

Образ России как смысловой конструкт

Автор: И. В. СЛЕДЗЕВСКИЙ

(Семантическая составляющая "главного русского спора")*

Приметой сегодняшнего дня стало усиление внимания российских политиков к образу России и его восприятию в мире. Из сферы политического дискурса эта тема перешла в область имиджевой политики и публичной дипломатии. Летом 2004 г. В. Путин выделил в качестве одной из главных задач российской дипломатической службы улучшение образа нашей страны в мире. Эту задачу стали реализовывать в разнообразных имиджевых кампаниях и информационных проектах, ориентированных прежде всего на зарубежную аудиторию.

Цель подобных мероприятий столь же очевидна, сколь и благовидна, - не просто усилить интерес мировой общественности к России, но и преодолеть негативные стереотипы восприятия в странах Запада отечественных политики и политического класса, создать позитивный образ нашего государства. Однако остаются неясными стратегия реализуемой политики, ее конкретные приоритеты и ожидаемые результаты. Является ли ее целью лишь формирование заданного отношения к международному имиджу России или же речь идет о более масштабной и долгосрочной задаче - о переосознании места и роли нашей страны в мире в контексте самой западной культуры, о формах соединения этого контекста и картины сегодняшней России? Об этом ясно сказал В. Кононенко: "За имиджевой задачей, которую так упорно пытается решить российская власть, на самом деле скрывается более глубокая проблема. Заключается она не в том, как сформировать привлекательный образ России, а в том, как сделать саму Россию привлекательной" [Кононенко, 2006, с. 201].

Однако современная российская трансформация - совсем не то основание, на котором можно легко и безошибочно построить имиджевую политику и ее стратегию. На первый план в этом случае выходит восприятие образа России в самой России, точнее - то, насколько этот образ самоочевиден (аподиктичен), наполнен смыслом, способным объяснить прошлое и указать дорогу в будущее. Жизненной проекцией такого образа является мироощущение людей - присутствие или отсутствие у них чувства осмысленности своей жизни и жизни страны, укорененности этой жизни в актуальных культурных ценностях и общественных идеалах.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда в рамках научно-исследовательского проекта "Идеи и идеалы российской цивилизации как фактор создания образа России" (проект N 06 - 01 - 02085а).

С л е д з е в с к и й Игорь Васильевич - доктор исторических наук, директор центра цивилизационных и региональных исследований Института Африки РАН.

"Антиномическое лицо" русской культуры?

Современный образ России нельзя назвать ни стабильным, ни внутренне целостным и органичным. Массовое сознание колеблется между образами России и Запада, взаимно опровергающими и исключаящими друг друга. То, что казалось самоочевидным в начале 1990-х гг. (например, что ориентация на западные ценности сама по себе способна привести к всеобщему процветанию), сегодня отбрасывается как чуждые и враждебные измышления. Столь же неочевидны и произвольны пространственные и временные контуры образа России. Восприятие пространства страны разными общественными группами то суживается до масштабов отдельных российских регионов, противопоставляемых образу Центра [Нечаев, 1999], то расширяется до масштабов "континентальных масс Евразии", увязывается с идеальным образом "оси истории", "самостоятельного автаркийного континента" [Дугин, 1997, с. 44, 165, 166, 418]. Исторический образ России включает в себя "на равных" и ценности Российской империи, и ценности советского строя, и идеалы российского традиционализма, и идеалы радикальной общественной трансформации. Диалог различных парадигм развития России, возможный и необходимый в процессе ее изменения, процесс коррекции образа страны приобретают, по выражению И. Ионов, вид "парада масок", параллельной передачи оппоненту явных и скрытых сообщений, противоречащих друг другу [Ионов, 2003, с. 114]. Фрагменты единого образа России приспосабливаются к текущим политическим запросам и становятся предметом политических манипуляций.

Не внушает оптимизма и логика самоосмысления, самооценки российской культуры в контексте истории. Периодически появляющееся стремление к радикальной переоценке ценностей, как кажется, создает негативный фон восприятия того, что успело сложиться в стабильные эпохи российской истории и могло бы служить *препятствием* для релятивизации и дезинтеграции образа России. Если признать, что возникающие с достаточной регулярностью в отечественной истории резкие культурные колебания разрушают преемственность, исключают сохранение исторических пластов смыслов и ценностей, то сама постановка вопроса о культурно-исторических основаниях целостного и привлекательного образа России выглядит довольно сомнительной. Можно ли построить какую-либо стратегию конструирования такого образа - его интеграции, достраивания, уточнения и т.д., если сама логика осмысления прошлого и настоящего страны базируется на негативных культурных оппозициях, отрицании одних смыслов и ценностей другими?

Обоснована ли, однако, мысль о деструктивной культурной логике российских трансформаций? Мне ближе точка зрения Н. Хренова, который полагает, что, несмотря на характерные для русской культуры резкие разрывы в восприятии прошлого, полного отрицания и, соответственно, уничтожения традиции не происходит. Разрушение преемственности компенсируется более глубокими (семиотическими) механизмами сохранения порядка в культуре. "Вместо... уходящего на дно образца актуализируется другой, извлекаемый из той же коллективной памяти и время от времени всплывающий на поверхность общественного сознания образец. Оба этих сменяющих друг друга образца к истории не имеют отношения" [Хренов, 2002, с. 23, 24].

Но о каком порядке можно говорить применительно к русской культуре? Вопрос этот кажется не просто сложным, а практически неразрешимым, учитывая неизменную неудачу многочисленных попыток свести русскую культуру к одному из вариантов цивилизационного устройства (европейскому, евразийскому) или к их сочетанию и синтезу¹.

¹ По мнению Хренова, отсутствие преемственности в русской культуре компенсируется восстановлением в правах неких архаических формул, актуализируемых в атмосфере отрицания прошлого. С точки зрения Ю. Лотмана и Б. Успенского, так проявляется перманентно воспроизводимый дуальный тип культурной системы [Лотман, Успенский, 1994, с. 235 - 242]. Но, как признает Хренов, это приводит к "жесткой концепции функционирования русской истории", которая фактически исключается из исторического времени [Хренов, 2002, с. 23].

Между тем он имеет самое непосредственное отношение к тому, какой образ, какое историческое "лицо" выбирает для себя современная Россия. В самом деле, что выражает это "лицо" - "несоединенность мужественного и женственного в русском духе и русском характере" [Бердяев, 1997, с. 238]; столкновение, "противоборство" "восточных и западных элементов"; "разорванность" как русской культуры, так и ее духовных структур; "поляризованность русской души", "культурный раскол между правящим классом и народными массами"; "перемены внутренней политики от попыток реформ к консерватизму, а во внешней политике - от тесного союза со странами Запада до противостояния им всем" [Ерасов, 2002, с. 423 - 425]?

Я попытаюсь анализировать эту проблемную ситуацию, опираясь на важнейшую интенцию любой культуры - самоочевидность, осмысленность ее собственных образов. Мне хочется объяснить: если раскол и отрицание - основные черты русской культуры, то каким образом старые образы и модели функционирования культуры способны с таким постоянством и с такой самоочевидностью возвращаться после кризиса, на новом этапе ее истории? Они возвращаются и восстанавливаются в правах так, будто смены исторического периода не произошло. Если у русской культуры есть явная предрасположенность к стойкому сохранению того, что можно назвать особой сочетаемостью, соположенностью различных и противостоящих друг другу культурно-исторических пластов, то *в чем* глубинный механизм этого явления и почему оно мешает развиться до конца тенденции к отрицанию старых элементов культуры новыми (сколь бы очевидной ни представлялась эта тенденция)?

Явление "совместности несовместимого" за последние годы не раз привлекало внимание ведущих российских историков и культурологов. О нем пишут как о специфической черте, закономерности российской цивилизации, превратившей "раскол" в фокус своей жизнедеятельности [Ахиезер, 1991, с. 289 - 293], как о "раздвоенности (дискретности) российского исторического подсознания, разрушавшего (и продолжающего разрушать) национальное историческое сознание" [Ионов, 1994, с. 89 - 102], как о "двусоставности" каждого значимого явления русской культуры, российской цивилизации и самого культурного "ядра" России, которые способны "вместить" даже "коренные противоположности в рамках единого смыслового целого" [Кондаков, 1997, с. 644]. Русскую культуру характеризуют как "культуру перехода", "по отношению к которому и начало, и конец приобретают смысл, будучи включенными в особый - переходный контекст, который и будет определяющим" [Хренов, 2002, с. 25], заявляют о сопричастности противоположных начал русской культуры как о проявлении "архаической логики взаимопревращений", воспроизводимой "в разные эпохи и в разных обстоятельствах" и связанной с "сильным мифомистическим компонентом российского менталитета" [Мосейко, 2003, с. 58].

Надо, однако, признать: ссылки на специфическую русскую ментальность, на конструктивные особенности русской культуры, на диалог противостоящих ценностей русской культуры не слишком помогают понять механизм такого взаимодействия, как снятие несовместимости принципиально противоположных ценностей и образов культуры.

Существует ясный и четкий *образ взаимоотталкивания* в русской культуре противоположных смыслов, ценностей, целых пластов и даже эпох культурного самосознания. Для характеристики разных подходов к пониманию логики функционирования русской культуры привычно используются оценочные и тотальные характеристики: "исключительность русской культуры как культуры перманентного перехода", "механизм дуальности в чистом виде", "беспрецедентный (несозидательный) разрыв", "полное отрицание традиционного", "переоценка всех ценностей" [Хренов, 2002, с. 12 - 25]. Однако эти характеристики не воспринимались бы как бесспорные, если бы они не воспроизводили определенный стереотип восприятия, не предполагали неперемное соположение "своего" (раздробленного) образа русской культуры и России - с противоположным образом (устойчивости, постепенности и поступательности преобразований, культурной "середины"). Развивая эту мысль, привлеку внимание к постоянному присутствию во всех рассуждениях о русской культуре двух базовых смыслов, один из которых предьявляется на всеобщее рассмотрение и выражается как идеал, а другой "выталкивается на

обочину" воображения, но в действительности устанавливает, высвечивает, *нормирует первый смысл*, находится в центре всех аргументов (ибо без него они, как правило, теряют свою самоочевидность).

Принцип опоры на два противоположных, но взаимно необходимых смысла, отчетливо проявляется в "главном русском споре" "западников" и "почвенников". На феноменологическом уровне присутствие в этом споре увязки противостоящих образов уловили Л. Блехер и Г. Любарский, которые попытались составить его целостную картину как своеобразного полилога всех его основных участников - от П. Чаадаева и И. Киреевского до Г. Федотова и Г. Померанца, И. Клямкина и М. Назарова [Западники... 2003; Блехер, Любарский, 2003].

Они пытаются осмыслить *принцип заданности* этой дискуссии, который все время воссоздается его участниками и без которого она вообще вряд ли могла бы продолжаться почти без перерыва более 200 лет. "Это... выглядит как беседа глухих: аргументы противной стороны почти не различимы, поэтому противники выстраивают друг против друга системы "неработающих" аргументов. Автор выстраивает свое мировоззрение, и одновременно он всегда столь же тщательно строит образ противника, образ внешней среды, образ того, что противоречит его мировоззрению. У каждого А есть свое не-А. Поэтому, встречая противодействие своим мыслям, он неизбежно осознает оппонента как не-А и начинает излагать заготовленную аргументацию. Однако оппонент есть В, аргументы эти для него непригодны, они выстроены - с его точки зрения - в виде логически непрямолинейных и реально не наблюдающихся альтернатив. Диалога не происходит: каждый излагает свою точку зрения, выпаливает по противнику заряды заготовленных аргументов и при этом искренне полагает, что попал в противника: ведь образ не-А у него присутствует, а ничего иного в мире А быть не может" [Блехер, Любарский, 2003, с. 437]. Самоочевидность той или иной альтернативы складывается, следовательно, не из одного, а из двух, полярно противоположных образов.

Этим описанием инвариантности содержания "главного русского спора" сами авторы хотят подчеркнуть его непродуктивность, отсутствие диалога между его участниками ("беседа глухих"). Однако при этом фиксируется и особенность протекания спора, его *особая логика*. Выражение безусловной значимости, очевидности, ясности, которое придается собственной позиции в споре, определяется по отношению к образу (конструкту) прямо противоположной позиции, *действует с ним в паре*, утверждается исключительно за счет его присутствия в высказывании как константы, сохраняющей свое значение, неизменного смысла.

Позиции и "почвенничества", и западничества" трудно было бы удерживать в этом споре, если бы не константный образ противоположной позиции. Например, вера в то, что развитие России во все времена представляло собой развертывание предзаданных зачатков (православных, византийских, исконно славянских), непоколебима, очевидно, лишь на фоне неприятия внешних влияний и преобразований как уродства и гибели. Противоположная вера в то, что Россия должна либо отказаться от развития и связанных с ним благ и преимуществ, либо перестроить свою культуру и историю по западному образцу, может сохраняться лишь на фоне отрицания образа России как замкнутого, самодостаточного культурного мира, ориентированного всецело на прошлое (чего почвенники никогда и не утверждали).

И еще одна особенность восприятия смыслов русской истории и культуры как самоочевидных обнаруживается в сводной картине "главного русского спора". Правда, она относится не к собственному образу и образу противника непосредственно, а к *языку спора* - обозначениям, суждениям, модальностям высказываний, выражающим отношение *языка к действительности*. С одной стороны, спор отличает поразительная неопределенность, по существу, всех значений, всех языковых конструкций, в которых фиксируется его содержание. "Обозначения предмета спора расплывчаты, суждения неустойчивы, как и модальности возможности и невозможности, прошлого, настоящего и будущего, ценностно нейтральных и ценностно окрашенных суждений. Язык спора не имеет ни четко определенных названий противостоящих позиций (кого имеет смысл называть "западником", а кого - "славянофилом", есть ли иные позиции?), ни твердо уста-

новленных маркеров дискуссии (что такое "западничество" и "почвенничество"), ни даже жестко определенных терминов. Что означают термины "соборность", "державность", "национальный характер", "Запад", "Россия" (в каких границах?), "модернизация", "вестернизация". Эти понятия используются как самоочевидные, интуитивно ясные, но "вызывают множество противоречий при попытке эксплицировать их содержание и выработать согласованное понимание этих понятий" [Блехер, Любарский, 2003, с. 377].

С другой стороны, как-то "сами собой" определяются базовые смыслы дискуссии, причем не как-нибудь, не вообще, а в виде конкретных "тактических" задач развития России (ее существования, целостности, благосостояния, независимого развития и национального расцвета). Самых задач "никто толком не ставил", но способ их решения участникам дискуссии уже известен, поскольку стратегия понятна "сама собой", предполагается, что она уже имплицитно содержится в том или ином пути России [Блехер, Любарский, 2003, с. 383].

На мой взгляд, парадоксальность оснований, на которых ведется "главный русский спор", нельзя рассматривать лишь как проявление его ограниченности, односторонности, монологичности, возникших на почве "расколотости" русского исторического сознания и отсутствия целостного образа России. Неспособность к диалогу, возможно, была бы главной чертой этого спора, если бы представленные в нем позиции осмысливали образы и пути России в отрыве друг от друга, в *собственном* пространстве смыслов, языковых отношений, имели бы - каждая позиция в отдельности - свои независимые смысловые основания. В контексте общих и даже сквозных для всех дискуссий между "западниками" и "почвенниками" интенций самоочевидности подобное мнение уже не выглядит бесспорным. Можно поставить вопрос о существовании *общего, целостного основания спора*, механизма снятия голого взаимоотрицания противоположных позиций, а значит - и возрождения старых смыслов под покровом новых.

Смысловые конструкторы "главного русского спора"

Чтобы выделить это основание, надо отойти от привычной интерпретации спора западников и почвенников как борьбы идей и концепций, ценностно ориентированных *содержательных* значений. Ключевое значение в данном случае имеет не содержание спора, а его общая, устойчивая сохраняющаяся семантика - *предпосылки восприятия* этого содержания как осмысленного, способы выражения смыслов. Содержание спора здесь в значительной степени вторично, производно от механизма *образования смыслов*.

Достаточно беглого взгляда, чтобы увидеть базовую семантическую конструкцию спора, которая организует и воспроизводит его содержание. Подобной конструкцией, задающей принципиальную, неустраиваемую сопряженность противоположных позиций и образов России, является *парная категория* "Запад-Восток". Россия в ее рамках может рассматриваться как Запад или, напротив, не-Запад (анти-Запад). Эта центральная смысловая ось спора очевидна, понятна; она находится, что называется, "на поверхности". Необходимо тем не менее подчеркнуть, что речь идет не просто о способе, аксиологической дуализации смыслов культуры, мета-оппозиции "свой-чужой", а о предзаданной, *априорной, ценностно-смысловой топологии* культурного универсума. Рассуждение в контексте чисто логической модели взаимополагания и взаимоисключения Запада и Востока неизбежно создают парную сопряженность (доходящую до неразрывности) критериев сопоставления культурных явлений, их универсализацию (Запад и Восток как принципиально различные типы общественного устройства), исключение из моделей культурного и исторического сознания принципиального полиморфизма культуры, присутствия в ней гетерогенных начал и вариантов².

² Данную семантическую конструкцию выделяют также ярко выраженная аподиктичность, способность к самопорождению и непрерывному разворачиванию выражающих ее смыслы имен, понятий, образов. Членение Запад-Восток, Запад-не-Запад приобрело с конца XIX в. поистине универсальный характер [Запад... 1993; Каган, Хилтухина, 1994; Кульпин, 1996; Канун... 1996; Ерасов, 2002].

Парность категории "Запад-Восток" делает необходимым присутствие в качестве условия очевидности важного смыслового элемента *соотносительности* противоположных образов культуры, образов общества и государства. Если какая-то культура или форма (тип) общественного устройства квалифицируются как "Запад", то *предпосылкой достоверности* такой квалификации всегда будет выступать самоочевидный образ "Востока". Неизбежным логическим следствием опоры на эту категорию является также дизъюнктивный, исключающий характер признаков, образующих семантическое поле "Запад-Восток". Сколь бы далеко ни заходило сближение концептов Запада и Востока, непременно возникает некая ценность, норма, идеал, которая восстанавливает прежнюю полярность всего семантического поля.

Для целей данной работы, однако, важно не семантическое пространство "Запад-Восток" как таковое (слишком широкое и статичное), а конкретные смысловые конструкторы, порождающие и трансформирующие его, способные участвовать в создании образа России. Цивилизационная компаративистика способствовала появлению целого ряда классифицирующих, типологических конструкторов, которые образуются на основе многозначных понятий-метафор, понятий-образов и, большей частью, совпадают с дихотомным делением Запада и Востока как общецивилизационных типов [Ерасов, 2002, с. 300 - 309]. В семантике "главного русского спора" доминируют конструкторы смыслового типа, которые классифицируют (дифференцируют, объединяют, определяют) объекты и явления не по объективным, а по сходным личностно-смысловым основаниям. То есть описывают эти объекты и явления *на языке оценок*, отражающем значимость для субъекта их отдельных аспектов и характеристик [Столин, Кальвиньо, 1982; Апресян, 1983, с. 23,24; Леонтьев, 1999, с. 213 - 223].

Смыслообразующую роль в этом споре, безусловно, играют параметры, помогающие определять место и роль России на языке ценностных категорий, которые выдвигаются участниками дискуссий как главные в иерархии ценностей, - общность (коллективизм), духовность, конкурентоспособность, право, державность, монархия, свобода, демократия, культура, цивилизация и т.д. [Блехер, Любарский, 2003, с. 119 - 187]. Вне этих категорий и обозначаемых с их помощью семантических признаков образов Запада и России (как не-Запада) дискуссия вообще потеряла бы свой основной предмет.

Более сложен вопрос о том, *как* ценностная категоризация пространственных образов России и Запада *задает* конкретные способы, пути (траектории) смыслополагания, то есть выстраивает *семантику* этих образов, а вместе с ним и всю семантическую конструкцию спора. Семантика спора, постулирующая, что считать в выделяемых ценностях осмысливаемым, означаемым, а что - выражением смысла, означающим, зачастую остается "невидимой", не воспринимается его участниками, да и "извне" не рефлексруется каким-то особым образом. Различимой она становится лишь в модели полилога всех его участников в качестве *логической последовательности индивидуальных траекторий смыслополагания*.

В семантическом плане ход дискуссии определяется прежде всего конструированием имен (а вместе с ними базовых понятий, определений), которые могли бы не просто обозначить особенности развития России, а выразить, по возможности полно, смысл различий между русским и европейским мирами. То, что сегодня воспринимается, как понятие-ценность или понятие-образ, выражающие базовые *признаки* русской культуры (соборность, община и т.д.), в XIX в. были прежде всего *именами* смысловых религиозно-философских и философско-исторических конструкторов, позволяющими формировать подобные понятия. Вспомним конструкторы "соборности" и "общины" у Киреевского и А. Хомякова; "русского всечеловека", болеющего душой за весь мир, у В. Соловьева; "самодержавной республики" как политического идеала России у К. Кавелина. Они выступают как особые, *именные* выражения понятий "собор", "община", "человечество" (как единый организм), "республика", призванные установить особые референтные отношения этих понятий с русской действительностью. Это важно отметить, чтобы уловить семантическое различие и семантическую связь между обозначе-

нием (именованием) предмета дискуссии, объектом действительности и выражением смысла его характеристик.

Еще важнее та последовательность, с какой возникали и обеспечивали наращивание семантического пространства дискуссии все новые и новые выражения ее смыслов. Первоначальный спор западников и славянофилов, по существу, ограничивался вопросом о том, где реализован *единый Идеал* существования человечества и подлинного духовного мироустройства - на рационально организованном Западе или на православной Руси. Придуманные для выражения этого идеала имена ("соборность", "русское духовное возрождение") и их ценностные оппозиции ("культурная отсталость", "непросвещенность" и т.д.) позволяли оценивать сравниваемые общества по одному параметру или принципу "совершенный-несовершенный", "лучше-хуже". Однако очень скоро (к началу второй половины XIX в.) выяснилось, что эти характеристики, в свою очередь, требуют оценки смысла Идеала по параметру его осуществимости, поскольку обнаружилось, что на деле он не реализован решительно нигде - ни на Западе, ни в России. В результате были отвергнуты последовательно как воплощения Идеала послепетровская Россия, реформы Алексея Михайловича, затем Стоглавый собор XVI в., равно как и поклонение "прогрессивному Западу". Для определения смысла придуманных ранее идеальных конструкций требовались новые имена, новые референтные отношения с действительностью, новая категориальная школа ценностей.

Она сложилась в конце XIX в. и заставила выдвинуть на первый план *смыслы европейской и российской трансформаций*, что потребовало и новых имен и определений смысловых конструкций ("панславизм", "общинный социализм", "земский либерализм", "русская революция" и т.д.). Последовавший революционный перелом 1917 г. сделал и эти понятия, возвысившиеся на рубеже XIX-XX вв. до уровня сакральных имен, квазирелигиозных откровений, сюжетом истории. Выстраивание ценностной шкалы новых культурных горизонтов - *смыслов возможного будущего* породило такие формы репрезентации, как "СССР - родина трудящихся всего мира", "Евразия", "океан против континента" и т.д. Возобновившаяся в 1990-е гг. дискуссия между "новыми западниками" и "новыми почвенниками" опять обновила средства осмысления предмета спора. Теперь эти конструкции выступают под именами "цивилизация (западная, российская)" и "культура" (как почвенное образование, противостоящее современной глобальной цивилизации во главе с Западом), "духовность" - как особый смысловой феномен наряду с культурой и цивилизацией [Панарин, 2000; 2002; Козин, 2002].

Можно заметить также, что эта последовательность имеет определенную семантическую структуру, что, собственно, и позволяет говорить о семантической конструкции дискуссии. Структурный аспект выражен прежде всего в соотношении полюсов смысловых конструкций спора - элементов означаемого и означающего. В момент появления имен конструкций эти полюса практически не разведены, образуют тесное смысловое единство. Разделение возникает по мере того, как *имя* того или иного конструкта (и связанное с этим именем понятие, определение) превращается в обозначение (денотат) совершенно конкретных, устоявшихся общественных явлений, позиций, идеологий, и *смысл этого имени* (ставшего денотатом) начинает выражаться новым смысловым конструктом, связанным с предыдущим, но существующим уже отдельно от него.

Смысл конструкта "славянофильство" оставался неартикулированным, пока он не превратился в обозначение (денотат) литературно-общественного и философского движения 1830 - 1850-х гг. А для выражения сути славянофильской идеи не стал использоваться конструкт "почвенничество", сместивший центр философской рефлексии в сторону "национальной почвы", самобытного пути России [Абрамов, 1987]. В дальнейшем смысл самого почвенничества в радикально изменившейся ситуации после 1917 г. выразил конструкт "евразийство" - выход России из чуждого ей европейского культурного мира и обретение самобытного пути исторического развития. Аналогичным образом имя "западничество" должно было стать денотатом целого пласта русской общественно-политической культуры, прежде чем на рубеже XIX-XX вв. не появилось новое имя, выражающее смысл западничества, - "русский либерализм".

Ясна общая структурная закономерность движения конструкторов. Имя, понятие, определение конструктора (полнос означющего) начинает выражать смысл (ради чего конструктор и создается) только *после того*, как он превращается в денотат, а ему на смену в качестве выражения смысла приходит *новое имя*, которое в дальнейшем выражает свой смысл также в новом имени, новом смысловом конструкторе.

Это может показаться чисто формальным моментом классификации семантических особенностей "главного русского спора", не имеющим большого значения для всей его смысловой конструкции. (Так ли уж важно разделять в конструкторе западничества или евразийства денотат и собственно его имя? Что от этого изменится в понимании их как особых мировоззренческих позиций?) Дело, однако, совсем не в формальной классификации структурных составляющих семантики этого спора. В качестве денотатов смысловые конструкторы имеют обыкновение сливаться, "склеиваться" с собственными признаками объектов и явлений (предметными конструкторами) [Леонтьев, 1999, с. 218]. В результате *имя* (связанное с ним понятие, определение) предмета начинает реифицироваться, восприниматься как *сам предмет*, объект действительности, присутствие которого в высказывании делает это высказывание истинным. Такого рода подмену предмета его смыслами можно постоянно наблюдать и в содержании "главного русского спора". "Придуманные" смысловые конструкторы - "Запад", "Россия-Евразия", "почвенничество", "западничество" и т.д. - благодаря многократной интеллектуальной рефлексии, "одеванию" и "переодеванию" в реальные культурные, исторические и географические "одежды", соединению с историческими и культурными реалиями давно стали денотатами, вне которых, видимо, уже не может быть помыслен сам образ России.

Дрейф выражений смысла по отношению к его имени, становящегося денотатом, способен создавать сложную и изменяющуюся бинарную структуру смысловых конструкторов, состоящих: 1) из линии имен этих конструкторов и 2) линии их денотатов. Превращение имени или определения конструктора в денотат соединяет обе линии и одновременно разделяет их, поскольку означаемое, ставшее означаемым - денотатом, приобретает новое имя, новое выражение смысла³. Важен контекст, в котором реализуются эти условия смыслополагания. Он может быть и сугубо личностным (личные поиски смысла), и социальным, включающим социальные общности, в которые включен индивид. В последнем случае возникает разделение значений как утвержденных, социальных инвариантов смысла (по линии денотатов) и смысла как отношения к денотатам (по линии поиска и выражения смыслов). В историческом "багаже" главного русского спора обнаруживается ряд таких инвариантных значений: западничество как инвариант русского либерализма, почвенничество - эквивалент русского национализма, евразийство - синоним антизападничества.

Подвижная и внутренне парадоксальная структура смысловых конструкторов непосредственно проявляется в том, *как* выстраиваются культурно-исторические образы, какой степенью убедительности значений и вновь открывающихся смыслов они обладают. Надо учитывать, что образ любого объекта, а тем более страны или культуры, включает в себе двоякую семантическую составляющую. В ней отражается, с одной стороны, место, которое этот объект занимает в предметном, повседневном мире человека, в его жизнедеятельности (означаемое), а с другой, по определению Д. Леонтьева, - смысл как конструирование мира, как ответ на жизненные вопросы человека и общества (означающее). Этим полноценный культурно-исторический образ отличается от

³ Для определения этой последовательности и образующей ее структуры Ж. Делез придумал специальный термин "логика (теория) смысла" [Делез, 1995]. Иную, лингвистическую трактовку этого понятия обосновывает А. Смирнов, у которого смысл приобретает значение объективной, задаваемой языковыми конструкторами (типом связей/противопоставлений) процедуры смыслополагания [Смирнов, 2001]. Я придерживаюсь культурно-семантической модели Делеза, более тесно и содержательно связанной с формированием смысловых конструкторов.

имиджа, ориентирующегося на стереотипы восприятия, а не на решение жизненных задач "на смысл" [Леонтьев, 1999].

С этой точки зрения, перцептивная структура образа - представленность его как целого не исчерпывает задач превращения образа в факт сознания человека. Не меньшее, а в плане решения жизненных задач человека или общества - даже большее значение имеет отрефлексированная *семантическая глубина образа*, его открытость все более глубоким и универсальным смыслам. Это хорошо видно на примере описанного Г. Флоровским образного воплощения антитезы России и Европы у старших славянофилов и у представителей евразийской историософии. В изображении евразийцев этот образ приобрел морфологические черты живого организма ("своеобразной культуроличности"). Однако образ организма не имеет достаточной смысловой глубины. Кажется, пишет Флоровский, что "историческая морфология исчерпывает до дна смысл и содержание культурно-исторической проблемы". У старших славянофилов образ антитезы России и Европы обладал не морфологическим, а жизненным смыслом - он полон "чуткой восприимчивости к подлинной исторической динамике, к динамике не только органических круговращений, но и творческого делания и греховного распада". И это колоссально углубляет смысл встречи России и Европы, поднимает его над сознанием простой тактической необходимости встречи. "В... живом чувстве религиозной связанности и сопринадлежности России и Европы, как двух частей, как Востока и Запада единого "христианского материка", была вещая правда старшего славянофильства, впоследствии с такой трагической силой и яркостью пережитая и выраженная Достоевским. В таком признании не только не стирается, но впервые четко проводится твердая и ясная грань между православной Россией и неправославной Европой..." [Флоровский, 1993, с. 252 - 254].

Таким образом, оба аспекта смыслового конструкта - означаемое (денотат) и означающее (имя, понятие, определение конструкта) являются также важнейшими, необходимыми элементами образа как определенной семантической структуры. В конкретном социальном или историческом контексте, в частности в контексте функционирования масштабных культурно-исторических образов, оба элемента приобретают объективированные и структурные качества: денотат - качество значения и манифестации субъекта выражения, имя конструкта - качество более глубокого, содержательного, семантически насыщенного образа, ориентированного на решение жизненных задач.

Значение и смысл не могут соотноситься друг с другом по принципу простой бинарной оппозиции (скорее, речь может идти об их парадоксальной взаимооборачиваемости), но не могут быть и равнозначным самому себе единством. Соединение в данном случае тождественно разъединению. Если же представлять семантическую структуру в развернутом виде (линия выражаемого смысла и линия выражения смысла), то требуется постоянная коммуникация между обеими линиями: перевод открытого, установленного смысла в значение и выражение смысла этого значения в новом имени, понятии, определении. *Идентификация и коммуникация сливаются в единое целое.*

В контексте главного русского спора процесс "перевода" смысла в значение денотата (образа России) имеет ясно выраженную логику структурирования всего семантического пространства этого образа. Смысловые основания этого образа, определяющие его семантическую насыщенность (подлинность, глубину, истинность), оказываются обычно за пределами настоящего времени, помещаются в культурный горизонт идеалов прошлого ("чудо русской истории", "страна Третьего Рима" и т.д.) у "почвенников", либо будущего (перспектива движения в общем русле развития "мировой цивилизации") у "западников". Однако значения подобного смысла, выражаемые с их помощью предметные составляющие образа, атрибуты реального положения вещей связываются прежде всего с настоящим. Как и в XIX в., это соединение имен и значений смысловых конструктов и смысла реального наполнения образа направляет и организует спор, побуждает отыскивать новые имена для выражения смыслов, успевших слиться со значениями.

Самоподдерживаемый характер этого движения от имен смыслов к их денотатам и от денотатов к новым именам, новым выражениям смыслов образа России хорошо иллюстрирует дискуссия последних лет о духовности русской культуры как главном ее

смысле, начавшаяся на сайте фонда "Либеральная миссия" и затем обобщенная в [Западники... 2003]. Один из главных участников этой дискуссии - В. Чеснокова попыталась задать значение неопределенного в смысловом отношении понятия "духовность". "Под "духовностью" чаще всего понимается предпочтение нематериальных вещей материальным, в число первых могут входить и культурные феномены, и социальные отношения... Я привела данные экспертного опроса, в котором на вопрос о главных ценностях русской культуры эксперты больше всего "голосов" отдали за "духовность". При этом я объяснила, что под "духовностью" в обыденном сознании понимается преобладание нематериальных интересов и ценностей" (цит. по [Блехер, Любарский, 2003, с. 166]).

Оппонент Чесноковой А. Зубов в ответ вспомнил о событиях советской истории, которые делают приложение понятия "духовность" к современной отечественной истории проблематичным. "После того как мы благополучно уложили в землю то ли сорок, то ли пятьдесят миллионов людей за неполные восемьдесят советских лет, после доносов в ГПУ ради получения чужой квартиры, после участия в революции на стороне красных и отнятия усадеб и всей собственности, можно ли вообще говорить о какой-то нашей духовности? Ведь что такое духовность? Чеснокова совершенно верно говорит: это наполненность Духом Святым. Но какой Дух Святой был в нашем народе, когда русские люди разоряли свои храмы, свои святыни, глумились над мощами древних праведников... Я думаю, что духовность в высоком смысле - это, конечно, религиозность. Но уровень религиозности - сознательной ответственности перед Богом за свои мысли, слова и поступки у нас очень низок... Вся государственная система Империи была воздвигнута на святыне веры в Бога... Когда же вера в народе и в высших сословиях охладела, тогда ничего, кроме обрушения всей постройки Государства Российского произойти не могло. Так можно ли после этого жуткого опыта недавней отечественной истории опять петь старую песню о какой-то особой духовности, о какой-то "богоносности" нашего народа" [Западники... 2003, с. 262, 263].

Ясно, что после столь решительного поворота дискуссии к коллизиям советской истории не обойтись без нового имени для денотата "духовность", которое в смысловом отношении и соотносилось бы с опытом "богоборчества", и одновременно расходилось с ним, поднималось над ним. И Чеснокова находит такое имя. "Тут мне придется поднять перчатку и от своего собственного лица ответить: я считаю, что духовности больше у нас... Все те проявления "падшести", господин профессор (Зубов. - И. С.), которые Вы нам без конца перечисляете, безусловно, существуют, но они же существуют и во всех других странах, в том числе и на милом Вашему сердцу Западе. Откуда к нам пришла наркомания? А сексуальная революция? Вы считаете, что на Западе их уже нет, а есть они только у нас? Низшие слои населения - не бедные как таковые, а спившиеся, снаркманившиеся, бомжующие, ворующие - есть везде, в каждом обществе. И всегда были... Нельзя составлять мнение об обществе и о народе в целом исключительно *только* по этим нижним слоям. И Вы, между прочим, этого не делаете, когда говорите о Западе. А почему тогда, оценивая наш народ, Вы без конца фиксируетесь только на бомжах, наркоманах, преступниках, проститутках? Поднимите взор и посмотрите на *настоящий народ*. Наверное, он не "духоносец" и не "богоносец", но он не шваль и не отребье человечества. Он - хороший, здравомыслящий народ, терпеливый, работающий и - да! - талантливый... И он всегда был хорошим, даже в сталинские времена. Да, были подлецы, писавшие доносы на соседей, чтобы освободить в квартире лишнюю комнату, были такие, которые стремились выжить за счет других, и т.д., но главная масса была не такая" [Западники... 2003, с. 278].

Нетрудно заметить, что в трактовке Чесноковой духовность превращается из имени смыслового конструкта в его денотат (нематериальные ценности русского народа как предмет имени "духовность"), которому еще надо найти *новое имя*. Направление напрашивается само собой: "...поднимите взор и посмотрите на *настоящий народ*". Имя в конце концов находит М. Назаров, проведя денотат "духовность" через дополнительную предикацию: "Россия действительно получила беспрецедентную возможность вновь постичь Истину "от обратного". Ибо не могут пропасть втуне семьдесят лет не просто "не-

ведомого западным странам" атеизма, а неведомого им мученичества за веру сотен тысяч людей, достойных причисления к лику святых, небесных молитвенников за Россию... Тем более, что народу Третьего Рима, в отличие от западных, есть с чем в своей тысячелетней истории сравнивать коммунизм и демократию XX века... К тому же у русских, в отличие от Запада, до сих пор сохранился еще носитель абсолютной Истины - Православная Церковь, несмотря на нынешнее неприглядное состояние ее руководящих верхов" [Западники... 2003, с. 319].

Таким образом, русская духовность получает ясное имя, устанавливающее ее субъектность и пространственно-временную протяженность. Православная церковь постулируется в качестве носителя абсолютной истины. Пока в России есть православная церковь, - сохраняет свое значение и духовность.

* * *

Этот пример дает некоторое представление о логической канве дискуссии вокруг образа России как смыслового конструкта. Чем актуальней и напряженней становится спор, тем отчетливее проявляются две линии конструирования смысла этого образа - линия выражаемого смысла (означаемого) и линия выражения смысла (означающего, обозначающего), их парадоксальная взаимооборачиваемость. Обе линии, переплетаясь и переходя друг в друга, формируют смысловое поле образа. Это поле характеризуется взаимоопределяемостью имен и денотатов смысловых конструктов образа.

И тем не менее единый или хотя бы сходный (сходящийся) смысл образа как нечто бесспорное, тождественное самому себе явно не выстраивается; он - этот смысл - все время перемещается между противоположными позициями. Именно их различие и даже противостояние обеспечивает сохранение и напряжение всего этого поля, удерживает осмысленность спора.

Но почему именно расхождение позиций почвенников и западников обеспечивает как бы совместное выстраивание образа России? Что делает выстраиваемый образ самоочевидным, заключающим в себе необходимую связь содержания образа и выражающих его имен, понятий, определений? Почему условием самоочевидности становится присутствие в образе противоположной позиции? По сути, это вопрос о семантическом основании "главного русского спора", предзаданных условиях понимания и восприятия спора как осмысленного и, соответственно, образа России как очевидного, простого и понятного в этой очевидности.

(Окончание следует)

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Абрамов А. И.* Почвенничество // История эстетической мысли. В 6 т. Т. 4. М., 1987.
- Апресян Р. Г.* Когнитивный аспект функционирования эмоций и интеллекта в нравственности // Рациональное и эмоциональное в морали. М., 1983.
- Ахиезер А. С.* Россия: критика исторического опыта. В 3 т. Т. 3. М., 1991.
- Бердяев Н. А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. Судьба России. М., 1997.
- Блехер Л., Любарский Г.* Главный русский спор: от западников и славянофилов до глобализма и Нового Средневековья. М., 2003.
- Делез Ж.* Логика смысла. М., 1995.
- Дугин А.* Основы геополитики. Геополитическое будущее России. М., 1997.
- Ерасов Б. Г.* Цивилизации: универсалии и самобытность. М., 2002.
- Запад и Восток: традиции и современность. М., 1993.
- Западники и националисты: возможен ли диалог? М., 2003.
- Ионов И. Н.* Кризис исторического сознания в России и пути его преодоления // Общественные науки и современность. 1994. N 6.
- Ионов И. Н.* Построение образа российской цивилизации в свете психологии мышления и социологии знания // Общественные науки и современность. 2003. N 6.

- Каган М. С., Хилтухина Е. Г. Проблема "Запад-Восток" в культурологии. Взаимодействие художественных культур. М., 1994.
- Козин Н. Постигение России. Опыт историософского анализа. М., 2002.
- Кондаков И. В. Введение в историю русской культуры. М., 1997.
- Кононенко В. Создать образ России? // Россия в глобальной политике. 2006. Т. 4. N 2.
- Кульпин Э. С. Бифуркация Запад-Восток. М., 1996.
- Леонтьев Д. А. Психология смысла. Природа, структура и динамика смысловой реальности. М., 1999.
- Лотман Ю., Успенский Б. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) // Б. Успенский. Избр. труды. В 3 т. Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1994.
- Мосейко А. Н. Мифы России. Мифологические доминанты в современной российской ментальности. М., 2003.
- Нечаев В. Д. Региональный миф в политической культуре современной России. М., 1999.
- Панарин А. С. Искушение глобализмом. М., 2000.
- Панарин А. С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002.
- Панарин А. С. Стратегическая стабильность в XXI веке. М., 2003.
- Смирнов А. В. Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М., 2001.
- Столин В. В., Кальвиньо М. Личностный смысл: строение и форма существования // Вестник Московского университета. Сер. 14. Психология. 1982. N 3.
- Флоровский Г. В. Евразийский соблазн // Россия между Европой и Азией. Евразийский соблазн. Антология. М., 1993.
- Хренов Н. А. Культура в эпоху социального хаоса. М., 2002.