать, что в данном случае перед нами не подрывная, «субверсивная» работа по деидеологизации, демифологизации советской исторической науки, но создание собственного, конкурирующего с официальным, столь же гегемониального по своей сути дискурса, не в меньшей степени претендующего на «монополию правды». Иными словами, перед нами не *субверсия*, а *инверсия* — обратный порядок, исходящий из той же властной дискурсивной логики, — чье принципиальное структурное отличие от «официальной версии» заключалось в обладании несоизмеримо меньшим институциональным ресурсом.

Так, например, реформы Петра Великого и предшествующая ей эпоха церковного раскола стали основой для критики доминирующего модернизационного мифа и для создания исторических конструкций, во многом воспроизводящих национальную консервативную традицию⁴. С другой стороны, эпоха декабристов была концептуализирована таким образом, что приобрела черты, прочитывающиеся как указание на современную авторам и их первым читателям эпоху интеллектуальной фронды и интеллигентского инакомыслия⁵. А в своей последней крупной работе, «Культура и взрыв»⁶, Ю.М. Лотман концентрируется на изучении литературных салонов и независимых артистических сообществ, причем и выбор темы, и ее трактовка вступают в определенные идейные отношения с политическими и культурными процессами рубежа 1980—1990-х годов.

Возникают сложные и взаимообратимые отношения между окружающим семиотику историческим контекстом и историческими текстами, которые становились объектами ее описания; или иначе: между историей, которую они изучали, историей, давлению которой они пытались противостоять, и теорией, которая была одновременно и способом сопротивления настоящему, и инструментом для описания прошлого. Современность накладывала отпечаток на аналитические акценты в описании прошлого, а это описание в свою очередь вновь возвращало семиотику к современности, поскольку относилось не только к изучаемому историческому объекту (будь то эпоха религиозного раскола, время Петровских реформ, бытовое поведение декабристов или возникновение независимой публичной сферы литературного салона), но и к непосредственному историческому опыту самого историка. За спиной Клио постоянно маячила фигура Эзопа. Или как это может быть сформулировано на языке самой московско-тартуской школы: семиотическое описание всегда оказывалось также и автометаописанием.

4 См. прежде всего работы Б.А. Успенского: «*Historia sub specie semioticae*», 1976; «Отзвуки концепции “Москва — Третий Рим в идеологии Петра Первого”» (в соавторстве с Ю.М. Лотманом), 1976; «Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века)» (в соавторстве с Ю.М. Лотманом), 1977; «Раскол и культурный конфликт XVII века», 1992, и т.д. — *Успенский Б.А. Избранные труды*. Т.1: Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1994. С. 50—60; 60—75; 219—254; 333—368. Историсофские акценты, характерные для этих, а также для ряда других работ представителей тартуско-московской семиотической школы, заставляют скорректировать выводы Б.М. Гаспарова относительно «западничества» советской семиотики (правда, его описание ограничивается исключительно 1960-ми годами) — см.: *Гаспаров Б.М. Тартуская школа 1960-х годов как семиотический феномен* // Ю.М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. М., 1994. С. 282—283. В любом случае ярко выраженное «западничество» представителей школы носило прежде всего методологический, академический характер, не обязательно совпадая с западной культурной позицией.

5 См. известную работу Ю.М. Лотмана 1975 года: *Лотман Ю.М. Декабрист в повседневной жизни (бытовое поведение как историко-психологическая категория)* // Лотман Ю.М. Избранные статьи. Т. 1. Таллинн, 1992. С. 296—336, а также книгу: *Лотман Ю.М. Сотворение Карамзина*. М., 1987, в которой становление личности писателя описывается через опыт интеллектуальной эмансипации, приобретаемый в ходе путешествия по Европе.

6 *Лотман Ю.М. Культура и взрыв*. М., 1992.

Однако связь семиотического проекта с окружающим его историческим или политическим контекстом не исчерпывается проведением скрытых параллелей между изучаемой эпохой и современностью. Сам взгляд на реальность как на тотальную совокупность знаков можно рассматривать как реакцию на определенную историческую травму. В этом смысле тотальная семиотизация реальности, осуществляемая в рамках семиотического подхода⁷, является попыткой противостояния информационной энтропии, задаваемой унылым воспроизводством доминирующей идеологии и господствующих культурных мифов.

Но прежде — несколько слов о том, что позволяет проводить какие-либо концептуальные параллели между метаязыком тартуско-московской семиотики и той культурой, которая, говоря словами А.М. Пятигорского, «водила рукой» ее представителей.

Методологической предпосылкой семиотического подхода являются две принципиальные и взаимосвязанные аналогии: аналогия между текстом и универсальным объектом культуры и определяющая ее аналогия между функционированием естественного языка и культурными процессами. Внутри этой метаязыковой метафоры законы исторического развития находят аналог в языковом коде и заложенном в нем эволюционном потенциале, а исторический процесс — в непосредственной речевой коммуникации.

Экстраполяция структурного изоморфизма статических объектов на их динамические проекции стала возможной благодаря распространению принципов синхронического описания на изучение диахронии. Эта продуктивная установка имеет свою научную историю и восходит к программному заявлению Ю.Н. Тынянова и Р.О. Якобсона о том, что «история системы есть в свою очередь система»⁸. Однако, взятое за теоретическую основу при изучении исторических изменений, понятие системы накладывает ряд ограничений на аналитическую перспективу семиотики. Взгляд на историю с точки зрения системы производит в качестве своего «оптического» эффекта представление о наличии устойчивых исторических законов, исторической нормы (отложившейся в национальную традицию) или логики истории. Представление о законах истории, структурно и функционально тождественных историческим законам, отвечающим за развитие языка, имеет несколько следствий. Во-первых, предварительное теоретическое знание «грамматики истории» обеспечивает возможность отбора релевантных исторических фактов и организации их в синтагматическую последовательность исторического описания⁹. Во-вторых, — и это более

7 Ср.: «Все, к чему прикасался своей золотой рукой царь Мидас, обращалось в золото. Подобно этому все, привлекающее внимание исследователя-семиотика, семиотизируется в его руках» (*Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек — Текст — Семиосфера — История. М., 1996. С. 6*).

8 Тынянов Ю.Н., Якобсон Р.О. Проблемы изучения литературы и языка // Тынянов Ю.Н. Литературный факт. М., 1993. С. 149.

9 Причем повествовательная логика такого описания имеет характер нарратива, нуждающегося в моменте законченности, в завершающем жесте, подводящем культурные итоги и испытывающем ответственность за сохранение и воспроизводство того, что было выделено самим историко-семиотическим описанием в качестве культурной традиции. Смысл в перспективе такого взгляда возникает только как эффект финальности сюжета. Ср.: «То,

важное и менее безобидное следствие — представление о норме исторического закона неизбежно порождает оценочные высказывания, указывающие на отдельные отступления от кодифицированной культурной нормы, на эпизоды внешней культурной экспансии, которые тем не менее успешно поглощаются языком традиции, носителем которой является социум.

Однако утверждение лингвистических оснований, стоящее за семиотической моделью истории, не обязательно должно приводить к утверждению культурно-исторического кода как единственного механизма, отвечающего за семиозис культуры. Обращаясь к языку как к феномену, обеспечивающему работу всего поля культуры, семиотика встает перед выбором одной из базовых, но при этом конкурирующих, метаязыковых стратегий, делающих акцент на разных механизмах производства смысла. Такими метаязыковыми стратегиями являются грамматика и риторика. Первая исходит из закрытой совокупности отношений между элементарными единицами языка, образуя набор правил порождения и восприятия текстов. Вторая представляет собой открытый и в принципе незавершаемый набор трансформационных возможностей. Если для грамматики первичным является феномен языка, а необходимым требованием для успешной коммуникации — единство и гомогенность языкового кода, то для риторики первичным оказывается текст, а успех коммуникации зависит от интенсивности перекодировки с одного языка на другой. Здесь можно вспомнить принадлежащее Б.А. Успенскому указание на две традиции, лежащие в основании тартуско-московской семиотики: лингвистическую с ее установкой на язык и литературоведческую, естественно ориентированную на текст. В нашем случае сосуществование этих двух традиций можно переписать как наличие двух принципиально разных возможностей семиотического описания культуры и истории: опирающуюся на грамматическую модель языка или на риторическую модель текста.

Эти две описательные возможности заложены в производимом самим Лотманом различении между двумя способами отражения мира. Один «оперирует дискретной системой кодирования» и образует тексты, складывающиеся как линейные цепочки знаков. В данном случае знак первичен, а текст вторичен. Второй способ работает с текстами, внутри которых выделение составляющих его знаков оказывается проблематичным. Значение этих текстов имеет континуальную природу, а не организовано, как в первом случае, через дискретную последовательность отдельных знаков. К последнему типу относятся пространственные виды искусств, ритуал, повседневное поведение и т.д.¹⁰ Однако проблема выбора способа описания не разрешается простым обращением к соответствующему объекту: дискретные тексты подлежат грамматическому описанию, континуальные — риторическому. Этот выбор носит принципиальный характер. Мы можем выделять в качестве релевантного исторического материала исключительно воспроизводящиеся закономерности, недвусмысленно свидетельствующие о наличии логики истории, о национальном характере и «менталитете», которые накладывают жесткие ограничения на возможности исторической динамики, в общем, — об исторической судьбе каждой

что не имеет конца, — не имеет и смысла» (Лотман Ю.М. Смерть как проблема сюжета // Ю.М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. М., 1994. С. 417).

10 Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров (глава «Риторика — механизм смыслопорождения»). С. 46.

национальной культуры. А можем, исходя из общего горизонта рациональности, концентрироваться не на частностях, исторических деталях и мелких подробностях (как это может быть воспринято с «грамматической точки зрения»), но на уникальности каждого конкретного явления культуры, внутренней нестабильности организующих его кодов и механизмов смыслопорождения, его открытости к будущим изменениям.

Первая модель оказывается более приспособленной для трансляции определенной идеологии, поскольку так же, как и идеология, исходит из того, что культура организована через единственный и универсальный язык. Вторая подчеркивает не трагическое противоречие между нормой и нарушением (которое с точки зрения грамматики нужно либо признать нерелевантным, либо свести к статусу исключения, подтверждающего правило), но смыслообразующий момент напряжения между ними: причем само нарушение может определяться здесь не как отступление от нормы данного языка, но как принадлежность иному языку, вступающему в коммуникацию в границах данного текста.

Таким образом, грамматика исторического кода и риторика исторического текста (репрезентирующего и организующего историческое событие) рассматриваются мной как две возможности, или иначе, как два крайних случая семиотического описания истории. А в качестве таких случаев, исчерпывающих аналитические возможности семиотического подхода к истории (по крайней мере в исторических границах московско-тартуской семиотической школы), я использую работы Бориса Андреевича Успенского и Юрия Михайловича Лотмана. Такой выбор определен несколькими факторами: они часто выступали как соавторы, личным примером стягивая два основных географических центра школы; их академический интерес распространялся одновременно как на теоретическое моделирование исторического процесса, так и на описание частных исторических сюжетов; наконец, в качестве приоритетного предмета их исследований выступала именно русская культура, понимаемая не только как историографический объект, но и как историческое наследие. Причем работы Б.А. Успенского рассматриваются как нейтральный, инвариантный случай семиотической историографии, в то время как работы Ю.М. Лотмана (особенно его поздние работы) описываются как неманифестированный дрейф поздней советской семиотики к постструктурализму или к семиологии (в том смысле, какой он получил во французском структурализме¹¹).

Рассматривая тартуско-московскую семиотическую школу как семиотический феномен¹², обладающий мощной культурно-идеологической составляющей, можно выделить и описать взаимодействие двух тенденций,

11 Прежде всего имеется в виду внимание к культурному многоязычию и коннотативному уровню семиозиса, на котором за планом значения стоит сфера идеологии, а за планом выражения — область риторики. См.: *Барт Р. Основы семиологии // Французская семиотика. От структурализма к постструктурализму*. М., 2000. С. 297–302.

12 В этом смысле данная работа лишь продолжает подход, впервые сформулированный в уже упомянутой статье Б.М. Гаспарова, впервые опубликованной в «Wiener Slavistischer Almanach» в 1989 году. Ср.: «Нетрудно увидеть параллелизм (или, говоря семиотическим языком, изоморфизм) между семиотическими принципами семиотических исследований и... социальными и психологическими обстоятельствами, при которых сформировалась и

располагающихся на двух различных уровнях: на уровне взаимодействия между историческими и теоретическими штудиями и окружающим их историческим контекстом, с одной стороны; а с другой, — на уровне взаимодействия между историческими исследованиями и их теоретическими предпосылками (за которыми, правда, также брезжит — но на более глубинном уровне — исторический культурный контекст). Первый уровень связан с тем, как конкретные исторические эпохи использовались в рамках советской семиотики в качестве материала для создания собственных (традиционалистских или либеральных) исторических мифов, конкури-

работала семиотическая школа» (Гаспаров Б.М. Тартуская школа 1960-х годов... С. 289). Меня же будут интересовать не столько социальные и психологические обстоятельства формирования школы и метода, сколько то, как сформировавшийся в определенном культурно-идеологическом контексте и в рамках определенной научной традиции метод заранее определял конкретные исторические описания русской культуры и предопределял выносимые в них оценки.

Выдвинутые Б.М. Гаспаровым положения относительно социально-психологической опосредованности процесса формирования советской семиотической школы подверглись критике в статье Г. Амелина и И. Пильщикова (см.: Амелин Г.Г., Пильщиков И.А. Семиотика и русская культура // Новое литературное обозрение. 1993. № 3. С. 80–87). Отталкиваясь от «социально-детерминистской» позиции Гаспарова, авторы противопоставляют ей точку зрения Успенского («К проблеме генезиса тартуско-московской семиотической школы»), предполагающую «полную культурную автономность научной традиции» (Г. Амелин, И. Пильщиков). Но, во-первых, вызывает возражение само (характерное для представителей советской семиотической традиции) выделение таких чистых позиций: ни Гаспаров не отрицает наличие внутренней динамики научного мышления, ни Успенский, как мы видели, не отрицает вписанность русской семиотики в русскую культуру (скорее он даже подчеркивает это). Во-вторых, исходя из логики статьи необъяснимым остается переход от утверждения, — что семиотике 1960-х, опираясь на жесткое различие языка-объекта и метаязыка, удалось выйти за пределы «мистифицированности (русского. — И.К.) культурного самосознания», — к финальному выводу, завершающему статью: «Переход русской семиотики к семиотике культуры (и истории) знаменовал превращение ее в модифицированный тип русского историософствования и утрату той независимости от русской культуры, которая составляла едва ли не главное достижение семиотической мысли» (Там же. С. 83). Остается неясным, что заполняет это зияние между ранней независимостью от культурного контекста и поздней модификацией русского историософствования и что послужило причиной этой радикальной мутации, если в самой ранней семиотике 1960-х вовсе отсутствовала социально-культурная опосредованность. А с другой стороны, в чем состоит ценность «независимости от русской культуры» применительно к ранним тартуско-московским штудиям в области семиотики дорожных сигналов, карточных игр или речевого потока под действием мескалина; ценность, которая утрачивается, как только «русская семиотика» становится «семиотикой культуры»?

Если все же поддаться соблазну генерализации, то этот переход от семиотики 1960-х к семиотике 1970-х — первой половины 1990-х можно обозначить как переход от утопии построения универсального метаязыка к историософии универсального объекта русской культуры.

рующих с официальными идеологическими конструкциями. Второй, более глубокий, уровень демонстрирует то, как советская семиотика двигалась от жесткой «грамматической» мифологизирующей модели истории к модели «риторической», демифологизирующая программа которой исходила из необходимости *инога*, из акцента на взаимодействие внутри культуры гетерогенных языков, из признания роли случайных факторов в становлении культуры¹³, из утверждения момента непредсказуемости истории, из (возможно, и неоправдавшихся) надежд на открытость будущего¹⁴. Иными словами, последний уровень связан с тем, как осуществлялся процесс преодоления истористических парадигм (в диапазоне от позитивизма и структурализма до марксизма-ленинизма или посттравматического отрицания последнего, заставляющего отрицающего действовать внутри логики того же травмирующего контекста) и детерминирующего «канона русской культуры», если под последней понимать целостную, устойчивую и нечувствительную к внешнему национальную традицию.

Исторические рамки моего анализа ограничиваются советским периодом по нескольким причинам. Во-первых, после 1993 года (то есть после смерти Лотмана) аналитическая схема, основанная на сопоставлении двух моделей истории культуры (Лотмана и Успенского), уже не может быть принципиально дополнена. Во-вторых, меня интересовал прежде всего момент внутренней обращенности русской семиотики к русской культуре именно в советском идеологическом контексте. И, наконец, в-третьих, к концу 1980-х годов московско-тартуская семиотика практически полностью утрачивает методологическую и теоретическую связь со структурализмом, распавшись на лишенные универсалистского пафоса частные историко-семиотические исследования, с одной стороны, и на демонстрирующие тот же универсализм (но уже на иных, нежели структурализм основаниях) историсофско-культурологические концепции, с другой.

МЕЖДУ КЛИО И ЭЗОПОМ

Наиболее обобщенный вариант семиотической модели истории был предложен Б.А. Успенским в статье «История и семиотика» (1988 год); ранее

13 См.: *Лотман Ю.М.* О роли случайных факторов в литературной эволюции // Ученые записки Тартуского университета. 1989. Вып. 855. С. 39–48; *Он же.* О роли случайных факторов в поэтическом тексте // *Revue des Études Slaves*. 1990. Vol. 62. № 1–2. P. 283–289; *Он же.* О роли случайных факторов в истории культуры // *Лотман Ю.М.* Избранные статьи. Т. 1. Таллинн, 1992. С. 472–479.

14 Эта интенция к открытости будущего была отмечена в выступлении М.Л. Гаспарова «Лотман и марксизм», в которой он указал на перспективу взгляда, обратную той, которая будет являться предметом данной статьи. Гаспаров говорит о гуманистическом пафосе творчества Лотмана, о его умении «взглянуть не на историю из современности, а на современность из истории», что означало способность видеть «себя и свое окружение не конечной целью истории, а лишь одним из множества ее потенциальных вариантов» (*Гаспаров М.Л.* Лотман и марксизм // Новое литературное обозрение. 1996. № 19. С. 12). Меня же будет больше интересовать другая, квазиэхатологическая, перспектива семиотического подхода к истории, делающая советскую семиотику частью русской культуры.

основные положения этой работы нашли отражение в статье, посвященной Петровской эпохе, — «Historia sub specie semioticae» (1976 год)¹⁵.

Б.А. Успенский следующим образом определяет модель языковой коммуникации, стоящую за историческим движением культуры: «В семиотической перспективе исторический процесс может быть представлен... как процесс коммуникации, при котором постоянно поступающая новая информация обуславливает ту или иную ответную реакцию со стороны общественного адресата (социума)»¹⁶. Характерно, что если статус получателя сообщения хоть как-то определен («социум»), то конкретизации отправителя Успенский сознательно избегает, поскольку это неизбежно привело бы его к включению в коммуникативную модель исторического процесса некой внешней по отношению к нему силы, напоминающей такие понятия классической метафизики, как трансцендентный субъект или Абсолютный Дух. Собственно, это возвращение метафизики в претендующий на близость к естественным и точным наукам семиотический проект и происходит в тот момент, когда автор, утверждая, что «...принципиально неважно, кто является адресантом, отправителем сообщения», вводит красноречивый как своим наполнением, так и своей открытостью список возможных отправителей сообщения, которыми могут быть «индивид, Бог, судьба и т.п.»¹⁷. В любом случае новая информация всегда поступает извне социального целого, в задачу которого входит проверка на органичность этой информации по отношению к заложенной в культурном коде традиции: «...то, что не описывается на этом “языке” (то есть на языке национальной традиции. — И.К.), как бы вообще не воспринимается общественным адресатом, выпадая из его поля зрения»¹⁸.

Таким образом, модель исторического процесса строится Успенским по аналогии с речевой деятельностью, причем «исходным является... понятие языка (понимаемого как механизм порождения текстов)»¹⁹. «Язык» или код в данной перспективе есть сложившаяся система символических представлений социума. Отношение между *историей* (новым) и *социальностью* (традицией), определяющее реальный ход процесса, находит здесь параллель с сосюровским противопоставлением *речи* и *языка*, с естественной для структурализма аксиологической маркированностью последнего термина. История согласно семиотическому проекту возникает как результат отбора и организации некой извне поступающей информации. Этот отбор осуществляется на основе «языка», носителем которого является данный социум. Тогда утверждение Успенского о том, что «*текст* событий *читается* социумом (выделено автором. — И.К.)»²⁰, представляется недостаточно точно результирующим ход его собственных рассуждений, так как, исходя из данной логики, социум не просто читает текст событий, но в принципе *наделяет* (или не наделяет) то или иное событие статусом текста. Как пишет исследователь: «...важно, как *осмысляются* соответствующие события, *какое значение им приписывается* (выделено мной. — И.К.)

15 См.: Успенский Б.А. Избранные труды. Т.1: Семиотика истории. Семиотика культуры. С. 9–50; 50–60.

16 Успенский Б.А. История и семиотика // Успенский Б.А. Избранные труды. Т.1. С. 10.

17 Там же.

18 Там же.

19 Там же. С. 11.

20 Там же. С. 10.

в системе общественного сознания»²¹. Из этого следует, что история для семиотики текстуальна не сама по себе, а лишь становится таковой под упорядочивающим воздействием традиции, — все определяется механизмами чтения, а не высказывания.

Но в рамках модели, в которой историчность (речь) предстает полностью подавленной языком социальных представлений, в действительности оказывается невозможным построение истории, так как, исходя из него, невозможно рационально объяснить появление нового, отличного от того, что уже существует.

Это хорошо видно на примере другой работы Б.А. Успенского («*Historia sub specie semioticae*»), в которой рассматривается один из наиболее переломных моментов российской истории (история *par excellence*) — время Петровских реформ. Эпоха Петра в официальной советской историографии использовалась для экспликации фигуры исторического гения (со всеми вытекающими отсюда ассоциациями с фигурой Сталина²²), для демонстрации исторического потенциала России, позволяющей ей успешно практиковать «догоняющую» экономическую модель, то есть для артикуляции модернизационной идеологии. Успенский помещает эту эпоху в семиотическую перспективу, разрушая официальный миф (миф, ставший официальным уже в первой половине XVIII века) о «царе-плотнике», «прорубившем окно в Европу».

Однако разрушение одного мифа совершенно не означает в данном случае демифологизации как таковой: отрицание доминирующего государственного историографического мифа не реализуется в его критической рефлексивной проработке. Отрицание одного мифа ограничивается утверждением другого. Описывая культурные коллизии Петровской эпохи, Успенский обращается к смысловым ресурсам традиционалистского национального мифа.

Он предлагает два прочтения исторических событий — с внутренней позиции современников и со своей собственной семиотической метапозиции.

В первом случае, то есть с точки зрения носителя средневекового сознания, новое воспринимается как ряд не поддающихся никакой текстуализации эксцессов. Петр женится на Екатерине, которая была крестной дочерью его сына (Алексея Петровича), то есть женится на своей внучке. Возглавив церковь и приняв титул «*pater patriae*», Петр объявляет себя патриархом, греховно совместив таким образом богово и кесарево. Помещая портрет Петра среди икон, его сподвижники поклоняются изображению императора как иконе²³. Каждая из этих причин, тем более их совокупность позволяли современникам Петра воспринимать его как Антихриста, то есть как лицо, которое для религиозного сознания в принципе не может быть носителем текстов, тем более созданных на «правильном языке».

С позиции же ученого-наблюдателя, история (инновация) оказывается лишь травестированием традиции (старого), испорченной социальностью, антитекстом или минус-приемом. При этом в статье Успенского происходит постоянная осцилляция между позицией современника Петра и семи-

21 Там же.

22 О роли Петровских реформ и фигуры самого Петра в российском модернизационном мифе см.: Platt K. History in a Grotesque Key. Russian Literature and the idea of Revolution. Stanford: Stanford University Press, 1997.

23 Успенский Б.А. *Historia sub specie semioticae*. С. 51–56

отической позицией: в какой-то момент развести эти две позиции или хотя бы опознать субъекта высказывания становится практически невозможно: «Поведение Петра, под некоторым углом зрения, предстает не как культурная революция, но как антитексты, минус-поведение, находящееся в пределах той же культуры. Во всяком случае, так могло расцениваться оно современниками, и это принципиально важно. Иначе говоря, поведение Петра, как это ни парадоксально, в большей степени не выходило из рамки традиционных представлений и норм: оно вполне укладывалось в эти рамки — но только с отрицательным знаком»²⁴. В начале автор еще вводит некие указания на местонахождение позиции, которая в данный момент артикулируется: «под некоторым углом зрения», «могло расцениваться современниками». Но после того, как он признает именно эту позицию современников «принципиально важной», различие собственной, исследовательской метапозиции и позиции оппонентов Петра становится неприципиальным. Поэтому вводная конструкция «иначе говоря» принадлежит уже самому Успенскому, оценивающему деятельность Петра с позиции той части общества, которая безусловно не приняла его реформ, сформулированных на чуждых национальной традиции языке. При этом само необходимое с точки зрения научной корректности различение языка (представлений социума) и метапозиции (семиотической модели истории) оказывается изначально нерелевантным, поскольку исторический процесс, подлежащий семиотическому описанию, концептуализируется как процедура чтения, осуществляемая социумом согласно закрепленному традицией языку. Соответственно, если каноническое и кодифицированное чтение тождественно самому историческому процессу, то и позиция ортодоксального читателя всегда оказывается по необходимости адекватной самой истории. Что и позволяет историку вполне ответственно с этой позицией идентифицироваться, воспроизводя продолжающую действовать органическую связь с петровскими преобразованиями²⁵, оставаясь в пределах исторической травмы трехсотлетней давности, продолжая говорить на ее собственном языке разрыва, слома, водораздела, катастрофы (или преобразования). То, что Успенский подчеркивает вписанность поведения Петра в традиционную культуру, говорит не о том, что он допускает момент преемственности петровских преобразований по отношению к традиции, их оценку в качестве реализации одного из возможных вариантов развития русской культуры. То, что поведение Петра «не выходило из рамки традиционных представлений и норм», но при этом стремилось к их отрицанию, свидетельствует, с точки зрения Успенского, о том, что оно лишь разрушало традицию, а его «позитивное содержание» целиком исчерпывалось набором чужеродных заимствований.

24 Там же. С. 56.

25 Об этой органической связи между петровскими преобразованиями и последующим культурным сознанием (в том числе и отечественными социальными науками) пишет В.М. Живов в заключении своей работы, посвященной культурным реформам Петра. Эта живая связь продолжает диктовать определенную оптику историографического взгляда и выбор предмета и, таким образом, опосредует исторические описания и оценки петровской эпохи. См.: *Живов В.М. Культурные реформы в системе преобразований Петра I // Из истории русской культуры. Т. III. (XVII — начало XVIII века). М., 1996. С. 574—578.*

При этом позиция Петра как носителя двух языков — унаследованного языка традиции и «благоприобретенного» языка европейского барокко — определяется как ущербная и в культурном плане (он все равно остается «верным сыном СВОЕЙ культуры»²⁶ (выделено автором. — И.К.)), и в плане субъективной исторической ответственности (волюнтаристский переход на другой язык оказывается для Петра важнее возможных культурных последствий), и в плане этическом (Петр сознательно имитирует поведение Антихриста, отвечая «эсхатологическим ожиданиям эпохи» и черпая в этих ожиданиях дополнительный реформаторский ресурс), и даже в психологическом плане (культурная практика антиповедения чревата клиническим раздвоением личности²⁷).

Успенский воспроизводит на новом, аналитическом, уровне архаические и религиозные оппозиции: Христос / Антихрист, рай / ад, небо / земля, свое / чужое, распространяя дуальную грамматику традиционной русской культуры на принципы ее описания, иначе говоря, — натурализирует объект и универсализирует метод²⁸. Что неизбежно приводит его к повторению той системы оценок, которая была сформирована внутри средневековой (прежде всего старообрядческой и отчасти официальной православной) культуры, не принявшей Петровских реформ. Как уже говорилось, его позиция осознанно совпадает с позицией «социума», реакция которого является знаком органичности или неорганичности исторических перемен²⁹.

26 Там же.

27 Там же. С. 56—57.

28 Отечественный структурализм, был не только *структурализмом*, но еще и *отечественным*, усвоившим некоторые мыслительные привычки русского культурного самосознания: поэтому бинарные оппозиции не просто жестко структурировали поле исследования, но еще и наделили один из терминов оппозиции («иное», элемент «чужой» культуры», другой язык и т.д.) определенной и зачастую, как в данном случае, негативной оценкой. Характерно, что при позитивной оценке деятельности Петра, но при этом принадлежащей к той же «антизападнической» идеологической традиции, смягчается сам момент заимствования: «чужое» здесь постепенно присваивается в качестве «своего». Так в работах А.М. Панченко того же времени выстраивается иная концепция, согласно которой петровские реформы описываются не как «слом» (Успенский), а как «скачок» (Панченко), подготовленный культурным динамизмом, специфичным для российской «государственной практики» после Смуты. «Европейское барокко» не утверждается волюнтаристским заимствованием Петра, но проходит несколько стадий усвоения через польское и украинно-белорусское посредничество, становясь в итоге «русским барокко». См. главу с характерным названием «Два этапа русского барокко» (имеется в виду «московский» и «петербургский» этапы) в: *Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ (1984) // Из истории русской культуры. Т. III. С. 223—232.*

29 Надо сказать, что вопросы вызывает и само социальное наполнение используемого Успенским понятия «социум», так как под «социумом» Успенский понимает исключительно ту часть русской культуры, которая не приняла Петровских реформ, причем не приняла их не по социальным — увеличение налогов, тяготы войны и модернизации, — а именно по идеологическим причинам. Точно также и под «культурой» понимается прежде всего культура воспроизводящейся традиции.

Приговор звучит одновременно весомо и узнаваемо: «Безотносительно к внутренним мотивам поведения Петра сам результат прочтения соответствующих текстов на языке социума представляется вполне закономерным. Последствия этого известны — это та неорганичность Петровских реформ, которая чувствуется и много позднее»³⁰. Сама оценка имеет давнюю традицию, уходящую в эпоху споров западников и славянофилов (и даже далее — к трактату князя М.М. Щербатова «О повреждении нравов в России» (середина 1780-х годов), в котором основной упрек послепетровской культуре бросается именно в связи с утратой органических оснований культуры). Внимание привлекают последние слова статьи — «много позднее», в которых видится знак пересечения границы текста и выхода в прагматику окружающего его контекста. Это «много позднее» читатели Успенского должны были опознавать как эвфемизм слова «сейчас», и это самое большее, что мог позволить себе Успенский в 1976 году, когда Петр уже давно превратился в ключевую фигуру официального исторического пантеона.

Идеологическая оппозиция по отношению к модернизационной мифологии исторического гения и культурного героя, который самой своей природой призван творить историю, преодолевая сопротивление косного социального материала, реновирует другую мифологию, связанную с авторитетом традиции и законами ее репродукции. Историческая травма советского человека — вызванная революционным разрывом с традицией³¹, а затем закреплённая репрессивно-идеологическим восстановлением наиболее одиозной части этой традиции в сталинской культуре — приводит к тому, что метапозиция ученого абсорбирует коллективное бессознательное (или иначе, «коллективное самосознание») той культуры, которую он описывает. Успенский воспринимает историю (историчность истории) как травму и в свою очередь стремится репрессировать саму историю, редуцировав механизм историчности к структуре перевернутой традиции. Успенский как бы реабилитирует униженный историей³² социум: концептуализация исторического процесса через механизмы чтения возвращает социуму (причем, как мы помним, под «социумом» понимается только та его часть, которая является хранителем традиционной культуры) монополию на владение своей собственной историей. Но при этом, становясь на сто-

30 Там же. С. 57. При этом такое семиотическое прочтение, акцентируя внимание на разнице в восприятии сообщения на разных концах коммуникативного канала, видит причину культурного разрыва исключительно в отрицании традиции или в иноязычных заимствованиях. В то же время эта причина может быть обнаружена не в самой модернизации, а в традиционных способах ее претворения, при которых просвещение одной части общества могло быть обеспечено только за счет рабства другой. Ср. например позицию Александра Каменского: «Дело в том, что модернизация была осуществлена с опорой на русскую традицию государственного насилия и принуждения» (*Каменский А.* Российская империя в XVIII веке: традиция и модернизация. М., 1999. С. 303).

31 То есть с «культурой», поскольку в языке позднесоветского интеллигента слово «культура» было до известной степени синонимом слова «дореволюционная культура».

32 Историей, то есть, в данном случае — властью, государством, официальной заимствованной культурой, которые и оказываются теми внешними силами, которые постоянно бомбардируют общество новой информацией, которую оно должно либо отвергать, либо переваривать

рону «безмолвствующих угнетенных», Б.А. Успенский фактически исходит из логики тотальной власти, из идеологической предпосылки, что культура обладает одним-единственным универсальным языком и поэтому владеть им может кто-то один: или государственные институты, или народ. «Вся власть — народу!» — словно бы говорит семиотик, бессознательно разделяя с большевиками этот лозунг, скрывающий за императивной модальностью свою историческую фиктивность. При этом «народ» упирается в тупик бесконечного перечитывания, когда все новое или не прочитывается или прочитывается как негативный вариант старого: поэтому «Капитал» прочитывается как искаженная, перевернутая версия «Четых миней» и превращается в «Кодекс строителя коммунизма», а семиотические описания русской культуры перекодируют на современный язык структурализма публицистику А.С. Хомякова и И.В. Киреевского.

Успенский выступает как демистификатор официального петровского мифа о «новой России», но преобразует эту демистифицирующую работу в производство другого, не менее тотального мифа о структурной неизменности русской культуры. Модернистскому пафосу истории, революционных преобразований, создания нового мира, присущему и имперской и коммунистической идеологиям, противопоставляется традиционалистский пафос генеалогии³³, преемственности и неизменности культуры. Успенский разоблачает «представление о том, что культура XVIII века составляет совершенно новый этап, отделенный от предшествующего развития»³⁴. С его точки зрения, «новая культура значительно более традиционна, чем это принято думать». Более того, сам момент преобразования затрагивает только поверхностные слои культуры и лишь подчеркивает тем самым воспроизводимость глубинных структур. Доказательству этой позиции посвящена написанная в 1977 году совместно с Ю.М. Лотманом работа — «Роль дуальных моделей в динамике русской культуры», которая кроме обоснования инверсивного принципа, конститутивного для механизмов русской истории, содержит также и имплицитную надежду на то, что в этих механизмах заключена некая гарантия преемственности культуры, позволяющей ей пережить тот революционный коллапс, который она претерпела на рубеже 1910–1920-х годов (одна из немногих идей, объединяющих советскую интеллигенцию как консервативного, так и либерального толка).

Обещанию «Интернационала» до основания разрушить «весь мир насилья» модель дуальности русской истории противопоставляет принцип переворачивания традиции, реализация которого не затрагивает ее основ. Таким образом подчеркивается не момент перехода к новому языку и новой культуре, а гегелевский момент диалектического завершения, замыкания прежней и единственной культуры. Разговор об истории в терминах дуальности элиминирует саму возможность инновации. Новое, включаясь в данную аналитическую модель, интерпретируется как инверсия основного культурного кода, как негативный вариант использования языка традиции. Заимствование (будь то европейская барочная культура или марк-

33 В традиционном смысле происхождения и наследственности, а не в том смысле, который стал актуален после «несвоевременных размышлений» Ф. Ницше.

34 Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры // Успенский Б.А. Избранные работы. Т. 1. С. 235.

систская социальная теория) не создает новой системы, перевод с одного языка на другой концептуализируется как перевод с языка истории (воспроизводимости традиции) на язык эсхатологии (завершения истории). Акцент на антиповедении Петра I необходим для того, чтобы представить русскую культуру как объект, обладающий абсолютной смысловой полнотой и внутренним единством, реализующийся в позитивной и негативной версиях. Можно сказать, что фигура Петра такой, какая она возникает в результате семиотического прочтения, необходима семиотике в ее собственном культурном проекте — описании культуры как некоего универсального, внутренне устойчивого объекта, который обладает единым культурным кодом, удерживающим противоречия в единстве.

И если культура с семиотической точки зрения предстает как универсальный объект, то противостоящая ей история (стремящаяся нарушить культурный гомеостаз) определяется или как нетекст (позиция современника) или как антитекст (метапозиция исследователя). Новое репрессуруется или как перверсия (извращение сложившейся социальной системы в границах ее же собственного символического языка), или как инверсия (разрушение устоявшихся связей между планом содержания и планом выражения, дестабилизация структуры символического языка традиции³⁵). При этом механизм пародии, травестии, переворачивания, антиповедения и так далее лишается здесь какого-либо позитивного исторического потенциала. Согласно этой логике переворачивание традиции не утверждает ничего нового, целиком замыкаясь внутри отрицания старого. Само отрицание оказывается целиком зависимым от отрицаемого, естественно наделяясь статусом порчи.

Подход к истории с позиции языка традиции (и его нормативной грамматики) неизбежно редуцирует историю к тому, что лежит за пределами культуры, концептуализирует ее как хаос, «шумовой остаток», порчу текста, сбой в канале связи и так далее. История предстает здесь как «черный ящик», к которому семиотика подходит в надежде, что в нем — энциклопедия «Britannica», в то время как в нем — «Finnegans Wake».

МЕЖДУ ГРАММАТИКОЙ И РИТОРИКОЙ

Итак, семиотическая модель истории, предлагаемая Б.А. Успенским, представляет свой объект как коммуникативную систему, обеспечивающую диахроническую идентичность культуры. Эта система работает как машина по постоянной переработке трансцендентного в имманентное. Смыслы, источником которых являются внешние по отношению к социуму силы, — Бог, судьба, исторический гений, государственная власть — фильтруются языковым кодом культуры и интерпретируются согласно системе символических представлений традиции. Скрытая угроза для культурной системы, исходящая от адресанта, снимается через работу языка: инновация реструктурируется в терминах традиции. При этом предполагается вполне очевидным, что система, служащая коммуникации, имеющая определенный словарь и правила порождения и восприятия текстов, может быть уподоблена естественному языку. И здесь необходимо уточнить языковую предпосыл-

35 Как в случае с поведением Петра, которое отправитель организовывал на основании одного языка, а получатель прочитывал на другом.

ку семиотической модели истории: аналитической основой для концептуализации истории становится не просто язык, но именно естественный язык.

Моделирование истории по аналогии с системой естественного языка или системой канонического искусства (так Б.А. Успенский вслед за П.А. Флоренским упоминает иконопись в своих рассуждениях о природе восприятия времени и механизмах памяти и сна³⁶) имплицитно, но неизбежно вводит в структуру объекта феномен автоматизма. Ю.М. Лотман в статье «Каноническое искусство как информационный парадокс», расподобляя специфику естественного языка и канонического искусства, указывал на то, что текст на естественном языке реализуется при полной автоматизации плана выражения, в то время как тексты, принадлежащие каноническому искусству, сообщают некое предельно автоматизированное содержание³⁷.

Казалось бы, автоматизация является тем семантическим контекстом, на фоне которого история должна представлять как деавтоматизация, семантическое смещение: историческое событие — это сообщение, «остраивающее» язык, на котором оно произведено или на котором оно прочитывается. Однако модель Успенского канонизирует автоматизм не только как языковой контекст сообщения, не только как его условие, но и как его результат. Механизмы чтения, как уже говорилось выше, обеспечивают замкнутый характер коммуникативного контура, контролируя отношения код / сообщение. Успенский позитивно интерпретирует динамику культуры (в те периоды, когда она не подвержена иноязычным вторжениям истории) как пространство абсолютной избыточности, в котором основным содержанием сообщения является его код. Отталкиваясь от модели естественного языка, семиотическая модель истории приближается к модели авторитарного жанра³⁸.

«Чужой» элемент или не прочитывается как внесистемный, или прочитывается в терминах «своей» системы, но при этом культура оказывается в принципе не способной актуализировать иную языковую систему в целом, реструктурировав — благодаря этой коммуникации — код предшествующей традиции. В рамках такого подхода изменение социального кода может оцениваться только через язык апокалипсиса, экологической катастрофы, пожара в библиотеке или в краеведческом музее. Что и демонстрирует пример предпринятого Б.А. Успенским анализа Петровских реформ, в котором ужас современника отражается в негативном отношении исследователя. Позиция «аутентичного семиотика», каким оказывается непосредственный свидетель Петровских реформ, ожидающий Конца Света, вскрывает и скрытый эсхатологизм семиотической метапозиции.

Описание истории в терминах естественного языка детерминирует и описание исторических закономерностей в терминах грамматики. Семиотика истории тяготеет к созданию грамматики исторического процесса, то

36 Успенский Б.А. История и семиотика. С. 15. См. также: Успенский Б.А. Семиотика иконы // Успенский Б.А. Семиотика искусства. М., 1995. С. 221–246.

37 Лотман Ю.М. Каноническое искусство как информационный парадокс // Лотман Ю.М. Избранные статьи: В 3 т. Т. 1. Таллинн, 1992. С. 243–244.

38 См., например работу: Suleiman S.R. Authoritarian Fictions. The Ideological Novel As a Literary Genre. N.Y.: Columbia University Press, 1983, в которой авторитарный жанр определяется как автоматизация обоих планов: и жанровых конвенций, и идеологического дискурса.

есть к созданию некой универсальной модели, включающей конечную совокупность правил, обеспечивающих, во-первых, возможность адекватного описания и, во-вторых, предсказуемость его результатов. И проблема здесь шире, чем частный случай работ Б.А. Успенского.

В максимально редуцированном виде первичную аналитическую процедуру семиотики можно представить следующим образом: вначале необходимо выделить элементарные единицы системы (ее словарь), а затем установить функциональные связи между ними (грамматику). Выделить отдельные единицы можно, только исходя из условия их повторяемости, а установить их функциональные значения можно, только исходя из условия целостности и стабильности всей системы. Именно эти требования и делают историю наименее доступным для семиотического моделирования объектом. Во-первых, требование повтора исключает из семиотической модели истории те события, тексты и смыслы, которые выпадают из ритмической цепи ритуала. Соответственно, история в семиотической перспективе и начинает работать как ритуал: соблюдение его грамматики репродуцирует стабильность, несоблюдение — приводит к коллапсу. Во-вторых, требование полноты объекта отчуждает от истории ее основное качество — историчность, редуцируя историю к завершеному прошлому. Попытку такого замыкания истории в прошлом (которое в отличие от реального исторического процесса всегда ретроспективно и поддается систематизации) отчасти совершил уже поздний формализм. Так, пытаясь отвести обвинения в равнодушии к современности и в «аполитичном» уходе в изучение истории литературы, Б.М. Эйхенбаум писал: «Нас не интересует прошлое как таковое... История нам дает то, чего не может дать современность, — полноту материала» (или, иными словами, систему, целое. — *И.К.*)³⁹. Этот принцип полноты материала заставляет ассоциировать историю исключительно с ретроспективным взглядом на прошлое, поскольку именно так понимаемое прошлое можно описать как законченную и стабильную систему, лишенную открытости и включающую случайные факторы.

Семиотический акцент на грамматику истории, на самотождественность культуры, на механизмы, контролирующие процесс коммуникации, имеет также и непосредственные историософские смыслы, ценностно маркируя направленность истории. Грамматика не только описывает язык, но и выполняет по отношению к нему кодифицирующие функции. Грамматика языка и его история являются постоянными конкурентами в борьбе за доминирование в языковом поле. Грамматика стремится затормозить, «подморозить» языковую динамику, в то время как история языка постоянно ставит под сомнение способность грамматики к адекватному описанию ее объекта. Переводя эти процессы на язык гегелевской диалектики, можно сказать, что грамматика есть способность системы осознать свои собственные неизбежные законы. Грамматика возникает в результате акта рефлексии, в котором должны завершиться исторические процессы развития языка. Поэтому «грамматика истории», исходя из своего ретроспективного взгляда, имплицитно предполагает финальность истории. Апокалиптическое видение в этом смысле оказывается той необходимой оптикой, с помощью которой только и может производиться грамматическое описание истории.

39 *Эйхенбаум Б.М.* Теория «формального метода» // *Эйхенбаум Б.М.* Литература: Теория. Критика. Полемика. Л., 1927. С. 146.

Здесь необходимо привести еще один, на этот раз метасемиотический, контекст. А именно статью Карла Аймермахера «История становления дескриптивной семиотики в России» (первая публикация этой работы состоялась в 1986 году в качестве предисловия к двухтомной антологии переводов работ тартуско-московской школы⁴⁰). Предваряя публикацию работ советских семиотиков, Аймермахер пишет: «Семиотику (как науку)⁴¹ можно рассматривать в качестве логичного завершения тысячелетнего развития знаковых процессов... Ведь семиотика направлена на знаковые системы и знаковые процессы, которыми она сама была порождена, и помимо этого она еще занимается саморефлексией»⁴². Являясь порождением знаковых процессов, семиотика не только описывает их, но и способна от-рефлексировать собственные семиотические основания. Круг замыкается: метод порождается самим объектом, который находит в этом методе свое завершение. Семиотика оказывается не просто наукой о вторичных моделирующих системах, но выступает как способность культурной системы осознать свои собственные законы (подобно человеческому сознанию, которое, согласно философии Гегеля, возникает как потребность бытия осознать себя самое). Семиотика манифестируется здесь как познавательная функция бытия, снимающего свои противоречия в тотальном познавательном синтезе. Акт самосознания системы оказывается концом ее истории. Торжество семиотического проекта воспроизводит торжество Абсолютного Духа. Согласно такой логике семиотика есть не просто наука «после конца света»⁴³, но наука, обеспечивающая этот конец. Если у основателей семиотики подобные претензии присутствовали в латентной форме поиска универсального метаязыка, способного описать систему систем, то у ее последователей они эксплицитированы. Если в рамках структурно-семиотического метода явления культуры моделировались как целостные и стабильные, а культурные процессы — как завершенные, то в рамках семиотического метаописания сама семиотика оказывается «логичным завершением тысячелетнего развития знаковых процессов» (Аймермахер).

Надо сказать, что этот момент диалектических оснований семиотической теории, позволяющих ей претендовать на роль финального семиотического синтеза культурно-исторических процессов, представляет собой достаточно сложную и не лишённую противоречий проблему. О гегельянстве самого Лотмана довольно много написано⁴⁴. При этом сам Лотман — в своих работах 1980-х годов — не мог примирить гегелевскую филосо-

40 См.: *Semiotica sovietica: Arbeiten der Moskauer und Tartuer Schule zu sekundern modellbildenden Zeichensystemen (1962 bis 1973)*. Aachen, 1986. S. 11–67.

41 Важное авторское уточнение в связи с дальнейшим ходом его мысли.

42 *Аймермахер К.* История становления дескриптивной семиотики в России // Аймермахер К. *Знак. Текст. Культура*. М., 1997. С. 165.

43 *Сегал Д.* Литература как вторичная моделирующая система // *Slavica Hierosolymitana*. 1979. Vol. IV. P. 18.

44 *Егоров Б.Ф.* Жизнь и творчество Ю.М. Лотмана. М., 1999. С. 87, 251–252; *Он же.* Ю.М. Лотман как человек и явление // Юрий Михайлович Лотман / Под ред. В.К. Кантора. М., 2009. С. 22, 30, 64, 65, 66; *Столлович Л.Н.* Юрий Михайлович Лотман: Воспоминания и размышления // Там же. С. 113–114; *Гаспаров М.Л.* Лотман и марксизм // Лотман Ю.М. *Внутри мыслящих миров*. С. 415–427.

фию истории и собственную (опирающуюся на работы Пригожина) историческую модель, в которой важную конституирующую роль играл случай. Если для Гегеля исторический смысл не допускает наличие неопределенности, «мир разумности и самосознательной воли не предоставлен случаю»⁴⁵, то для Лотмана, наоборот, информативность истории синонимична неустранимой неопределенности исторического процесса⁴⁶. Размышляя над соотношением случая, рациональности и исторического самопознания, Лотман следует той же логике, что и Аймермахер: «Существует прямая связь между отрицанием роли случая в истории и представлением Гегеля о том, что “мир разумности”, реализуясь, представляет собой последний акт всемирной истории, которая получив самопознание, завершает свое движение»⁴⁷. Только если Аймермахер вменяет гегелевский принцип финального самопознания истории, в котором она получает свое завершение, — самой семиотике, Лотман всеми силами пытается отмежеваться от этой телеологической схемы, которая элиминирует из истории момент выбора, случая, непредсказуемости, заставляющий историю длиться и ускользать от попыток прогнозирования.

И все же присутствие гегельянского субстрата очевидно в ранней версии тартуско-московского структурализма. Именно поэтому критика Гегеля, разворачивающаяся в поздних работах Лотмана, оказывается осознанной или неосознанной критикой начальной стадии развития собственной школы. Формулируя свой новый взгляд на историю, он энергично отталкивается от гегелевской идеи «безусловного и предопределенного слияния частного и всеобщего»: «Принципы духов народов в необходимом преемстве сами являются моментами единого всеобщего духа, который через них возвышается и развертывается в истории, постигая себя и становясь всеобъемлющим»⁴⁸. Лотман цитирует «Феноменологию духа» для того, чтобы затем на протяжении всей главы («Исторические закономерности и структура текстов») выявлять несостоятельность историософской конструкции, определяющей свободу выбора как свободное слияние с необходимостью. Однако гегелевский принцип вхождения частного во всеобщее тождествен структуралистскому предположению о наличии универсального кода, непосредственные проявления которого в частных культурных системах являются способом его реализации («развертывания в истории»). Оптимистические поиски «системы систем», характерные для ранней тартуско-московской семиотики, симметричны описываемому Гегелем процессу становления Абсолютного Духа. «Молодые русские семиологи разработали универсальную семиотическую теорию (и соответствующий метод), согласно которой законы, управлявшие каждым коммуникативным сектором, рассматривались как варианты кодов более высоких уровней», — пишет Умберто Эко в предисловии к английскому изданию «Universe of the mind» Ю.М. Лотмана (1990)⁴⁹. При этом перед

45 Гегель Г.Ф.В. Сочинения: В 15 т. / Под ред. А Деборина и Д. Рязанова. М.; Л., 1929—1959. Т. 8. С. 11. Цит. по: Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. С. 315.

46 Там же. С. 330.

47 Там же. С. 315.

48 Гегель Г.Ф.В. Указ. соч. С. 75. Цит по: Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. С. 315.

49 Эко У. Предисловие к английскому изданию // Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. С. 407—408.

нами не просто специфическая теоретическая девиация «молодых русских семиологов»: универсальность была абсолютно необходимой и неизбежной ставкой в построении семиотической теории — она должна была быть универсальной, в противном случае — она переставала быть семиотической (по крайней мере, в том смысле, которым наделяли семиотику представители тартуско-московской школы)⁵⁰.

Универсальность теории возникала как порождение слепого пятна, в центре которого располагался сам метод. В своих «Заметках о семиотике» А.М. Пятигорский подчеркивал, что семиотическая теория была лишена рефлексии над собственными методологическими предпосылками⁵¹. Распространяя объяснительную силу теории на всю сферу культуры, семиотика исключала себя из круга объектов, подлежащих семиотическому (хотя бы семиотическому) описанию. Подчеркивая моделирующий характер языка, который, описывая реальность, одновременно конструирует ее очертания, семиотический метод игнорировал моделирующий момент, запускаемый его собственным метаязыком. Описывая моделирующие механизмы культурных кодов, семиотика — в силу отсутствия авторефлексивной оптики — сама превращалась в мощный мифогенный источник, удваивающий и теоретически легитимирующий устойчивые культурные представления. Отчасти эта авторефлексивная нехватка восполняется в поздних работах Лотмана, но и в них регулярно воспроизводятся натурализирующие метафоры культуры, снимающие дистанцию между культурными практиками, символическими языками культуры и языком их семиотического описания. Так, постулируя механизм взрыва как фундаментальный механизм истории, и в особенности русской истории, Лотман пишет: «...русская история построена на взрывах. Русская культура осознает себя (выделено мной. — И.К.) в категориях взрыва»⁵². Метафора становится органичной частью самого объекта, который она описывает. «Взрыв» оказывается и механизмом развертывания русской истории, и категорией осознания русской культурой самой себя, а семиотическая теория, выдвинувшая данную концептуальную метафору, становится, таким образом, инструментом (органом) самосознания русской культуры. Именно — не *познания*, а *самосознания*,

50 В статье Б.М. Гаспарова эта гегельянская в своей основе универсалистская модель культуры описывается как проявление утопического мышления и хотя имя Гегеля не упоминается, но язык описания вполне красноречив: «Можно подчеркнуть такие характерные его признаки (утопического мышления. — И.К.), как стремление к абсолютному синтезу, в котором все и всяческие явления получили бы закономерное соотношение друг с другом; тотальное мышление, преобладание общей цели над частными “эмпирическими” интересами; ощущение остановившегося времени, связанное с глобальностью цели, — отныне движение вперед должно было состоять в реализации начертанного плана, вплоть до полного его воплощения. Утопический синтез несет в себе черты откровения: приобщение к идеалу мгновенно и радикальным образом преобразует эмпирический мир из хаоса в упорядоченный космос. Этот эффект дает ощущение власти над эмпирическим миром...» (Гаспаров Б.М. Тартуская школа 1960-х годов как семиотический феномен // Ю.М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. С. 292).

51 Пятигорский А.М. Заметки из 90-х о семиотике 60-х. С. 53.

52 Лотман Ю.М. Культура и взрыв. С. 269.

поскольку сама русская семиотика выступает как часть русской культуры, постоянно — несмотря на все методологические оговорки⁵³ — отождествляя (или смешивая) язык объекта и язык описания.

Этот, присутствующий в самой семиотической теории, мифогенный фактор приводит к характерному эффекту, когда творцы теории, обладающей большой мифологической энергией, сами становятся объектом последующей мифологизации со стороны своих учеников, последователей и историков науки. Так фигура Ю.М. Лотмана начинает приобретать черты культурного трикстера, создающего или хотя бы структурно преобразующего мир. «Он чувствовал себя если не творцом, то, по крайней мере, — реформатором Большой Структуры (глобальной культуры. — *И.К.*). И в то же время он понимал, что “точка поворота” в истории культуры не целиком зависит от него; что “поворот” в мировой и отечественной истории в конечном счете определяется тем, какова она, эта Большая структура»⁵⁴. В таких терминах описывается последний доклад Лотмана «В точке поворота», прочитанный на Блоковской конференции весной 1991 года. Вновь, как и у К. Аймермахера, возникает та же ситуация невольного разоблачения культурно-демиургических амбиций семиотики, которые она сама стремилась не эксплицировать, (по понятным причинам) сопротивляясь возможности идеологических прочтений. При этом в интерпретации И.В. Кондакова зияние между реформаторской установкой и «научной скромностью» Лотмана, не позволяющей ему считать, что поворот в мировой и отечественной истории «целиком зависит от него», по-гегельянски снимается через фигуру свободы как осознанной необходимости: «Для того, чтобы ход мировой цивилизации не превращал субъектов культурно-исторического процесса в простых наблюдателей происходящего, нужно было повернуться лицом к совершающемуся Повороту, понять свое место в Большой Структуре...»⁵⁵ Это движение подключения к Истории и совершает, с точки зрения Кондакова, Ю.М. Лотман, приобретая таким образом не только демиургические, но и пророческие способности. Так, в описываемом докладе Лотман сопоставляет эпоху Смутного времени и эпоху горбачевских реформ и при этом в очевидно публицистических целях использует язык и проблемы, характерные для современной ему перестроечной ситуации, при описании Смуты: «судорожные попытки выйти

53 См., например: «Научное исследование не только инструмент изучения культуры, но и само входит в ее предмет. Научные тексты, являясь метатекстами культуры, одновременно могут рассматриваться и в качестве ее текстов» (*Лотман Ю.М. Тезисы к семиотическому изучению культур (В применении к славянским текстам) [1973] // Лотман Ю.М. Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки. СПб., 2000. С. 525*). Таким образом, Ю.М. Лотман изначально предполагает возможную перспективу семиотического чтения семиотических метатекстов, но не говорит о том, что «научные тексты» не только входят в предмет (в чем можно увидеть очередное предположение об органической связи между русской культурой и советской семиотикой), но и конструируют сам предмет своего изучения — то есть русскую культуру. А последний тезис требует уже иного типа авторефлексии, который в пределах отечественной семиотики отсутствует.

54 *Кондаков И.В.* Ю.М. Лотман как культуролог // Юрий Михайлович Лотман. С. 223.

55 Там же.

из кризиса путем сближения с Западом», «попытка подлечить безнадежно больной порядок», «половинчатые и нерешительные попытки реформ» и т.д. Последующие события известны: «развал вековой государственности», «неслыханные страдания населения», «медленное накопление сил» и, наконец, «динамический рывок»⁵⁶. В результате такого описания история обретает типологическое измерение: Смута становится историческим аналогом Перестройки, а Перестройка драматизируется, наделяясь эпическим масштабом. Более того, сравнение этого описания и последующих событий новейшей российской истории заставляет видеть в нем пророческий смысл. Что и делает современный исследователь: «Напомним, что Ю.М. Лотман говорил это в марте или апреле 1991 г., и все испытания цивилизационного порядка — августовский путч, распад СССР, конец коммунизма, независимость Прибалтики, шоковые рыночные реформы, штурм Белого дома — все это было еще впереди. Но Ю.М. Лотману не нужно было этого видеть: сама логика истории, а еще точнее — истории культуры позволяла культурологу строить прогнозы грядущего с высокой точностью в деталях. Все узнаваемо — до оторопи...»⁵⁷

К чести Ю.М. Лотмана, нужно сказать, что он вряд ли согласился бы с такой интерпретацией, исключающей из истории момент непредсказуемости и наделяющей описание прошлого статусом предсказания будущего. Да и конкретная типологическая схема, уподобляющая Смуту и Перестройку (и как следствие, последующие петровскую и путинскую модернизации), в своей прогностической части сама себя дезавуирует, сталкивая внешнее подобие и сущностное различие (игнорировать которое можно, только находясь на вполне определенной политической платформе). Специфика исторического движения России второй половины 1990-х — первой половины 2000-х состоит в том, что «медленное накопление сил» как раз и было подорвано «динамическим рывком», вызванным непредсказуемым взлетом цен на углеводороды. Типологическая схема в очередной раз получает практически отменяющее ее «историческое уточнение». Более того, сам Ю.М. Лотман в своих поздних работах, нашедших наиболее полное выражение в книге «Universe of the mind»⁵⁸, последовательно связывает исторический процесс с постоянно поддерживаемым уровнем информативности, который обеспечивается именно благодаря механизмам случайности и неопределенности. «Если бы исторический процесс не имел механизмов непредсказуемости, т.е. не включал бы в себя случайности не как вышивки, которая расцветивает канву постоянно действующих факторов... а в качестве важного функционирующего механизма, история давно уже была бы избыточной, и мы могли бы предсказывать вперед ее течение. Как известно, этого не происходит. Даже там, где роль отдельной личности ничтожна, и предшествующее состояние системы достаточно хорошо известно... прогнозирование ознаменовано не успехами, а блистательными поражениями»⁵⁹.

Надо сказать, что приведенный пример является больше чем отдельным случаем ложного прочтения, не учитывающим вполне отчетливо выраженные взгляды самого Лотмана. Это не казус, а симптом. Один из мотивов

56 Цит. по: Кондаков И.В. Указ. соч. С. 224.

57 Там же.

58 Lotman Yu.M. Universe of the mind: a semiotic theory of culture / Tr. by A. Shukman; int. by U. Eco. London; New York, 1990.

59 Лотман Ю.М. Внутри мыслящие миров. С. 317.

этой почти комичной контрверзы между позицией самого Лотмана и его восторженной интерпретацией состоит в попытке вписать семиотическую теорию культуры в основание современной российской культурологии, замаскировав таким образом наиболее мощную линию ее институционального и методологического генезиса, уводящую к кафедрам исторического и диалектического материализма. Именно поэтому наиболее востребованной частью теоретического наследия семиотики оказывается склонность к созданию общих схем, акцент на воспроизводящиеся культурные механизмы, исторический детерминизм. Атмосфера современной российской гуманитарной мысли лишь вписывает этот знакомый теоретический набор в «духовное измерение», миссионерское культурное самосознание и «высокие нравственные ориентиры». Но это — отдельный разговор.

* * *

Как уже говорилось выше, поздние работы Ю.М. Лотмана могут быть рассмотрены как альтернативная — *риторическая* версия семиотической модели истории. Если для Б.А. Успенского невозможной (или, по крайней мере, — нежелательной) оказывается *сама история*, то для позднего Ю.М. Лотмана проблематичной становится возможность построения *универсальной грамматической модели истории*. История сопоставляется им с явлениями, наименее поддающимися какой-либо концептуализации, тем более семиотической. В его последней книге, «Культура и взрыв», сущность истории передается исключительно посредством метафорического схватывания. Лотман сравнивает фигуру истории с точкой бифуркации, поэтическим вдохновением, непредсказуемостью взрыва, поведением сумасшедшего или с боевым безумием скандинавских берсерков⁶⁰. Однако использование метафорических определений истории говорит в данном случае не о научном бессилии, не о неспособности создать абстрактный метаязык, а об эпистемологическом сомнении в адекватности такого языка его объекту — истории.

Одной из актуальных тем этой книги, бывшей не только непосредственным предметом исторического описания, но и фигурой исторической авторефлексии, стала тема литературно-артистического и политического салона (тема, которая не могла быть случайной в интеллектуальной атмосфере неофициальной советской культуры конца 1970-х годов и особенно второй половины 1980-х⁶¹). Интерес к изучению литературного быта, художественного контекста, который в советской гуманитарной науке был связан с формальной школой, и прежде всего с именами Ю.Н. Тынянова и Б.М. Эйхенбаума⁶², возник на фоне реализации авторитарного проекта и

60 Лотман Ю.М. Культура и взрыв.

61 О салоне как форме неофициальной культуры и форме внеинституциональной социализации советской интеллигенции см.: Кустарев А. Культура и экспансия салона (кружка) // Кустарев А. Первые люди: Очерки об интеллигенции. М., 2006 С. 216–221. Первая публикация этой статьи: Синтаксис. 1987. № 176.

62 См.: Тынянов Ю.Н. Литературный факт // Тынянов Ю.Н. Поэтика. История литературы. Кино. М., 1977. С. 255–270; Он же. О литературной эволюции // Там же, С. 270–282; Эйхенбаум Б.М. Литературный быт // Эйхенбаум Б.М. Мой современник. СПб., 2001. С. 61–70.

«подмораживания» истории. Более того, это вытеснение научной мысли на поля культурного процесса напрямую связано с этим проектом. Мысль историка «иммигрирует» в повседневный фон, в периферийные и, казалось бы, обладающие пониженной семиотичностью бытовые контексты изучаемого периода, спасаясь от давления тотальной текстуальности своей собственной эпохи.

Ю.М. Лотман посвящает культуре литературных салонов главы в двух своих книгах, — «Сотворение Карамзина» (1987 год) и «Культура и взрыв» (1992 год, написана в 1989—1990 годы). Культура салона всегда позиционировала себя как принципиально независимую от государственных институтов и практик. В салоне сливались политическая и литературная неофициальность. Салон представлял собой альтернативную по отношению к режиму коммуникативную среду, в которой происходил активный обмен между индивидуальной биографией, искусством, политикой и историей. И в этой независимой альтернативности заключался залог (или по крайней мере возможность) политической оппозиционности.

Описывая литературный салон княгини Зинаиды Волконской (середина 1820-х годов), Лотман подчеркивает, что последний хотя и «не имел политического характера, но остров, где создавалась атмосфера культа прекрасного, приобретал на фоне николаевских порядков неожиданно совсем не нейтральный характер»⁶³. Ситуация, когда «аполитизм превращается в политическую позицию»⁶⁴, сильно напоминает общественную ситуацию 1970-х — первой половины 1980-х годов, когда интеллектуальная независимость воспринималась как симптом политического инакомыслия. В этом смысле интеллектуальное сообщество, сложившееся вокруг семиотического направления (и более широкое, чем собственно тартуско-московская семиотическая школа), не только в силу академических интересов, но прежде всего в силу общих ценностных ориентаций, общего габитуса во многом воспроизводило практику существования описываемых Лотманом литературных салонов XIX века (вплоть до наличия хозяйки салона). Лотмановское описание салона Волконской своими идейными акцентами полностью совпадает с мемуарами участников тартуских летних школ, где в 1960—1970-е годы создавался культ независимого научного общения. Б.М. Гаспаров, вспоминая атмосферу проводившихся в Тарту «Летних школ по вторичным моделирующим системам», пишет: «Здесь собирались те, для кого наступившая в это время “оттепель” открыла возможность эмансипации, если не от официальных институций, то по крайней мере от официально санкционированной системы интеллектуальных ценностей... Сам факт наличия этого особого мира давал ощущение внутренней независимости, выхода в духовное пространство, защищенное от враждебной среды»⁶⁵.

Более того, культурно-исторический и социальный феномен литературного салона, который предстает в работах Ю.М. Лотмана практически как образец организации независимой интеллектуальной жизни (особенно в неблагоприятных политических условиях) и как прообраз практикуемого

63 Лотман Ю.М. Культура и взрыв. С. 158—159.

64 Там же. С. 160.

65 Гаспаров Б.М. Тартуская школа 1960-х годов как семиотический феномен // Ю.М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. С. 281.

в Тарту способа научного и человеческого общения, становится также и метафорической моделью для построения теоретических конструкций. В книге «Культура и взрыв» сразу после главы («Перевернутый образ»), рассказывающей о литературных салонах позапрошлого века, следует глава «Логика взрыва», дающая принципиально новое как для Лотмана, так и для советской семиотики описание семиотического пространства культуры. Из сопоставления этих глав становится понятным, что феномен литературного салона используется не только в качестве образца для построения независимой от политического режима публичной сферы, но и как концептуальная метафора семиотического пространства — семиосферы.

Ю.М. Лотман описывает салон как пространство взаимодействия множества гетерогенных языков, вступающих друг с другом в свободную коммуникацию. Причем сама потребность в общении (то напряжение, которое и обеспечивает салону его *raison d'être*) возникает именно благодаря тому, что языки и культурные траектории их носителей не совпадают. Лотман приводит воспоминание П.А. Вяземского о салоне Зинаиды Волконской, в котором этот момент культурной, социальной, поколенческой и т.д. гетерогенности особенно отчетлив: «В Москве дом кн. Зинаиды Волконской был изящным сборным местом всех замечательных и отборных личностей современного общества. Тут соединялись представители большого света, сановники и красавицы, молодежь и возраст зрелый, люди умственного труда, профессора, писатели, журналисты, поэты, художники. Все в этом доме носило отпечаток служения искусству и мысли. Бывали в нем чтения, концерты... представления итальянских опер»⁶⁶. Перед нами картина насквозь семиотизированного пространства, в котором переплетаются различные культурные, профессиональные, бытовые языки, различные политические, художественные и интеллектуальные практики. Это «изящное сборное место» является метафорой по-новому понимаемой семиосферы. И когда в следующей главе Лотман переходит к концептуализации этого понятия, он задействует те же самые акценты, и прежде всего — множественность языков и свободную коммуникацию между ними: «Одна из основ семиосферы — ее неоднородность... (и далее Лотман вводит в описание синхронного измерения семиосферы диахронический, исторический фактор. — *И.К.*). Семиологическое пространство заполнено свободно передвигающимися обломками различных структур, которые, однако, устойчиво хранят в себе память о целом и, попадая в чужие пространства, могут вдруг бурно реставрироваться»⁶⁷.

Если в работах Успенского целью семиотического анализа было обнаружение универсального кода, строящегося на системе бинарных оппозиций, то теперь семиотическое пространство определяется как разомкнутый во вне конгломерат гетерогенных языков, как пространство, в котором действуют законы поэтического языка: законы смыслового взаимодействия,

66 Лотман Ю.М. Культура и взрыв. С. 161.

67 Там же. С. 176—177. В заключении книги Лотман вновь возвращается к определению семиосферы, еще раз определяя пространство семиосферы как пространство различий и свободы: «Пространство это заполнено конгломератом элементов, находящихся в самых различных отношениях друг с другом: они могут выступать в качестве сталкивающихся смыслов, колеблющихся в пространстве между полной тождественностью и полным несовпадением» (Там же. С. 266).

обмена, перевода, переноса, игры и т.д. Если в раннем варианте семиотическое пространство и его диахронические трансформации рассматривались, исходя из аналогии с репрессивной коммуникацией между властью и социумом, то теперь такой концептуальной аналогией становится коммуникация внутри салона, внутри независимой и свободной публичной сферы.

Рассуждая об истории, Лотман переносит акцент с прошлого (понимаемого как закрытая структура и репрезентируемого как телеологический нарратив) на момент «современности» (на какой бы точке временной оси он ни располагался), на точку бифуркации⁶⁸, реализующуюся в случайном (или иначе, сверхдетерминированном) выборе одного из равновероятных вариантов. «Настоящее — это вспышка еще не развернувшегося смыслового пространства, — пишет Лотман, вновь прибегая к метафоре. — Оно содержит в себе потенциально все возможности будущих путей развития. ...Выбор одного из них не определяется ни законами причинности, ни вероятности — в момент взрыва эти законы полностью отключаются»⁶⁹. Таким образом, выбор будущего реализуется как случайность. Определяющим может стать любой элемент системы, равно как и элемент другой системы; исторический потенциал культуры как раз и заключается в напряжении между несколькими семиотическими системами, и разрешение этого напряжения чревато непредсказуемыми последствиями.

История перестает рассматриваться как тавтологическая реализация языка традиции. Теперь она рассматривается как пространство пересечения различных языковых кодов, как механизм их взаимного перевода. «Момент непредсказуемого взрыва (то есть историчность. — *И.К.*) превращает несовместимое в адекватное, неперебиваемое в переводимое»⁷⁰. Именно механизм перевода как основной механизм истории трансформирует грамматическую модель: история / язык — в модель риторическую: история / текст (причем текст поэтический⁷¹). Если один и тот же объект структурируется не просто на пересечении нескольких кодов, но именно благодаря их взаимному наложению, сама перспектива применения к нему монограмматического прочтения становится заведомо сомнительной. Грамматика кода оказывается пусть и полезной, но абстракцией⁷². И если не отдавать себе отчета в ее аналитическом статусе, она способна заслонить собой каждый конкретный текст, который «создается однократно»⁷³ и поэтому является демонстрацией не всеисильной воспроизводимости грамматики языка, а каждый раз уникальной совокупности различных культурных кодов.

68 Увлечение Ю.М. Лотмана работами бельгийского биохимика И. Пригожина — отдельная тема.

69 Там же. С. 28–29.

70 Там же. С. 41.

71 Лотман напрямую сопоставлял общую модель динамической системы и поэтический язык, указывая, что необходимым условием их работы является фактор истории, который может приводиться в действие только благодаря наличию внесистемного окружения, «выполняющего роль динамического резерва» (*Лотман Ю.М. Динамическая модель семиотической системы // Лотман Ю.М. Избранные статьи. Т. 1. С. 101*).

72 Ср.: «Столкнувшись с негибкостью структуралистской оппозиции кода и сообщения, Лотман разграничивал изучение грамматики и изучение текста» (*Эко У. Предисловие к английскому изданию // Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. С. 410–411*).

73 *Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. С. 331*.

Культурные механизмы перевода с одного языка на другой предполагают *перенос* или *метафору* в качестве структурного ядра исторического процесса. Метафора (вообще троп) — фигура, рождающаяся на стыке двух языков. «Троп не является украшением, принадлежащим лишь сфере выражения, орнаментализацией некоего инвариантного содержания, а является механизмом построения некоего, в пределах одного языка не конструируемого, содержания»⁷⁴. Соответственно, история есть не столько результат реализации грамматического кода, но прежде всего результат риторического перевода с одного языка на другой. Если в модели Успенского элемент чужой системы определялся как внесистемный и, следовательно, не читался или заменялся элементом доминирующей системы (традиции), Лотман видит в элементе чужой системы продуктивную проблему перевода. Говоря о сложных семиотических системах, то есть о системах, ответственных за динамическое функционирование культуры, он не просто указывает на момент взаимодействия между «я» и «другим», но подчеркивает то, что в ситуации культурной коммуникации «я» необходимо нуждается в «другом» и чем труднее процесс перевода с одного языка на другой, тем продуктивнее результат этого перевода. «В этом случае полезным свойством оказывается не легкость, а трудность взаимопонимания, поскольку именно она связывается с наличием в сообщении “чужой” позиции. Таким образом, акт коммуникации уподобляется не простой передаче константного сообщения, а переводу, влекущему за собой преодоление некоторых — иногда весьма значительных — трудностей, определенные потери и одновременно обогащение “меня” текстами, несущими чужую точку зрения. В результате “я” получаю возможность стать для себя также “другим”»⁷⁵. Трудность такого перевода, его творческая неточность и приблизительность и являются факторами, обеспечивающими резкий приток информации (то есть, собственно, запускают механизм историчности культуры), в то время как грамматические механизмы только переформулируют некую константную информацию.

Таким образом, в поздних работах Ю.М. Лотмана история наделяется риторической структурой, представляющей собой внесение в текст культуры таких принципов организации, которые воспринимаются как чужие по отношению к структурным принципам языка традиции⁷⁶. Как пишет Лотман: «Риторическая организация возникает в поле напряжения между

74 Лотман Ю.М. Риторика // Лотман Ю.М. Избранные статьи: В 3 т. Т. 1. Таллинн, 1992. С. 174–175.

75 Лотман Ю.М. Динамическая модель семиотической системы. С. 100.

76 Ср. негативное отношение традиционной средневековой русской книжной культуры к античной, европейской риторике, которое отложилось в устойчивую формулу «елинских борзостей не текох», являющуюся указанием на незнакомство с греческими риториками — «елинскими борзостями». Здесь под риторикой понимается именно нормализующая процессы производства текстов, коммуникации и даже социального поведения система правил (то есть то, что в рамках данной статьи соответствует «грамматическому подходу» к культуре). Более того, выступая в качестве одного из инструментов европейской модернизации, заимствуемая в России риторика модально перекодируется, превращаясь из регулирующей рекомендации в жесткую практику предписания; см.: Живов В.М. Язык и культура в России XVIII века. М., 1996. С. 63. Для нас же важно изначально негативное отношение к риторике не просто как к

“органической” и “чужой” структурами, причем элементы ее поддаются двойной интерпретации в этой связи»⁷⁷.

Опираясь на принципы такой двойной риторической интерпретации, можно предложить иное (нежели у Успенского) описание восприятия Петровских реформ. Так, например, современники могли истолковывать поведение Петра, используя трансформационные возможности мифологической метафоры (парадигматически совмещая земное и небесное)⁷⁸, в то время как для него самого и его сподвижников более актуальным могло быть использование семантических возможностей метонимии (синтагматическое сближение своего и чужого языков) или пародии (в случае отталкивания от прежней традиции, ее травестированного переворачивания, не только отрицающего, но и несущего новый позитивный смысл — как в примере с созданием Всешутейшего собора⁷⁹). То, что для Петра могло быть барочными «фигурами речи», прочитывалось его современниками как апокалиптические «фигуры мысли». В любом случае такое прочтение исторических событий (как современниками, так и историками) возникает как результат затрудненного понимания, как реализация поэтического

чужеродной, заимствуемой традиции, воспринимаемой как жест религиозного и идеологического отступничества, но как к лингвистической парадигме, опирающейся на представления об условном характере языкового знака, разрушающей единство между словом и делом, делающей акцент на словесном искусстве, иными словами, подменяющей разнообразие речевых возможностей единство и единственность истины, утверждение которой требует веры и простоты, а не техники красноречия. О сложной судьбе приобщения (или сознательного насаждения) к российской культуре риторик в XVII—XVIII веках см.: *Лакмани Р.* Демонтаж красноречия. Риторическая традиция и понятие поэтического. СПб., 2001. С. 22—87; *Богданов К.А.* О крокодилах в России. Очерки из истории заимствований и экзотизмов. М., 2006. С. 68—84.

77 *Лотман Ю.М.* Риторика. С. 180

78 Эрнст Кассирер называл мифологической метафорой «такое замещение, в котором то, что кажется нашему позднейшему мышлению чистой транскрипцией, на стадии мифа воспринимается как абсолютное и прямое отождествление» (*Cassirer E.* Language and Myth. N.Y., 1946).

79 Так в недавней работе американского историка Эрнеста Зицера предпринимается попытка специального рассмотрения культурно-политической функции карнавального поведения Петра и его сподвижников. В ходе своего исследования Зицер вскрывает внутреннюю позицию участников «Всешутейшего собора», согласно которой «антиповедение» утверждало сакральную харизму царя, которая должна была запустить процесс коренных преобразований. «Оформляя элитарный статус своей группы при помощи карнавального нарушения нравственных, политических и религиозных норм, сподвижники Петра закрепляли за ним искупительную роль богоизбранного помазанника, призванного учредить порядок по новому закону» (*Зицер Э.* Царство преобразования: Священная пародия и царская харизма при дворе Петра Великого. М., 2008; С. 12; оригинальное издание: Ithaca, London: Cornell University Press, 2004). Дело здесь не только в смене «точки зрения» (кто смотрит: сторонник или противник реформ), но в том, что закрепляя статус субъекта истории исключительно за адресатом сообщения, невозможно увидеть за отрицанием *одного* (традиции) — утверждения *иного*, то есть невозможно увидеть в историческом процессе самой *истории*.

тропа, как выбор из открытого ряда возможностей, а не как воспроизводство тавтологии, консервирующей национальную традицию.

Перемещение акцента с грамматики естественного языка на риторику поэтического текста приводит также и к переосмыслению коммуникативной модели. Если у Б.А. Успенского история транслируется по коммуникативному каналу «Я — Он» (власть — социум, иноземная культура — народная культура), Ю.М. Лотман обращает внимание на коммуникацию типа «Я — Я»⁸⁰, при которой «Я» оказывается способным принять на себя «чужую позицию». Тогда критические моменты истории можно интерпретировать не через феномен дискommunikации (тоталитарный дискурс адресанта сталкивается с сопротивлением адресата: власть говорит, а народ безмолвствует или берется за топор), как это делает Успенский, но через феномен автокоммуникации. Так, коммуникация «Петр — социум» (при всей условности такого коммуникативного контура) может быть переформулирована в терминах автокоммуникации культуры, когда каждое конкретное сообщение реструктурируется (в зависимости от контекста, от получателя и так далее) через различные коды, а сама историчность заявляет о себе не посредством победившего канонического прочтения (отложившегося затем в доминирующий код), а посредством флуктуирующего множества интерпретаций, актуализирующих множественность культурных кодов. В процессе такой автокоммуникации и происходит переформатирование культурной идентичности.

Таким образом, грамматику истории, отвечающую за идентичность культуры, и риторику, обеспечивающую ее изменение, можно рассматривать как две версии и одновременно — как две перспективы семиотики истории⁸¹. Но в этой «точке бифуркации» семиотика сталкивается с неизбежным выбором. Или ограничиться описанием грамматики неперевоаемых друг на друга языковых кодов и определять историческое событие как принципиальный аграмматизм, грамматическую ошибку, неправильный текст, — как «локальный апокалипсис», разрушающий органическое единство традиции. Или видеть в культуре конгломерат сосуществующих языков, описывать историю как риторический механизм взаимного перевода, оставляющего культуре возможность множества синхронных интерпретаций, и при этом отдавать себе отчет в том, что единственным способом пробиться к описанию истории остается опора на метафору (свободомыслящего салона, бифуркации, поэзии, безумия, сна, «вспышки еще не развернувшегося смыслового пространства» и так далее). Путь анализа ведет к крайне редуцированному теоретическому конструкту, актуализирующему консервативную традиционалистскую мифологию; путь синтеза — подрывает семиотическую модель истории как позитивистский научный проект, приводя к осознанию риторической изоморфности языка-объекта и претендующего на его адекватное описание метаязыка.

Возможные попытки преодоления этой альтернативы, как кажется, лежат уже за пределами самой семиотики.

80 Лотман Ю.М. О двух моделях коммуникации в системе культуры // Лотман Ю.М. Избранные статьи: В 3 т. Т. 1. С. 76–90.

81 Можно сказать, что Успенский и Лотман в целом опираются на различные принципы логических отношений: если базовой концептуальной структурой для Успенского является ситуация дополнительной дистрибуции (или / или), то Лотман исходит из принципа дополненности (и / и).