

УДК 008

**Котелевский Дмитрий Владимирович**

канд. филос. наук, доцент кафедры онтологии и теории познания УрФУ им. первого Президента РФ Б. Н. Ельцина (г. Екатеринбург)  
E-mail: kotelevsky@mail.ru

**Kotelevskiy Dmitriy Vladimirovich**

Candidate of Philosophy, Associate Professor at Ontology and Epistemology Chair, Department of Philosophy, Ural Federal University named after the First President of Russia B. N. Yeltsin (Ekaterinburg)

---

**НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНАЯ  
ИДЕНТИЧНОСТЬ РОССИИ  
В ЗНАКОВОМ ПРОСТРАНСТВЕ**

**NATIONAL AND CULTURAL  
IDENTITY OF RUSSIA  
IN SYMBOLIC SPACE**

---

**Аннотация**

В статье анализируется способ национальной самоидентификации России и российской культуры. Метод, с помощью которого проводится такой анализ, является, в сущности, философско-семиотическим. В статье показывается, что в основе национальной идентичности в России лежит определенная система функционирования знаков. Сам способ существования таких знаков определен как имеющий ускользающий характер. В статье демонстрируется то, как проявляет себя ускользающий способ функционирования знаков в разных сферах российской культуры.

**Ключевые слова:** коммуникация; культурная идентичность; знаковое пространство; Россия; Geschlecht; нация; ускользание знака; национальная идиома.

**Abstract**

The article analyzes Russian national and cultural identity formation. There are both philosophical means and semiotic methods of the analysis. The article shows that a particular sign-functioning system constitutes the foundation of national identity in Russia. The article focuses on the way these functioning signs of elusive character manifest themselves in different areas of Russian culture.

**Keywords:** communication; cultural identity; symbolic space; Russia; Geschlecht; nation; escape character; the national idiom.

---

Основной темой данной статьи будет вопрос о месте России. Анализ места России, в свою очередь, подразумевает анализ способа функционирования тех знаков внутри российской культуры, с помощью которых осуществляется культурная идентификация России и формируется особый способ бытия российской культуры. Вполне очевидно, что способ национальной идентификации и самоидентификации можно проанализировать с философско-семиотической точки зрения. Подобный подход приводит к признанию того, что определенная модель национальной самоидентификации поддерживается конкретным типом коммуникации, определенной знаковой системой. Понятно тогда, что, для того чтобы прояснить место России, в рамках данного подхода необходимо раскрыть тот способ, каким существует знак «Россия» и каким образом в рамках некоторой знаковой системы происходит идентификация и самоидентификация России и русского в целом. Данный семиотическо-культурологический подход продуктивен, в том числе, и потому, что позволяет ответить на вопрос о том, какие типы коммуникативных практик имеют место в российском культурном пространстве на основе функционирования этих знаков.

## I

Для начала проясним те методологические основания, которые позволяют провести подобный анализ. Мы предлагаем рассматривать коммуникацию предельно широко, как символический обмен между элементами или знаками коммуникативной системы. В этом смысле коммуникация ничем отличается от любого другого обмена, только в отличие от товарного, к примеру, обмена здесь будут обмениваться не товары, а знаки. Таким образом, любую коммуникацию можно рассматривать как знаковый обмен. Данное понимание знака как элемента системы, существующего среди других элементов, находится в общем русле идей глоссематики. Впоследствии оно оказалось востребованным в современной постструктуралистской парадигме и продемонстрировало свою эвристичность в работах Ж. Бодрийера, Ж. Деррида, российских философов М. Рыклина, С. Кропотова и др.

В такой теоретической модели каждый знак коммуникативной системы понимается как знак-указание. Знак, понятый таким образом, является знаком лишь в силу того, что он указывает на другие знаки; другими словами, знак здесь понимается не как референт какой-либо вещи, а как само указание. Иначе говоря, знак существует как место, которое связывает другие знаки и позволяет в месте своего присутствия осуществляться обмену знаками, указаниями. В результате знак оказывается, по сути, самой коммуникацией, обменом или местом, создающим возможность обмена и производящим обмен.

В таком представлении идеальный знак – это знак, который идеально осуществляет обмен. Но такой идеальный знак оказывается настолько идеальным указанием в сторону чего-либо, что наш взгляд или внимание соскальзывают в сторону указуемого беспрепятственно и легко, настолько беспрепятственно, что и само указание исчезает из нашего поля зрения. По сути, знак может быть замечен, различен только в случае, если он не идеален, если он существует и функционирует как некий прерыв коммуникации. Такой разрыв коммуникационного обмена и фиксируется как знак. Тогда пространство знаков представляет собой мир несовершенных знаков, пространство неидеальной коммуникации, пространство прерывания коммуникации.

## II

Знак «Россия», как и другие знаки, может быть понят как место приостановки коммуникации. И здесь возникает вопрос: в чем же состоит специфика прерывания коммуникации знака «Россия», особенность данного знака?

Такой неидеальный знак, позволяющий осуществлять национальную идентификацию, мы вслед за Жаком Деррида назовем *Geschlecht*. Следует напомнить, что Жак Деррида подробно разбирает особенности такого знака в работе «*Geschlecht II*» [1]. В этой работе Деррида проясняет тот способ, каким конституируется в немецкой философии, в частности в философии Фихте, немецкая национальная идентичность. Аналогичный анализ он производит в работе «*Отобиографии*» [2], посвященной американской Декларации независимости – документу, основавшему Соединенные Штаты Америки и создавшему, собственно, такую «нацию», как американцы.

Анализируя работы Фихте, Деррида показывает, что немецкий *Geschlecht*, знак немецкой идентичности, у Фихте не определяется рождением, родиной или расой и не имеет ничего общего с природной или языковой общностью. Некоторые граждане, немцы по рождению, остаются, по мнению Фихте, чуждыми этой идиоме, т. е. этому немецкому *Geschlecht*, и, следовательно, не являются немцами. Истинными же немцами, по Фихте, являются все те, кто верит в духовность и свободу этого духа, все те, кто желает вечного совершенствования этой духовности через свободу. Все они принадлежат немецкому *Geschlecht*, немецкой националь-

ной общности, где бы они ни родились и на каком бы языке они ни говорили. Единственным аналитичным и безупречным определением *Geschlecht* в таком случае оказывается слово «мы». Но это «мы» конституируется каждый раз определенным образом. Деррида отмечает, что *Geschlecht* – это ансамбль, собрание вместе, органическая общность в духовном смысле, некое бесконечное «мы», провозглашающее себя для самого себя.

Но каким же все-таки образом создается национальная идентичность, как создается этот *Geschlecht*, позволяющий нации самоопределять себя? Обращаясь к способу, каким учреждается *Geschlecht*, необходимо отметить двойственный характер акта его учреждения. Такой акт с семиотической точки зрения, с одной стороны, – акт нарративный, т. е. является высказыванием, констатирующим некий факт, наличие некоей нации, некоего *Geschlecht*. С другой стороны – это акт перформативный, собственно и производящий учреждение этого *Geschlecht*. Напомним, что в семиотике перформативный акт рассматривается как речевое действие, изменяющее положение вещей в мире. Например, высказывание «Я обещаю...» не просто описывает некоторое положение вещей, но, собственно говоря, его и создает. Речевой акт, или высказывание, создающее национальную идентичность, также является подобным по своей природе, оно сочетает в себе описание положения вещей и некоторое речевое действие, которое создает новый тип коммуникации, в котором и становится возможной национальная идентичность. Такой речевой акт, однажды сделанный, начинает воспроизводиться и воспроизводит национально-культурную идентичность. В подобной трактовке национальная идентичность – это способ, каким говорят о своей национальной идентичности субъекты конкретной нации.

Конечно, всегда существует кто-то, кто впервые эту национальную идентификацию производит. Для немецкой нации такое действие, например по мнению Ж. Деррида, производит Фихте. Но, с другой стороны, это речевое действие воспроизводится и уже становится неважно, кто его осуществил впервые. Коммуникация в рамках конкретной культуры приобретает определенный характер, возникает система функционирования знаков, создающая знаки национальной идентичности.

В каком-то смысле можно сказать, что и знак *Geschlecht* начинает существовать так, как будто он сам создается, т. е. создает себя сам и от своего имени. Получается так, что структура некоего *Geschlecht* воспроизводится внутри самой себя как раз в момент учреждения *Geschlecht*, или, другими словами, сама структура, учреждающая *Geschlecht*, собственно и является отныне этим знаком. Однажды произведенный акт учреждения *Geschlecht* воспроизводится таким образом, что все захватывается в зону этого *Geschlecht*. Структура *Geschlecht* является структурой, воспроизводящей себя внутри самой себя, т. е. "геральдической" структурой (*mise en abyme*, падением в бездну). Попытка определить место и время создания этой структуры и знаков национальной идентичности падает в бездну бесосновности, в беспредельное самоотстранение акта производства *Geschlecht* от наблюдателя. Отныне акт производства *Geschlecht* становится ненаблюдаемым и неопределимым. Собственно говоря, таким способом всегда и создается всякий *Geschlecht*. Таким образом, *Geschlecht* является, по сути, пустым местом, недоступным наблюдению, другими словами опять-таки перерывом коммуникации. Но как и каким способом можно тогда говорить о *Geschlecht*, о национальной идентификации?

Анализировать *Geschlecht*, способ национальной идентификации, необходимо, не стремясь выявить место его учреждения, а анализируя саму его форму, каждый раз различную. Например, структура немецкого *Geschlecht* базируется на признании акта полного самосознания субъектом. Немецкая национальная идентичность, собственно, и конституируется от имени этого «осознания» – любой,

осознавший себя как принадлежащий этому виду деятельности свободного осознания себя, становится, по мнению Фихте, немцем по своему духу.

Разумеется, всегда существует некто, кто производит этот акт учреждения *Geschlecht*, например Фихте в отношении немецкого *Geschlecht* или Декларация независимости, написанная Джефферсоном, но подпись Джефферсона или подпись Фихте стоят в этих «документах» лишь по видимости, так как если кто-то и подписывается, то это сам *Geschlecht*, сам способ национальной идентификации. Для подтверждения своей подписи, однако, *Geschlecht* или кто-то пишущий всегда ссылается в момент акта конституции *Geschlecht`a* на высшее имя, от лица которого и происходит это учреждение. В случае с немецким *Geschlecht* – это имя Бога, Абсолютного Духа, к которому приравнивается как акт осознания вообще, так и осознание *Geschlecht*, национальное осознание. В итоге немецкое национальное осознание – это именно акт собственного осознания, чистый мыслительный акт, который в своей чистоте отсылает к сознанию Абсолютного Духа. С неизбежностью отсюда следует, что для национальной идентификации немца необходим философ. Лишь философ, воспроизводя абсолютное сознание Абсолютного Духа, может быть тем, кто дает возможность свершиться национальному осознанию как мыслительному акту самополагания. Тогда для немцев именно философия оказывается тем, через что они (немцы) существуют как немцы.

В случае с американским *Geschlecht* – это акт юридической подписи, которая также в конечном итоге производится от имени Бога. Американские делегаты от разных штатов принимают Декларацию независимости, в которой провозглашается, что эти делегаты имеют право для блага выборщиков принять решение о независимости штатов. Парадокс данной ситуации в том, что до этой декларации такого принципа не было. Получается, что представители штатов в том документе, который они принимают, собственно, и обосновывают законность такого действия. Полномочными представителями, могущими принимать решения, они оказываются лишь после того, как приняли Декларацию независимости. Юридический акт создания новой нации оказывается парадоксальным образом одновременно и законным и незаконным. Его законность обосновывается задним числом. Кроме того, данная законность выглядит как конституирующий юридический акт. Подобно тому как немецкий *Geschlecht* по своей внутренней структуре является актом осознания, американский *Geschlecht* является юридическим актом. Отсюда понятно, почему с неизбежностью Америка для идентификации своих граждан оказывается нуждающейся в вере в справедливость закона.

Следовательно, в зависимости от типа национальной идентичности, от структуры *Geschlecht* «образуется» и сам субъект, производящий учреждение *Geschlecht*; в случае немецкого *Geschlecht* таким «субъектом» является философ, американского – юридический законодатель.

### III

Теперь обратимся к знаку идентификации «Россия». Знак, *Geschlecht* «Россия» конституирует культурное пространство России и, следовательно, все прилагательные, поддерживающие существование этого знака, – такие как «русский», «русское» и т. д. Как и любой знак национальности, как и любой *Geschlecht*, знак «Россия» испытывает двойственность, колебание между своим конститутивным и перформативным смыслом. Таким колебанием наделена всякая подпись, всякий *Geschlecht*. Каким же образом существует и функционирует знак *Geschlecht* «Россия», в чем своеобразие этого знака?

На мой взгляд, раскрыть специфику существования знака «Россия» позволяет обращение к работам П. Я. Чаадаева. Способ, каким Чаадаев производил осознание места России, подразумевает *впадение* в определенную ситуацию. *Впадение* в

*ситуацию*, в которой помыслить, что такое Россия, становится сложно, не воспроизведя чаадаевского истолкования, чаадаевского хода мысли. А в чем же состоит это своеобразие чаадаевского понимания знака «Россия»? Данное своеобразие не только в том, что Россия понимается как страна пространственно и культурно лежащая между Востоком и Западом, как страна, которой нужно сделать усилие, чтобы стать европейской страной. Скорее, Чаадаевым закладывается способ самоосознания России и такой способ национального самоосознания, когда Россия осознается *самой* Россией как нация, как страна, которой недостает чего-то до полноценности западной страны. То есть Россия изначально определяется им как нечто неполноценное, как *знак неполноценности*.

Чаадаев понимает противоположность Восток – Запад вовсе не как культурную противоположность, а как различие между цивилизованными странами и странами дикими, отсюда и своеобразие России не в том, что она принадлежит и Востоку и Западу – такая мысль является уже более поздней мыслью. Основная мысль Чаадаева заключается в том, что Россия *полудикая*, *наполовину* цивилизованная. Данный способ самосознания можно охарактеризовать как самоосознание неполноценности, которое отныне делает невозможным ясное определение места России. Поскольку Россия всегда есть одновременно и не цивилизованность Запада и в то же время не дикость Востока, то ее место неопределимо. Ее место оказывается всегда *между*, за пределами всяких определений. «Умом Россию не понять...» уже не со скепсисом, а со значительной долей восторга продолжает размышления Чаадаева Тютчев. Данная логика приводит к тому, что «самоосознание неполноценности» начинает работать как создающий субъект национальной культурной идентичности изначально неполноценный. Неполноценен он в силу невозможности самоопределения, и потому в сочетании «самоосознание неполноценности» неполноценность нужно понимать не только как пассив родительного падежа, но и как актив. Возникает своеобразная самопорождающаяся логика нехватки (*manque*), из которой невозможно вырваться. Далее даже уже сложно говорить, что эта ситуация осознается, скорее она самопорождается в некотором действии, которое лишь симулирует самоосознание, не будучи таковым.

Таким образом, российская национальная идентификация симулирует способ конституирования *Geschlecht* как самоосознания, по сути являясь логикой невозможности самосознания. Таким образом, следует признать, что знак «Россия» изначально порожден своей нехваткой, нехваткой себя как знака. Если обычный *Geschlecht* является прерывом коммуникации, позволяющим определить этот знак, определить национальную идентичность, то *Geschlecht* «Россия» является прерывом прерыва, местом разрушения производительной силы всякого знака и всякого способа учреждения самоидентичности. Знак «Россия», по сути, сосредоточивается в этой пустоте производительного центра «геральдической конструкции» (*mise en abyme*), центра, создающего возможность воспроизводства такого знака.

К каким же следствиям для российской культуры приводит этот странный способ функционирования национальной идентификации? Нехватка знака, этот странный недознак «Россия» создает специфический способ существования отсылки знака, имеющий место только в России. Такой способ существования знаков в России подразумевает совершенно иные отношения между внешним и внутренним, центром и периферией.

Как нам представляется, в России вообще не существует центра и потому всякая логика соотношения центра и периферии в России лишена основания. Центр в России находится не в самой России, а вынесен за ее пределы в силу того, что Россия существует как знак нехватки по отношению к чему-то полагаемому внешним, в частности по отношению к Европе. Россия не просто стремится к Западу, она в итоге переносит свой центр вовне самой себя. По крайней мере, с А. Герце-

на политическая и культурная активность России смещается за границу. Вернее будет сказать, что за границей оказываются те русские, которые и определяют осознание России как России. Возникает парадоксальная ситуация: осмысление сущности России, ее задач и смысла ее бытия производится теми, кто живет за ее пределами. И даже более того: именно за пределами России такое осмысление ее сущности и делается возможным.

Это не значит, что в самой России не было тех, кто не стремился к такому осознанию, но дело в том, что это было возможно лишь после, лишь на основании того же действия, производимого за пределами России. Русская свобода, свобода слова и деятельности находится с какого-то момента уже не в России, а за ее пределами. Сама Россия – это крупные центры Европы, в первую очередь Париж, где живут русские, где они чувствуют себя русскими, свободными русскими.

Собственно, сама ситуация языковой диглоссии, когда часть русских говорят по-французски лучше, чем по-русски, уже может быть рассмотрена как знак смещения России за ее пределы, хотя, конечно, присутствует и вполне явное стремление стать ближе к Западу. Так, например, Петербург – этот город, обращенный на Запад, «окно в Европу» – находится в неопределенном месте. Петербург – это уже не Россия, что подчеркивается его закладкой на неосвоенном месте, другими словами на том месте, которое не имеет никаких корней (болота, на которых строился Петербург, не дают возможности укорениться) и никогда не было русским. Да и сама ситуация «дрейфующей» столицы, перенос столицы из Москвы в Петербург и наоборот указывает на нестабильность центра в России. Столицей России поэтому, с большим основанием, можно считать Париж или какое-либо другое место Европы за пределами самой России.

Чем же тогда на самом деле является столица России, ибо несомненно, что она неким образом присутствует, имеет место в России? Столица России – это симуляция центра, это указательный знак, указывающий на действительный центр, указательный знак, видимый только в этом месте и выводящий за пределы России. Таким образом, «центр» в России – это то место, откуда только и виден ясно действительный центр России – «заграница». Чем дальше от этого «центра», тем менее виден этот указатель и тем менее становится понятно, где находится «центр», а где «окраина». «Окраина», «глубинка» в России в таком случае является тем местом, откуда этот указатель не виден вообще и где теряются всякие ориентиры и возможность определить направление. На наш взгляд, как раз специфический способ существования знака, определяющего национальность, определяет способ существования периферии в России. Это способ, при котором периферия понимается, с одной стороны, как что-то второстепенное, а с другой – как более истинное, как место, где возможность указания, возможность существования знака полностью разрушена, а ведь это как раз и является специфическим способом существования национального знака «Россия».

Таким образом, *Geschlecht* «Россия» скрывает себя, существует как ускользающий знак. Возможно, в какой-то степени, в каком-то измерении, характеризующем способ существования социальности внутри самого культурного пространства России, переводом немецкого слова «*Geschlecht*» на русский является слово «народ» (народ), имеющее корнем «род», но далеко отклоняющееся от своего корневого значения. Если знак «Россия» существует как отсыл за свои пределы, как отсыл по горизонтали, то знак «народ» является отсылкой, выходом за пределы некой вертикали, социальной вертикали иерархизации. Собственно народ в России – это всегда та конечная, высшая ценность, на которую ссылаются. Народ – это то, что служит цели обоснования любых действий, и одновременно то, что всегда находится вне какого-либо измерения социальности. Народу всегда чужды социальные цели и мотивы, он сам является своей целью, воздвигая сам себя, в качестве

некой идеальности, на вершину социальности, тем самым располагая себя вне ее. В результате народ в России – это никто, это всего лишь идеальность, на идентификацию с которой может претендовать каждый, что влечет, впрочем, его десоциализацию и даже деперсонификацию. Отсюда деперсонификация «вождей» – тех, кто «является» народом в высшей степени. Образы «вождей» репрезентируют в своей безличности лишь сам этот народ. Такая деперсонификация, приводит, однако, к тому, что «народ» более не опознает себя в этих памятниках, в этих знаках, которые являются уже лишь по форме социальными, а по сути самим народом. В тот момент, когда народ перестает опознавать в этих «вождях» самого себя, он сносит эти памятники. В результате, как указывает М. Рыклин, в постсоветскую эпоху «на пустующих пьедесталах царил окончательный, неантропоморфный референт Террора – сам народ» [3]. По сути, народ, с одной стороны, замещал своим присутствием на постаментах «вождей», а с другой стороны, раскрывал истинную сущность этих памятников. В какой-то степени близким «народу» остается лишь знак «Родина», являющийся, по сути, тем же самым знаком, но с измененным родом, полом, измененным *Geschlecht*. В этом знаке народ опознает и любит свое иное, т. е. любит снова самого же себя, создавая по видимости что-то внешнее для себя, чтобы не быть уличенным в нарциссизме и самолюбии.

#### IV

Внутреннюю пустоту знаков в России демонстрируют российские памятники и городская архитектура в целом. Здесь интересно обратить внимание на фразу «Никто не забыт, ничто не забыто», которая вписана в российское сознание и архитектуру. Каким образом она существует? В первую очередь можно обратить внимание на способ существования этой фразы в качестве записанной. Слова «Никто не забыт, ничто не забыто» выбиты на камне, на обелисках и памятниках, выбиты таким образом, что стереть эту надпись невозможно в силу прочности материала, на котором эта запись сделана. В своем способе бытия эта надпись олицетворяет незабвенность. Но что же означает это «Никто не забыт, ничто не забыто»? Некоторое смещение привычных акцентов приводит к иному прочтению этой фразы – «НИКТО не забыт, НИЧТО не забыто». В таком прочтении существенными оказываются эти НИКТО и НИЧТО. «НИЧТО не забыто» означает буквально, что это *ничто* не забыто. Утверждается, что это *ничто* помнится. Здесь Ничто имеет смысл пустого места, пустого знака. «Ничто не забыто» означает память этого пустого места, память пустоты. «Ничто не забыто» указывает на способ присутствия внутри памяти забвения, чистого ничто, того Ничто, воспоминание о котором стирает память.

Сама эта надпись существует в своем бытии как записка-памятка, как та надпись, к которой обращаются для того, чтобы вспомнить нечто. Она подобна запискам с планом действий или списком покупок, которые порой составляют, не доверяя своей памяти. Эта надпись, с одной стороны, указывает на присутствие внутри памяти Ничто, пустого места, забвения; с другой стороны, она призвана возратить память, стертую этим Ничто, но парадоксальным образом она призывает вспомнить Ничто.

В архитектурном пространстве тоталитарного общества значительная часть памятников как раз и является этим Ничто. Огромные массы камня и железа, по сути, представляют собой это Ничто. Они являются черными дырами в пространстве архитектуры города. Эти дыры рассыпаны по всему городу, поедавая пространство и определяя собой жизнь города, возможно, в большей степени, чем все другие элементы архитектуры.

Вообще тоталитарное российское общество создает целый ряд элементов, проявляющих способ бытия в городском пространстве. Характерным примером архитектуры такого пространства может служить феномен гипсовой скульптуры.

Гипсовая скульптура тиражна и вместе с тем разнообразна. В отличие от любой другой скульптуры она имеет множественность. В этой множественности она воспроизводит множественность аспектов существования телесности человека в тоталитарном обществе. Одной из существенных черт гипсовой скульптуры, впрочем как и всей архитектуры общества, в котором создается гипсовая скульптура, является ее белизна, через которую осуществляется презентация ясности. Белизна гипсовых фигур стирает все возможные складки, как места, утаивающего что-то от взгляда. Таким образом, она репрезентует образ тотальной видимости и полной наблюдаемости. Такая фигура, лишенная складок, абсолютно ясная и доступная для взгляда, во многом подобна идеальной фигуре, идеальной телесности, которую и пытается представлять подобная архитектура. Вспоминается четкость, ясность, «наполненность светом» архитектурных ансамблей 30–50-х гг. Данная идеальная телесность подобна платоновским идеям, идеям, которые можно понять, как это отмечает Ямпольский, как чистую белую поверхность, за которой ничего нет. Белая поверхность такой материи и является идеальной формой телесности, знаком, за которым ничего не находится. Белизна, отрицающая возможность всякого сокрытия, ускользания, обладает характером слепящести. Самое ясное, самое белое ненаблюдаемо, так как глаз не приспособлен для наблюдения чистой белизны. Эта белизна больше, чем пустота, скорее это даже полнота в своем сверхизбытывании. Она подобна фрейдовскому беспокоящему *Unheimlich*, так как является той белизной, от которой пытаются укрыться и этим действием укрывания определяют способ видения ее и всего окружающего, так как укрываться от белизны приходится той же материей белизны. Белизна, как отмечает Ямпольский, – знак чистоты, отсутствия прошлого [4]. Такая белизна сравнима с белизной чистой страницы. И здесь мы снова возвращаемся к теме памяти знаков. Белизна уничтожает память. Агрессия белого пространства направлена в первую очередь против складок памяти, памяти индивидуального. Эта агрессия неизбежно вызывает ответ. Белое поле скульптурных, архитектурных фигур, подобно листу бумаги, начинает покрываться надписями, вырезанными на ней перочинными ножиками и гвоздями людьми, не терпящими и протестующими против пустоты. Надписи на гипсовых скульптурах разрушают абсолютную белизну фигур, дают возможность быть памяти, разумеется в определенной ее форме. Начертание знаков памяти приводит к раскалыванию белого пространства и раскалыванию самой гипсовой фигуры, в пределе демонстрируя то, что скрывается за этой белизной, – арматурный каркас.

Таким образом, отсыл и ускользание знака национальной самоидентификации самым различным образом проявляют себя в культурном пространстве России, а анализ способа существования знаков в России позволяет понять специфику функционирования знаковых систем в России и самого культурного пространства России как пространства знаковой коммуникации.

Интересно отметить, что скорость ускользания знака оказывается непостоянной. Саму историю России можно в результате представить как историю ускользания знака и даже больше – как историю ускоряющегося ускользания, в которое вписывается и «освоение» «западной» культуры и философии, и революция, и ряд других событий, до тех пор пока это ускользание не обнаружило себя в эффекте полной наблюдаемости симуляции всех сфер действительности.

Эта ситуация наблюдается во всех сферах русской культуры и особенно ярко проявляется в способе существования «русской» философии. При чтении русских философов изначально смущает и поражает степень «непонимания» ими «западной» философии, и это происходит в то время, как сама «русская» философия и русские философы начинают свое философствование, и прямо на это указывают, с воспроизводства именно «западной» философии. Чаадаев, славянофилы, Соловьев, например, начинают с чтения и изложения Шеллинга. В этом изложении по-

ражает то, в какой мере Шеллинг ими не понят и насколько им в принципе чужды построения немецкой классической философии. Пожалуй, революция в России выполнила роль ускорителя, ускорения уже протекавших процессов (об этом достаточно ясно сказано в «Вехах» и работах Бердяева). Революция оказалась неким дополнительным отстранением, той кривой, что оказалась кривой орбиты, на которой движение приобрело дополнительную скорость – скорость, которая, наконец, позволила некоторым процессам совпасть с собой. Так, например, в отношении философии данная ситуация вылилась в то, что годы «чтения» Маркса привели к тому, что жесткие специфические рамки «воспроизводства» марксизма заставили философов в России в своем философствовании стать имманентными «западной» философской мысли. Пожалуй, именно благодаря марксизму русские философы, наконец, обрели философию. И это стало возможно в силу того, что коммунистическая марксистская идеология собственно и выполняла функцию философии. Такая симуляция, эмулирование идеологией функций философии, породила сверхизбыточность философии, такую сверхизбыточность, которая имела в России всегда, но которая только в этот момент привела к созданию философии по форме «западной». Сверхизбыточность обернулась, наконец, возможностью понимания в России «западной» философии и стиранием границы между «западной» и «русской» философией.

Здесь необходимо также отметить то, что возможность обнаружить ускользание знака позволяет перевести это обнаруженное в различные сферы производства знака. Если ранее зона воспроизводства «мертвых» знаков собиралась и группировалась вокруг некоего центра, то в настоящее время скорость ускользания знака достигает такого предела, что зона или зоны воспроизводства таких «мертвых» знаков начинают рассредоточиваться, рассеиваться, в пределе распределяясь равномерно во всех сферах знаковой реальности и таким образом вообще уничтожая эти «мертвые» знаки. Такая ситуация уникальна и позволяет сделать видимой для того пространства, что именовалось до сих пор Россией, вместе с ускользанием знака, саму сущность знака, а также сделать в определенной мере доступной для этого пространства взгляд на саму скорость знака как на то, что определяет и что является более первичным, чем историческое свершение и в итоге позволяет наделить решимостью и смелостью те просторы, которые до сих пор были лишены этого.

Таким образом, в силу специфичного способа существования знака, Россия всегда обнаруживает и определяет себя по отношению к Западу, а по сути, по отношению к самой себе, ибо Запад здесь, в России – это выдвинутая и приподнятая мера измерения себя. Как ни парадоксально, это оборачивается тем, что в результате сам Запад только и имеет место в России. Много ли европейцев пользуется для собственной идентификации понятием «Запад»? Россия, таким образом, – точка предела самого Запада, точка, где Запад как таковой и показывается, вернее будет сказать, исходит, ибо есть еще и Запад Запада – Америка, места заката Запада, место, где, по словам Жиля Делеза, Запад и Восток меняются местами. Однако способ функционирования и растворения, ускользания знака, а следовательно, самого Запада на другом пределе Запада – в Америке – тема отдельных размышлений.

### Литература

1. Derrida J. La main de Heidegger (Geschlecht II) // Derrida J. Psyche. Invention de l'autre. – Paris : Galilee, 1987. P. 415–451.
2. Деррида Ж. Отобиографии // Ежегодник «Ad Marginem`93». – М., 1994.
3. Рыклин М. Террорологии. – Тарту ; М., 1992. – С. 140.
4. Ямпольский М. Демон и лабиринт. – М., 1996. – С. 168.