

СЕМИОСФЕРА

Символические пространства

Глава 2. Внутри мыслящих миров





Цель лекции: описать процесс формирования принципов символизации социального пространства и особенности его конструирования.

План:

1. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах.
2. Переживание географического пространства в Новое время.
3. Семантическое поле дома.
4. Город как пространство и город как имя.

Понятие географического пространства принадлежит к одной из форм пространственного конструирования мира в сознании человека. Возникнув в определенных исторических условиях, оно получает различные контуры в зависимости от характера общих моделей мира, частью которых оно является. Краткий экскурс, представленный в данной лекции, не преследует цели полностью охарактеризовать средневековое чувство географического пространства. Мы стремимся указать лишь на некоторые черты отличия его от современного.

В средневековой системе мышления сама категория земной жизни оценочна – она противостоит жизни небесной. Поэтому земля как географическое понятие одновременно воспринимается как место земной жизни и, следовательно, получает несвойственное современным географическим понятиям религиозно-моральное значение. Эти же представления переносятся на географические понятия вообще: те или иные земли воспринимаются как земли праведные или грешные. Движение в географическом пространстве становится перемещением по вертикальной шкале религиозно-нравственных ценностей, верхняя ступень которой находится на небе, а нижняя – в аду.

При этом следует напомнить, что сама оппозиция «земля/небо», «земная жизнь/загробная жизнь» не подразумевала в русском средневековом сознании отсутствия для второго члена противопоставления пространственного признака. Мысль о том, что земная жизнь противопоставлена небесной, как пространство – непространству, свойственна была мистическим течениям средневековья, но решительно отвергалась более «реалистически» мыслящим ортодоксальным православием.

Таким образом, земная жизнь противостоит небесной как временная вечной и не противостоит в смысле пространственной протяженности. Более того, понятия нравственной ценности и локального расположения выступают слитно: нравственным понятиям присущ локальный признак, а локальным – нравственный. География выступает как разновидность этического знания.

Всякое перемещение в географическом пространстве становится отмеченным в религиозно-нравственном отношении. Не случайно проникновение человека в ад или рай в средневековой литературе всегда мыслится как путешествие, перемещение в географическом пространстве.

В соответствии с этими представлениями средневековый человек рассматривал и географическое путешествие как перемещение по «карте» религиозно-моральных систем: те или иные страны мыслились как еретические или святые. Общественные идеалы, как и все общественные системы, которые могло вообразить себе сознание той поры, мыслились как реализованные в каком-либо географически приуроченном пункте. География и географическая литература были утопическими по существу, а всякое путешествие приобретало характер паломничества.

Этот особый характер подхода к географии, которая еще не воспринималась как особая естественно-научная дисциплина, а скорее напоминала разновидность религиозно-утопической классификации, очень характерен для средневековья. С ним связано особое отношение к путешественнику и путешествию: длительное путешествие увеличивает святость человека. Одновременно стремление к святости подразумевает необходимость отказаться от оседлой жизни и отправиться в путь. Разрыв с грехом мыслился как уход, пространственное перемещение. Так, уход в монастырь был перемещением из места грешного в место святое и в этом смысле уподоблялся паломничеству и смерти, которая также мыслилась как пространственно-географическое перемещение.



Говоря о средневековом понятии географического пространства, необходимо остановиться и на идее избранничества, органически вытекавшей из деления земель на праведные и грешные. Порожденная ростом стремления замкнуться в себе, свойственным средневековому обществу на некоторых его этапах, эта идея накладывала отпечаток и на представлении о пространстве. Оппозиция «свое/чужое» воспринимается как вариант противопоставлений «праведное/грешное», «хорошее/плохое». Эта система уже не позволяет противопоставить своей земле блаженную утопию чужого края: все не свое мыслится как греховное.

Обращение к таблице позволяет сделать еще некоторые наблюдения: левая клетка, из которой совершается переход – едина, правая – дwoится в зависимости от того, какое путешествие задано: праведника или грешника. Однако это «единство» левой клетки условно. Так, «родительский дом» – это место изобильного и «прохладного» жития, если из него предстоит переход в монастырь.

Ему же могут придаваться черты места сурового повиновения, если перед нами путешествие грешника, который стремится к «освобождению» от нравственных обязательств.

Средневековое представление о пространстве вступало в противоречие с некоторыми представлениями, свойственными ортодоксальному христианству. Так, антитеза земной и загробной жизни предписывала праведнику скорбь на земле и ликование после смерти. Однако представление о рае и аде как включенных в географическое пространство заменяло это резкое противопоставление постепенной градацией нарастания праведности и веселья одновременно. Вторжение «локальной» этики деформировало некоторые коренные представления христианства. В звене «дом – монастырь» географический фактор еще мало ощутим, и здесь действует обычная в христианской этике шкала оценок: скорбь входит с положительным знаком, а веселье с отрицательным. Поэтому нормой монашеского поведения будет «тесное житие», а местом расположения монастыря избирается пустыня. Описания плодородия почвы, изобилия плодов, хорошего климата не входят в штамп «пустынного жития». Но уже на втором звене, по мере увеличения роли пространственно-географического фактора, дело меняется. «Святые земли» обладают благоприятным климатом, соответственно, веселье в этих краях составляет норму жизни, а не ее нарушение. Наоборот, греховные земли – скорбны, но жизнь в них не увеличивает достоинства человека. Наиболее отдаленный пункт – рай – противостоит обычным странам именно по признаку веселья, радости, удобства для жизни в земном значении.

Научное мышление Нового Времени изменило переживание географического пространства. Однако асимметрия географического пространства и тесная связь его с общей картиной мира приводит к тому, что оно и в современном сознании остается областью семиотического моделирования. Достаточно указать на легкость метафоризации, вызывающей появление таких понятий, как Запад и Восток, на семиотический смысл переименований географических пунктов и т. д. География исключительно легко превращается в символику. Это особенно заметно, когда тот или иной географический пункт становится местом упорных военных действий, национальных или религиозных конфликтов, или по-разному оценивается в сталкивающихся национальных традициях.

Противопоставление Правды и Лжи в пространственной модели Нового Времени воплощается в антитезе прямой линии, устремленной вверх, и циркульного движения в горизонтальной плоскости. Представление о том, что движение по кругу имеет колдовскую, магическую, – а с средневеково-христианской точки зрения, дьявольскую – природу, было всеобщим. С этим можно было бы сопоставить рассуждения блаженного Августина, отрицавшего идею циркульного движения времени и циклического повтора событий и противопоставлявшего ей концепцию линейного движения времени.

Этическая модель пространства поэта Данте Алигьери непосредственно соотнесена с его космической моделью. Космическая модель Данте складывалась под влиянием идей Аристотеля, Птолемея, Аль Фергани и Альберта Великого. Однако бесспорное воздействие на него оказали и идеи Пифагора. В свете пифагорейских представлений о высшем совершенстве круга и сферы среди геометрических фигур и тел циркульное построение кругов Ада получает такое объяснение: круг – образ совершенства, но круг, расположенный вверху, – совершенство добра, а внизу – совершенство зла. Архитектура Ада – совершенство зла. Особенное



воздействие оказала на Данте система пифагорейских бинарных оппозиций, в частности противопоставление прямого, как равного добру, кривому, являющемуся графическим эквивалентом зла. Движение грешников в Аду совершается по замкнутым кривым, движение же Данте – по восходящей спирали, которая переходит в полет по прямой. Надо, однако, подчеркнуть, что именно на фоне пифагорейских идей ярко выступает отличие Данте: не центр сферы, а вершина мировой оси является точкой его пространственной и этико-религиозной ориентации. Пифагорейцы выделили ряд основных бинарных противопоставлений, таких как «чет/нечет», «правое/левое», «предельное/беспредельное», «мужское/женское», «единое/множественное», «свет/тьма», но основная для Данте оппозиция «верх/низ» в их системе остается невыделенной.

Таким образом, пространственная модель дантовского мира составляет определенный континуум, в который вписываются некоторые траектории индивидуальных путей и судеб. После смерти душа человека проделывает в континууме Мировой Конструкции определенный путь, который приводит ее в соответствующее ее нравственной ценности пространство. Но блаженные души находятся в покое непрерывного пребывания, между тем как грешные совершают постоянные циклические движения – иногда в форме непосредственных пространственных перемещений, иногда в виде повторяющихся превращений: разрушаемые на части, они тотчас же обретают цельность облика, чтобы вновь быть разрубленными; сгорая, они возрождаются из пепла, чтобы вновь гореть; обрастают кожей, которую с них непрерывно сдирают, и т. д.

На этом фоне резко выступает фигура Данте, который обладает свободой всех передвижений, поскольку его движение вверх включает в себя познание и всех ложных путей. Однако не только Данте в «Комедии» обладает резко выраженной индивидуальной траекторией движения. В этом аспекте должен быть назван один персонаж произведения – Улисс. Уникальность этой фигуры неоднократно приковывала к нему комментаторов и исследователей. Действительно, нельзя не признать, что путешествие Улисса представляет собой весьма своеобразный эпизод.

История мировой культуры неоднократно подтверждала, что мыслители, находящиеся у порога той или иной решительной эпохи, часто видят ее смысл и результат более ясно, чем следующие поколения, уже втянутые в ее водоворот. Находясь на пороге нового времени, Данте увидел одну из основных опасностей наступающей культуры. Его собственному идеалу была присуща интегрированность: энциклопедизм его знаний, которые включали практически весь арсенал науки его времени, не складывался в его сознании в сумму разрозненных сведений, а образовывал единое интегрированное здание, которое, в свою очередь, вливалось в идеал мировой империи и гармоническую конструкцию космоса. В центре этого гигантского построения находился человек, мощный, как гиганты Возрождения, но интегрированный в окружающем его мире, связанный со всеми концентрическими кругами мирового здания и, следовательно, пронизанный моральным пафосом. Тенденция к вычленению отдельной личности, ее специализации, приводившей к разделению ума и совести, науки и нравственности, которую он предчувствовал в наступающей эпохе, была ему глубоко враждебна.

Конечно, было бы наивно полностью отождествлять Данте как героя «Комедии» и Данте как соавтора. Данте-персонаж – антипод Улисса, помнящий, что никто из заключенных в аду не должен вызывать сочувствия. Данте – автор «Комедии» не может отказать Улиссу в сочувствии и явно отдает ему часть своей эмоциональной личности. Мысль Данте рождается из сложной диалогической соотнесенности этих образов.

Среди универсальных тем мирового фольклора большое место занимает противопоставление «дома»: своего, безопасного, культурного, охраняемого покровительственными богами пространства, «антидому»: чужому, дьявольскому пространству, месту временной смерти, попадание в которое равносильно путешествию в загробный мир. Связанные с этой оппозицией архаические модели сознания обнаруживают большую устойчивость и продуктивность в последующей истории культуры. В поэзии А. С. Пушкина тема дома становится идейным фокусом, вбирающим в себя мысли о культурной традиции, истории, гуманности и «самостоянии человека». В творчестве Н. В. Гоголя она получает законченное развитие в виде противопоставления, с одной стороны, «дома» – дьявольскому «антидому», а с другой, бездомья, дороги, как высшей ценности, – замкнутому эгоизму жизни в домах. Мифологический архетип



сливается у Ф. М. Достоевского с гоголевской традицией: герой – житель подполья, комнаты-гроба, которые сами по себе – пространства смерти, – должен пройти через мертвый дом, чтобы воскреснуть и возродиться.

Традиция эта исключительно значима для М. А. Булгакова, для которого символика «дома – антидома» становится одной из организующих на всем протяжении творчества.

Квартира становится сосредоточением аномального мира. Именно в ее пространстве пересекаются проделки inferнальных сил, мистика бюрократических фикций и бытовая склока. Подобно тому, как все «чертыхания» в романе обладают двойной семантикой, выступая и как эмоциональные междометия, и как предметные обозначения, сугубо «квартирные» разговоры, как правило, имеют двойную семантику с абсурдной или inferнальной «подкладкой».

Используя пространственный язык для выражения непространственных понятий, Булгаков делает дом средоточием духовности, находящей выражение в богатстве внутренней культуры, творчестве и любви. Духовность образует у Булгакова сложную иерархию: на нижней ступени находится мертвенная бездуховность, на высшей – абсолютная духовность. Первой нужна жилая площадь, а не дом, второй не нужен дом, его земная жизнь – вечная дорога.

Таким образом, при рассмотрении семантического поля дома обнажается важный принцип культурного мышления человека: реальное пространство становится иконическим образом семиосферы – языком, на котором выражаются разнообразные внепространственные значения, а семиосфера, в свою очередь, преобразует реальный пространственный мир, окружающий человека, по своему образу и подобию.

В системе символов, выработанных историей культуры, город занимает особое место. При этом следует выделить две основные сферы городской семиотики: город как пространство и город как имя.

Город как замкнутое пространство может находиться в двояком отношении к окружающей его Земле: он может быть не только изоморфен государству, но олицетворять его, быть им в некотором идеальном смысле, но он может быть и его антитезой.

В случае, когда город относится к окружающему миру как храм, расположенный в центре города, к нему самому, то есть когда он является идеализированной моделью вселенной, он, как правило, расположен в центре Земли. Вернее, где бы он ни был расположен, ему приписывается центральное положение, он считается центром. Иерусалим, Рим, Москва в разных текстах выступают именно как центры некоторых миров. Идеальное воплощение своей земли, он может одновременно выступать как прообраз небесного града и быть для окружающих земель святыней.

Однако Город может быть расположен и эксцентрически по отношению к соотносимой с ним Земле – находиться за ее пределами. Так, Святослав перенес свою столицу в Переяславец на Дунае, Карл Великий перенес столицу из Ингельгейма в Ахен.

Однако у них есть и ощутимый семиотический аспект. Прежде всего обостряется экзистенциальный код: существующее объявляется несуществующим, а то, что еще должно появиться, – единственным истинно сущим. Ведь и Святослав, когда заявляет, что Переяславец на Дунае находится в центре его земли, имеет в виду государство, которое еще предстоит создать, а реально существующую Киевскую землю объявляет как бы несуществующей. Кроме того, резко возрастает оценочность: существующее, имеющее признаки настоящего времени и «своего», оценивается отрицательно, а имеющее возможность появиться в будущем и «чужое» получают высокую аксиологическую характеристику. Одновременно можно отметить, что «концентрические» структуры тяготеют к замкнутости, выделению из окружения, которое оценивается как враждебное, а эксцентрические – к разомкнутости, открытости и культурным контактам.

Концентрическое положение города в семиотическом пространстве, как правило, связано с образом города на горе или на горах. Такой город выступает как посредник между землей и небом, вокруг него концентрируются мифы генетического плана: в основании его, как правило, участвуют боги, он имеет начало, но не имеет конца – это «вечный город».

Эксцентрический город расположен «на краю» культурного пространства: на берегу моря, в устье реки. Здесь актуализируется не антитеза земля / небо, а оппозиция естественное / искусственное. Это город, созданный вопреки Природе и находящийся в борьбе с нею, что



дает двойную возможность интерпретации города: как победы разума над стихиями, с одной стороны, и как извращенности естественного порядка – с другой. Вокруг имени такого города будут концентрироваться эсхатологические мифы, предсказания гибели, идея обреченности и торжества стихий будет неотделима от этого цикла городской мифологии. Как правило, это – потоп, погружение на дно моря.

Этот вариант эсхатологической легенды устойчиво вошел в мифологию Петербурга: не только сюжет потопы, поддерживаемый периодическими наводнениями и породивший многочисленную литературу, но и деталь – вершина Александровской колонны или ангел Петропавловской крепости, торчащий над волнами и служащий причалом кораблей, – заставляют предполагать прямую переориентацию «Константинополь – Петербург».

Заложенная в идее обреченного города вечная борьба стихии и культуры реализуется в петербургском мифе как антитеза воды и камня. Причем это камень – не «природный», необработанный, не скалы, искони стоящие на своих местах, а принесенный, обточенный и «очеловеченный», окультуренный. Петербургский камень – артефакт, а не феномен природы.

Ситуация «перевернутого мира», вписывающая такую модель города в исключительно широкое течение европейской культуры XVI – начала XVIII века, заключала в себе возможность противоположных оценок со стороны аудитории. Это продемонстрировал Александр Сумароков, дав параллельно героическую и пародийную версии надписи. «Перевернутый мир» в традиции барокко, смыкающейся с традицией фольклорно-карнавальная, воспринимается как утопия, «превратный свет».

Одновременно происходит отождествление Петербурга с Римом. К началу XIX века эта идея получает общее распространение. Соединение в образе Петербурга двух архетипов: «вечного Рима» и «невечного, обреченного Рима», т. е. Константинополя, создавало характерную для культурного осмысления Петербурга двойную перспективу: вечность и обреченность одновременно.

Вписанность Петербурга, по исходной семиотической заданности, в эту двойную ситуацию позволяла одновременно трактовать его и как «парадиз», утопию идеального города будущего, воплощение Разума, и как зловещий маскарад Антихриста. В обоих случаях имела место предельная идеализация, но с противоположными знаками. Возможность двойного прочтения петербургского мифа выразительно иллюстрируется одним примером: в традиции барочной символики змея под копытом всадника – тривиальная аллегория зависти, вражды, препятствий, чинимых Петру внешними врагами и внутренними противниками реформы.

Идеальный искусственный город, создаваемый как реализация рационалистической утопии, должен был быть лишен истории, поскольку разумность «регулярного государства» означала отрицание исторически сложившихся структур. Это подразумевало строительство города на новом месте и, соответственно, разрушение всего «старого», если оно здесь находилось. Однако наличие истории является непременным условием работающей семиотической системы. В этом отношении город, созданный «вдруг», мановением руки демиурга, не имеющий истории и подчиненный единому плану, в принципе не реализуем.