

## ВЛАСТЬ В ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВАХ: ПСИХОСОЦИАЛЬНАЯ И КУЛЬТУРНАЯ СИМВОЛИКА

*Работа выполнена при финансовой поддержке Центра социологического образования Института социологии РАН совместно с ИНО-Центром (Информация. Наука. Образование) за счет средств, предоставленных Фондом Форда.*

В данной статье делается попытка сравнительного анализа стилистики властных мифологем и установок сознания русского и западно-европейского историко-культурного ряда на примере проблемы сакрализации власти средневековых правителей Руси, Франции и Англии. Рассматривая соответствующие политические и религиозно-культурные традиции в свете концепции методологического синтеза (фокусом рассмотрения выступает сфера бессознательного), авторы приходят к выводу о большей степени сакрализации образов властителей в так называемой бессинтезной зоне и, напротив, способности к ускоренной десакрализации властных отношений во Франции, получившей античную подпитку.

Сакральность – неотъемлемый атрибут власти и важнейшая компонента ее мифологизации в любые эпохи и у всех народов. Ее лик нередко обнаруживается и в образах современных властителей, и в отношении к ним масс подданных. Тем более это относится к традиционным обществам. В историко-культурологической литературе накоплена богатейшая традиция анализа сакрально-магического и сакрально-мифологического восприятия власти в доиндустриальных мирах. Ее развитие происходило в основном под знаком выявления общих для традиционного типа сознания ментальных структур, что нашло свое наиболее яркое воплощение в исследованиях таких «классиков» этого жанра, как Дж. Кэмпбелл [1], М. Элиаде [2] и Дж. Фрезер [3]. Между тем эта традиция большей частью оставляет за скобками рассмотрения вопрос о различиях этих структур в разных социальных образованиях, вопрос чрезвычайно важный, поскольку вне контекста их психосоциальной и историко-культурной специфики вряд ли может быть адекватно понят и анализируем тот самый смысловой культурно-исторический рисунок последующих эпох данных обществ, опорные динамические линии которого (термин С.С. Аверинцева), «куда-то ведущие и куда-то указывающие», оформляют его национальное своеобразие [4. С. 210–211].

Специфика властной культурной символики русской исторической традиции особенно рельефно проявляется как раз в «позднее» время, когда на фоне форсированных трансформаций, которые претерпит западно-европейская символика в новоевропейский период, русский культурный архетип будет сохранять большой груз традиции. Даже для подданных Николая II (по крайней мере большей их части), впрочем, как и для самого царя, немислимым было бы обращение с российской империей, ее короной в формах европейской стилистики, лишенной мистико-религиозного духа. Невозможно представить, чтобы титул императора Российского был «преподнесен», как это имело место при королеве Виктории, получившей титул императрицы из рук премьер-министра Дизраэли, или же подарен, как это сделает Наполеон III (сам провозгласивший себя по примеру дяди императором), подарив своему ставленнику Максимилиану титул императора Мексики [4. С. 215]. Перефразируя С.С. Аверинцева, можно сказать, что властный рисунок западно-европейского образца воспроизводит контуры мира, в котором теократическая идея очень рано ушла из политической реальности.

При всей неоднозначности культурных мутаций, которые претерпит русская психосоциальная и культурная символика власти, равно как и западно-европейская, более того, отдавая отчет, насколько условно само по-

нятие «западноевропейскости», различия эти очевидны. В огрубленном виде они могут быть сведены к тому, что западному типу сознания был присущ (в отличие от России) особый динамизм нарастания рациональных установок восприятия власти, ее быстрая десакрализация и демифологизация. Однако это вовсе не освобождает исследователя от необходимости выявить в аналитическом режиме те, как сказал бы физик, реперные точки ее структурной целостности и исторической динамики, которые проливали бы свет на развитие ее как органичной системы. Гуманитарий вслед за С.С. Аверинцевым предпочел бы говорить об узловых местах и опорных линиях, являющихся компонентами национального культурно-исторического рисунка. Но суть дела от этого не меняется.

Не претендуя на сколько-нибудь глубокое шунтирование как самого конкретно-исторического материала, так и полноты сравнительного ракурса его рассмотрения, попытаемся обозначить истоки диверсификации данной символики на самых ранних стадиях ее культурно-исторического проявления. Для упорядочения разнотипного материала будем его «выстраивать» по преимуществу вокруг «русской» оси координат, привлекая западно-европейский материал по преимуществу в франко-английском «тандеме». Почему именно в таковом, будет ясно из дальнейшего изложения.

Для начала сошлемся на позицию Ж.-К. Шмитта в отношении исследования сакрального, так как она, совершенно очевидно, методологически строится на тех самых основаниях, что уведут исследователя от прото-рентной «классиками» стези анализа сакральных установок сознания, его мифологем как некоей унифицирующей разные типы традиционных обществ системы символического сознания. Говоря не столько о противоположности понятий сакрального и профанного, сколько о двух полюсах, к которым тяготеют разные понятия, Шмитт подчеркивал важность понимания того обстоятельства, что сакральное имеет свои разные, ниши, структуру и иерархию уровней [5. С. 78–79]. Эти параметры, отмечает исследователь, не являются неподвижными, они имеют свою динамику. Вот эту динамику в ее специфической физиогномике, добавим мы, невозможно корректно выявить, минуя процедуры соотнесения специфики психосоциальной символики власти и опосредованного ею культурно-исторического «конденсата» с социально-историческими особенностями оформления властных институтов как таковых.

Одной из таких специфических реперных точек русского культурно-исторического рисунка является фе-

номен святых князей. Данные свидетельствуют, что ни в одной другой христианской стране не зарегистрировано такое количество святых – выходцев из правящего рода, как в России. Недаром М. Чернявский, обстоятельно исследовавший данную проблему на основании источников, взял эпитафией для своей работы слова К. Аксакова: «Русская история читается как жития святых» [6]. Как указывает исследователь, из примерно восьмиста русских святых, канонизированных до XVIII в., около ста являлись князьями или княгинями. При этом святых князей можно подразделить на две категории: первые из них становились святыми по «каноническим признакам» (это Владимир Равноапостольный, его бабка Ольга, Михаил Черниговский, принявший мученическую смерть от рук татар за христианскую веру и большинство канонизированных княгинь правящей династии); вторые становились святыми по причинам «светским» (первый пример «секулярной святости», как ее называет М. Чернявский, – князя Борис и Глеб) [6. С. 6–7].

Если с первой категорией все понятно, то причины появления второй при поверхностном взгляде не очевидны. Особенно ярко специфика указанного явления проявляется при сравнении с континентальной Западной Европой. Здесь в принципе святость среди представителей королевских домов – явление редкое и фактически исчерпывающееся святыми-королями, которые могут быть условно отнесены к первой из выделенных категорий. Причем, скажем, французскому религиозному пантеону не свойствен тип правителя-мученика, столь почитаемый на Руси.

Любопытно, что русские князья-страстотерпцы во все не обязательно являлись при жизни носителями особых моральных качеств, необходимых для канонизации, главное – особенности их смерти, наступавшей насильственным путем и, что очень важно, без попыток сопротивления. В летописях такие князья уподобляются Христу [6. С. 17].

Очень ярко это проявилось в случае Андрея Боголюбского. В самих летописях он описывается вовсе не как человек святого образа жизни, но как жесткий политик и деспотичный правитель, «самовластец». Однако, согласно описанию, погиб Андрей как жертвенный агнец, чем искупил свои грехи и стал заступником, защитником Русской земли. М. Чернявский подчеркивает, что святые князья по сути продолжали после смерти выполнять те же функции, что и при жизни. Смерть настигала их за то, что они были князьями, и потому они оставались князьями после смерти навечно (характерно, что Борис и Глеб изображались не с мученическими венцами, как полагалось в иконографии, но в княжеских уборах) [6. С. 13].

Важно подчеркнуть, что предпочтение при канонизации отдавалось тем, кто погибал по причине принадлежности к княжескому роду.

Но еще более показателен пример святых князей-воинов, защитников земли Русской. М. Чернявский называет их святыми *pro patria* [6. С. 18]. Первый такой пример – Мстислав Храбрый, который всю жизнь провел в боях за Русь и умер, хотя и не в бою, но при подготовке к кампании против Ливонии, умер в церкви, куда сам приказал себя отнести. Летопись поясняет причины его канонизации: он всегда был готов умереть за Русь [6. С. 17].

Конечно, на практике два типа святых князей редко встречались в чистом виде, чаще совмещаясь в одном лице. Особенно яркий пример – Александр Невский. Он стал святым, так как победоносно защищал свою страну, причем никогда не забывал источник своей славы, благодаря Господа за победы. Одновременно Александр являлся и мучеником, так как умер по дороге из Орды, куда ездил для защиты русских городов и народа [6. С. 21].

М. Чернявский констатирует, что чуть ли не все русские князья подпадают под миф о святости. В московской династии Рюриковичей с конца XIII в. было двенадцать правителей за триста лет, семь из них были признаны святыми – Даниил, Юрий, Иван I, Дмитрий Донской, Василий III, Иван IV и Федор [6. С. 31]. При этом едва ли не все они мало походили на святых – чего стоит один Иван Грозный!

Если снимать самый первый пласт культурных наслоений, что оставила традиция в виде воплощенных в житийной и летописной литературе образах, то вырисовывается некий параллелизм иерархическо-вертикального характера, свойственного древнерусскому государственному коду, и особой акцентированности на русской почве религиозно-мистического отношения к правителю как «недосягаемому идеалу для своих подданных» [7. С. 125], закрепившейся на уровне единой нефиксированной установки. По сравнению с этим континентально-европейский материал дает иную картину более «заземленного» восприятия власти. Это проявилось, в частности, в том, что даже ранние харизматические модели властвования несли в себе большой заряд десакрализации фигуры власти [8], в чем сказались своеобразные формирования габитуса или системы психосоциальных установок в отношении к власти, обусловленное, как сказал бы П. Бурдьё, особенностями социальной структуры полей общества (этот историко-социологический срез полностью совпадает с тем концептуальным подходом, который был сформулирован в отечественной медиэвистике относительно генезиса феодализма в Западной Европе, именно наличие античного уклада и задал алгоритм формированию соответствующей структуры полей [9, 10, 11]).

На Западе католическая церковь и королевская власть являлись постоянными не только союзниками, но и соперниками в борьбе за присвоение религиозно-символического капитала (имея большие возможности лавирования в условиях наличия других сильных агентов политического поля – знати, а впоследствии и бюргерства). Поэтому и сам сакральный характер этого капитала, будучи предметом нередко политического торга, не мог не нести на себе печать отношений, способствующих его относительно быстрой релятивизации. Монархи на Западе стремились «записать на свой счет» этот религиозный капитал, но удавалось это далеко не просто. Достаточно вспомнить хрестоматийную историю с коронацией Карла Великого и весь сыр-бор, разгоревшийся вокруг проблемы обстоятельств коронации его в Риме Львом III, чтобы оживить в памяти ту «конкурентную борьбу» между светской властью и церковью, что была характерна для Западной Европы. В этом социально-интеллектуальном интерьере очень рано были разработаны представления, снижающие сакрально-магиче-

ское интонирование прерогатив королевской власти. Неслучайно уже в XII в. Нормандский Аноним сформулирует мысль о двух телах короля [12], а Оттон Фрайзингский – идею о двух мечах, светском и духовном, каждый из которых является атрибутом соответствующей власти. Это лишь часть того большого корпуса установок сознания средневекового Запада, которые были связаны с прогрессирующим разделением *regnum* и *sacerdotium*.

На Руси, культурной и религиозной наследницы византийской традиции, православная церковь всегда шла рука об руку с властью, князь стоял выше первосвященника, как бы ассоциируясь с царями-жрецами древности. Но причины тому крылись не только в усвоенной византийской традиции. Социально-историческая инаковость оформления средневековой государственности на Руси, в условиях отсутствия той античной подпитки, которую получил Запад и, в частности, Франция в виде постоянно «перерабатываемого» опыта и багажа социальных практик жизни и их осмысления, не могла не способствовать закреплению властной иерархии в самом жестком формате, если рассматривать Русь в европейском контексте. Примечательно, что это контаминировало со всем комплексом базовых религиозных установок. К примеру, в толковании исхождения Святого Духа. На Западе, как известно, тезис о филио-кве трактовался не в столь иерархически жестком понимании, как на Востоке. Исходящий как от Бога Отца, так и от Бога Сына Святой Дух в понимании западного клира и мира – свидетельство равновеликости по своей силе двух первых лиц Троицы, как равновелики были агенты социально-политического поля той среды, где подобного рода понимание тезиса закрепились. Прямо противоположным образом трактовала тезис восточная, или православная, традиция, не случайно укоренившаяся на Руси.

Особенно отчетливо данная особенность проявилась позднее, уже в период становления централизованного государства, избавившегося от тяжелого сюзеренитета Орды и способного конкурировать со слабеющей Византией. Она найдет воплощение и в укоренившейся в русской традиции идее «Москва – третий Рим», после чего выкристаллизовывается, как это показал Б.А. Успенский, представление об особой харизме царя, «замешанной» на обряде помазания на царство, взятой из византийской модели, но переосмысленной на русской почве [13]. Дело в том, что ни в Византии, ни на Западе помазание миррой при коронации не отождествлялось с таинством миропомазания, совершаемом непосредственно после крещения. В христианской традиции в целом миропомазание, как и крещение, не повторяется. Однако в русском политико-религиозном сознании психосоциальная и культурная трансформация символа очевидна в контексте самостоятельного (без помощи учителей-византийцев) его переосмысления. Повтор обряда означал нечто иное, как то, что после венчания на царство царь приобретает качественно новый статус, отличный от статуса обычных людей.

В контекст обозначенной связи социально-исторической инаковости судеб русской государственности и инаковости ее культурных символов логично вписывается и муссируемое долгое время в литературе самого

разного толка влияние татарско-тюркской традиции. Как отмечают В.С. Жидков и К.Б. Соколов, преклонение подданных перед носителем власти на Руси перекликается не только с византийской, но и с тюркской традицией, влияние которой на культуру средневековой Руси нельзя недооценивать [7. С. 125]. Беспрекословное подчинение – основа азиатского типа государственности. Восточное общество сверху донизу пронизано идеей подчинения, причем и сам верховный правитель подчинен какому-либо высшему принципу.

Долгое историческое пребывание русской элиты в орбите политических практик Орды не могло не сказаться на ее психосоциальных установках. Однако собственная культурно-религиозная идентичность в условиях крепнувшей политико-военной самостоятельности князей позволяла этим установкам оставить свой след лишь в виде соответствующего комплекса психологического реагирования на отправление власти, но никак не доминирующего культурного символа. Эти установки конечно же не могли не цементировать и без того авторитарный склад русской психосоциальной идентичности, но не могли быть ни ее социально-историческими доминантами, ни религиозно-культурными форс-идеями. Последние могли строиться лишь на базе православной веры, «понимаемой как органическое соединение религиозных догматов и обрядов с особой православной культурой, частным проявлением которой и был государственный строй с его иерархической лестницей» [7. С. 125]. М. Чернявский отмечает, что в княжеских житиях постоянно происходит идентификация Руси и христианства. Соответственно, князь, являвшийся светским правителем, здесь становился «бойцом и работником во имя Христа», законным образом входя в ранг святости [6. С. 32]. Поэтому вряд ли можно согласиться с мнением такого крупного историка и философа культуры, как Г.П. Федотов, полагавшего, что своим усилением и возвышением Московия, усвоившая «татарский дух», заложила основы русской «деспотии» [14]. Московские князья, перенявшие повадки татарских ханов, действовали вероломно, арестовывая своих князей-соперников, насильственно захватывая их территории. «Не извне, – пишет Георгий Петрович, – а изнутри татарская стихия овладела душой России, проникла в ее плоть и кровь» [14. С. 201]. В результате «Русь становилась сплошной Московией, однообразной территорией централизованной власти: естественная предпосылка для деспотизма» [14. С. 202]. И дело не только и не столько в том, что среди московских князей было немало и «великомучеников», пострадавших за веру (по подсчетам М.Д. Полулюбяриновой более десятка русских князей только за первые сто лет утверждения власти Орды были убиты по ханскому приказу [15]). И другие княжества давали примеры княжения «татарофильского» образца. Московский вариант централизации опирался прежде всего на глубоко укоренившиеся в традиции установки властного сознания, сформировавшиеся еще в домонгольский период. Неслучайно большая часть историко-культурного материала Древней Руси дает картину патриархально архаичных срезов властного сознания, идеосинкретичного по своей природе властно-иерархическому коду развития древнерусской государственности. Это, конечно, не

снимает вопроса о многовариантности «домонгольских» путей развития земель в Древнерусском государстве, представленных и вольницей Великого Новгорода, и боярской «демократией» Галицко-Волынских земель. Равно как не снимает и вопроса о сложных механизмах переработки татарского «наследства». И тем не менее для общего рисунка исторического полотна в гораздо большей степени был характерен стиль властвования князей в духе Андрея Боголюбского, нежели Ярослава Осмомысла. Неслучайно, что именно этот «залесский» историко-культурный массив земель явится историческим ядром централизации московского периода. Неслучайно и появление в отечественной исторической науке попыток обозначить свойственную русской государственности специфику, нашедших отражение, скажем, в концепции «княжьего права» А.Е. Преснякова.

Любопытно, что в русской культурно-религиозной традиции эта инаковость русского правителя фиксируется в самых разных срезах сознания. В знаменитом «Стихе о Голубиной книге» читаем:

У нас Белый царь над царями царь.  
Почему Белый царь над царями царь?  
Он принял, царь, веру хрещенную,  
Хрещенную, православную,  
Он и верует единой Троице... [16. С. 231].

Такая сгущенность сакрализованного восприятия власти в немалой степени, как нам представляется, объясняет и свойственный Руси, а точнее, европейским странам бессинтезного пути исторического развития, в частности Англии, особый тип поведения правителя-святого, зафиксированный традицией.

Восемь из двенадцати московских правителей, начиная с Даниила, перед смертью приняли постриг и умерли монахами. Подобное явление нередко встречалось и раньше – вспомним Александра Невского. Обратив внимание на эту особенность, М. Чернявский, однако, никак не прокомментировал ее, видимо, затрудняясь в определении причин. Некоторую подсказку мы можем обнаружить, как это ни покажется на первый взгляд странным, в далекой Англии.

К. Стэнклифф приводит королевский список Беды Достопочтенного, согласно которому шесть англосаксонских королев ушли в монастырь, пять предприняли пожизненное паломничество в Рим и еще двое собирались это сделать [17. С. 156]. В других западно-европейских странах такое явление в столь массовом порядке не фиксируется. К. Стэнклифф объясняет это влиянием ирландской христианской традиции, оказавшей наибольшее воздействие именно на Англию. В Ирландии подобные случаи часто имели место до, во время и после английских аналогов. Как отмечает К. Стэнклифф, если на континенте политическая традиция во многом исходила из классических воззрений на политическую активность, восходивших к грекам, то в Ирландии основой прежде всего была Библия [17. С. 173]. Подобное явление «уклонившихся» королев прекращается в Англии во времена Оффы, когда превалирующим стало влияние Франции с ее воззрениями на короля как христианского лидера [17. С. 175].

Конечно же дело не в ирландских корнях, хотя бы по той простой причине, что сам ирландский феномен также требует соответствующего объяснения. Подсказ-

ка к расшифровке такого типа поведения содержится в исследовании М. Омельницкого. Он исследует и сравнивает два источника, отражающих и христианскую, и варварскую ментальность, – «Житие святого Гутлака» и поэму о нем, анализируя в перекрестии двух традиций особенности мышления конкретного человека переломной эпохи. Святой Гутлак – характерный для северо-европейского региона пример знатного святого: он принадлежал к древнему королевскому роду и первоначально предавался диким разбоям и грабежам, но затем стал отшельником, чье поведение полностью согласуется с раннесредневековой концепцией монашеского аскетизма [18].

Можно предположить, что в условиях региона, практически не испытывавшего прямого античного влияния, ярче проявилась ломка варварской ментальности, в частности установок сознания и поведения варварской военной элиты, ломка, сопровождавшая процессы возникновения королевской власти и христианизации. Варварские правители англосаксов при восприятии христианского образа мысли и поведения болезненнее и острее ощущали разрыв со своим прошлым, нежели более «гибкие» цивилизованные германцы континентальных королевств, скажем, те же франки. В условиях «войны всех против всех», которая была данностью становления раннесредневековых государств, масштаб кровавых конфликтов обретал невероятный даже для варварского мира формат. При этом рушились родовые связи, «брат шел на брата» и т.д. При таком напряжении психики принесенные новые религиозные императивы и ценности («не убий» и т.п.), в корне противоречившие не просто языческим ценностям, но тем установкам правителя, которые всегда будут в арсенале его средств, не могли не порождать острейшего кризиса идентичности.

Психосоциальное сознание франков, наработавших в более динамичном режиме (благодаря соседству с империей и присутствию галло-римской знати) соответствующий политический опыт и способы его рационализации, сумело более пластично приспособиться к этим сложным метаморфозам. Оно раньше, чем у островных германцев, освоило и наработанный опыт рефлексии, который самортизировал остроту ценностного конфликта в условиях кризиса с помощью множества культурно-опосредующих практик. К примеру, той же концепции справедливых и несправедливых войн Августина, которая позволяла вытеснять из сознания болезненно острые вопросы, не вписывавшиеся в христианские нравственные ориентиры. Для англосаксонского мира ценности уходящей варварской эпохи имели долгое время такую силу социально-психологической «цепкости», что релятивизация их, равно как и наработка новых, была исторически затруднена. Неслучайно, что не Августин, а именно Пелагий, чье учение реставрировало героические черты этики, выставив идеал человека, способного самостоятельным усилием воли следовать нравственному примеру Христа (воспринимаемого варварами как воителя), оставался долгое время религиозным авторитетом в этой среде [19. С. 50].

Итак, конунги «варварского» бессинтезного региона новый опыт приобретали позднее и более дорогой ценой. Неудивительно, что отмеченный типаж «конунга-отказника» приходится именно на время кристаллиза-

ции властных институтов, становившихся в острой борьбе с противниками самого разного происхождения.

Косвенным свидетельством в пользу приведенной интерпретации является и средневековая литература, которая дает еще более акцентированный, предельно заостренный пример подобной ломки. Существует ирландская средневековая повесть «Безумие Суибне», созданная в XII в., но сюжетно восходящая к седьмому столетию. В ней рассказывается о короле Суибне, проклятом святым Ронаном и вследствие этого обезумевшим посреди битвы. После скитаний Суибне трагически погибает, лишь перед смертью возвращая разум [20]. Если отбросить мистический компонент, можно предположить, что судьба этого реально существовавшего ирландского короля отражает кризисное сознание раннесредневекового варвара, только что приобщившегося к христианской культуре и испытавшего болезненный слом психики, кризис религиозной и, шире, культурной идентичности, оказавшись в ситуации, где две традиции – варварская и христианская – сталкиваются в противоречии.

Можно сослаться и на другой исторический персонаж, который, на наш взгляд, идиосинкретичен приведенному психосоциальному типу. Беда Достопочтенный рассказывает о короле восточных англос Сигберте (631–634), принявшем постриг, ставшем «воевать ради стяжания вечного царства», передавшим власть новому королю – Эгрику, но волей судьбы оказавшимся вновь в самом центре водоворота военных событий. Случилось это, как сообщает Беда, в критических условиях нападения со стороны Пенды Мерсийского. «Когда те (восточные англос. – *И.Н., О.М.*) поняли, – пишет Беда, – что им не справиться с врагами, они попросили Сигберта отправиться с ними на битву для воодушевления войска. Он отказывался, но они все же вывели его из монастыря на битву в надежде, что воины не убоятся врага и не побегут, если среди них окажется тот, кто был их отважнейшим и славнейшим вождем. Но он, хоть и помнил о прошлом и был окружен сильным войском, отказался взять в руки что-либо, кроме посоха; он погиб вместе с королем Эгриком, и все их воины пали или рассеялись под натиском язычников» [21. С. 91].

Приведенный Бедой фрагмент, как представляется, прозрачно высвечивает специфику бинарной структуры сознания как подданных, так и самого короля. Несмотря на видимое различие смысловой характеристики поведения англос и конунга, их разнополюсность, бросается в глаза общность некоего психосоциального механизма реагирования на ситуацию. Сознание воевавших варваров не могло уловить и принять образ «нового» Сигберта, от которого, невзирая на его монашеский статус, требовалось подтвердить своим выходом на поле боя некогда дарованную ему сакральную способность побеждать. Такого рода ожидания являлись коррелятом идеала, требовавшего проявления избыточного мужества от воина, тем более короля. Коррелятом, имевшим природу фиксированных социально-психологических установок.

Но также избыточен по своей стилистике и поступок Сигберта, готового опять-таки, пусть на новый христианский манер, но пожертвовать своей жизнью во имя «высокой цели». По сути это инверсия психологи-

ческого поведения, свидетельствующего о радикальной смене ценностного ряда.

Эта стилистика обнаруживает типологическое сходство с поведением тех англосаксонских конунгов, на которых ссылается Стэнклифф. Радикальный разрыв с прошлой идентичностью, резкая «смена» ценностных «вех» – явления, в большей мере свойственные типу сознания властных фигур в регионах бессинтезного характера исторического развития, нежели континентально-синтезного.

Безусловно, предложенная интерпретация указанного типа конунга, чья идентичность претерпела столь радикальную ломку, является гипотезой. Но гипотезой, которая «работает», в свою очередь, на расшифровку того, что исследователи применительно к данному типу культуры определили как бинарное культурное сознание, со свойственным им жестким делением мира на «свое» и «чужое», «черное» и «белое», «добро» и «зло», в отличие от сознания тернарного.

Думается, что в этом контексте возможно прорисовать некое сходство ситуации в англосаксонских королевствах и на Руси. Да, к моменту возвышения Московского княжества история русского христианства насчитывала не одно столетие, однако большинство исследователей отмечают слабую степень христианизации страны. Несмотря на знакомство с византийской культурной традицией, к тому же слабое и поверхностное, и в какой-то мере благодаря тюркскому влиянию Русь оставалась во многом варварской страной, правители которой слишком часто вынуждены были поступать вразрез с христианскими установлениями, особенно во времена ордынского ига. Вместе с тем, учитывая императивность сознания этого типа, для которого неслучайно большую значимость имели образы карающе-всемогущего Бога Ветхого Завета, яснее видятся контуры образов «раскаяния» или «искупления вины» как символов новой обретаемой идентичности князей.

В этот же культурно-исторический контекст вписывается и особая мессианская составляющая русской мифологии власти, имевшая длительный исторический резонанс. Психосоциальная основа ее регенерируемости в самых разных по времени и обстоятельствах исторических контекстах всегда была связана как с выраженной сакрализацией власти, так и слабой способностью рефлексии по поводу собственной деятельности, ее породившей. Уже в ранний период становления древнерусской государственности всякая экспансия, имевшая под собой вполне определенные основания объективно-исторического характера, осмысливалась в соответствующем, доступном интеллектуальному инструментарию этого мира виде. Скажем, неоднократные походы русских князей на Царьград безусловно были связаны с интересами растущей и набирающей силу феодальной военной элиты, получавшей необходимые материальные ресурсы для отправления собственной власти, стремившейся создать максимально благоприятные условия торговли в этом ключевом звене «пути из Варяг в Греки», о чем свидетельствует хотя бы включение в «Повесть временных лет» текста договоров 907 и 911 г. со статьями, в которых фиксируется право на торговлю «без мыта» русских купцов [22. С. 146].

Однако признание за русскими князьями стремления к обогащению, входившее в противоречие с христиан-

скими этическими императивами, не могло быть не вытеснено на периферию религиозно-политического сознания. Более того, это вытеснение, как показывает европейский материал, связанное с еврейскими погромами, крестовыми походами, нередко подкрепляется неосознанным переносом собственных «греховных» устремлений на противника, переносом, облегченным апелляцией к соответствующему культурно-религиозному прототипу, содержащемуся в библейских текстах.

Думается, что этот психосоциальный механизм работы сознания имеет прямое отношение к тому факту, что в «Повести временных лет» общим местом являются фрагменты, обнаруживающие, как доказал И.Н. Данилевский, не только родство с соответствующими библейскими сюжетами, но нередко и текстуальное совпадение [23]. Христианскому князю не подобает тяга к золоту и богатству, воюя Царьград, он выполняет возложенную на него Богом миссию – наказывает нечестивых отступников от веры, погрязших в роскоши и грехах, и берет город под свою защиту «до последних времен». Однако как вписать в этот ход мысли поступок язычника Олега, который ведет себя, как христианский защитник «повеси шит свой в вратах» [24. С. 17] Царьграда, спасая его от скверны?

И.Н. Данилевский полагает, что совпадение деталей и фрагментов в описании похода Олега и в пророчестве Иезекииля, обличавшего роскошь, нечестие и идолопоклонство жителей финикийского города Тира и предсказывавшего его скорую гибель, указывает на то, что летописец тем самым отождествлял языческую Русь и Тир [23. С. 366]. Нам представляется, что такой однозначной связью смысловая семантика соответствующих библейских аллюзий не исчерпывается. В ее формат не вписывается то обстоятельство, что под защиту берется Город, явно по смыслу заступничества, нуждающийся в спасении от «скверны». Можно предположить, что библейский образ Тира нес двойственную смысловую нагрузку в тексте, причем Константинополь не в меньшей, если не в большей, степени, должен быть ассоциирован с «сребролюбием» и другими грехами жителей Тира.

Такое предположение напрашивается в контексте повторяющихся, схожих по своей природе механизмов двусмысливания (одновременное сосуществование противоречащих друг другу двух смыслов в одном тексте) других образов в Повести.

Так, с одной стороны, для автора очевиден факт язычества Олега, он, не обинуясь, рассказывает, как его воины «пожгоша церкви», греков «имаху пленники, овех посекаху, другие же мучаху, иные растреляху, а другие в море вметаху» [24. С. 16]. С другой стороны, и Олег, и его воины воспринимаются как защитники Города. И еще одна любопытная деталь – автор, рисуя картину бесчинств, творимых воинами Олега в Константинополе, добавляет «елико же ратнии творят» [24. С. 16].

Такая структура сознания, когда в нем оказываются рядоположены, казалось бы, несовместимые понятия и образы, в свое время позволила сделать вывод о гротескности сознания средневекового человека. Эта черта являет, как продемонстрировал на богатейшем источниковом материале А.Я. Гуревич, слияние «неслиянных», на первый взгляд, качеств в одном образе, од-

ной мыслительной операции, когда святой Гинефор оказывается одновременно псом, верой и правдой служившим хозяину, и праведником, удостоившимся святого сана, когда святые могли драться как люди, чему исследователь находит немало примеров в житийной литературе. В формат гротескности вписываются и многие «несообразности» Повести, в том числе и отмечаемое самим исследователем противоречие в отнесении воинов Олега то к числу «защитников» Города, то восприятие их как «безбожных измаильтян», чьи незаконные действия оказываются запечатленными все в том же тексте.

По-видимому, в этой структуре сознания и кроется ключ к разрешению противоречия между определенной социальной ангажированностью сознания автора Повести и тем, что как монах он не мог не «откликнуться» на актуальную проблему «преступления» христианской нормы, языческого греха, не чуждого и собственной власти. И тем не менее то обстоятельство, что автор Повести наделяет слова Олега, объявившего Киев «городом русским», смысл, подразумевающий отождествление, как опять-таки обстоятельно доказал Игорь Николаевич, с Новым Иерусалимом [23. С. 176], концептуально центрирует картину вокруг главного плана. Именно Русь является центром богоспасаемого мира. Такой план понимания ее исторической судьбы не мог не влечь за собой прорастание и другого, более четко прослеживаемого в гораздо более поздних текстах смысла – искупления этой «миссией» собственных грехов.

Конечно же и на Западе экспансии подобного рода не могли быть не осмыслены в мессианском духе, ярким примером чему являются многочисленные хроники, связанные с Крестовыми походами. Но вот что примечательно: вся совокупность структуры полей, скажем, французского социального ландшафта, делает возможным очень раннее нарабатывание демифологизированных средств восприятия и описания подобного рода явлений, как, например, это имеет место в хронике участника IV Крестового похода, мелкого рыцаря из Пикардии – Робера де Клари [25] (не говоря уже об одноименном произведении Жоффрау де Виллардуэна). Как верно подметил исследователь, разочарованность мелкого рыцарства, к которому принадлежит и этот хронист XIII в., в поведении *haus homes*, присвоивших себе плоды «ратных подвигов» во имя Христово дела, проговаривается в тексте хроники. Робер де Клари не скрывает пережитого им разочарования от бесплодного, с точки зрения людей его круга, участия в такой, казалось бы, поначалу «многообещающей» религиозно-рыцарской аванюре [25. С. 89–90]. В этом и являют свой лик новые дискурсивные практики сознания, лишаящие его определенных сакрально-мифологизированных оценок и культурно-религиозных штампов. Эти практики, начиная с эпохи XII в., времени, знаменовавшего новый этап в трансформации сознания средневекового Запада, получивший образную характеристику Ж.Ле Гоффа как этап «спускания с небес на землю», чем дальше, тем больше наращивали рациональную оснастку [26, 27].

Число реперных точек, которые могут быть отобраны для сравнения стилистики властных мифологем и установок сознания русского историко-культурного ряда и соответствующих параллелей им в ряду западноевропейском, столь огромно, что это не может не по-

ставить проблему границ данного текста. Конечно, его содержанием и аргументацией отнюдь не исчерпывается, а скорее проблематизируется та область исследования традиционного сознания в его властном срезе, которая связана со спецификой его исторической динамики и пластики в разных социально-исторических типах обществ. Данный же текст представляет собой по-

пытку определить возможный формат такого рода кросскультурного исследования, формат, который не может элиминировать рассмотрение проблемы в «режиме большого времени», а также исключать процедуры, подразумевающие, как сказал бы Р. Шартье, совмещение дискурсивной конструкции социального мира с социальной конструкцией дискурсов.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Кэмпбелл Дж.* Тысячеликий герой. М., 1997.
2. *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994.
3. *Фрэзер Дж.Дж.* Золотая ветвь. М., 1998.
4. *Аверинцев С.С.* Византия и Русь: два типа духовности // *Новый мир.* 1988. № 7.
5. *Шмитт Ж.-К.* Понятие сакрального и его применение в истории средневекового христианства // *Мировое древо.* М., 1996. Вып. 4.
6. *Cherniavsky M.* Tsar and People: Studies in Russian Myths. N.-Y. 1969.
7. *Жидков В.С., Соколов К.Б.* Десять веков российской ментальности: картина мира и власть. СПб., 2001.
8. *Николаева И.Ю.* На путях методологического синтеза: опыт интерпретации раннесредневековой ментальности // *Историческая наука и историческое сознание* / Под ред. Б.Г. Могильницкого, И.Ю. Николаевой. Томск, 2000. С. 173–202.
9. *Удальцова З.В., Гутнова Е.В.* К вопросу о типологии феодализма в Западной Европе и Византии // *Тезисы докладов и сообщений XIV сессии межреспубликанского симпозиума по аграрной истории Восточной Европы.* М., 1972.
10. *Люблинская А.Д.* Типология раннего феодализма в Западной Европе и проблема германо-романского синтеза // *Средние века.* 1968. Вып. 3. С. 9–17.
11. *Корсунский А.Р., Гюнтер Р.* Упадок и гибель Западной Римской империи и возникновение германских королевств (до сер. VI в.). М., 1984.
12. *Канторович Э.* Два тела короля. Очерк политической теологии Средневековья // *История ментальностей, историческая антропология.* М., 1996. С. 142–154.
13. *Успенский Б.А.* Царь и патриарх. Харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998.
14. *Федотов Г.П.* Святые Древней Руси. М., 1990.
15. *Полубояринова М.Д.* Русские люди в Золотой Орде. М., 1978.
16. *Стихи духовные.* М., 1990.
17. *Stancliffe C.* Kings who opted out // *Ideal and reality in frankish and anglo-saxon society.* Oxford, 1983.
18. *Омельницкий М.* Образ святого в англосаксонской литературной и агиографической традиции. М., 1997.
19. *Аверинцев С.С.* Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от Античности к Средневековью // *Из истории культуры Средних веков и Возрождения.* М., 1976.
20. *Михайлова Т.А.* Ирландское предание о Суибне Безумном или взгляд из XII века в VII. М., 1999.
21. *Беда Достопочтенный.* Церковная история народа англов / Пер. с латинского, статья, примечания, библиография и указатели В.В. Эрлихмана. СПб., 2001.
22. *Сахаров А.Д.* «Мы от рода русского...». Л., 1986.
23. *Данилевский И.Н.* Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.). М., 2001.
24. *Повесть временных лет* / Под ред. В.П. Адриановой-Перетц. СПб., 1996.
25. *Робер де Клари.* Завоевание Константинополя / Пер., статья и комментарии М.А. Заборова. М., 1985.
26. *Ле Гофф Ж.* С небес на землю. Перемены в ценностных ориентациях на христианском Западе XII–XIII вв. // *Одиссей. Человек в истории.* М., 1991.
27. *Хлопнин А.Д.* О способах интерпретации причинно-следственных связей в хрониках XIV века // *Из истории культуры Средних веков и Возрождения.* М., 1976.

Статья представлена кафедрой истории Древнего мира, Средних веков и методологии истории исторического факультета Томского государственного университета, поступила в научную редакцию «Исторические науки» 1 декабря 2004 г.