

Любимой супруге Юлии

«The lion and the unicorn
Were fighting for the crown;
The lion beat the unicorn
All around the town.

Some gave them white bread,
And some gave them brown;
Some gave them plum cake
and drummed them out of town».

«Единорог и гордый лев
Схватились за корону;
Лев всыпал недругу сполна,
Не подпуская к трону.

Им подавали – кто сухарь,
А кто – пирог со сливой;
И барабанной дробью в даль
С почетом спровадили».

С.В. Санников

СЕМИОЗИС ВЛАСТИ В СЕМАНТИЧЕСКОМ ТИПЕ
КУЛЬТУРЫ: МИФЫ, ЧУДОВИЩА, (ИНТЕР)ТЕКСТЫ

Монография

Москва
2016

УДК 94(4)"653":008
ББК 63.3(4)41-33+71.0
С 18

Рецензенты: докт. культурологии Г.Г. Пиков
(Новосибирский национальный исследовательский
государственный университет)

докт. филол. наук С.Г. Проскурин
(Новосибирский национальный исследовательский
государственный университет)

Санников С.В.

С 18 Семизис власти в семантическом типе культуры: мифы,
чудовища, (интер)тексты (монография) / С.В. Санников. –
Москва: Буки Веди, 2016. – 220 с.

ISBN 978-5-4465-1225-6

Представленная работа является первой частью исследования, посвященного изучению различных аспектов семиозиса власти на материале памятников средневековой западноевропейской культуры. Применение междисциплинарной методологии позволило автору предложить новые подходы к деконструкции знаковых образований (текстов, мифологем, идеологем) власти.

Работа может представлять интерес для специалистов в области семиотики, а также всех, кто так или иначе связан с символической деятельностью в эпистеме постмодерна.

**УДК 94(4)"653":008
ББК 63.3(4)41-33+71.0**

ISBN 978-5-4465-1225-6

© Санников С.В., 2016.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	6
Глава 1. Лабиринт и его создатели	30
1.1. Проблема семиозиса.....	30
1.2. Измерения семиозиса власти	46
1.3. Эпистема семантического типа культуры	69
1.4. Архетипы семиозиса власти	89
Глава 2. Тератомахия. Семиозис власти	107
2.1. Дети Квинотавра.....	107
2.2. Магия Тени	125
2.3. Дракон или Левиафан.....	134
Глава 3. Мифы	149
3.1. Политическая мифология: архетипы и семиотические коды	149
3.2. Мифологемы справедливости и свободы.....	172
3.3. Семиотические пространства и трансформация их границ	185
<i>Кто защитит Хеорот? (вместо заключения)</i>	214

«Власть – это не институт, не структура и даже не могущество, которым наделены некоторые: это название, которым обозначают сложную стратегическую ситуацию данного общества».

(М. Фуко)

Введение

Проблема семиотического содержания власти может по праву считаться одной из методологически наиболее сложных проблем современных гуманитарных исследований. Работы Г. Лассуэла, Э. Кассирера, Ж. Лакана, Ж. Делеза, М. Фуко, П. Бурдьё, Р. Барта, Ж. Бодрийяра, посвященные вопросам знаковых/символических оснований социальных отношений, позволили не только пересмотреть принятые в гуманитарных науках подходы к изучению феномена власти и оценке его роли в истории культуры, но и поставили вопрос о правомерности традиционного определения самого предмета исследования.

Методологический разворот от позитивистской парадигмы, в рамках которой «власть» изучалась как политический и правовой институт, к постмодернистскому прочтению власти как системы формирования реальности, категории знания и всеобщего подчинения дискурсивным практикам, привел к существенному расширению методологических границ исследований феномена власти.

Помимо политологии, социологии и исторической науки, власть становится объектом исследования в рамках широкого спектра дисциплин, таких как психология, философия, лингвистика, политическая антропология,

культурология¹, а также многих других научных направлений². В условиях столь значительного разнообразия подходов семиотика приобретает особенное значение как «инстанция высшего порядка, через своего рода «редукцию» к которой, а отнюдь не непосредственно, политика и язык образуют тесную взаимную сопряженность»³. В связи с этим нельзя не процитировать классика семиотической теории Ч. Морриса, полагавшего, что семиотика «может сыграть важную роль в деле объединения наук, хотя природу и степень участия семиотики в этом процессе еще предстоит выяснить»⁴.

На рубеже столетий эксперты обоснованно отмечали, что для продвижения в изучении пространства политических отношений «требуется создание особой политической

¹ В настоящее время изучение власти можно с полным правом отнести к фундаментальным проблемам культурологии. Как весьма точно отметил А.Я. Флиер, «власть общества над индивидом, введение индивида в систему порядков, принятых в обществе – это и есть культура (в какой бы форме это не проявлялось)» (Флиер А.Я. Культура как репрессия // Фундаментальные проблемы культурологии: в 4-х тт. Том I: Теория культуры. СПб., 2008. С.248).

² Как справедливо отмечает М.Б. Ямпольский, «политическое с трудом втискивается в границы какой бы то ни было дисциплины» (Ямпольский М.Б. Физиология символического. Кн. 1. Возвращение Левиафана. Политическая теология, репрезентация власти и конец Старого режима. М.: Новое литературное обозрение, 2004. С.19). Уместно также вспомнить оценку Г. Лассуэлла, который полагал, что «в XX в. все науки являются политическими, поскольку они позволяют понять процесс и механизмы осуществления политики или предоставляют конкретные теоретические подходы и эмпирические данные, необходимые для принятия рациональных политических решений» (цит.по: Гнатюк О.Л. Из истории американской коммуникологии и коммуникативистики: Гарольд Лассуэлл (1902-1978) // Сборник научных трудов "Актуальные проблемы теории коммуникации". СПб., 2004).

³ Ильин М.В. Политический дискурс как предмет анализа. // Журнал «Политическая наука», №3, М.: 2002, С. 7-19.

⁴ Цит.по: Семиотика: Антология. Составитель Ю.С. Степанов М., 2001. С.46.

семиотики власти»⁵. Данная оценка сохраняет свою актуальность, более того, принимая во внимание, что феномен власти вышел за рамки сугубо политического, представляется возможным несколько трансформировать приведенное выше высказывание примерно следующим образом: *требуется создание особой семиотики власти*.

Достаточно сложно однозначно определить, кто из авторов может считаться «первооткрывателем» семиотики (семиологии) власти. Теоретические положения логического направления американской семиотики (представленные в работах Чарльза Сандерса Пирса, Чарльза Морриса, Кларенса Ирвинга Льюиса) нашли прикладное применение в исследованиях представителей бихевиористского направления американской политологической школы. В статьях Гарольда Дуайта Лассуэлла, представленных в коллективной монографии «Язык политики: изучение количественной семантики»⁶ (1949), была предпринята попытка преодолеть дисциплинарные границы изучения политических явлений путем применения семиотической теории к классификации измерений языка политики (семантики и синтактики), анализа соотношения идеологии и политической мифологии, выявления механизмов распространения политических формул и доктрин. Предложенная автором модель политических коммуникаций стала одной из базовых моделей современной политической науки, а предложенный автором подход к количественному

⁵ Ильин М.В. Политический дискурс как предмет анализа. // Журнал «Политическая наука», №3, М.: 2002, С. 7-19.

⁶ Lasswell H.D., Leites N. and associates. Language of politics; studies in quantitative semantics. New York, 1949. Русскоязычный перевод вступительной статьи Г.Д. Лассуэлла: Политическая лингвистика. Вып. 20. Екатеринбург, 2006. С. 264-279.

исследованию семантики сформировал основы современной теории дискурс анализа.

Значимый шаг в разработке направления семиологии власти был предпринят в рамках работ представителей французского интеллектуального направления структурализма. Одним из новаторов данного направления может считаться французский психоаналитик и философ **Жак Мари Эмиль Лакан**, основные подходы которого к изучению феномена власти были обозначены в серии семинаров и лекций 1968 г.

Научное творчество Ж. Лакана сложно поддается изучению в связи с тем, что «за исключением своей диссертации по психиатрии, написание которой было вызвано академическими требованиями, он не написал ни одной книги. Его статьи появлялись по воле обстоятельств, а не в силу внутренней потребности. Но, несмотря на то, что Лакан на протяжении многих десятилетий всячески противился фиксации своих устных выступлений, сегодня нам приходится иметь дело с поистине необъятной литературой. Прежде всего, 27 его «семинаров», застенографированных и существующих во множестве вариантов. Частью они уже изданы в редакции Ж.-А. Миллера (только четыре тома вышли при жизни их автора). Поскольку редакция, по свидетельству многочисленных слушателей Лакана, была несколько вольной, существует потребность обратиться к стенограммам некоторых семинаров, особенно поздних, которые получили широкое хождение еще при жизни Мэтра»⁷.

⁷ Дьяков А.В. Жак Лакан. Фигура философа. М., 2010. С.13.

Ж. Лакан разрабатывал концепцию четырех связанных между собой дискурсов (дискурс господина, университета, истерика и аналитика): «Концепт дискурса занял видное положение в работе Лакана с введением четырех дискурсов, которые первоначально были упомянуты в XVI семинаре, «От Другого к другому» (1968-69). Но, тем не менее, именно в течении последующего семинара, «Изнанка психоанализа» (1969-70), теория четырех дискурсов была широко разработана, и была темой семинара того года. В дальнейшем Лакан прорабатывал эту теорию также в семинаре «Ещё» (1972-73), а также в «Радиофонии» (1969) и «Телевидении» (1973)»⁸.

Значимой вехой в изучении феномена власти стал выход работы **Жиля Делеза и Пьера-Феликса Гваттари «Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип»**⁹ (1972), исторические предпосылки появления которой удачно сформулировал Мишель Фуко в предисловии к американскому изданию книги: «В период 1945-1965 годов (я имею в виду Европу) существовал определенный тип правильного мышления, определенный стиль политического дискурса, определенная этика интеллектуала. Нужно было быть накоротке с Марксом, в своих мечтаниях не слишком

⁸ «The concept of discourse comes into particular prominence in Lacan's work with the introduction of the four discourses. These were first announced by Lacan in 1968-69 in his Seminar XVI, 'D'un Autre a l'autre'. However, it is during the seminar of the following year, L'envers de la psychanalyse (1969-70), that the theory of the four discourses is extensively elaborated and effectively becomes the theme of his seminar for that year. The theory was again further developed at length in 1972-73 in his seminar, Encore, and featured prominently in 'Radiophonie' in 1969 and in Television in 1973» (Compendium of Lacanian Terms (edited by Huguette Glowinski, Zita M. Marks and Sara Murphy). London, New York: Free Association Books, 2001).
Русскоязычный перевод цит. по: <http://dreamwork.org.ua/>

⁹ Deleuze G., Guattari F. Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Œdipe. Paris, 1972.

отдаляться от Фрейда и обращаться со знаковыми системами – то есть с означающим – со всем причитающимся им почтением. Таковы были те три условия, которые делали приемлемым странное занятие, каковым является высказывание или запись частицы истины о себе и о своей эпохе. Затем прошло пять быстротечных, страстных лет, пять лет ликования и загадок... Конечно, в воздухе трясли старыми штандартами, но бой сменил свою дислокацию, перешел на новые территории»¹⁰.

Концепция «власти» **Мишеля Поля Фуко** в наиболее завершенной форме представлена в его работе «Воля к истине»¹¹ (1976). Как отмечает Ю.С. Степанов, «сам М. Фуко... не ощущает свою близость к семиотическим идеям, в частности Р. Барта, но эта близость несомненна», а «метод, разрабатываемый Фуко в его книгах... это общий семиотический метод»¹².

Люсьен Гольдман иронично, но весьма емко охарактеризовала роль философских концепций М. Фуко в системе взглядов французского структурализма: «Среди выдающихся теоретиков школы, которая занимает важное место в современной мысли и характеризуется отрицанием человека вообще, а исходя из этого – субъекта во всех его аспектах, точно так же, как и автора, Мишель Фуко... является, несомненно, одной из наиболее интересных и наименее уязвимых для спора и критики фигур. Поскольку Мишель Фуко сочетает с философской позицией,

¹⁰ Делёз, Ж., Гваттари, Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари; пер. с франц. и послесл. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Кузнецов. Екатеринбург, 2007. С.5-6.

¹¹ Foucault M. Histoire de la sexualité. T.I: La volonté de savoir, Paris, 1976.

¹² Степанов Ю.С. Семиотика. М., 1971. Электронная версия: <http://lib.vvsu.ru/books/semiotika1/page0003.asp>

фундаментальным образом антинаучной, замечательную работу историка... Мишель Фуко не является автором и, уж конечно, установителем всего того, что он нам только что сказал. Поскольку отрицание субъекта является сегодня центральной идеей целой группы мыслителей, или, точнее, – целого философского течения. И даже если внутри этого философского течения Фуко и занимает особенно оригинальное и яркое место, его, тем не менее, следует интегрировать в то, что можно было бы назвать французской школой негенетического структурализма, включающего, в частности, имена Леви-Стросса, Ролана Барта, Альтюссера, Деррида»¹³.

Наконец, знаменитая актовая лекция **Ролана Барта**, произнесенная им при вступлении в должность заведующего кафедрой литературной семиологии в Коллеж де Франс 1977 г. Как отмечает Г.К. Косиков, фраза «никакой власти» – самохарактеристика Барта: «ему принадлежала интеллектуальная власть, власти подлинной он избегал, предпочитая уважение и знаки любви. В нём сохранилось нечто подростковое. Он не хотел навязывать истины даже самому себе. Потому, вероятно не умел и защищаться. Флюиды власти не исходили от работ Барта. Приступая к ним, читатель торжествует: вот, думает он, оружие, которым смогу пользоваться и я. Однако надежда оказывается обманутой. Слова Барта не превращаются в оружие. Текст не кристаллизуется, развеивается... (Ц. Тодоров). Сама жизнь Барта оказалась протестом против Власти. Этот человек представлял собою редкий случай, когда «жизнь» и «творчество» совпадают, складываясь в «судьбу».

¹³ Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. Пер. с фр., сост., комм. и послесл. С.Табачниковой. М.,1996. С.40-41.

Деятельность Барта направлена на подрыв принципа власти как такового, и прежде всего – власти идеологии»¹⁴.

Необходимо отметить, что проблема власти, обозначенная в творчестве Р. Барта в последние годы его жизни, в целом, вторична для его исследований. Как он сам отмечает в актовой лекции, его взгляды в данном вопросе сложились под влиянием М. Фуко: «Мишле, которому я обязан открытием – еще на заре своей интеллектуальной жизни – привилегированного положения Истории среди наук о человеке; он открыл мне также власть письма – в той мере, в какой знание готово с ним согласоваться»¹⁵.

Работы исследователей более позднего периода, в частности **Тёна ван Дейка** и ряда других авторов, заслуживают отдельного внимания с точки зрения прикладных аспектов, прежде всего – метода и инструментария, но уже практически не содержат существенных концептуальных дополнений с точки зрения развития семиотических подходов к изучению самого феномена власти¹⁶.

Исследования, посвященные семиотике власти эпохи Средних веков, по большей части связаны с изучением знаковых аспектов функционирования институтов публичной власти (королевской, церковной, судебной и др.).

¹⁴ Косиков Г.К. Идеология. Коннотация. Текст // Ролан Барт. S/Z. М., 2001. С.8

¹⁵ Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1989. С.546.

¹⁶ Необходимо вновь подчеркнуть, что теоретическое пространство политологических исследований весьма обширно, и данные исследования отличает большое методологическое разнообразие – так, несомненный интерес представляют классические работы, посвященные связи насилия и власти Х. Арндт (периода 1951-1963 гг.), концепция гегемонии А. Грамши (сформированная в период 1928-1936 гг.) и многие другие теории, однако, в рамках данного исследования представляется целесообразным сосредоточить внимание, прежде всего, на работах, выполненных в рамках семиотической парадигмы.

В числе наиболее значимых исследований, испытывающих влияние семиотики, необходимо назвать работы Эрнста Канторовича¹⁷, Михаила Михайловича Бахтина¹⁸,

¹⁷ Работа Эрнста Канторовича «Два тела короля: исследование по средневековой политической теологии» (1957) стала своего рода концептуальным прологом к семиотическим исследованиям политического пространства средневековья. Несмотря на то, что автор вряд ли может быть с методологической точки зрения причислен к последователям семиотики, представляется обоснованным тезис К.Р. Кобринина о том, что «если с кем и сравнивать... Эрнста Канторовича, так это не с историками, а с гигантами литературного модернизма». «Завораживающий образ нескончаемо дробящихся тел, который изобрел автор, делает чтение книги Канторовича увлекательным и невозможным одновременно. Увлекательным в каждой отдельной точке – и невозможным как процесс, который к чему-то приводит. Канторович перебирает разные сюжеты двойственности, изощренно, тончайшим образом анализирует и интерпретирует один, после чего переходит к другому, который связан с предыдущим только этой самой формальной идеей двойственности. По сути, мы уже на первых страницах заранее знаем, «чем кончится книга», но важен не результат, а ее чтение, которое носит столь же двойственный, как и тело короля, характер: одновременно оно очень интересно и совсем не интересно. Более того, каждый из использованных сюжетов вполне самодостаточен; самое удивительное, что Канторович не делает из них никаких, собственно, исторических выводов» (Кобрин К.С. Эрнст Канторович над историей: дробящиеся тела власти // Новое литературное обозрение. №95. 3/2014).

¹⁸ В исследованиях Михаила Михайловича Бахтина рассматривались символические действия, связанные с реализацией образов власти в народно-смеховой, карнавальной культуре средневековья, а также формирование литературных сюжетов, транслирующих данные образы. В работе М.М. Бахтина «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса» (1965) анализируются различные символические акты, связанные с семиотической проекцией власти, включая избрание карнавальным королем, развенчание короля, совершение ауспий и т.д. Исследования М.М. Бахтина оказали огромное влияние на развитие литературоведения и семиотики (прежде всего, в части формирования концепции интертекста и интертекстуальности).

Умберто Эко¹⁹, Юрия Михайловича Лотмана²⁰, Бориса Андреевича Успенского²¹, Сергея Сергеевича Аверинцева²²,

¹⁹ Один из наиболее известных медиевистов, разрабатывавших семиотическую методологию, итальянский философ-структуралист Умберто Эко, практически не касался в своих исследованиях проблемы власти. В тех работах, где он касается данной проблемы, прослеживается понимание власти, сходное в отдельных своих составляющих с концепцией «символического капитала» П. Бурдьё: «Средние века – цивилизация зрелищного, где собор, великая каменная книга, – одновременно и рекламный плакат, и телеэкран, и мистический комикс, который должен рассказать и объяснить, что такое народы земли, искусства и ремесла, дни года, каковы время посева и сбора урожая, таинства веры, эпизоды священной и светской истории и жизнь святых (великие образцы для подражания, подобные сегодняшним «звездам» и эстрадным певцам, то есть людям из элиты, лишенным политической власти, но воздействующим на публику с огромной силой)» (Эко У. Средние века уже начались // Иностранная литература. 1994. № 4. С. 258-267). Концептуальные построения У. Эко далеки от наполняющих французский структурализм представлений о власти всепроникающего дискурса, но, вместе с тем, содержат оригинальные подходы к изучению такого явления политической жизни, как идеология.

²⁰ Большое влияние на развитие теоретических представлений о символической природе средневековой культуры оказала семиотика Московско-Тартуской школы. Одной из наиболее значимых с теоретической точки зрения работ, посвященных анализу символизма средневековой политической культуры, может считаться статья Юрия Михайловича Лотмана «Проблема знака и знаковой системы и типология русской культуры XI-XIX веков» (1970).

В рамках данной статьи Ю.М. Лотманом была предложена развернутая теоретическая характеристика модели восприятия знака в средневековой культуре. Ю. М. Лотман охарактеризовал средневековое общество как «общество высокой знаковости», квалифицировав средневековую культуру как символический (семантический) тип культуры. В числе определяющих особенностей отношения к знаку в рамках данного типа культуры автор выделил ключевую роль оппозиции идеального и материального плана, иконический принцип образования знака, множественность и иерархичность значения, ахронный характер знаковой системы, восприятие знака как средства замещения.

²¹ Глубокий семиотический анализ символических аспектов средневекового искусства выполнен в статье Бориса Андреевича Успенского «О семиотике иконы» (1971). Автор анализирует семиотические аспекты различных знаковых элементов иконы, оценивая, «какие элементы изображения должны восприниматься непосредственно, как самостоятельные знаки, а какие играют

Михаила Владимировича Бибикова²³, Михаила Бениаминовича Ямпольского²⁴, Сергея Геннадьевича Проскурина²⁵, Павла Петровича Шкаренкова²⁶, Федора

вспомогательную, синтаксическую роль, участвуя в образовании более сложных знаков... какие элементы являются обычными знаками, а какие – символами».

²² В статье Сергея Сергеевича Аверинцева «Символика раннего средневековья» (1977) анализируются средства средневекового символизма, такие как энигма, парфразис и метафразис, парабола, рассматривается вопрос о соотношении идеологического и формально-жанрового планов. Автор предлагает чрезвычайно интересную трактовку соотношения идеи знака и идеи верности в европейской средневековой культуре, отличающей европейский средневековый символизм от типологически схожих явлений.

²³ В статье Михаила Владимировича Бибикова «Блеск и нищета» василевсов: структура и семиотика власти в Византии» (2008) получает освещение эволюция титулатуры и процессуальной составляющей власти средневековых византийских монархов.

²⁴ В книге Михаила Бениаминовича Ямпольского «Физиология символического. Кн. 1. Возвращение Левиафана. Политическая теология, репрезентация власти и конец Старого режима» (2004) автор, опираясь на концепции символа П. Бурдьё, И. Канта и Э. Гудинафа, предлагает глубокую и оригинальную концепцию эволюции символизма в европейской культуре. Согласно мнению автора, в средневековой политической культуре происходит постепенная дезинтеграция «аналогового» символа и складывание «иных репрезентативных форм, в которых проявляет себя власть». Таким образом, «символическое тело» уступает место «символическому пространству репрезентации».

²⁵ Семиотический анализ средневекового права, выполненный Сергеем Геннадьевичем Проскуриным в статье «Эволюция права в свете семиотики» (2010), раскрывает действие принципа семиотического ослабления признака. Основываясь на широком эмпирическом материале, автор развивает концепцию «ослабления кар» П. Сорокина («от неограниченной мести – к талиону, от обязательного талиона – к факультативному, от обязательной мести – к допускаемой, от разрешаемой мести – к системе композиций и прощения»), выявляя семиотические составляющие эволюции процессуальных аспектов в истории права, и приходя к выводу о наличии тенденции тяготения права к «слабому знаку» – закону, договору, конвенции.

²⁶ В диссертационном исследовании Павла Петровича Шкаренкова (2009) история романо-германских «варварских» королевств эпохи поздней античности интерпретируется в форме текста, подлежащего семиотическому прочтению. «Как текст, подлежащий декодированию (расшифровке) и постижению, можно трактовать, конечно, не только историю вообще, но и историю романо-

Борисовича Успенского²⁷, Михаила Анатольевича Бойцова²⁸ и многих других авторов. Необходимо отметить, что фонд

варварских королевств с характерным для них многообразием явлений культуры, отразивших гетерогенность, амбивалентность и противоречивость одной из сложнейших переходных эпох в истории Европы. Совершенно очевидно, что многозначность этого текста может быть объяснена той множественностью систем кодирования, которая основывается на многочисленных перекрещиваниях самых различных социально-политических и этнокультурных факторов; ясно, что этот «многоязычный» текст практически не поддается однозначному истолкованию».

²⁷ В работе Федора Борисовича Успенского «Имя и власть» (2001) реализуется семиотический подход к изучению антропонимики как явления средневековой политической культуры. Автором анализируется знаковая роль имени, его место в семантическом пространстве культуры: «Династическое имя было, прежде всего, знаком, неизменным атрибутом власти, обладание им, как мы увидим позже, являлось необходимым условием для восшествия на престол. Наречение именем, унаследованным от того или иного царственного предка и дающим право на престол, всякий раз свидетельствовало о непрерывности самой династической традиции и обеспечивало единство рода. Поэтому система мужских имен, принятых в скандинавских правящих династиях, была в высшей степени замкнутой в себе, традиционной, консервативной системой».

²⁸ Михаил Анатольевич Бойцов является одним из теоретиков и видных представителей потестарной имагологии – научного направления, исследующего «способы представления власти и саморепрезентации власти в иллюстрациях, миниатюрах, гравюрах, процессиях, театрализованных постановках, письменных текстах и так далее» (О.И. Тогоева). Автор применяет в своих исследованиях, посвященных изучению различных аспектов средневековой политической жизни, широкий спектр научных методов, многие из которых получили разработку в рамках руководимого М.А. Бойцовым в Институте всеобщей истории РАН научно-исследовательского проекта «Образы власти в Средние века и Новое время в Западной Европе и России» (2004–2006 годы).

Вместе с этим автор выражает и определенный скепсис в отношении когнитивного потенциала семиотики: «Слово «образ» представляется удобным не в последнюю очередь тем, что оно кажется шире понятий «символ» и «знак», вбирая в себя их основное содержание. Так, «образ» позволяет учитывать сферу той «слабоструктурированной» информации, которую уместно передать словом «впечатление». Такого рода информация, имеющая отношение к эмоциональной составляющей человеческой психики, по сути дела не учитывается в семиотике – для ее передачи термин «знак» не подходит вовсе, а «символ» если и может быть полезен, то лишь в узких пределах. Семиотика вскрывает смыслы, но не

исследований символических оснований средневековой политики чрезвычайно многообразен и насчитывает огромное количество работ²⁹.

Классические исследования в области медиевистики (например, работы Э. Канторовича) оказали существенное влияние на формирование и развитие современных концепций власти (в частности, концепции «политического тела» М. Фуко). Необходимо вместе с этим отметить, что исследования историков-медиевистов, касаются,

объясняет силы (или, напротив, слабости) их воздействия, т. е. не выясняет, какую роль сыграли эти смыслы в культуре и что представляла собой их история» (Бойцов М.А. Что такое потестарная имагология // Власть и образ: Очерки потестарной имагологии / Отв. редакторы М.А. Бойцов, Ф.Б. Успенский. СПб., 2010. С.15).

В полной мере соглашаясь с позицией автора о том, что категория «образа» включает в себя целую иерархию знаковых ситуаций, отметим, что М.А. Бойцов фиксирует важный методологический пробел в современной семиотике, связанный с концептуальной ограниченностью понятия «знак», которое нуждается в существенном уточнении. Восполнению данного пробела посвящен первый раздел настоящей работы (см. также: Санников С.В. К проблеме знака и семиозиса // Высшая школа. Июль. Том 2. 2016).

²⁹ В рамках данного обзора не представляется возможным перечислять работы, посвященные различным аспектам политического символизма или символизма средневековой культуры в целом в связи с их многочисленностью (обзор классических работ данного направления: Санников С.В. Символизм средневековой культуры в работах отечественных и зарубежных исследователей второй половины XX века // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 5.ч.1; Санников С.В. Символизм средневековой культуры в работах отечественных и зарубежных исследователей первой половины XX века // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 8. ч.1). Символизм средневековой культуры становился предметом исследования таких выдающихся авторов, как С.А. Уваров, Л.П. Карсавин, П.М. Бицилли, Н.А. Бердяев, П.А. Флоренский, Э. Кассирер, А.Ф. Лосев, М.М. Бахтин, У. Эко, Е.М. Мелетинский, М. Блок, Ж. ле Гофф, Й. Хейзинга, Э. Кантарович, А.Я. Гуревич, С.С. Аверинцев, Б.А. Успенский, М.А. Бойцов, Ф.Б. Успенский, М. Пастурю, а также многих других исследователей.

преимущественно, институтов публичной, политической власти (королевской, императорской, царской, церковной), но практически не затрагивают «микрофизику» власти в контексте представлений М. Фуко, Ж. Лакана, Р. Барта и других классиков интеллектуального направления постмодернизма.

Проблема данного исследования состоит в эпистемологической неопределенности, связанной с ограниченными возможностями реализации когнитивного потенциала структуралистских и постструктуралистских подходов применительно к деконструкции различных форм власти при отсутствии концептуального выхода из семиосферы эпохи модерна в диахронические семиосферы.

Объектом исследования являются тексты, функционирующие в системе кодов культуры, где доминирующую роль играет семантический (символический) тип кода культуры³⁰.

Предметом исследования является процесс коммуникативной актуализации конвенционально закрепленных и обладающих императивной интенцией смыслов, явлений, идей и идеологий, порождаемых множественностью отношений силы в игре подвижных отношений неравенства³¹.

³⁰ Более подробно о данном типе кода культуры – раздел 1.3 настоящего исследования.

³¹ Как можно видеть, данное определение предмета исследования интегрирует составляющие дефиниции понятия «дискурс власти», предложенной В.Э. Согомоняном (Согомонян В.Э. Что такое дискурс власти? // 21-й век. № 1 (21). 2012. С. 34-51), с концепцией власти М. Фуко. Важно также обратить внимание, что поскольку в рамках французской семиотической школы значения понятий «дискурс власти» и «дискурс» зачастую совпадают (дискурс в ряде случаев выступает в качестве формы выражения власти в работах Р. Барта, Ж. Бодрийера, М. Фуко), и во избежание возникновения возможных

Цель исследования заключается в изучении процесса семиозиса власти на материале семантического типа культуры.

Принимая во внимание, что теоретики семиотики расходятся во мнениях о сущности, составляющих, механизмах происхождения и функционирования знака³², а проблемное поле семиотики зачастую смещается в сторону анализа когнитивных процессов и биологических аспектов коммуникации³³, исследователю культуры при выборе соответствующих методологических оснований работы

методологических разночтений, я, по возможности, избегаю использования понятия «дискурс власти» в настоящей работе.

³² В рамках семиотики традиционно выделяют, как минимум, две основные парадигмы интерпретации знака – восходящие к работам Ф. де Соссюра и Ч. Пирса (Иванов Н.В. Две парадигмы языковой знаковости: Ф. де Соссюр и/или Ч.С. Пирс? // Лингвистика после Ф. де Соссюра: итоги и перспективы (к 155-летию со дня рождения Ф. де Соссюра), М.: изд. МГОУ, 2013. С.60-72). Ю.В. Шатин также выделяет третье методологическое направление, представленное в работах П. А. Флоренского (Шатин, Ю. В. Три вектора семиотики // Дискурс 2/96). Несмотря на то, что данные парадигмы рассматривались в течение долгого времени как полярно различные, «полные антитезы» (Бенвенист Э. Общая лингвистика. Москва, 1974. С.69-89), исследователи в отдельных случаях достаточно продуктивно синтезировали положения данных направлений. Например, У. Эко в своей теории семиотики «находит точки соприкосновения между семиотикой Пирса и семиологией Соссюра, восстанавливая недостающие звенья в логике их рассуждений, используя аргументы одного для доказательства тезисов другого» (Усманова А.Р. Умберто Эко: парадоксы интерпретации. Минск, 2000. С.120-122). Необходимо отметить, что семиотика культуры Московско-Тартуской школы также занимает обособленное место между пирсовской семиотикой и соссюровской семиологией.

³³ См.: Семиотика культуры: антропологический поворот. Коллективная монография. СПб., 2011. С.125 и далее; Кравченко А.В. Языковой семиозис и пределы человеческого познания // Когнитивные исследования языка. Вып. 3: Типы знаний и проблема их классификации. М.; Тамбов, 2008. 37-45. Кравченко А.В. Естественнонаучные аспекты семиозиса // Вопросы языкознания. 2000. № 1. С. 10-14. Плохотнюк В. С. Аксиоматизация семиологии и научный статус семиотики // Terra economicus. 2010. Т. 8, № 4. С. 124-132.

целесообразно руководствоваться спецификой объекта исследования.

Объектом настоящего исследования являются тексты (интертексты)³⁴, функционирующие в системе кодов культуры, где доминирующую роль играет семантический (символический) тип кода культуры, в связи с чем определяющее методологическое значение имеют подходы к интерпретации феноменов культуры, текста и культурного кода.

Семиотика культуры получила наиболее подробную разработку в рамках Московско-Тартуской семиотической школы, представителями которой разрабатывались лингвосемиотические концепции культуры как текста³⁵ или языка³⁶. Данный методологический подход открыл широкие возможности применения семиотических методов исследования к изучению различных аспектов «пантекстуальности» культуры, приблизив таким образом российскую семиотику к парадигме западноевропейского постструктурализма³⁷. Необходимо, однако, отметить, что

³⁴ Р. Барт: «всякий текст есть между-текст по отношению к какому-то другому тексту» (Барт Р. От произведения к тексту // Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика: Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. М., Прогресс, 1989. С.413-423).

³⁵ «Культура в целом может рассматриваться как текст. Однако исключительно важно подчеркнуть, что это сложно устроенный текст, распадающийся на иерархию «текстов в текстах» и образующий сложные переплетения текстов» (Лотман Ю.М. Текст в тексте // Лотман Ю. Об искусстве. СПб., 1998).

³⁶ «Культура предстает как язык или же совокупность языков, распределенных по своим функциям, – что и позволяет говорить о семиотике культуры» (Успенский Б. А. Семиотика истории. Семиотика культуры. М.: Языки русской культуры, 1996).

³⁷ Необходимо отметить, что, несмотря на принципиальные различия в подходах к тексту между Московско-Тартуской школой и представителями французского постструктурализма (подробнее: Ландольт Э. Один невозможный диалог вокруг семиотики: Юлия Кристева – Юрий Лотман // НЛЮ №109, 3/2011), в рамках

подобные модели интерпретации культуры, продуктивные с точки зрения методологии лингвосомиотических исследований, требуют определенной осторожности. Как весьма точно отметил Р. Шартье, **«было бы ошибкой бесконтрольно использовать категорию текста применительно к практикам (бытовым или ритуальным), чьи тактики и процедуры несколько не похожи на стратегии производства дискурсов. Это различие очень важно: оно позволяет, по словам Бурдьё, «не подменять принцип, на котором строится практика реальных лиц, теорией, созданной для описания этой практики», или же не проецировать «на сами практики то, что является функцией этих практик [не для их агентов], а для человека, изучающего их как нечто, подлежащее дешифровке»³⁸.**

Помимо метафоры текста и языка в рамках Московско-Тартуской школы была предложена и другая весьма продуктивная **модель культуры**, разработанная Ю.М. Лотманом на позднем этапе его научного творчества. Речь идет о концепции *семиосферы* как знакового измерения культуры³⁹. Ю. М. Лотман описывает семиосферу как

европейской постструктуралистской традиции также отмечается тенденция к пантекстуальности, правда, на несколько отличных основаниях. Ср., например, упоминаемый в указанной выше статье тезис Ж. Деррида: «нет ничего внеположного тексту».

³⁸ Шартье Р. Письменная культура и общество. М., 2006. С.207.

³⁹ «Понятие «семиосфера», впервые введенное Ю.М. Лотманом в 1984 году, подробно объяснено и соотнесено с другими аспектами структурно-семиотической его теории культуры в работе «Внутри мыслящих миров» (1996). В концепции Лотмана понятие семиосферы отражает сущность культуры как «двуединой (минимально) и одновременно неразложимо-единой минимальной работающей семиотической структуры». Каждая отдельно рассматриваемая культура или субкультура образует собственную семиосферу, исследование которой имеет эвристическое значение в моделировании реального литературного (или шире – культурного) процесса» (Зайнетдинова Р.А.

семиотическое пространство, в рамках которого взаимодействуют соответствующие знаковые системы (языки и тексты культуры)⁴⁰. Относительно вопроса о соотношении понятий *семиосфера* и *культура* мы полагаем обоснованной точку зрения В.П. Руднева о том, что «семиосфера – это семиотическое пространство, по своему объекту, в сущности, равное культуре»⁴¹.

Семиосфера представляет собой «семиотический континуум, заполненный разнотипными и находящимися на разном уровне организации семиотическими образованиями», который, по аналогии с введенным В.И. Вернадским понятием «биосфера», Ю.М. Лотман предлагает называть «семиосферой»⁴². В соответствии с концепцией автора семиосфера «есть то семиотическое пространство, вне которого невозможно само существование семиозиса»⁴³.

Концепция семиосферы особенно продуктивна с точки зрения изучения пограничных культурных пространств, формирование которых в значительной степени обусловило

Становление проблемного поля концепции семиосферы Ю.М. Лотмана: историко-философский анализ: автореф. дис. канд. филос. наук. Екатеринбург, 2011 (на правах рукописи). С.20).

⁴⁰ Лотман, Ю. М. Семиосфера. Санкт-Петербург: Искусство, 2004. С.250-252.

⁴¹ Руднев В.П. Словарь культуры XX века. М.,1997. С.21. Также полагаем объективной оценку Р.А. Зайнетдиновой относительно того, что «построение «семиосферы» культуры как ее модели позволяет расшифровывать язык определенной культуры, выявлять ее собственные понятия и специфическую логику» (Зайнетдинова Р.А. Становление проблемного поля концепции семиосферы Ю.М. Лотмана: историко-философский анализ: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 2011 (на правах рукописи). С.5).

⁴² Лотман Ю.М. Избранные статьи в трех томах. Т.1. Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллин. 1992. С.11-12.

⁴³ Там же. С.13.

специфику средневековой культуры⁴⁴. Весьма характерно то, что в исследовании семиосферы Ю.М. Лотман уделяет большее внимание границе, нежели ядру данного пространства. Именно граница оказывается ареалом интенсивной культурной коммуникации и перевода, формирующего предпосылки своеобразных культурных взрывов и волновых процессов, происходящих в рамках семиосферы: «Граница семиотического пространства – важнейшая функциональная и структурная позиция, определяющая сущность ее семиотического механизма. Граница – билингвиальный механизм, переводящий внешние сообщения на внутренний язык семиосферы и наоборот. Таким образом, только с ее помощью семиосфера может осуществлять контакты с несемиотическим и иносемиотическим пространством. Как только мы переходим к области семантики, нам приходится апеллировать к внесемиотической реальности. Однако не следует забывать, что эта реальность становится для данной семиосферы «для себя реальностью» только в той мере, в какой она переводима на ее язык... На уровне семиосферы она означает отделение своего от чужого, фильтрацию внешних сообщений и перевод их на свой язык, равно как и превращение внешних несообщений в сообщения, т. е. семиотизацию поступающего извне и превращение его в информацию. С этой точки зрения, все механизмы перевода, обслуживающие внешние контакты, принадлежат к структуре семиосферы»⁴⁵.

⁴⁴ Более подробно о данной проблеме см. раздел 3.3 настоящей работы.

⁴⁵ Лотман Ю.М. Избранные статьи в трех томах. Т.1. Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллин. 1992. С.14.

Описание процессов взаимодействия ядра и периферии семиосферы дает основания полагать, что определенное влияние на формирование концепции семиосферы Ю.М. Лотмана оказала теория мир-системного анализа И. Валлерстайна. «Семиотическое пространство характеризуется наличием ядерных структур (чаще нескольких) с выявленной организацией и тяготеющего к периферии более аморфного семиотического мира, в который ядерные структуры погружены. Если одна из ядерных структур не только занимает доминирующее положение, но и возвышается до стадии самоописания, и, следовательно, выделяет систему метаязыков, с помощью которых она описывает не только самое себя, но и периферийное пространство данной семиосферы, то над неравномерностью реальной семиотической карты надстраивается уровень идеального ее единства. Активные взаимодействия между этими уровнями становятся одним из источников динамических процессов внутри семиосферы»⁴⁶. «В разные исторические моменты развития семиосферы тот или иной аспект может доминировать, заглушая или полностью подавляя другой. Граница имеет и другую функцию в семиосфере: она – область ускоренных семиотических процессов, которые всегда более активно протекают на периферии культурной ойкумены, чтобы оттуда устремиться в ядерные структуры и вытеснить их»⁴⁷.

Как уже отмечалось выше, категория **текста** занимает одно из центральных мест в онтологии Московско-Тартуской школы⁴⁸. Необходимо при этом отметить, что

⁴⁶ Там же. С.16.

⁴⁷ Там же. С.15.

⁴⁸ «В парадигме Тартуско-Московской научной школы текст не может быть сведен к языку. Понятие текста в Тартуско-московской семиотике в сравнении с

между концепциями текста, представленными в работах Ю.М. Лотмана и представителей парадигмы постструктурализма (например, Р. Барта, Ю. Кристевой, Ж. Бодрийера) присутствуют существенные отличия.

В концепции Р. Барта постулируется принципиальное отличие категории текста от категории произведения, а именно – открытое пространство текста, которое противопоставляется замкнутости произведения: «В том современном, новейшем значении слова, которое мы стремимся ему придать, Текст принципиально отличается от литературного произведения: это не эстетический продукт, а знаковая деятельность; это не структура, а структурообразующий процесс; это не пассивный объект, а работа и игра; это не совокупность замкнутых в себе знаков, наделенная смыслом, который можно восстановить, а пространство, где прочерчены линии смысловых сдвигов...»⁴⁹.

Иной подход представлен в работах классиков Московско-Тартуской школы: «Что же касается Лотмана, то можно сказать, что у него текст всегда таит в себе некий код, производный от того универсального метода описания и реконструкции, который представляет собой семиотика. Текст никогда не является ни телом, ни каким-то местом

классическим структурализмом оказывается значительно более широким. В качестве текста может восприниматься и нечто, к речевой деятельности как будто никакого отношения не имеющее (например, жизнь человека, его поступок)» (Павлова О.Д. Семиосфера как результат и развитие культуры // Язык и культура. 2011. № 3. С. 58-64). Данный подход, весьма продуктивный с точки зрения реализации литературных практик, может, на наш взгляд, представлять определенный риск с точки зрения перспективы перехода в «пантекстуальность», наподобие той своеобразной «панзнаковости», в которой Э. Бенвенист в свое время упрекал Ч. Пирса.

⁴⁹ Барт Р. Семиология как приключение // *Arbor Mundi*. М., 1993. С.82.

опровержения субъекта, но лишь *производством и передачей художественной информации* (эта теория изложена в лотмановской «Структуре художественного текста»). Эффект взаимодействия или компромисса между текстом и читателем здесь не обсуждается. Задавшись вопросом о понятии текста, Лотман приходит к тому, что текст «замкнут и ограничен в пространстве»⁵⁰. Сравнивая данные подходы, можно сказать, что концепт «текст» Ю.М. Лотмана скорее ближе к концепту «произведения» Р. Барта, однако, данный вопрос требует отдельного исследования.

Согласно Р. Барту, «основу текста составляет не его внутренняя, закрытая структура, поддающаяся исчерпывающему изучению, а его *выход* в другие тексты, другие коды, другие знаки; текст существует лишь в силу межтекстовых отношений, в силу интертекстуальности»⁵¹. «Всякий текст есть между-текст по отношению к какому-то другому тексту, но эту интертекстуальность не следует понимать так, что у текста есть какое-то происхождение; всякие поиски «источников» и «влияний» соответствуют мифу о филиации произведений, текст же образуется из анонимных, неуловимых и вместе с тем *уже читанных* цитат – из цитат без кавычек»⁵².

Метод текстового анализа представлен Р. Бартом в его знаменитых работах «S/Z» и «Текстовый анализ одной новеллы Эдгара По». Цель данного анализа сформулирована автором следующим образом: «...попытаться уловить и

⁵⁰ Более подробно: Ландольт Э. Один невозможный диалог вокруг семиотики: Юлия Кристева – Юрий Лотман; пер. М.А. Маяцкий // Новое литературное обозрение. 2011. № 109. С.135-150.

⁵¹ Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика: Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г.К. Косикова. М.: Прогресс, 1989. С.428.

⁵² Там же. С.417.

классифицировать (ни в коей мере не претендуя на строгость) отнюдь не все смыслы текста (это было бы невозможно, поскольку текст бесконечно открыт в бесконечность: ни один читатель, ни один субъект, ни одна наука не в силах остановить движение текста), а, скорее, те формы, те коды, через которые идет возникновение смыслов текста. Мы будем прослеживать пути смыслообразования. Мы не ставим перед собой задачи найти единственный смысл, ни даже один из возможных смыслов текста... Наша цель – помыслить, вообразить, пережить множественность текста, открытость процесса означивания»⁵³.

Существует большое количество подходов к пониманию **культурного кода**⁵⁴, специфика которых определяется методологическими предпосылками конкретного исследователя. Можно выделить структуралистский подход У. Эко, в соответствии с которым код – это «структура, представленная в виде модели, выступающая как основополагающее правило при формировании ряда конкретных сообщений, которые благодаря этому и обретают способность быть сообщаемыми»⁵⁵. Представляется, что данное определение весьма близко концепции кода Московско-Тартуской школы. Культурный код, в соответствии с концепцией Московско-

⁵³ Барт, Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика: Пер. с фр., сост. Г. К. Косиков. Москва: Прогресс, 1989. С. 424.

⁵⁴ Обзорные статьи: Степанова Н.И. Коды культуры: семиотический и культурологический аспекты // Идеи и идеалы, Научный журнал Новосибирск - № 1(11), т. 2. 2012. С. 130-136; Пенцова М.М. Проблема культурного кода в семиотике Ю.М. Лотмана // Вестник МГИМО-Университета. 2013. № 3. С. 226-228.

⁵⁵ Эко У. Отсутствующая структура. СПб., 1998. С.87

Тартуской школы, является ключевым элементом дешифровки соответствующего текста⁵⁶.

В западноевропейском постструктурализме понятие кода является менее определенным и не столь значимым, что, однако, не умаляет его когнитивный потенциал: «Само слово «код» не должно здесь пониматься в строгом, научном значении термина. Мы называем кодами просто ассоциативные поля, сверхтекстовую организацию значений, которые навязывают представление об определенной структуре; код, как мы его понимаем, принадлежит главным образом к сфере культуры: коды – это определенные типы уже виденного, уже читанного, уже деланного; код есть конкретная форма этого «уже», конституирующего всякое письмо»⁵⁷.

⁵⁶ «Мы имеем право рассматривать сумму составляющих культуру текстов на двух уровнях: как определенные сообщения и как реализацию кодов, при помощи которых это сообщение дешифруется в тексте». Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. (Человек – Текст – Семиосфера – История). М., 1999. С.400.

⁵⁷ Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика: Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г.К. Косикова. М.: Прогресс, 1989. С. 455.

«Итак, обе двери, распахнутые перед читателем коварным автором, ведут не в просторные и ясные залы, а в некоторый запутанный лабиринт»

Ю.М. Лотман
(О романе «Имя розы» У.Эко)

ГЛАВА 1. ЛАБИРИНТ И ЕГО СОЗДАТЕЛИ

1.1 Проблема семиозиса

Понятие «семиозис», воспринятое исследователями из античной науки, в настоящее время употребляется в весьма широком контексте, причем, как отмечают исследователи, «терминологический аппарат семиозиса в работах, использующих эту категорию, не имеет четких делимитационных линий»⁵⁸. Сложившееся концептуальное разнообразие связано, в значительной мере, с тем, что разработка теории знака и знаковых процессов осуществлялась в рамках нескольких национальных школ, обладавших своими существенными методологическими особенностями, и формировавшими собственный понятийный аппарат, соответствовавший основным исследовательским приоритетам конкретной школы⁵⁹.

⁵⁸ Цит.по: Попова З.Д. Знаковая ситуация в лингвoseмиотике // Вестник ВГУ. Серия Гуманитарные науки. 2005. № 2. С.215.

⁵⁹ Ю.С. Степанов выделяет три основные национальные школы семиотики: французскую, англосаксонскую и российскую (Степанов Ю.С. Язык и метод. К современной философии языка. М., 1998 (2001), С.9-17). Несмотря на то, что в реальности интеллектуальных центров развития семиотической теории было больше (Пражская лингвистическая школа, Копенгагенский лингвистический

В современный научный оборот понятие «семиозис» введено американским философом-логиком Ч. С. Пирсом, который предложил следующее определение данного термина: «Действие или влияние, которое представляет собой, или предполагает, взаимодействие трех субъектов, таких как знак, его объект и его интерпретант – триадическое влияние, никоим образом не разрешаемое в действия между парами»⁶⁰.

Описанный Ч.С. Пирсом процесс семиозиса как триадического действия тесно связан со спецификой концепции знака данного автора, в рамках которой знак рассматривается в виде сочетания трех элементов – репрезентамена, сигнификата и интерпретанты⁶¹. Понятия знака и семиозиса в концепции Пирса тесно связаны (порой

кружок, Львовско-Варшавская школа и др.), с точки зрения удобства концептуальной реконструкции различных парадигм семиотики данная редукция представляется в значительной степени обоснованной, поскольку позволяет выделить определяющие методологические подходы, формировавшие в ходе своего взаимодействия теоретическое многообразие современной семиотики.

⁶⁰ «...an action, or influence, which is, or involves, a cooperation of three subjects, such as a sign, its object, and its interpretant, this tri-relative influence not being in any way resolvable into actions between pairs» (перевод мой – С.С.).

⁶¹ Исследователи уже отмечали, что «в разных местах Пирс даёт множество определений знака, отчасти в различной терминологии; общей для них является мысль о триадическом отношении. Очень упрощённо Пирс характеризует знак в широком смысле как «трёхчастное соединение знака [в узком смысле], обозначаемой вещи [thing signified] и познания, производимого в сознании [cognition produced in the mind]» (CP 1.372). Более подробной является следующая дефиниция: Знак, или репрезентамен, есть нечто, что для кого-нибудь в определённом отношении или в силу некоторой способности представляет нечто. Он обращён к кому-то, т. е. производит в сознании этого человека эквивалентный знак или, возможно, более развитой знак. Знак, который он производит, я называю интерпретантой первого знака. Знак представляет нечто, свой объект. Он представляет этот объект не во всех отношениях, но в отношении к некоторого рода идее (CP 2.308)» (Нёт В. Чарлз Сандерс Пирс // Критика и семиотика. Вып. 3/4, 2001. С. 5-32).

даже не вполне различимы), поскольку знак существует только в рамках знакового процесса⁶², т.е. в рамках семиозиса, в связи с процессом интерпретации, который расценивался автором как процесс порождения нового знака, формируя, таким образом, «бесконечную серию репрезентаций»⁶³ одних знаков другими: «Знак, или репрезентамен, есть нечто, что для кого-нибудь в определённом отношении или в силу некоторой способности представляет нечто. Он обращён к кому-то, т.е. производит в сознании этого человека эквивалентный знак или, возможно, более развитой знак. Знак, который он производит, я называю интерпретантой первого знака. Знак представляет нечто, свой объект. Он представляет этот объект не во всех отношениях, но в отношении к некоторого рода идее (CP 2.308)»⁶⁴.

Весьма обоснованная критика концепции семиозиса была представлена в работе французского лингвиста Э. Бенвениста: «Трудность, которая препятствует всякому конкретному применению идей Пирса... заключается в том,

⁶² Как отмечает Усманова, «под «семиозисом» Пирс имел в виду процесс функционирования знака, в котором обнаруживается, что каждый знак с необходимостью является интерпретацией предшествующего ему знака. В процессе семиозиса нет ни конечного объекта, ни конечного интерпретанта, и, тем не менее, только благодаря этим отношениям между знаком и его объектом мы познаем нечто, что находится за пределами знаковых систем (благодаря свойствам репрезентации)» (Усманова А.Р. Умберто Эко: парадоксы интерпретации. Минск, 2000).

В связи с этим представляется справедливым заключение о том, что «для Пирса собственно предметом исследования семиотики являются не знаки, но процессы семиозиса (Fisch 1978: 42). Семиотика - не просто наука о знаках, но «учение [doctrine] о сущностной природе и основных разновидностях возможного семиозиса» (CP 5.488)» (Нёт В. Чарлз Сандерс Пирс // Критика и семиотика. Вып. 3/4, 2001. С. 5-32)

⁶³ Collected Papers (CP) 1.339.

⁶⁴ Нёт В. Чарлз Сандерс Пирс // Критика и семиотика. Вып. 3/4, 2001. С. 5-32.

что принцип знака постулируется как основа устройства всего мира и одновременно действует и как принцип определения каждого отдельного элемента, и как принцип объяснения целого, взятого абстрактно или конкретно. Человек в целом есть знак, его мысль – знак, его эмоция – знак. Но если все эти знаки выступают как знаки друг друга, то могут ли они в конечном счете быть знаками чего-то, что само *не было бы* знаком? Найдём ли мы такую точку опоры, где устанавливалось бы *первичное* знаковое отношение? Построенное Пирсом семиотическое здание не может включать само себя в свое определение. Чтобы в этом умножении знаков до бесконечности не растворилось само понятие знака, нужно, чтобы где-то в мире существовало *различие* между знаком и означаемым. Необходимо, следовательно, чтобы знак входил в некоторую *систему* знаков и в ней получал осмысление. Это и есть условие *означивания* (significance). Отсюда следует вывод, который противостоит идеям Пирса: все знаки не могут ни функционировать одинаково, ни принадлежать к одной-единственной системе. Следует строить несколько знаковых систем и между этими системами устанавливать отношения различия и сходства»⁶⁵.

Попытка преодолеть ограниченность концепции Ч.С. Пирса предпринял Ч. Моррис⁶⁶, который ввел в процесс

⁶⁵ Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974. С. 69-89. Электронный источник: <http://www.philology.ru/linguistics1/benvenist-74d.htm>

⁶⁶ Ч. Моррис, вероятнее всего, знакомый с критикой Э. Бенвениста, в своей работе признает потенциальную возможность формирования знаковых систем, полагая, что «*такое формулирование вовсе не обязательно, но в принципе оно возможно*»: «В современном употреблении, по-видимому, не исключается возможность применять термин «знак» к чему-то, что не является членом некоторой системы знаков, – такая возможность предполагается, исходя из знаковых аспектов восприятия и различных, очевидно, изолированных друг от друга средств

интерпретации знака фактор контекста знаковой ситуации: «Основные термины семиотики можно ввести следующим образом: семиозис (или знаковый процесс) рассматривается как пятичленное отношение – V, W, X, Y, Z, – которым V вызывает у W предрасположенность определенной реакции (X) на определенный вид объекта (Y) (который, следовательно, не действует как стимул) при определенных условиях (Z). В случаях, где существует это отношение, V есть знак, W – интерпретатор, интерпретанта, – значение [означивание, сигнификация (signification)], Z – контекст, в котором встречается знак»⁶⁷.

Несмотря на то, что понятие контекста в некотором смысле разрывает замкнутую цепочку логических циклов Ч.С. Пирса, основная проблема ограниченности модели знака остается в работах Ч. Морриса нерешенной – знак по-прежнему существует только для его интерпретатора: «нечто есть знак только потому, что оно интерпретируется как знак чего-либо некоторым интерпретатором»⁶⁸.

запоминания и сигнализации. Однако такое толкование не представляется вполне убедительным и не устраняет сомнений в существовании такого явления, как изолированный знак. Безусловно, каждый знак, хотя бы потенциально, если не фактически, имеет связи с другими знаками, ибо только с помощью других знаков может быть сформулировано то, к учитыванию чего знак готовит интерпретатора. *Разумеется, такое формулирование вовсе не обязательно, но в принципе оно возможно*, и тогда данный знак вступает в отношения с другими знаками. Поскольку во многих случаях знаки, кажущиеся на первый взгляд изолированными, на самом деле таковыми не являются и поскольку все знаки, хотя бы потенциально, если не фактически, связаны с другими знаками, то целесообразно выделить третье измерение семиозиса, столь же правомерное, как и два других, названных выше. Это измерение мы назовем синтаксическим измерением семиозиса» (Моррис Ч. Основания теории знаков // Семиотика. М., 1983).

⁶⁷ Цит. по: Семиотика. Составитель Ю.С. Степанов. М., 1983. С.119.

⁶⁸ «Процесс, в котором нечто функционирует как знак, можно назвать семиозисом. Этот процесс в традиции, восходящей к грекам, обычно

Концептуальным отличием французской школы семиологии⁶⁹, методологической основой которой стала модель интерпретации знака, предложенная в работах

рассматривался как включающий три (или четыре) фактора: то, что выступает как знак; то, на что указывает (refers to) знак; воздействие, в силу которого соответствующая вещь оказывается для интерпретатора знаком. Эти три компонента семиозиса могут быть названы соответственно знаковым средством (или законносителем) (sign vehicle), десигнатом, (designatum) и интерпретантой (interpretant), а в качестве четвертого фактора может быть введен интерпретатор (interpreter). Эти термины делают эксплицитными факторы, остающиеся необозначенными в распространенном утверждении, согласно которому знак указывает на что-то для кого-то» (Моррис Ч. Основания теории знаков // Семиотика. М., 1983. С. 84).

«Необходимо подчеркнуть, что термины «знак», «десигнат», «интерпретанта» и «интерпретатор» подразумевают друг друга, поскольку это просто способы указания на аспекты процесса семиозиса. Совсем не обязательно, чтобы на объекты указывалось с помощью знаков, но, если нет такой референции, нет и десигната; нечто есть знак только потому, что оно интерпретируется как знак чего-либо некоторым интерпретатором; [обобщенное] учитывание чего-либо является интерпретантой лишь постольку, поскольку оно вызывается чем-то, функционирующим в качестве знака; некоторый объект является интерпретатором только потому, что он опосредованно учитывает нечто. Свойства знака, десигната, интерпретатора или интерпретанты – это свойства реляционные, приобретаемые объектами в функциональном процессе семиозиса. Семиотика, следовательно, изучает не какой-то особый род объектов, а обычные объекты в той (и только в той) мере, в какой они участвуют в семиозисе» (там же).

⁶⁹ Базовое различие дисциплин семиотики и семиологии весьма емко описал У. Эко: «О семиологии говорят, имея в виду определение, данное Соссюром, а о семиотике, когда на ум приходят Пирс и Моррис. И еще о семиологии можно говорить в тех случаях, когда речь идет о дисциплине общего порядка, которая изучает знаки вообще, включая и лингвистические. Однако Барт перевернул соссюровское определение, трактуя семиологию как некую транслингвистику, которая изучает все знаковые системы как сводимые к законам языка. В связи с чем считается, что тот, кто стремится изучать знаковые системы независимо от лингвистики (как мы в этой книге) должен называться семиотиком. И термин семиотика сегодня предпочитают американские и советские исследователи (и вообще ему отдают предпочтение в славянских странах)» (Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб, 1998. С.384-385).

швейцарского лингвиста Ф. де Соссюра⁷⁰, является внимание к роли систем в знаковом процессе⁷¹. Анализ литературных произведений ставил исследователей в ситуацию перед фактом существования знака, языка, высказывания, текста, подтекста, контекста, дискурса, автора, читателя, критика и т.д., что открывало возможности не только для разработки научно значимой теории письма, но и для поиска множества скрытых аспектов коммуникации автора с читателем, текстом, самим собой и т.д.

Начиная с Э. Бенвениста представители данной парадигмы предпочитают пользоваться концептом *означивания/различия*, по возможности избегая понятия *семиозис*⁷². Понятие семиозиса в работах французских

⁷⁰ «Языковой знак есть, таким образом, двусторонняя психическая сущность... Оба эти элемента теснейшим образом между собою связаны и друг друга притягивают. Ищем ли мы смысл слова дерево или слово, которым обозначается понятие «дерево», ясно, что только те сближения, которые освящены языком, нам кажутся согласными с действительностью, и мы откидываем всякое иное, могущее представиться воображению... Мы предлагаем сохранить слово знак для обозначения целого и заменить термины понятие и акустический образ соответственно терминами означаемое и означающее; эти последние два термина имеют то преимущество, что отмечают противопоставление, существующее как между ними, так и между целым и ими как частями этого целого. Что же касается термина знак, то мы довольствуемся им, не зная, чем его заменить, так как обиходный язык не выдвигает никакого иного возможного термина» (Соссюр Ф. Труды по языкознанию. М., 1977. С. 99).

⁷¹ Б.А. Успенский выделяет два различных подхода в рамках семиотики: «семиотику языка как знаковой системы» в традиции Соссюра и «семиотику знака» в традиции Пирса и Морриса. См.: Гржибек П. Бахтинская семиотика и Московско-Тартуская школа. Электронный источник: <http://www.ruthenia.ru/lotman/txt/grzybek95.html>

⁷² Классическим может считаться определение Ю. Кристевой: «Мы будем называть означивающей деятельностью ту работу по дифференциации, стратификации и сопоставлению, которая производится внутри языка; в результате этой работы на линии говорящего субъекта откладывается коммуникативно и грамматически структурированная цепочка означающих. Таким образом, при семанализе, то есть при изучении означивающей

семиологов не разработано в той мере, как в работах Пирса и Морриса. В словаре Греймаса семиозис определяется как «операция, которая, устанавливая отношение взаимной пресуппозиции между формой выражения и формой содержания (в терминологии Ельмслева) – или между означающим и означаемым (у Соссюра), – производит знаки»⁷³.

Необходимо отметить, что в некоторых случаях представители европейских семиотических школ стремились интегрировать отдельные наработки Пирса-Морриса для целей своих исследований⁷⁴. В числе наиболее известных из

деятельности и ее типов в тексте, нам необходимо пробиться сквозь означающее, а также сквозь субъект и знак и сквозь грамматическую организацию дискурса, чтобы попасть в ту зону, где находится множество зародышей того, что будет иметь значение в наличном состоянии языка» (Избранные труды: Разрушение поэтики / Пер. с франц. М., 2004. С.34).

⁷³ Греймас А.Ж., Курте А. Семиотика. Объяснительный словарь // Семиотика. М., 1983. С. 526.

⁷⁴ Весьма уместен в связи с этим комментарий Умберто Эко: «Но в те времена, в 1967-1968 годах, не так-то легко было понять, чем отличается семиология от структурализма. Тогда еще не было ясно, что первая, если и не составляла науки, или монолитной дисциплины, во всяком случае обеспечивала принципиальный подход к объекту, безразлично какому, существующему или постулируемому. Тогда как второй представлял собой метод изучения тех или иных объектов. Но чем объяснить столь частое отождествление «науки о знаках» (мы используем термин «наука» в самом широком и неопределенном смысле) и структурного метода? Конечно, прежде всего тем, что именно во Франции структурная лингвистика в то время больше всего стимулировала развитие науки о знаках. Но отчего эти чисто внешние обстоятельства, которые можно назвать культурным поветрием, так долго укрывали от нас истину, в то время как в творчестве Якобсона, например, уже явственно ощущалась много большая гибкость, позволявшая вводить в семиотический дискурс неструктуралистские элементы, например, элементы теории Пирса? Дело в том, что как раз во Франции, как мне кажется, и возобладало желание скрыть тот факт, что структурализм – это метод, и очень плодотворный, выдав его – более или менее осознанно – за некую философию, видение мира, онтологию» (Эко У. «Отсутствующая структура. Введение в семиологию». СПб., 1998. С.6).

них можно назвать Романа Jakobson⁷⁵, Умберто Эко⁷⁶, Жюль Делеза⁷⁷.

⁷⁵ Одним из первых, кто стремился к синтезу достижений двух школ семиотики, стал Р. Jakobson (Пражская семиотическая школа), который охотно пользовался моделью знака Пирса и создал ряд работ, в которых прослеживается интерес к реконструкции ряда категорий его философии знака: «В соответствии с произведенным им (Пирсом – С.С.) делением семиозиса на 3 части и выбранными им весьма туманными названиями... условие функционирования символа отличается от условий функционирования иконических и индексных отношений. В отличие от этих двух категорий символ как таковой, не является объектом, он есть не что иное как «общее правило», которое должно быть четко отграничено от его функционирования в виде т.н. «реплик» (*replicas* или *instances*), как их пытается определить Пирс. Толкование общих свойств, определяющих и *signantia* и *signata* в языковом коде (каждый из этих аспектов «является разновидностью, а не единой вещью»), открыло новые перспективы для семиологического исследования языка. В настоящее время, трехчастное деление, о котором идет речь, вызывает появление ошибочных взглядов. Пирсу пытаются приписать идею о делении всех существующих в истории человечества знаков на три строго отграниченных класса, в то время как автор просто-напросто рассматривает три способа образования знаков, один из которых «превалирует над другими», и в данной системе, часто оказывается переплетенным с двумя другими видами семиотического образования» (Jakobson Р. Язык и бессознательное. М., 1996. С.148).

⁷⁶ У. Эко делает акцент на бесконечности семиозиса Пирса: «Пирс представлял себе знак – «что-то, способное для кого-то в некоторых ситуациях быть заместителем чего-то иного» – примерно так же, как Огден и Ричардс, а именно в виде треугольника, основание которого составляют символ, или *репрезентант*, соотнесенный с обозначаемым *объектом*, в вершине же треугольника находится *интерпретант*, которую многие склонны отождествлять с означаемым или референцией. Важно подчеркнуть, что *интерпретант* это не *интерпретатор*, т.е. тот, кто получает и толкует знак, хотя Пирс не всегда достаточно четко различает эти понятия. Интерпретант это то, благодаря чему знак значит даже в отсутствие интерпретатора. Можно было бы принять интерпретанту за означаемое, ведь ее определение гласит: «то, что знак рождает в уме интерпретатора», но с другой стороны в ней усматривают определение репрезентанта (коннотация-интенсивность). Более перспективной представляется гипотеза, согласно которой *интерпретант* – это иной способ представления того же самого объекта. Иначе говоря, чтобы установить, какова интерпретант того или иного знака, нужно обозначить этот знак с помощью другого знака, интерпретантой которого в свою очередь будет следующий знак и

Семиотика Московско-Тартуской школы, опирающаяся в значительной степени на традиции научного позитивизма, тяготела к изучению знаковых систем и семиотических пространств: «Представление о том, что исходной точкой любой семиотической системы является не отдельный изолированный знак (слово), а отношение минимально двух знаков, заставляет иначе взглянуть на фундаментальные основы семиозиса. Исходной точкой оказывается не

т. д. Так начинается непрерывный процесс семиозиса, и это единственно возможный, хотя и парадоксальный способ обоснования семиотики своими собственными средствами. *Языком в таком случае следовало бы называть систему, которая объясняет сама себя путем последовательного разворачивания все новых и новых конвенциональных систем*» (Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб, 1998. С.52).

⁷⁷ «Сила Пирса – когда он изобрел семиотику – оказалась в том, что знаки он мыслил, исходя из образов и их сочетаний, а не в зависимости от уже языковых детерминаций. Это и привело его к созданию в высшей степени необычайной классификации образов и знаков, из которой мы приводим лишь поверхностное резюме. Пирс исходит из образа, из феномена или из того, что является. На его взгляд, образов существуют три типа и не больше: одинарные (те, что отсылают лишь к самим себе; это качество или потенция, чистая возможность, к примеру, красное, тождественность коего самому себе мы обнаруживаем в предложениях типа «ты не надела красное платье» или же «ты в красном»); двоичные (отсылающие к самим себе через иное, например, существование, действие-реакцию, усилие-сопротивление); троичные (отсылающие к самим себе через соотнесение одной вещи с другой, через отношение, закон, или необходимое)... Впрочем, Пирс недолго придерживался своих начальных позиций, он отверг их ради создания семиотики «как дескриптивной науки о реальности» (Логика). Так получается потому, что в своей феноменологии он обозначил три типа образов как данность, вместо того чтобы их вывести... И тут возникает последняя проблема: отчего Пирс полагал, будто с троичностью, с образом-отношением все заканчивается, а дальше ничего нет?.. Появилась целая серия новых знаков, составляющих некую прозрачную материю; знаков образа-времени, нередуцируемого к образу-движению, но и не без определенных отношений с последним. И мы уже не можем считать троичность Пирса границей системы образов и знаков, поскольку опсигнум (и сонсигнум) нарушил все изнутри» (Делез Ж. Кино / Жиль Делез; [пер. с франц. Б. Скуратова]. М., 2004. С. 324).

единичная модель, а семиотическое пространство»⁷⁸. Наиболее завершенную форму данное представление получает в онтологии знака Ю.С. Степанова: «Знаковая система есть материальный посредник, служащий обмену информацией между двумя другими материальными системами. Поскольку мы так определили знаковую систему, не требуется никакого первоначального определения знака, которое предшествовало бы определению системы. Напротив, знак в дальнейшем определяется как нечто выделяющееся из системы... Что касается знака, то хотя его полное определение и должно следовать ниже, однако дадим здесь его предварительное определение: знаком будем называть всякое состояние знаковой системы в каждый данный момент времени, если это состояние отлично от предыдущего и последующего»⁷⁹.

Понятие «моделирующей системы» вошло в советскую семиотику благодаря исследованиям А.А. Зализняка, В.В. Иванова и В.Н. Топорова, на основе которых В.А. Успенским и Ю.М. Лотманом был предложен конструкт «вторичной моделирующей системы»⁸⁰, который,

⁷⁸ Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб., 2000. С.146.

⁷⁹ Степанов Ю.С. Семиотика. М, 1971. С.91.

⁸⁰ Как отмечает В.А. Успенский, «во время наших прогулок (на даче в Эльве в июле 1964 г. – Н.П.) для Юрия Михайловича было естественно поделиться со мной своею тревогою за судьбу задуманной им серии летних семиотических школ и, в частности, с повышенной серьезностью обсудить вопрос об их названии. Было ясно, что семиотика «засветилась» и назвать летние школы школами по семиотике нельзя. К этому времени вышла статья А.А. Зализняка, Вяч. Вс. Иванова и В.Н. Топорова «О возможности структурно-типологического исследования некоторых моделирующих семиотических систем»... Пятый раздел сборника тезисов докладов, выпущенного к Симпозиуму по семиотике, назывался «Моделирующие семиотические системы»... Под впечатлением этих заголовков я предложил Лотману назвать его школы «Летними школами по вторичным моделирующим системам». Название, на мой взгляд, обладало

несмотря на свою условность, выражал методологические предпочтения в применении системного подхода в российской семиотической школе.

Формулируя проблему семиозиса, целесообразно начать с отмеченного Э. Бенвенистом интеллектуального пробела в концепции Ч.С. Пирса, связанного с тем, что знаки могут исполнять свою функцию только в рамках соответствующих конвенциональных знаковых систем, а не в отдельно взятом абстрактном мыслительном процессе интерпретатора⁸¹.

следующими ключевыми достоинствами: 1) звучит очень научно; 2) совершенно непонятно; 3) при большой нужде может быть все же объяснено: первичные системы, моделирующие действительность – это естественные языки, а все другие, над ними надстроенные – вторичные» (Успенский В.А. Прогулки с Лотманом и вторичное моделирование // Лотмановский сборник. М., 1995. Вып. 1. С.106.

⁸¹ Необходимо, однако, отметить, что модель знака Соссюра страдала схожими недостатками (атомарным характером): «Общеизвестно, что у истоков семиотики лежат две научные традиции. Одна из них восходит Пирсу-Моррису и отправляется от понятия знака как первоэлемента всякой семиотической системы. Вторая основывается на тезисах Соссюра и Пражской школы и кладет в основу антиномию языка и речи (текста). Однако при всем отличии этих подходов в них есть одна существенная общность: за основу берется простейший, атомарный элемент, и все последующее рассматривается с точки зрения сходства с ним. Так, в первом случае в основу анализа кладется изолированный знак, а все последующие семиотические феномены рассматриваются как последовательности знаков. Вторая точка зрения, в частности, выразилась в стремлении рассматривать отдельный коммуникативный акт – обмен сообщением между адресантом и адресатом – как первоэлемент и модель всякого семиотического акта. В результате индивидуальный акт знакового обмена стал рассматриваться как модель естественного языка, а модели естественных языков – как универсальные семиотические модели, самое же семиотику стремились истолковать как распространение лингвистических методов на объекты, не включающиеся в традиционную лингвистику... Такой подход отвечал известному правилу научного мышления: восходить от простого к сложному – и на первом этапе безусловно себя оправдал. Однако в нем таится и опасность: эвристическая целесообразность (удобство анализа) начинает восприниматься как онтологическое свойство объекта, которому приписывается структура, восходящая от

Следующая составляющая проблемы связана с определением онтологических рамок самого понятия знака. Явления материального мира, наделяемые характеристиками знака, как правило, представляют собой комплексные, сложносоставные образования, фрагменты которых сами по себе также имеют свойства знака. Например, предписывающий сигнал светофора может сочетать в себе ряд знаковых элементов, каждый из которых может быть охарактеризован в соответствии с типологией Ч.С. Пирса в качестве отдельного знака, таких как зеленый свет (квалисайн) или изображение стрелки (иконический и, вместе с этим, индексальный знак).

В качестве другого примера можно отметить то, что в лингвосемиотике остается открытым вопрос о том, что же именно является языковым знаком – слово, предложение или текст⁸². При этом, каждый из указанных знаков может быть редуцирован до уровня слогов или звуков, которые также имеют соответствующие знаковые обозначения при письме.

В связи с этим можно сформулировать следующие сущностные характеристики знака (знакового процесса), которые позволят приблизиться к более полному пониманию сущности процесса семиозиса:

1. Знак всегда имеет комплексную (интегративную) природу и, фактически, является знаковым образованием большей или меньшей сложности⁸³. В связи с этим

простых и четко очерченных атомарных элементов к постепенному их усложнению» (Лотман Ю.М. О семиосфере // Ученые записки Тартуского государственного университета. Труды по знаковым системам. XVII. Структура диалога как принцип работы семиотического механизма. Тарту, 1984).

⁸² См, например: Абрамян Н.Л. Возможна ли семиотика текста? // Критика и семиотика. Вып. 16, 2012.

⁸³ В целях оперирования категориями различных уровней сложности знака М. Данези, например, вводит понятие «более крупного знака» (Данези М. В

представляется возможным пользоваться понятиями знак и знаковое образование как комплементарными;

2. Знаки носят конвенциональный характер (вряд ли можно согласиться с тезисом Ч.С. Пирса о том, что царапина на камне является знаком имевшего места удара другим камнем, или тезисом Ч. Морриса о том, что дым в помещении является знаком пожара – данные явления природы неконвенциональны и будут иметь место вне зависимости от воли интерпретатора⁸⁴; возможно, что более корректно было бы определить их в качестве своеобразных «признаков» определенных физических явлений⁸⁵);

3. Знаки формируются в рамках коммуникативного процесса (наличие одного интерпретатора вряд ли может считаться достаточным для появления знака)⁸⁶;

4. Знаки всегда являются элементами знаковых систем (кодов, дискурсов, языков) и знаковых пространств

поиске значения. Введение в семиотическую теорию и практику / Пер с англ. под общей ред. С.Г. Проскурина. Новосибирск, 2010. С.107) и «большого означаемого» (там же, с.131).

⁸⁴ Как иронично отмечает У. Эко, «бывают стимулы, которые трудно истолковать как знаки; свалившийся мне на голову кирпич побуждает меня – при условии, что я не потеря сознания, – ряд действий (хватаюсь за голову, кричу, раздражаюсь проклятиями, отскакиваю в сторону, чтобы еще чего-нибудь не свалилось), хотя и не знаю, что именно на меня упало; следовательно, это стимул, не являющийся знаком» (Эко У. Функция и знак (семиология архитектуры) // Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб., 2004).

⁸⁵ Восприятие явлений природы в качестве «знаков» подталкивает нас к выявлению другой проблемы, связанной с моделью восприятия окружающего мира в форме своеобразного диалога «человек – природа», когда различные природные явления трактуются как элементы знаковой системы в процессе условной «коммуникации».

⁸⁶ В данном отношении весьма точно отражает суть знаковой ситуации Ю.С. Степанов: «Знаковая система есть материальный посредник, служащий обмену информацией между двумя другими материальными системами» (Степанов Ю.С. Семиотика. М., 1971. С.91.).

(семиосфер, культур, цивилизаций) соответствующего уровня. Знак вне знаковой системы не может участвовать в процессе коммуникации⁸⁷.

5. Употребление знаков подчинено коммуникативной прагматике. Наличие знака предполагает причину его появления, а также цель его интерпретации⁸⁸.

6. Формирование сложных (интегративных) знаков порождает новые принципы и закономерности функционирования соответствующих знаковых образований (не сводимые к принципам и закономерностям, действовавшим на более простом уровне)⁸⁹. Интегративные

⁸⁷ Данный аспект был удачно сформулирован Э. Бенвенистом: «Необходимо, следовательно, чтобы знак входил в некоторую *систему* знаков и в ней получал осмысление» (Бенвенист Э. Семиология языка // Бенвенист Э. Общая лингвистика. - М., 1974. - С. 69-89).

⁸⁸ Как отмечает Ч. Моррис, «семиотика должна не только отстаивать свое законное право изучать для определенных целей воздействие знака на тех, кто будет его интерпретировать, но она должна также поставить перед собой задачу разоблачать смешение различных целей, для которых используются знаки, будь то смешение ненамеренное или сознательное» (Моррис Ч.У. Основания теории знаков // Семиотика: Антология / Сост. Ю.С. Степанов. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 2001. С. 45-97.).

⁸⁹ Как отмечает Ю.М. Лотман, «пройденный за последние двадцать пять лет путь семиотических исследований позволяет на многое взглянуть иначе. Как можно теперь предположить, четкие и функционально однозначные системы в реальном функционировании не существуют сами по себе, в изолированном виде. Вычленение их обусловлено лишь эвристической необходимостью. Ни одна из них, взятая отдельно, фактически не работоспособна. Они функционируют, лишь будучи погружены в некий семиотический континуум, заполненный разнотипными и находящимися на разном уровне организации семиотическими образованиями. Такой континуум мы, по аналогии с введенным В.И. Вернадским понятием «биосфера», называем семиосферой» (Лотман Ю.М. Избранные статьи в трех томах. Т.1. Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллин. 1992. С.11-12).

(сложные) знаковые объекты не сводятся к сумме элементарных (простых) знаковых объектов⁹⁰.

Основываясь на данных принципах, можно предложить расширенную дефиницию понятия семиозис, выходящую за рамки предложенного Ч.С. Пирсом подхода.

Под **семиозисом** в рамках настоящего исследования мы предлагаем понимать процесс формирования, взаимодействия, восприятия, интерпретации знаков/знаковых образований различного уровня сложности (высказываний, мифов, текстов/интертекстов, идеологий) в рамках соответствующих знаковых систем (кодов, дискурсов, языков) и знаковых пространств (культур, семиосфер, цивилизаций).

⁹⁰ Ю.М. Лотман весьма остроумно заметил на этот счет, что «подобно тому как, склеивая отдельные бифштексы, мы не получим тельца, но, разрезая тельца, можем получить бифштексы, – суммируя частные семиотические акты, мы не получим семиотического универсума. Напротив, только существование такого универсума – семиосферы – делает определенный знаковый акт реальностью» (Лотман Ю.М. Избранные статьи в трех томах. Т.1. Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллин. 1992. С. 14.).

«Чтобы установить, какова интерпретанта того или иного знака, нужно обозначить этот знак с помощью другого знака, интерпретантой которого, в свою очередь, будет следующий знак, и т.д.»

(У. Эко)

1.2 Измерения семиозиса власти

В семиотической онтологии Ч. Морриса выделяется три измерения, которые характеризуются как семантика, синтактика и прагматика: «Отталкиваясь от трех соотносительных членов троичного отношения семиозиса (знаковое средство, десигнат, интерпретатор), можно абстрагировать и рассмотреть ряд бинарных отношений. Можно, например, изучать отношения знаков к их объектам. Это отношение мы назовем семантическим измерением семиозиса... Предметом исследования, далее, может стать отношение знаков к интерпретаторам. Это отношение мы назовем прагматическим измерением семиозиса... а изучение этого измерения – прагматикой... и поскольку все знаки, хотя бы потенциально, если не фактически, связаны с другими знаками, то целесообразно выделить третье измерение семиозиса, столь же правомерное, как и два других, названных выше. Это измерение мы назовем синтактическим измерением семиозиса»⁹¹.

В рамках анализа семантики (знакового процесса с точки зрения соотношения репрезентатива и объекта –

⁹¹ Моррис Ч. Основания теории знаков // Семиотика. М., 1983. С.42.

означаемого) также возможно выявить «три основные разновидности семиозиса, три различных «резпрезентативных свойства», которые основаны на разных взаимоотношениях между *signans* и *signatum*. Это различие позволяет... выделить три главных типа знака: 1) действие иконического знака основано главным образом на фактическом подобии означающего и означаемого; 2) действие индекса основано на фактической реально существующей смежности означающего и означаемого; 3) действие символа основано на установлении по соглашению, усвоенной смежности означающего и означаемого»⁹².

Иконические знаки

Иконический принцип образования знака был отмечен Ю. М. Лотманом в качестве одной из характерных черт семантического типа культуры. Принцип фактического подобия означающего и означаемого действительно является одним из определяющих свойств знака в средневековой культуре, что в полной мере прослеживается и в сфере политических образов.

Власть монарха нередко выступает как подражание власти императора: «Наша королевская власть является подобием Вашей [власти], образом прекрасного замысла, копией единственной империи» (Var. I, 1, 3.). При этом, как отмечает Б. А. Успенский, «в Византии, наряду с учением о патриархе как образе Бога, высказывалась мысль, что и император есть образ Бога»⁹³. В литературных памятниках рассматриваемой эпохи даже прослеживается прямое

⁹² Цит. по: Проскурин, С. Г. Курс семиотики. Язык, культура, право. Новосибирск: Изд-во НГУ. 2013, С.23.

⁹³ Успенский, Б.А. Избранные труды. Том 1: Семиотика истории. М., 1994.

отождествление императора с Богом: «Император – это, несомненно, земной Бог» (Get. 143). Таким образом, проявляется иерархичность иконического знака – император является образом Бога, тогда как германский король является образом императора. Предположение о существовании такой иерархии находит подтверждение в памятниках эпохи – ярким примером может служить т.н. «завещание Теодориха», транслированное в произведении Иордана: «[Теодорих] объявил им в повелениях, звучавших как завещание, чтобы они чтили короля, возлюбили сенат и римский народ, а императора Восточного, – [храня] всегда мир с ним и его благосклонность – почитали [вторым] после Бога» (Get.304-305).

Изображение является наиболее простым примером иконического знака, который, как правило, носит интегративный характер. На монете короля Аталариха представлено изображение короля в полном вооружении, причем сокращение DN присутствует на обеих сторонах монеты, в одном случае перед именем Аталариха, в другом – перед именем императора Юстиниана⁹⁴. Изображение короля на монетах отражает принцип иерархии знака – репрезентативен не только визуально имитирует силуэт физического тела монарха, но имплицитно его политическое тело, символику императорской власти.

Короли нередко принимали императорское имя *Flavius*, *Augustus*, титул *princeps*, подчеркивая преемственность власти между римской империей и возникающими германскими королевствами Западной Европы. На монетах вандалов традиционно употреблялось сокращения DNR

⁹⁴ Akerman J.A. Descriptive catalogue of rare and unedited Roman coins. London, 1834. P.397.

(Dominus Noster Rex), DN (Dominus Noster), RX (Rex) и сокращенное, либо полное, имя короля⁹⁵. Сходные монограммы DN, титулы REX, RIX и имя короля употребляются на остготских монетах⁹⁶.

Не исключено, что использование имперской символики по отношению к персоне короля может рассматриваться в качестве реализации закона «функциональной семантики», сформулированного Ю.С. Степановым со ссылкой на исследования академика Н.Я. Марра, в соответствии с которым «название одного предмета переходит на название другого предмета, принявшего в хозяйстве и общественном производстве функции первого»⁹⁷. Автор приводит в качестве одного из примеров реализации подобного закона следующую выявленную Н.Я. Марром закономерность: «С появлением в хозяйстве нового животного на него переходило название того животного, которое передало новому свои функции, например, название оленя во многих языках перешло на лошадь»⁹⁸.

Ослабление влияния Византии в Западной Европе сопровождалось в семиотической сфере трансформацией многих иконических знаков власти. Так, начиная со времени короля Австразии Теодеберта и короля вестготов Леовегильда широко применяется чеканка золотых монет с именем и изображением короля, заменяющими императорские⁹⁹. Имитация императора как земного Бога

⁹⁵ Ibid., 401-402.

⁹⁶ Ibid., 398-399.

⁹⁷ Степанов Ю.С. Семиотика. М., 1971. Электронный источник: <http://lib.vvsu.ru/books/semiotika1/page0011.asp>

⁹⁸ Там же.

⁹⁹ Клауде Д. История вестготов. Санкт-Петербург: Евразия, 2002. С. 118.

замещается в вестготском королевстве рецепцией библейских архетипов через помазание преемника трона священным миром. В числе вербальных потестарных символов в отношении германских королей начинают использоваться титулы «король именем Господа»¹⁰⁰, «христианнейший король»¹⁰¹, «священнейший правитель (sanctissimus princeps)»¹⁰².

Символы

Несмотря на то, что символизм считается характерной чертой средневековой культуры, именно такая разновидность знака как «символ» может считаться одной из наиболее сложных для изучения на материале средневековых знаковых систем. Это обусловлено, во-первых, проблемой терминологической корректности (разницей в семантике понятия «символ» в средневековой и современной культуре), а во-вторых – различными принципами образования символического знака в средневековой культуре и современной семиотике.

Первая из перечисленных выше особенностей отмечена Ж. ле Гоффом в его исследовании средневековых ритуалов вассалитета: «Известно, что Средневековье не использовало терминов «символ», «символика», «символическое» в том смысле, в каком мы употребляем их, начиная с XVI века, что характерно. *Symbolum* употреблялся в Средние века клириками лишь в весьма специфическом смысле,

¹⁰⁰ Шервуд, Е. А. Законы лангобардов: обычное право древнегерманского племени. М., 1992. С. 15.

¹⁰¹ Эрлихман В.В. Беда Достопочтенный. Церковная история народа англоv. Санкт-Петербург 2001. С.82.

¹⁰² *Synodus Toletana tertia*, электронный источник http://www.benedictus.mgh.de/quellen/chga/chga_045t.htm

сводящемся к догмату веры, – самым убедительным примером будет, разумеется, никейский символ. Важно, что семантическое поле символа, что характерно, было занято следующими терминами: *signum*, наиболее близкий к нашему пониманию символа, определенному св. Августином во второй книге «*De Doctrina Christiana*», а также *figura*, *imago*, *typus*, *allegoria*, *parabola*, *similifudo speculum*, которые, впрочем, определяют символическую систему весьма своеобразно»¹⁰³.

Вторая особенность была продемонстрирована в работе М. Пастуро, посвященной изучению средневекового символизма: «То, что современные лингвисты, вслед за Соссюром, называют «произвольностью знака», средневековой культуре неизвестно. Все имеет свое обоснование, пусть даже ценой сомнительных, на наш взгляд, словесных ухищрений... Изучение средневековой символики всегда должно начинаться с изучения лексики»¹⁰⁴.

Примером символического знака является слово, которое имеет соответствующий акустический образ и скрытый за ним концепт, описывающий определенную

¹⁰³ Гофф Ж. Другое Средневековье: Время, труд и культура Запада. С.В. Чистякова и Н. В. Шевченко, пер. с фр., под ред. В. А. Бабинцева. Екатеринбург. 2002, С. 328.

¹⁰⁴ Пастуро М. Символическая история европейского Средневековья. Пер. с франц. Санкт-Петербург: Alexandria 2012, С.12. Как отмечает Р. Якобсон, «Э. Бенвенист в своей весьма своевременной статье «Природа языкового знака» («*Nature de signe linguistique*», 1939 г.) раскрыл тот решающий факт, что только для беспристрастного и стороннего наблюдателя связь между означающим и означаемым является чистой случайностью, в то время как для носителя данного языка эта связь превращается в необходимость». Согласно мнению Ж. Бодрийера, «в жестоких кастовых обществах – феодальных или архаических – число знаков невелико, их распространение ограничено, каждый из них в полной мере весом как запрет, как межкастовое, межклановое или межличностное взаимное обязательство; такие знаки не бывают произвольными» (Якобсон Р. В поисках сущности языка // Семиотика. М.: Радуга, 1983. С.102-117).

категорию явлений, например, латинское слово *rex* (король, царь). Произвольность такого символа действительно не вполне устраивает средневековых мыслителей, которые стремятся использовать имеющиеся в их распоряжении лингвистические средства для создания когерентной этимологии. Так, Исидор Севильский, рассуждая о королевской власти и королевском титуле, отмечает, что «короли получили свое название от правления (*reges a regendo vocati*)... но не правит тот, кто не направляет (*non corrigit*): потому имя короля удерживается теми, кто поступает праведно (*recte... faciendo*), и утрачивается теми, кто совершает грех (*peccando*)» (Isid. Hisp. Etymolog. IX, 3). «И вот почему у народов избираются правители и короли (*principes regesque electi sunt*): чтобы через внушение страха удержать своих людей от зла, и через подчинение законам направить их к праведной жизни» (Isid. Hisp. Sent., III, 47).

Формирование раннесредневековых германских королевств сопровождалось не только переходом от дописьменного культурного кода к письменному, но и сопутствующей конкуренцией знаковых систем. Как отмечает С. Фишер, в эпоху становления остготского королевства в Италии, существовало как минимум, четыре системы письменности, которые могли использоваться носителями власти: латинский и греческий языки, руническая письменность и готский алфавит¹⁰⁵. Процесс принятия латинского языка в качестве языка официальных коммуникаций сопровождался трансформацией соответствующих лексических репрезентативов,

¹⁰⁵ Fischer S. Literacy and Text Production in the Age of Germanic Kleptocracy – The Elusive Case of Theoderic // WULFILA 311–2011. International Symposium. Uppsala University June 15-18, 2011. Anders Kaliff and Lars Munkhammar (eds). Uppsala: 2013. P. 99.

обозначающих статус носителей публичной власти. Так, если король племени остготов именовался в германской литературе IV века германским титулом (репатическим символом) *Thiudans*¹⁰⁶, но в текстах VI-VII веков этот ничего не значащий в новом языке государственных писем и эдиктов титул трансформируется в дицентный символ *Rex gloriosissimus atque excellentissimus*.

Библейский образ царя во многом меняет традицию репрезентации власти в латинской литературе рассматриваемой эпохи. Как отмечает П. П. Шкаренков, «сомнения, испытываемые авторами относительно возможности и способов употребления слова *rex* и производных от него применительно к императорской власти, начинают рассеиваться со второй половины IV века. Этот феномен обнаруживается равным образом и у языческих и у христианских авторов, так что можно предположить, что речь идет о магистральной тенденции развития языка и идеологии, даже если в каждом конкретном случае могут быть выявлены и какие-то частные причины, стимулирующие данные процессы. Впрочем, самое сознательное и очевидное смешение императорской и царской власти мы можем проследить у христианских авторов»¹⁰⁷.

Германские короли охотно пользуются новым титулом, который в раннесредневековой историографии применяется

¹⁰⁶ Как отмечает П.П. Шкаренков, «перевод Библии Ульфила, датируемый концом IV в., отличался скрупулезной точностью при передаче греческих слов βασιλευς и αρχων. Мы находим следующие эквиваленты: αρχων = princeps = reiks; βασιλευς = rex = thiudans» (Шкаренков, П. П. Королевская власть в Остготской Италии по «Variae» Кассиодора: миф, образ, реальность. Москва: РГГУ, 2003 С.48).

¹⁰⁷ Шкаренков, П. П. Образ власти на рубеже античности и средневековья: от империи к варварским королевствам. Автореферат (на правах рукописи). Москва, 2009. С.25.

не только для характеристики власти римских императоров, но и египетских фараонов, персидских и фракийских царей, предводителей великих варварских империй Евразии. Так, король франков Хильдерик пользовался перстнем-печаткой, на котором был изображен портрет короля в традиционном германском облачении (характерными чертами является оружие, боевой доспех, длинные волосы, разделенные пробором посередине и заплетенные в косы, шейная гривна), обрамленный надписью «CHILDIRICI REGIS»¹⁰⁸. Текстуальное содержание данного перстня позволяет включить его в семиотический ряд, отражающий эволюцию коммуникативных практик от традиции устной фиксации информации к письменной (Рис.1-3).



Рис.1.
«Драгоценность
Альфреда».
Надпись:
«+AELFRED MEC
НЕНТ GEWYRCAN»



Рис.2.
Перстень Хильдерика.
Надпись: «CHILDIRICI REGIS»



Рис.3.
Гемма Алариха.
Надпись:
«ALARICUS REX
GOTHORUM»

Исследователи уже отмечали, что «многие культуры, испытывая на себе переход от устного характера коммуникации к письменной фиксации информации,

¹⁰⁸ Lebecq S. The Two Faces of King Childeric: History, Archaeology, Historiography // T. F. X. Noble, ed., From Roman Provinces to Medieval Kingdoms. New York and Abingdon, 2006. P.285.

рождают новое перформативное ядро – ядро письменной культуры. Но ранняя письменность сохраняет некоторые реликты устности, например, многие тексты, называемые «говорящая вещь», несут в себе след устности – неодушевленный объект описывается в терминах говорящего»¹⁰⁹. Именно так, по всей видимости, может рассматриваться «говорящая» надпись на знаменитой «Драгоценности (короля) Альфреда», которая гласит: «АЛЬФРЕД ПРИКАЗАЛ МЕНЯ СДЕЛАТЬ» (рис.1). Вещь как бы вступает в диалог с читателем¹¹⁰, повествуя о своем происхождении, создателе или обладателе вещи¹¹¹.

Сопоставляя различные артефакты подобного визуального ряда (сочетающие изображение правителя и легенду, содержащую его имя) можно прийти к выводу, что их содержание претерпевало определенную эволюцию. Например, надпись на перстне короля Хильдерика, содержащая имя и титул короля в родительном падеже («КОРОЛЯ ХИЛЬДЕРИКА», рис.2), также, по всей видимости, может рассматриваться в качестве элемента аутореферентности («[Я – перстень] короля Хильдерика»). Данная форма обращения к читателю позволяет оценивать рассматриваемый текст в качестве одной из переходных форм коммуникативных моделей, соответствующих перформативному ядру ранней письменной культуры.

Гемма (изображение на камне, печать) короля Алариха, на поверхности которой выполнена надпись «АЛАРИХ КОРОЛЬ ГОТОВ» (рис.3), представляет собой в

¹⁰⁹ Проскурин, С. Г. Курс семиотики. Язык, культура, право. Новосибирск: Изд-во НГУ. 2013. С.125.

¹¹⁰ Там же, С.126.

¹¹¹ Успенский Ф.Б. Магическая речь объекта и способы манифестации авторства в текстах скандинавского Средневековья // Заговорный текст: Генезис и структура. М., 2005. С. 112-122.

семиотическом плане лишь материальный носитель, исключенный из коммуникативного акта (в коммуникации участвуют только изображение и надпись, выполняющие функции репрезентатива), что позволяет рассматривать текст данной геммы в качестве завершающего элемента представленного эволюционного семиотического ряда.

Символизация королевской власти прослеживается в изображениях на некоторых англосаксонских монетах, содержащих атрибуты предания о короле Освальде (изображения креста, дерева, птицы, чаши)¹¹². Среди атрибутов королевской власти, определенно имеющих символическое значение, могут также быть отмечены золотые «пчелы» из погребения упомянутого короля Хильдерика – один из наиболее загадочных археологических артефактов эпохи. Исследователи разошлись во мнении в оценке связи данных изделий с последующей традицией использования геральдических лилий¹¹³.

Есть основания полагать, что репрезентативом королевской власти могло служить копьё или его изображение¹¹⁴. Не исключено, что копьё как символ власти имело связь с элементами языческой традиции, в рамках которой данный вид оружия ассоциировался с культом Одина (Вотана). Произведение Григория Турского сохранило описание ритуала символической передачи копья наследнику трона: «После этого король Гунтрамн, вложив в руку короля Хильдеберта копьё, сказал: «Это означает, что я

¹¹² Gannon A. *The Iconography of Early Anglo-Saxon Coinage: Sixth to Eighth Centuries*. Oxford. 2003. P.97.

¹¹³ Effros B. *Merovingian Mortuary Archaeology and the Making of the Early Middle Ages*. Berkeley: University of California Press., 2003. P. 171)

¹¹⁴ Gasparri S. *Kingship Rituals and Ideology in Lombard Italy // Rituals of Power: From Late Antiquity to the Early Middle Ages*. Frans Theuws and Janet L. Nelson (eds). Leiden: Brill, 2000. P. 100-102.

передал тебе все мое королевство (tibi omne regnum meum tradedi)»¹¹⁵. Интерпретация данного ритуала возможна с учетом особенностей древнегерманского символизма, отмеченных А. Я. Гуревичем: «Символ не представлял собой лишь знака, знаменовавшего и обозначающего какую-либо реальность или идею. Символ не только замещал эту реальность, но вместе с тем и был ею. Когда при заключении сделки о передаче земельного владения не ограничивались составлением документа, но прибегали к обряду, заключающемуся в публичном вручении прежним собственником новому владельцу куска дерна, то этот дерн символизировал все владение, и считалось, что земля передана буквально «из рук в руки»¹¹⁶.

Индексы

Примером индекса, как знака, действие которого основано на фактической реально существующей смежности означающего и означаемого, может служить применявшийся к наследникам византийского трона эпитет «Порфирородный», т.е. рожденный в Порфире, особом здании дворца, который указывал на то обстоятельство, «что родители василевса занимали тогда императорский трон и, следовательно, у «порфирородного» имелись права, которые если не юридически, то в силу обычая давали ему ряд преимуществ перед «непорфирородными»¹¹⁷.

Трон (bregostól) как знак и даже синоним королевской власти неоднократно упоминается в северогерманской эпосе «Беовульф» (Beowulf, 168, 1039, 1087, 1814, 2196,

¹¹⁵ Григорий Турский. История франков. / Савукова В.Д. пер. и примеч. М., 1987. С.209.

¹¹⁶ Гуревич, А. Я. Категории средневековой культуры. М, 1972. С.70-71.

¹¹⁷ Литаврин Г. Г. Как жили византийцы. СПб., 1997. С.54.

2327, 2370, 2371, 2389), а для обозначения действий конунга по осуществлению власти составитель текста в отдельных случаях использует выражения «держатъ престол» (*éþelstólas healdan*) или «держатъ трон» (*bregostól healdan*). Данное использование термина позволяет проследить действие семиотического закона ослабления признака, сформулированного С. Г. Проскуриным, который отмечает, что «большинство знаковых символов переживают трансформации от сильного символа к ослабленному, и затем – совсем слабому. Это своего рода семиотическая закономерность»¹¹⁸.

В следующей таблице демонстрируется трансформация лингвистического знака: от употребляемого в денотативном значении понятия «*healdan*» (держатъ, удерживать) к частично релевантному в биологическом отношении содержанию данного понятия в словосочетаниях «держатъ престол» (*éþelstólas healdan*), или «держатъ трон» (*bregostól healdan*), и далее – к переносному значению понятия «*healdan*» (править), употребляемого как самостоятельно, так и в словосочетаниях «держатъ королевство» (*healdan ríce*) или «держатъ народ» (*folc gehealdan*).

Уровень знаковости	Тождество. Акт	Подобие. Жест вместо акта	Условность
1. Биологически полная релевантность	Англосакс. <i>Healdan</i> – держать, удерживать		
2. Биологически частичная релевантность		Англосакс. <i>Bregostól healdan</i> (держатъ трон) – «править»	
3. Биологическая нерелевантность (лингвосемиотика)			Англосакс. <i>Healdan</i> – править.

¹¹⁸ Проскурин, С. Г. Курс семиотики. Язык, культура, право. Новосибирск: Изд-во НГУ. 2013. С.63.

Измерения семиозиса власти: семантика

Смены культурных кодов в эпоху формирования средневекового мира неизбежно сопровождалось трансформацией значений, ценностей, базовых категорий сознания. Формирующаяся культура «варварских королевств», возникающих на обломках Империи, активно интегрировала античное наследие, адаптируя к новым реалиям многие категории римской культуры, и предлагая новое прочтение социально значимых концептов. Примером может служить активное использование в политическом дискурсе эпохи таких общезначимых концептов, как «варвар» (*barbarus*) и «варварство» (*barbaria*)¹¹⁹.

Для носителей власти в раннесредневековых германских королевствах восприятие римской культуры и отказ от «варварского» образа, с которым традиционно отождествлялся германский мир, являлось одним из инструментов формирования политико-культурной идентичности. Например, в послании Теодориха к Гундобаду, королю Бургундов, Теодорих пишет: «Известно, что при Вас Бургундия лицезреет изысканнейшие вещи, восхваляет изобретения древних: Вашими усилиями оставляет варварский образ жизни (*propositum gentile deponit*), и благодаря мудрости своего короля приобщается достижениям разумнейших» (*Var. I, 46*). В другом послании, обращенном ко всем провинциалам Галлии, Теодорих пишет о «римском обычае», который «способствовал процветанию предков». Далее следуют политико-мифологические сентенции, призванные сформировать представление о том, что остготский король придает большое значение новому состоянию своих граждан и представителей других

¹¹⁹ Более подробно данный вопрос рассматривается в разделе 3.3 данной работы.

«варварских» народов, которых он стремился видеть подчиненными его славному роду: «Возвращаясь... к древней свободе, облачитесь в одеяния римских нравов, оставьте варварство (*exiite barbariem*), удалите свирепость помыслов: при справедливости (*aequitate*) нашего времени не к лицу вам вести образ жизни, согласно чужим обычаям (*moribus alienis*)» (Var. III, 17).

Наряду с этим происходит постепенная эволюция семантики самого понятия «варвар». Анализируя содержательную часть остготской официальной переписки, можно обнаружить, что, несмотря на присутствие в ней элементов классической традиции, транслированных благодаря усилиям квестора Флавия Кассиодора, понятие «варварство» (*barbaria, gentilitas*) употребляется в значении отсутствия писаных законов и подчинения им среди подданных. Призывая своих соплеменников к соблюдению законов и правопорядка в Италийском королевстве, Теодорих требует от них оставить «варварство» (*exiite barbariem*) и удалить «свирепость помыслов» (Var. III, 17), остановив стихийные проявления насилия в отношении подданных и своих соплеменников. Прочие составляющие античной культуры, включая образование, язык, традиции, мировоззренческие и религиозные аспекты, не играют для короля столь большого значения.

В официальном дискурсе понятие «варвар» теряло своё прежнее значение, связанное с представлением о неполноценности¹²⁰. Характеризуя ассоциативную структуру понятия *barbari*, необходимо отметить, что представление о «варварстве» как об определенном низком

¹²⁰ Корсунский А. Р. К дискуссии об эдикте Теодориха // Западная Европа в Средние века: Экономика, политика, культура. М., 1971. С. 83-104.

состоянии общества, характерное для античности, постепенно уходит в прошлое. Официальные памятники, инкорпорирующие римское право на территории остготского и других германских королевств, повсеместно пользуются понятием «варвары» (*barbari*) для обозначения лиц неримского (прежде всего, германского) происхождения¹²¹, что отражает тенденцию к установлению технического, денотативного значения понятия. Обращение к «варварам и римлянам» («*barbaris et romanis*», *Var. III, 24.*) является официальной формулой, используемой остготским королем в административной переписке рубежа V-VI вв. Готы же, как правило, обозначаются в этих посланиях их этническим именем (*Gothi*) и дистанцируются, таким образом, как от общности «римлян», так и от «варваров».

Синтактика

Как отмечал Ч.С. Моррис, «развивать синтактику в некоторых отношениях проще, чем другие отрасли семиотики, ибо значительно легче изучать отношения знаков друг к другу, особенно в случае письменных знаков, как отношения, определенные правилом, чем описывать объективно существующие ситуации, в которых употребляются те или иные знаки, или описывать то, что происходит в интерпретаторе, когда функционирует знак»¹²².

Данная оценка справедлива, по всей видимости, в отношении исследований, посвященных синтактике естественного языка. В рамках же политического дискурса коммуникации осуществляются с использованием нескольких языков культуры (вербальных и невербальных),

¹²¹ См. напр., *Edictum Theodorici Regis*, § 33, 34, 43 и др.

¹²² Моррис Ч. У. Основания теории знаков // Семиотика. Сборник переводов. Под ред. Ю. С. Степанова. М., 2002. С.45-96.

что значительно усложняет исследования синтаксического измерения семиозиса.

Представляется, что синтаксическое измерение семиозиса власти наиболее удачно прослеживается на материале политических ритуалов. Как отмечает Г.Г. Хазагеров, при ритуальных формах общения, в центре внимания «находится скорее синтактика, чем семантика... важна последовательность и точность произносимых слов, хотя в целом сообщение асемантично»¹²³. Примером глубокого исследования синтактики средневекового политического ритуала может служить работа Б.А. Успенского, освещающая, в том числе, соотношение между такими знаковыми действиями как инаугурационное помазание и коронация¹²⁴.

В качестве примера синтаксического отношения знаков можно рассмотреть составляющие обряда инициации, имевшие архаическое происхождение, но игравшие существенную роль и в рамках раннесредневекового политического дискурса. Так, согласно «народному обычаю» (*ritum gentis*), описанному в произведении Павла Диакона, сын короля мог садиться за стол вместе с отцом «не раньше, чем получит оружие от короля какого-либо другого народа (*a rege gentis exterae*)» (*Hist. lang.* I, 23). С семиотической точки зрения данная традиция включает отношение двух знаковых образований (семиотических актов): занятия места за столом рядом с отцом и получения оружия от короля другого народа, связь между которыми формирует своеобразный хронотоп –

¹²³ Хазагеров Г.Г. [Электронный источник] Интертекстуальность: от диалога к ритуалу. www.khazagerov.com/-/culture-of-speech/96-intertext.html

¹²⁴ Успенский, Б. А. Царь и император: Помазание на царство и семантика монарших титулов. М., 2000.

испытание на чужбине предшествует во времени триумфу на родине героя.

Описывая данный ритуал, Павел Диакон отмечает, что, принимая сына короля лангобардов Альбоина, король гепидов посадил его за стол справа от себя, на место, где обычно сидел его сын (Hist. lang. I, 24). Подобное расположение, сопровождавшееся последующим вручением оружия, обеспечило семиотическое отождествление персоны Альбоина с персоной сына короля гепидов (своеобразное смещение означающего при сохранении означаемого). Исполнение данного акта повлекло последующее вступление наследника власти в права в соответствии с синтактикой ритуала: «По возвращении Альбоин был, наконец, допущен своим отцом к его столу. Довольный, вкушал он яства за королевским столом и рассказывал по порядку все, что приключилось с ним у гепидов во дворце Туризинда. Все присутствующие удивлялись и хвалили храбрость Альбоина» (Hist. lang. I, 24). Соблюдение синтактики политического дискурса, таким образом, является необходимым условием легитимности власти (в рассмотренном выше примере – легитимности преемника королевского трона).

Прагматика

Ч. Моррис определял прагматическое измерение семиозиса как «отношение знаков к интерпретаторам»¹²⁵, т.е. как комплекс порождаемых восприятием конкретного знака реакций интерпретатора, которые могут быть соотнесены «со всеми психологическими, биологическими и

¹²⁵ Моррис Ч. У. Основания теории знаков // Семиотика. Сборник переводов. Под ред. Ю. С. Степанова. М., 2002. С.45-96.

социологическими явлениями, которые наблюдаются при функционировании знаков»¹²⁶.

В качестве примера прагматического измерения семиозиса власти рассмотрим знаменитый эпизод с суассонской чашей, описанный в произведении Григория Турского: «В то время войско Хлодвига разграбило много церквей, так как Хлодвиг был еще в плену языческих суеверий (*erat ille adhuc fanaticis erroribus involutus*). Однажды франки унесли из какой-то церкви вместе с другими драгоценными вещами, необходимыми для церковной службы, большую чашу удивительной красоты. Но епископ той церкви направил послов к королю с просьбой (*roscens*), если уж церковь не заслуживает возвращения чего-либо другого из ее священной утвари, то по крайней мере пусть возвратят ей хотя бы эту чашу. Король, выслушав послов, сказал им: «Следуйте за нами в Суассон, ведь там должны делить всю военную добычу. И если этот сосуд, который просит епископ (*quae para roscit*), по жребию достанется мне, я выполню его просьбу». По прибытии в Суассон, когда сложили всю груды добычи посредине, король сказал: «Храбрейшие воины, я прошу вас (*rogo vos*) отдать мне, кроме моей доли, еще и этот сосуд». Разумеется, он говорил об упомянутой чаше. В ответ на эти слова короля те, кто был поразумнее (*erat mens sanior*), сказали: «Славный король (*glorioso rex*)! Все, что мы здесь видим, – твое, и сами мы в твоей власти (*sed et nos ipsi tuo sumus dominio subiugati*). Делай теперь все, что тебе угодно. Ведь никто не смеет противиться тебе!». Как только они произнесли эти слова, один вспыльчивый воин, завистливый и неумный (*unus levis, invidus ac facilis*), поднял секиру и с громким возгласом: «Ты

¹²⁶ Там же.

получишь отсюда только то, что тебе полагается по жребию», – опустил ее на чашу. Все были поражены этим поступком, но король перенес это оскорбление с терпением и кротостью (*iniuriam suam patientiae lenitate coercuit*). Он взял чашу и передал ее епископскому послу, затаив «в душе глубокую обиду» (*sub pectore vulnus*). А спустя год Хлодвиг приказал (*iussit*) всем воинам явиться со всем военным снаряжением, чтобы показать на Мартовском поле, насколько исправно содержат они свое оружие. И когда он обходил ряды воинов, он подошел к тому, кто ударил [секирой] по чаше и сказал: «Никто не содержит оружие в таком плохом состоянии, как ты. Ведь ни копье твое, ни меч, ни секира никуда не годятся». И, вырвав у него секиру, он бросил ее на землю. Когда тот чуть-чуть нагнулся за секирой, Хлодвиг поднял свою секиру и разрубил ему голову, говоря: «Вот так и ты поступишь с той чашей в Суассоне» (*Sic, inquit, tu Sexonas in urceo illo fecisti*). Когда тот умер, он приказал (*iubet*) остальным разойтись, наведя на них своим поступком большой страх»¹²⁷.

Представленный выше текст, транслирующий миф Хлодвиг, составлен Григорием Турским с использованием элементов семантического типа кода культуры. В основе текста четко прослеживается оппозиция идеального плана, отождествляемого с разумным началом («...те, кто был поразумнее (*erat mens sanior*), сказали: «Славный король! Все, что мы здесь видим, – твое, и сами мы в твоей власти. Делай теперь все, что тебе угодно. Ведь никто не смеет противиться тебе!») и материального, неразумного, физического плана («Как только они произнесли эти слова,

¹²⁷ Григорий Турский. История франков. Савукова, В. Д. пер. и примеч. М., 1987. С.48.

один вспыльчивый воин, завистливый и неумный (*unus levis, invidus ac facilis*, букв. – легковесный, пустой – С.С.), поднял секиру и... опустил ее на чашу»). В ответных действиях короля Хлодвига выражается средневековая антиномия категорий «чести» и «славы»: Хлодвиг терпит бесчестие ради Христа, поскольку удар воина по чаше носил бесчестящий для Хлодвига характер. В средневековой культуре, как отмечает Ю. М. Лотман, «бесчестье считается столь тяжким ущербом, что пострадавшему не возбраняется ответить на него ударом меча»¹²⁸. Но Хлодвиг, претерпев оскорбление «со смирением и кротостью», получает впоследствии славу – особую форму почести, обладающую нематериальной, знаковой сущностью.

Фабула данного эпизода (охватывающая период протяженностью в один год между уничтожением чаши и убийством обидчика) раскрывает принцип ахронности: рассматриваемое время в повествовании автора как бы не существует (отмщение наступает сразу после нанесения оскорбления). Нам не дается никаких указаний на укрепление легитимности короля в данный период, отсутствует и описание его действий по приобретению новых сторонников и укреплению лояльности приближенных. Власть короля не эволюционирует – в повествовании Григория Турского она статична. Это, по всей видимости, объясняется тем, что знаковость королевской власти носит иконический характер: власть короля подобна власти Бога (о чем явно свидетельствуют слова «Славный король! Все, что мы здесь видим, – твое, и сами мы в твоей власти...»), в связи с чем сопротивление королю выступает как противление Богу. Причина бессилия короля

¹²⁸ Лотман, Ю. М. Семиосфера. СПб., 2004. С.403.

заключается не в слабости юного правителя, а в его смирении («король перенес это оскорбление с терпением и кротостью»).

Сама суассонская чаша как знаковое средство (означающее) соответствует нескольким объектам (означаемым). В рамках коммуникации Хлодвига и война (акта уничтожения чаши) чаша символизирует собой всю военную добычу (реализуя принцип гомеоморфности части целому), которую надлежит разделить на соответствующие доли между участниками похода. Вместе с этим в рамках коммуникации Хлодвига с епископом Ремигием объектом, на который указывает чаша, выступает власть Хлодвига, его способность управлять подчиненным ему коллективом.

Уничтожение чаши состояло не просто в разрушении ее формы (поскольку материальная составляющая – осколки золота и драгоценностей были переданы послам епископа), но, прежде всего, в ее семантическом разрушении. Именно поэтому акт с уничтожением чаши становится сложносоставным знаком, содержащим план означающего («форма» – требование соблюдения древнего обычая) и план означаемого («содержание» – умаление власти Хлодвига).

Удачно прослеживается прагматический аспект семиотического акта уничтожения чаши – Хлодвиг, выступая интерпретатором данного действия, верно воспринимает его как указание на соответствующую конвенциональную роль (определенную политическим дискурсом в форме обычая предков), в связи с чем его ответная реакция (интерпретанта) выразилась в демонстрации согласия с правоммерностью данного действия. Последующая месть Хлодвига также осуществляется в рамках указанной конвенциональной роли, в связи с соблюдением древнего обычая смотра

вооруженного войска. Если в первом случае король обращался к воинам с просьбой (*rogo*) выйти за рамки существующей традиции, то во втором случае он приказывал (*iussit*) исполнить обычай предков, прибегая к установленным данной формой габитуса¹²⁹ коллективным практикам.

Убийство оппонента Хлодвига во время проведения военного смотра обретает в интерпретации Григория характер иконического знака: «Хлодвиг поднял свою секиру и разрубил ему голову, говоря: «Вот так и ты поступил с той чашей в Суассоне (*sic, inquit, tu Sexonas in urceo illo fecisti*)». Возмездие, настигшее нечестивого воина, выходит за рамки осуществления личной мести и становится в символическом плане актом божественного воздаяния за надругательство над святыней. Прагматическое измерение данного семиотического акта прослеживается в описании коммуникации короля с присутствовавшими участниками смотра (выступающими в роли интерпретаторов знака), когда Хлодвиг «приказал (*iubet*) остальным разойтись, наведя на них своим поступком большой страх». Реакция присутствующих указывает на то, что убийство соперника воспринималось не только в качестве иконического знака, означавшего восстановление справедливости, но и в качестве индексального знака, указывавшего на возможную участь политических оппонентов короля.

¹²⁹ Николаева И. Ю. Проблема методологического синтеза и верификации в истории в свете современных концепций бессознательного. Томск, 2005.

«В культуре в данный момент
всегда имеется лишь одна
эпистема, определяющая условия
возможности любого знания,
проявляется ли оно в теории или
незримо присутствует в
практике»

(М. Фуко)

1.3 Эпистема семантического типа культуры

Эпистема является одним из ключевых понятий «археологии знания» М. Фуко, отражающим представление о наличии определенной «структуры структур», некоторой совокупности правил и положений, формирующих условия существования исторических форм культуры и знания¹³⁰. Данная категория введена М. Фуко в работе «Слова и вещи. Археология гуманитарных наук»¹³¹ (1966), где под эпистемой понимаются «исторически изменяющиеся структуры (по его выражению, «исторические априори»), которые определяют условия возможности мнений, теорий или даже наук в каждый исторический период»¹³². Важной

¹³⁰ Более подробно: Визгин В. П. Эпистема // Современная западная философия. Энциклопедический словарь / под ред. О. Хёффе (нем.) русск., В. С. Малахова, В. П. Филатова при участии Т. А. Дмитриева. Ин-т философии РАН. М., 2009.

¹³¹ Foucault M. Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines. Paris, 1966.

¹³² Автономова Н.С. Вступительная статья // Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С.11. Необходимо отметить, что в семантическом поле понятие *эпистема* в значительной степени пересекается с понятием *парадигма*, которое определяется Т. Куном как «признанные всеми научные достижения, которые в течение определенного времени дают научному сообществу модель постановки проблем и их решений» (Кун Т. Структура

характеристикой эпистемы является ее историческая данность, что позволяет исследователю осуществлять реконструкцию модели эпистемы соответствующего этапа истории культуры конкретного общества.

Необходимо отметить, что изучение эпистемы непосредственно связано с семиотическими методами исследования, поскольку, как весьма точно заметил выдающийся российский исследователь Г.Г. Шпет, «историческое познание никогда не является познанием чувственным или рассудочным... такого рода познание

научных революций. М.: Прогресс, 1977. С. 11). Понятие *культурная парадигма* является в достаточной степени разработанным в российской науке. В соответствии с определением, предложенным Н.Б. Бакач, культурная парадигма – это «сложное многофакторное явление, которое содержит следующие структурные элементы: 1) Человек как творец и носитель культурной парадигмы. Это конкретные люди, объединённые общей социокультурной эпохой, одним временем, в котором они живут и осуществляют свою культуротворческую деятельность; 2) Общность жизни, судьбы, культурно-исторической миссии данного субъекта, которые находят своё выражение в ведущем типе отношений при решении общих смысложизненных задач; 3) Наличие общей социокультурной эмоции, общего жизненного настроения; 4) Самосознание субъекта культурной парадигмы, связанное с обретением самоидентичности, истинных смыслов своего социокультурного бытия; 5) Особая ценностная иерархия, система значимостей базовых ценностей для решения жизненных задач субъекта культурной парадигмы; 6) «Духовные лидеры» эпохи, так называемые великие люди своего времени. Это люди, которые дают эпохе возможность осознания себя, дают слова для самоознания эпохи, формулируют и декларируют те смысложизненные задачи, способы решения которых являются одним из важных элементов культурной парадигмы; 7) Культурный герой эпохи – не столько реальный живой человек, именующий собой эпоху, сколько образ-идеал, выступающий для эпохи образцом стиля жизни; 8) Единый, общий для всей эпохи символический ряд – набор «паролей» эпохи, набор ключевых слов и вещей, общий тип семиотических отношений, общая семиотическая среда; 9) Тексты, которые передают ведущие мифы эпохи» (Бакач Н.Б. Культурная парадигма как объект социально-философского анализа. Диссертация на соискание уч. степени кандидата философских наук. Волгоград, 1998 (на правах рукописи)).

можно условно назвать семиотическим познанием»¹³³. Содержание данной проблемы удачно сформулировал Б.А. Успенский: «Итак, историческое прошлое не дано нам в конкретном опыте и поэтому нуждается в дешифровке и реконструкции»¹³⁴.

При изучении исторического материала исследователь лишен возможности получения информации каким-либо иным путем, кроме анализа и интерпретации соответствующих знаковых образований (различных форм текстов, изображений, документов, материальных предметов и т.д.), отражающих определенные явления истории культуры. Данный процесс неизбежно связан с семиотическими процедурами перевода исследуемых текстов соответствующей культуры для того, чтобы эти тексты обрели смысл и значение с точки зрения современной исследователю культуры. Более того, «изучение культуры того или иного исторического этапа включает в себя не только описание ее структуры с позиции историка, но и перевод на язык этого описания ее собственного самоописания и созданного ею описания того исторического развития, итогом которого она сама себя считала»¹³⁵.

В методологии Московско-Тартуской школы получил распространение подход, в соответствии с которым исторический процесс может трактоваться как процесс

¹³³ Шпет Г.Г. История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Материалы. В 2-х частях / Под ред. В.С. Мясникова. М., 2002. С.287. Можно также согласиться с тезисом И.Е. Фадеевой и В.А. Сулимова о том, что «история культуры – это социокультурный семиозис в его исторической динамике» (Фадеева И.Е., Сулимов В.А. Семиозис: субъективная антропология символической реальности. С.18.).

¹³⁴ Успенский Б. А. Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1996.

¹³⁵ Лотман Ю.М. Избранные статьи в трех томах. Т.1. Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллин, 1992. С.96.

коммуникации или создания текста, что дает возможность применять соответствующие семиотические алгоритмы исследования¹³⁶: «В семиотической перспективе исторический процесс может быть представлен, в частности, как процесс коммуникации, при котором постоянно поступающая новая информация обуславливает ту или иную ответную реакцию со стороны общественного адресата (социума)»¹³⁷.

В схожем контексте культура интерпретируется Ю.М. Лотманом как совокупность текстов или сложно построенный текст: «С точки зрения изучения культуры, существуют только те сообщения, которые являются текстами. Все прочие как бы не существуют и во внимание исследователем не принимаются. В этом смысле можно сказать, что культура есть совокупность текстов или сложно построенный текст. Приложение к изучаемому материалу структурного кода культуры, свойственного описываемому

¹³⁶ Выше отмечалось, что категория текста может применяться к описанию различных измерений культуры в весьма ограниченном масштабе, но в данном случае аналогия исторического процесса с формированием текста весьма объективна – историческая реальность дана нам в сумме знаковых образований, требующих дешифровки и интерпретации. Весьма интересно, что определенные параллели между историей и литературой могут быть выявлены уже в подходе к изучению истории у античных авторов: «Подобно тому как ученые мужи, трудясь над описанием земель, все ускользающее от их знания оттесняют к самым краям карты, помечая на полях: «Далее безводные пески и дикие звери», или: «Болота Мрака», или: «Скифские морозы», или: «Ледовитое море», точно так же и мне, Сосий Сенецион, в работе над сравнительными жизнеописаниями пройдя чрез времена, доступные основательному изучению и служащие предметом для истории, занятой подлинными событиями, можно было бы о поре более древней сказать: «Далее чудеса и трагедии, раздолье для поэтов и мифографов, где нет места достоверности и точности» (Плутарх. Сравнительные жизнеописания в двух томах, М.: Издательство «Наука», 1994. Издание второе, исправленное и дополненное. Т. I. М., 1994).

¹³⁷ Успенский Б. А. Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1996.

(изучение древней культуры нашим современником, культуры одного социального или национального типа с позиции другого), может приводить к перемещению не-текстов в разряд текстов и обратно (в соответствии с их распределением в системе, используемой для описания)»¹³⁸.

Подобный подход предполагает, что чтение текстов культуры будет происходить с применением адекватных эпохе культурных кодов и обеспечит своеобразное погружение исследователя в семантическое пространство эпохи. В связи с эволюцией культурного кода в значительной степени изменяется и восприятие определенного сообщения, что зачастую порождает значительные сложности в интерпретации отдельных исторических памятников: «Семиотикам известно, что сообщение развивается, но они не знают, во что оно разовьется и какие формы примет... не исключено, что когда-нибудь коды гомеровской эпохи окажутся безнадежно утраченными и мир коммуникаций станет питаться иными, невиданными нынче кодами, и тогда гомеровские поэмы будут прочитаны так, как нам сегодня и представить себе невозможно»¹³⁹.

М.Л. Гаспаровым высказывалась точка зрения о том, что «глядеть на культурную систему эпохи изнутри – это значит встать на ее точку зрения, забыть о том, что будет после»¹⁴⁰. По всей видимости, в полной мере это принципиально невозможно, поскольку наше восприятие реальности обусловлено текстами современной цивилизации. Но можно попытаться в определенной степени

¹³⁸ Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб., 2000. С.436.

¹³⁹ Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб., 1998. С.112.

¹⁴⁰ Гаспаров М.Л. Лотман и марксизм. Доклад на Третьих Лотмановских чтениях (РГГУ, декабрь 1995 г.). Электронный источник: http://scepsis.net/library/id_727.html

приблизиться к указанной позиции путем выявления (реконструкции) и применения соответствующего культурного кода.

Данная попытка была предпринята Ю.М. Лотманом при создании типологии культур на основании отношения к знаку: «реальные тексты различных культур, как правило, требуют для своей дешифровки не одного какого-либо кода, а сложной системы кодов, иногда иерархически организованной, а иногда возникающей в результате механического соединения различных, более простых систем. Однако в этом сложном единстве какая-либо из кодирующих систем неизбежно выступает как доминирующая. Это связано с тем, что коммуникативные системы являются одновременно и моделирующими и что культура, строя модель мира, одновременно строит и модель самой себя, сгущая и акцентируя одни свои элементы и элиминируя другие как несущественные. Таким образом, исследователь, рассматривая тот или иной текст, может обнаружить в нем сложную иерархию кодирующих структур, а современник, погруженный в эту систему, склонен свести все к этой единой структуре. Поэтому оказывается возможным то, что разные социально-исторические коллективы создают или переосмысливают тексты, выбирая из сложного набора структурных возможностей то, что соответствует их моделям мира. Однако культуры – коммуникативные системы, а человеческие культуры создаются на основе той всеобъемлющей семиотической системы, которой является естественный язык. Поэтому в основу классификации кодов культур априорно можно положить их отношение к знаку. При этом набор возможностей, из которых строится та или

иная культурная модель мира, будет исчерпываться инвариантными элементами семиотической системы (система, количество элементов которой не ограничено, не может служить средством информации, а это противоречит определению культуры)»¹⁴¹.

В рамках типологии господствующих культурных кодов Ю.М. Лотман выделяет четыре типа кода культуры (а, фактически, четыре производных типа культуры): семантический («символический») тип, синтактический тип, асемантический и асинтактический тип, семантико-синтактический тип.

В числе определяющих особенностей отношения к знаку в рамках семантического типа культуры Ю.М. Лотман отмечает:

- ключевую роль оппозиции идеального и материального плана
- иконический принцип образования знака
- множественность и иерархичность значения
- ахронный характер знаковой системы
- восприятие знака как средства замещения
- принцип гомеоморфности части целому.

Согласно оценке Ю.М. Лотмана, данный «семантический» тип культуры, «построенный на семантизации (или даже символизации) как всей окружающей человека действительности, так и ее частей, можно также назвать «средневековым», поскольку в наиболее чистом виде он представлен в русской культуре в эпоху раннего средневековья»¹⁴².

¹⁴¹ Лотман Ю.М. Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки. СПб., 1998. С.400.

¹⁴² Лотман, Ю. М. Семиосфера. СПб., 2004. С.402).

Весьма интересно то, что данный подход к определению типа культуры М.Ю. Лотмана был в определенной степени предвосхищен П. Сорокиным, который предлагал рассматривать в качестве критерия типологии культуры доминирующую социальную ценность (а, фактически, категорию отношения к символическому): «Всякая великая культура есть не просто конгломерат разнообразных явлений, сосуществующих, но никак друг с другом не связанных, а есть единство, или индивидуальность, все составные части которого пронизаны одним основополагающим принципом и выражают одну, и главную, ценность. Доминирующие черты изящных искусств и науки такой единой культуры, ее философии и религии, этики и права, ее основных форм социальной, экономической и политической организации, большей части ее нравов и обычаев, ее образ жизни и мышления (менталитета) все они по-своему выражают «основополагающий принцип, ее главную ценность. Именно ценность служит основой и фундаментом всякой культуры¹⁴³. По этой причине важнейшие составные части такой интегрированной культуры так же чаще всего взаимозависимы: в случае изменения одной из них остальные неизбежно подвергаются схожей трансформации. Возьмем, например, культуру Запада средних веков. Ее главным принципом или главной

¹⁴³ Данный тезис коррелирует с теоретическими концепциями Московско-Тартуской школы: «В самом широком смысле культура может пониматься как ненаследственная память коллектива, выражающаяся в определенной системе запретов и предписаний. Такое понимание никак не исключает, однако, аксиологического подхода к культуре: действительно, для самого коллектива культура всякий раз предстает как определенная система ценностей» (Лотман Ю. М. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) / Ю.М. Лотман, Б. А. Успенский // Успенский Б. А. Избранные труды / Б. А. Успенский. М., 1994. – Т. 1. – С. 219–253.)

истиной (ценностью) был Бог. Все важные разделы средневековья культуры выражали этот фундаментальный принцип или ценность, как он формулируется в христианском «Credo»¹⁴⁴.

В рамках своей типологии П. Сорокин характеризовал средневековую культуру как «идеациональную»: «Такая унифицированная система культуры, основанная на принципе сверхчувственности и сверхразумности Бога как единственной реальности и ценности может быть названа идеациональной... Закат средневековой культуры заключался именно в разрушении этой идеациональной системы культуры. Он начался в конце XII века, когда появился зародыш нового совершенно отличного основного принципа, заключавшегося в том, что объективная реальность и ее смысл чувственны. Только то, что мы видим, слышим, осязаем, ощущаем и воспринимаем через наши органы чувств, реально и имеет смысл. Вне этой чувственной реальности или нет ничего, или есть что-либо такое, чего мы не можем прочувствовать, а это эквивалент нереального, несуществующего. Как таковым им можно пренебречь. Таков был новый принцип, совершенно отличный от основного принципа идеациональной культуры»¹⁴⁵.

Сопоставляя различные модели и типы культуры, необходимо учитывать, что исследование Ю. М. Лотмана было выполнено на материале древнерусской (раннесредневековой) литературной традиции, в связи с чем перед автором не стояла задача более детальной типологии культурных форм (например, с учетом культурных явлений, находящихся в рамках дохристианской парадигмы, или

¹⁴⁴ Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество / Общ. ред., сост. и предисл. А.Ю.Согомонов. Пер. с англ. М.: Политиздат, 1992.

¹⁴⁵ Там же.

имеющих различные цивилизационные источники). Анализ более широкого круга явлений средневековой культуры, очевидно, требует соответствующих уточнений к культурной модели, представленной в работе Ю.М. Лотмана.

Принимая во внимание выявленные исследователями различия в характере средневекового символизма Византии и Западной Европы (А.Ф. Лосев), расхождения в онтологических основаниях символизма «варварской» и средневековой христианской культуры (А.Я. Гуревич), специфику сочетания элементов метафизического символизма и аллегорического подхода в западноевропейской средневековой культуре (У. Эко), отметим, что заявленный объект исследования нуждается в существенной детализации. Представляется целесообразным сузить хронологические рамки настоящего исследования до периода раннего средневековья Западной Европы, анализ культурных форм которого будет осуществляться, преимущественно, на материале христианизированных германских «варварских королевств», что позволит пользоваться моделью семантического культурного кода Ю.М. Лотмана в качестве отправного теоретического конструкта.

Выявленные Ю.М. Лотманом характеристики могут быть дополнены принципами средневекового символизма (М. Пастуро), такими как принцип аналогии и этимологический принцип средневекового построения лингвистического знака, приемы инверсии и трансгрессии, используемые средневековыми авторами. В анализе необходимо учитывать такие средства средневекового символизма (С.С. Аверинцев) как энигма, парфразис, метафразис, парабола, а также различные аспекты

соотношения идеологического и формально-жанрового плана.

Важно также отметить, что для средневековой культуры свойственна иерархия текстов, в основе (вершине) которой находится базовый библейский текст, тогда как все остальные тексты представляют собой лишь вариации, так или иначе отсылающие к первоисточнику¹⁴⁶. Это дает

¹⁴⁶ Очевидно, может возникнуть вопрос о правомерности обсуждения роли текста в истории культуры при наличии различных субкультур с определенным отношением к знанию и образованности. Данный аспект обсуждался в работах Ж. ле Гоффа и А.Я.Гуревича: «Основной проблемой, решаемой Ле Гоффом и его учениками, является способы взаимодействия традиционной народной культуры и культуры образованной элиты, выявление механизмов их взаимодействия. Противники идеи народной культуры, их оппоненты, пытались доказать невозможность распознать голос народа в средневековой культуре. Это связано с поголовной неграмотностью народа (illiteracy). По их представлениям, система ценностей в эпоху феодализма формировалась в элитных кругах и затем распространялась на остальные страты. Народ же безмолвствовал и голос его не мог быть услышан. Ле Гофф противопоставил этой точке зрения позицию, согласно которой «низы» также оказывали влияние на формирование официальной идеологии... А. Гуревич выделил важный аспект в понимании бинарной оппозиции народная – «ученая» культура. Этот аспект заключается в трудной дифференциации элементов оппозиции, по причине их тесной взаимосвязи. Сознание любого члена общества, по мнению А. Гуревича, включает несколько уровней и «если один из них соответствует тому, что историки квалифицируют как ученую культуру, то на другом уровне того самого сознания можно обнаружить элементы культуры «народной» (Тихонова В.Л. Понимание культуры представителями школы Анналов // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. № 3 / 2011).

С точки зрения семиосферы, можно, по всей видимости, говорить о вертикальном изоморфизме параллельно существующих семиотических структур: «Внутреннее разнообразие семиосферы подразумевает ее целостность. Части входят в целое не как механические детали, а как органы в организм. Существенной особенностью структурного построения ядерных механизмов семиосферы является то, что каждая ее часть сама представляет собой целое, замкнутое в своей структурной самостоятельности. Связи ее с другими частями сложны и отличаются высокой степенью деавтоматизированности. Более того, на высших уровнях они приобретают характер поведения, т. е. получают способность самостоятельного выбора программы деятельности. По отношению к целому они, находясь на

основания охарактеризовать ее как культуру с парадигматическим построением: «Культуры с парадигматическим построением дают единую иерархию текстов с последовательным нарастанием текстовой семиотики, так что на вершине оказывается Текст данной культуры с наибольшими показателями ценности и истины. Культуры с синтагматическим построением дают набор разных типов текстов, которые охватывают разные стороны действительности, равноправно сопоставляясь в смысле ценности. В большинстве реальных человеческих культур эти принципы сложно переплетаются»¹⁴⁷.

Представляется, что модель текста культуры с парадигматическим построением в значительной степени формируется по принципу метатекста. Несмотря на то, что европейская средневековая литературная традиция представлена разнообразными жанрами, в рамках которых прослеживается влияние массы локальных традиций, их парадигма сформирована на базе сакрального текста. В рамках данной культуры архаические дохристианские

других уровнях структурной иерархии, обнаруживают свойство изоморфизма... Вертикальный изоморфизм, существующий между структурами, расположенными на разных семиотических уровнях, порождает количественное возрастание сообщений...

Однако выработка принципиально новых текстов требует иного механизма... Можно было бы сформулировать простейшее условие этого вида семиозиса следующим образом: участвующие в нем субкультуры должны быть не изоморфны друг другу, но порознь изоморфны третьему элементу более высокого уровня, в систему которого они входят... Это делает, с одной стороны, возможным обмен между этими системами, а с другой, нетривиальную трансформацию сообщений в процессе их перемещения» (Лотман Ю.М. Избранные статьи в трех томах. Т. I. Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллин. 1992. С.18).

¹⁴⁷ Лотман Ю.М. Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки. Санкт-Петербург «Искусство-СПб». С.438.

тексты, постепенно утрачивающие онтологическую ценность, нуждаются в интеграции в актуальную иерархию текстов для подтверждения их истинности. Примером могут служить тексты «Младшей Эдды» исландского скальда Снорри Стурлусона, описывающие скандинавскую языческую космогонию, которые, помимо прочего, повествуют о грехопадении, великом потопе, и рождении Христа, великого «конунга».

Как продемонстрировал в своем исследовании В.Н. Топоров, «для архаического сознания подлинно реально и бытийственно оправдано лишь то, что входит в основной священный текст всей эпохи; о реальности того, что не вошло в этот текст, можно говорить лишь в условном модусе, как о некоей мнимости, находящейся вне системы подлинных ценностей. Текст оказывается «сильнее» и подлиннее того, что представляется реальным сознанию современного человека. Мера реальности и подлинности задает сам текст и стоящая за ним парадигма сакральных ценностей, и нечто становится «вещью» с санкции текста: священный текст требует адекватной ему «вещи», которая не может не тяготеть к «заражению» священным. Сакрализованная вещь – «сильная» по определению, и как таковая она образует «верхний» ценностный полюс, которого может достичь вещное и вещественное. В этом тексте, напротив, речь идет о «нижнем» ценностном полюсе, где вещь «слабая», случайная, чреватая тленом и распадом, развеществлением и обесмысливанием, полной профанизацией»¹⁴⁸.

Архаический текст англосаксонской эпопеи «Беовульф» дополняется христианскими интерполяциями,

¹⁴⁸ Топоров В.Н. Миф, Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. М., 1995.

чтобы адаптировать его для восприятия современников, придать тексту бытийность, сделать его онтологически достоверным. Англосаксонские правовые тексты в редакции короля Альфреда также начинаются с библейских компиляций, восходящих к Декалогу, и предлагают интерпретацию заповедей Моисея и Христа, лежащих в основании универсальной идеи права.

Согласно концепции П. Сорокина, в рамках «идеационного» типа культуры «этика и право представляли собой только дальнейшую разработку абсолютных заповедей христианства. Политическая организация в ее духовной и светской сферах была преимущественно теократической и базировалась на Боге и религии. Семья, как священный религиозный союз, выражала все ту же фундаментальную ценность. Даже организация экономики контролировалась религией, налагавшей запреты на многие формы экономических отношений, которые могли бы оказаться уместными и прибыльными, поощряя в то же время другие формы экономической деятельности, нецелесообразные с чисто утилитарной точки зрения. Господствующие нравы и обычаи, образ жизни, мышления подчеркивали свое единство с Богом как единственную и высшую цель, а также свое отрицательное или безразличное отношение к чувственному миру, его богатству, радостям и ценностям. Чувственный мир рассматривался только как временное «прибежище человека», в котором христианин всего лишь странник, стремящийся достичь вечной обители Бога и ищущий путь, как сделать себя достойным, чтобы войти туда»¹⁴⁹.

¹⁴⁹ Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество / Общ. ред., сост. и предисл. А.Ю.Согомонов. Пер. с англ. М.: Политиздат, 1992.

Упомянутое Ю.М. Лотманом сочетание парадигматического и синтагматического принципов построения культуры удачно прослеживается на материале свидетельств «самоописания» культуры. Например, в период становления семантического типа культуры формируется новый литературный жанр – «происхождение народа» (*origo gentis*), в рамках которого интегрируется всемирная история, история церкви, и королевские генеалогии соответствующего «варварского» королевства. В данных произведениях присутствуют отдельные признаки синтагматического принципа организации культуры, свойственные античной географии и эпосу, однако, доминантой произведения все более явно выступает христианская метатекстуальная парадигма.

В рамках нового жанра авторы впервые начинают воспринимать периферийный с позиции античной семиосферы институт королевской власти в свете его интеграции в историю римского государства, оценивать его с точки зрения общественных интересов и благополучия подданных, описывать королевскую власть не только в публичных и ритуальных ее проявлениях, но и в повседневных аспектах, а в отдельных случаях также предлагают морально-нравственную оценку правления и политики королей. Формируемые историками рассматриваемой эпохи образы королевской власти могут считаться ключевыми для понимания изменений, происходящих в восприятии истории в период становления семантического типа культуры.

Данные изменения обусловлены многочисленными факторами, начиная от этнокультурной идентичности авторов произведений, до существенной трансформации

самого содержания отношений власти и подданства в рамках описываемых политических образований. На рассматриваемом примере можно проследить процесс развития диалогического партнерства культур, которое носит ассиметричный характер: «В начале диалога доминирующая сторона, приписывая себе центральную позицию в культурной ойкумене, навязывает принимающим положение периферии. Эта модель усваивается ими, и они сами себя оценивают подобным образом (одновременно приписывая себе признаки новизны, молодости, позицию «начинающих»). Однако по мере приближения к кульминационному моменту «новая» культура начинает утверждать свою «древность» и претендовать на центральную позицию в культурном мире. Не менее существенно, что, переходя из состояния принимающего в позицию передающего, культура, как правило, выбрасывает значительно большее число текстов, чем то, что она впитала в прошлом, и резко расширяет пространство своего воздействия»¹⁵⁰.

Если в классический период развития римской литературы произведения, посвященные вопросам происхождения и общественного устройства германцев, носили характер этнографического экскурса в жизнь варваров, обитающих на периферии цивилизованного мира, то теперь произведения жанра *origo gentis* являются прологом новейшей истории всего западного мира. Произведения, создаваемые в рамках формирующейся историографической традиции германских «варварских королевств», предлагают новую интерпретацию мировой

¹⁵⁰ Лотман Ю.М. Избранные статьи в трех томах. Т.1. Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллин. 1992. С.122.

истории, и открывают читателю культурный мир, существовавший *ex omni aeternitate* по ту сторону римского лимеса. Находясь в самом эпицентре происходящих в западном мире этнокультурных и политических трансформаций, авторы особенно чутко впитывают веяния времени, отражают категории ментальности нового средневекового общества.

Конструирование древней истории германских народов и их королевских родов зачастую ставит средневековых авторов перед необходимостью обращения к преданиям и мифам языческого прошлого германцев, требуя осмысления данного наследия с позиций романо-христианской культурной традиции. Образы власти, отраженные в раннесредневековой историографии, представляют собой специфический историко-культурный феномен, испытывающий на себе влияние античной культуры, христианского мировоззрения, традиционных германских ценностей и представлений, а интеллектуальные средства, позволившие историкам германских «варварских» королевств преодолеть антагонизм культурных миров, в пространстве которых формировались образы королевской власти, во многом определили развитие средневековой западноевропейской культуры в целом.

Одним из центральных образов раннесредневековой историографии становится образ правителя, связывающий легендарное прошлое с описываемым историческим временем. Как отмечает А.Я. Гуревич, «ход времени и сама природа его неразрывно сопряжены в средневековом эсхатологическом сознании с особой правителя; его смерть есть не что иное, как «конец времен» и разрыв во времени, которое «вывихнулось» (по выражению Гамлета) и

восстанавливается лишь со вступлением на престол нового папы или короля»¹⁵¹.

В произведениях жанра *origo gentis* передача власти осуществляется непрерывно с самых древних легендарных времен до становления германского владычества в королевствах Западной Европы. Королевская власть носит в восприятии современников не просто сакральный характер, она в некотором смысле трансцендентна и всеобъемлюща, что ярко прослеживается в отождествлении персоны короля и всей этнополитической общности, объединенной королевской властью. Личность короля как бы поглощает в описании историков институты публичной власти, – в их восприятии данная власть имеет выраженную персональную обусловленность. Следует понимать, что институализация власти в эпоху становления германских варварских королевств проходила очень сложным, зачастую стихийным путем, в связи с чем харизма короля была для современников более осязаемым явлением, нежели институциональные рамки того социального пространства, в котором функционировала публичная власть.

Король выступает своего рода выражением логоса, формирующего пространство *regnum* в стихии человеческих потоков. *Conturbatae sunt gentes inclinata sunt regna*¹⁵² – эти слова псалмопевца были как нельзя более понятны историографам эпохи заката западной части империи. Если для христианского поэта Коммодиана ожидаемое вторжение

¹⁵¹ Гуревич А. Я. История в человеческом измерении [Электронный ресурс] // Новое литературное обозрение. 2005. № 75.
URL: <http://magazines.russ.ru:81/nlo/2005/75/>

Также: Гуревич А.Я. «Время вывихнулось»: поругание умершего правителя // Одиссей. Человек в истории. 2003. М., 2003. С. 221-240.

¹⁵² Восшумели народы; двинулись царства (Пс. 45, 7).

готов являлось в свое время предчувствием нового христианского царства, приходящего на смену *Rex Romana*, знаменем скорого падения всех человеческих царств и наступления Царства Божия, а Тертуллиан был уверен в том, что падение Рима станет началом последнего времени, то для христианских авторов VI века падение Рима и возникновение новых «варварских королевств» является уже давно свершившимся фактом. Реалии нового времени таковы, что вторжение вооруженной германской армии в стены вечного Города воспринимается жителями как явление совершенно обыденное, словно «ничего не произошло»¹⁵³.

Варвары, уже не просто вошедшие в вечный Город, но и получившие *imperium*, становятся вершителями судеб европейской культуры. Вчерашние мигранты становятся носителями ряда культурных кодов империи, ярким примером чего могут служить действия короля остготов Бадвилы, который во время тяжелой и продолжительной войны с превосходящими силами византийской армии пощадил стены вечного Города, воздержавшись от уничтожения древней языческой святыни. Франкский король Хильперик, проникнувшись наследием римской культуры, составит несколько книг латинских стихов, и даже осуществит реформу латинского алфавита, дополнив его новыми литерами, необходимыми для записи германской речи. Вестготские короли будут устраивать для своих подданных цирковые игры и зрелища, столь любимые римлянами времен империи.

Сочетание несовместимого, служение Христу и Вергилию, Меркурию и Филологии, Вотану и святому Георгию становится фактическим основанием новой

¹⁵³ «nihil factum...» (Pauli Orosii Historiarum adversus paganos. VII, 40).

европейской культуры, предопределившим яркую специфику Средневековья. Средневековая культура может, по всей видимости, быть охарактеризована именно как некое культурное «пограничье», своеобразный перекресток культурных миров, возникший в ходе процесса перемещения функции структурного ядра на периферию предшествующего этапа и превращения бывшего центра в периферию¹⁵⁴.

¹⁵⁴ Более подробно о данном процессе см. раздел 3.3 данной работы.

«Алкуин: – Я видел, например,
человека на ногах,
прогуливающегося мертвеца,
который никогда не существовал.
Пипин: – Как это возможно, объясни
мне!
Алкуин: – Это отражение в воде»

(Из Словопрения высокороднейшего
юноши Пипина с Альбином
Схоластиком)

1.4 Архетипы семиозиса власти

В рамках семиотики культуры архетип может рассматриваться в качестве модели для семиозиса как процесса означивания¹⁵⁵. Представление о наличии связи между структурами сферы коллективного бессознательного (сопоставимых с архетипами К.Г. Юнга) и языком вербализованных сообщений было сформулировано уже в работах К. Леви-Стросса¹⁵⁶. В дальнейшем этот подход получил развитие в исследованиях мифологии, культуры и литературы (Э. Нойман, Ш. Бодуэн, Дж. Кэмпбелл, М. Бодкин, Н. Фрай и др.).

Достижением российской научной школы может считаться концепция сюжетных архетипов

¹⁵⁵ Семиотика культуры: антропологический поворот. Фадеева, Е.И., Тульчинский, Г.Л. (отв. ред.). Санкт-Петербург: Эйдос, 2011. С.359

¹⁵⁶ «Бессознательное содержит в себе структуру, то есть совокупность регулярных зависимостей общественных отношений, внедренных в индивида и переведенных на язык сообщений» (Леви-Стросс, К. Структурная антропология / К. Леви-Стросс. - М.: Наука, 1983. С.45).

Е.М. Мелетинского, в рамках которой автор предложил рассматривать архетипы как ключевые сюжеты мировой литературы¹⁵⁷. Отталкиваясь от концепции архетипов К.Г. Юнга и его последователей, Е.М. Мелетинский отмечает, что «говоря об архетипах, имеют в виду прежде всего не сюжеты, а набор ключевых фигур или предмето-символов, которые порождают те или иные мотивы. Не говоря уже о том, что набор ключевых фигур, предложенный Юнгом, вызывает известные сомнения (ибо все эти фигуры отмечают только ступени индивидуации), сами сюжеты далеко не всегда вторичны и рецессивны; они, в свою очередь, могут сочетаться с различными образами и даже порождать таковые. Кроме того, психоаналитики – и фрейдисты, и юнгианцы – исходят из большей «откровенности» и потому архетипичности мифов (по сравнению, например, со сказкой) в силу врожденных подсознательных элементов. Это не совсем точно, потому что подсознательные мотивы также связаны с социальным бытием, а сюжетная оформленность, способствующая выделению архетипов (как литературных «кирпичиков»), складывается постепенно из более аморфного повествования»¹⁵⁸.

¹⁵⁷ Мелетинский Е. М. О литературных архетипах / Российский государственный гуманитарный университет. М., 1994.

¹⁵⁸ Большой интерес представляет также основанная на современных концепциях интертекстуальности гипотеза А.А. Леонтьева, предложившего признать архетип «основным элементом коллективного бессознательного, которое адекватно интертекстуальности, причём интертекстуальности в том значении, которое придавали термину представители школы постструктурализма, т.е. своего рода коллективного бессознательного, существующего до конкретного нового текста, в свою очередь, существующего вне личностной воли автора, который является скорее проводником архетипических образов из бессознательного уровня объективно-психологического бытия в сферу художественной реальности» Леонтьев А.А. Бессознательное и архетипы как основа интертекстуальности // Текст. Структура и семантика. Т. 1. - М., 2001. - С. 92-100

Представляется, что концепциями архетипов К.Г. Юнга и Е.М. Мелетинского можно оперировать в качестве взаимодополняющих, поскольку архетип, как правило, является некоторым условным инвариантом в бесконечной веренице образов¹⁵⁹, интегрированных в определенные повествовательные сюжеты. Образы нередко «прячутся» за сюжетами (поскольку образ, как правило, является встроенным в соответствующую сюжетную линию повествования), а архетипы, в свою очередь, скрываются за множеством различных образов.

Анализ архетипов власти может осуществляться на материале архаических произведений (представляющих жанр мифа или эпоса) путем выявления и редукции повторяющихся сюжетов и образов носителей политической власти¹⁶⁰. Подобным методом может быть выделен ряд

¹⁵⁹ При этом важно помнить, что архетип не тождественен образу: «Термин «архетип» зачастую истолковывается неверно, как некоторый вполне определенный мифологический образ или мотив. Но последние являются не более чем сомнительными репрезентациями; было бы абсурдным утверждать, что такие переменные образы могли бы унаследоваться. Архетип же является тенденцией к образованию таких представлений мотива, – представлений, которые могут значительно колебаться в деталях, не теряя при этом своей базовой схемы» (Юнг К. Г. Архетип и символ. М., 1991. С. 64-65).

¹⁶⁰ Для выработки более полного понимания такого явления как «образ власти» целесообразно обратить внимание на то, что любой образ представляет собой результат и продукт социальной коммуникации, феномен, о существовании которого мы узнаем только в процессе взаимодействия между создателем и реципиентом (а в отдельных случаях также исследователем) образа. Сформировавшиеся в результате восприятия политической власти представления становятся доступны для рефлексии в качестве образа власти только в том случае, если получают некоторое знаковое выражение, как правило, вербальное (в форме речи, нарратива) или визуальное (в форме изображения, видеоряда, жестов и т.д.). Образ власти существует постольку, поскольку он может быть воспринят из совокупности знаков, транслирующих определенную смысловую нагрузку. В этом смысле психологическая реальность образа неотделима от его материального и содержательного выражения, а сам образ власти должен

архетипических сюжетов с участием фигуры мифологического правителя:

сюжет с поисками королевства, «земли обетованной», соответствующий фигуре Проводника (искателя, вождя) – мифологической фигуре, являющейся, по всей видимости, проекцией архетипа мужского душевного начала (Анимус). В греческой мифологии данный образ «представлен Гермесом, посланцем богов – в сновидениях он обычно является проводником-помощником»¹⁶¹.

рассматриваться именно как продукт социальной коммуникации или передачи определенной идеи. В качестве наиболее яркого примера, иллюстрирующего подобную связь, можно привести портреты королевы Марии Антуанетты, проанализированные в работе М.Б. Ямпольского (Ямпольский М.Б. Королева и гильотина (Письмо, очищение, телесность) // Новое литературное обозрение. – № 65. – 2004. – С.93-130). Рассматривая данные изображения, вряд ли возможно утверждать, что они сами по себе являются совокупностью представлений, поскольку они являются лишь совокупностью символов, знаков, которые нуждаются в прочтении и интерпретации. В данном случае, исследователь анализирует не абстрактно существующие представления, а продукт творчества мифолога власти – создателя этих гравюр, формирующего соответствующий образ. Постулируя неразрывную связь означающего и означаемого в рамках образа власти, формируемого в процессе социальной коммуникации, отметим, что подобное понимание образа власти сближает его с семиологической концепцией мифа, представленной в работах французского структуралиста Р. Барта. Данный подход позволяет рассматривать образ власти как семиологическую (семиотическую) систему, покоящуюся на «вторичных кодах» (кодами первого порядка являются те, которыми строится сам язык). С использованием данного подхода можно предложить семиологическое определение понятия «образ власти» – под образом власти можно понимать вторичную семиологическую систему, включающую в себя связь между совокупностью знаков первого порядка, отражающих содержательные характеристики системы отношений легитимного социального неравенства, и комплексом психических переживаний (феноменов), порожденных восприятием этих знаков.

¹⁶¹ См. дефиницию концепта «Анимус» в словаре: Зеленский В.В. Толковый словарь аналитической психологии. М., 2008.

В памятниках скандинавской мифологической традиции черты фигуры такого рода прослеживаются в образе Одина, отправившегося со своим народом в северные страны, чтобы создать там королевство, а также в образе эпического конунга Свейгдира, давшего обет найти «жилище богов и старого Одина»¹⁶², и блуждавшего по свету в поисках данного жилища. Атрибутами данного персонажа являются странствия, поиски, совершение походов. В концептуальном срезе рассматриваемый образ связан с переменами, поиском лучшей участи, различного рода новациями.

Одним из эпических героев, носящих на себе отпечаток рассматриваемого архетипа, может считаться «роком ведомый» (*fato profugus*) Эней, которого в течение многих лет носит «по волнам морским и по суше»¹⁶³. Мотив обретения нового царства «за морем», являющийся лейтмотивом Энеиды¹⁶⁴, был очень близок сознанию германцев эпохи Великого переселения народов, в связи с чем сразу вскоре после образования германских «варварских королевств» троянский миф был прочно интегрирован в германские этногенетические и генеалогические предания.

¹⁶² *Ynglinga Saga*, X: «*Godheims og Óðins hins gamla*».

¹⁶³ *Aeneidos* I, 756. Здесь и далее по тексту русскоязычные цитаты приводятся по переводу С. Ошерова под ред. Ф. Петровского. Вергилий. Буколики. Георгики. Энеида. Художественная литература, Москва, 1979. Перевод с латинского С.А. Ошерова под ред. Ф.А. Петровского. Комментарий Н.А. Старостиной. В основу перевода положено издание: P. Vergilii Maronis, Opera... edidit... Albertus Forbiger. Partes I-III, Lipsiae, 1873-1875. Учтены также следующие издания: P. Vergilius Maro, Opera omnia, vol. I-III, recensuit O. Ribbeck, Lipsiae, 1859-1868; «Oeuvres de Virgile», texte établi et commenté par Benoist, Paris, 1918; «Vergil's Gedichte» erklärt von Th. Ladewig, Berlin, zwölfte Auflage, 1902-1907. Лат. текст приводится по изд.: Virgil. T. I. Eclogues. Georgics. Aeneid I-VI // Loeb Classical Library, 1938 (2-е испр. переизд. 1916).

Электронный источник: <http://ancientrome.ru/antlitr/t.htm?a=1375300001>

¹⁶⁴ *Aeneidos* II, 780; III, 385 и др.

В средневековой культуре данный архетип нередко получает выражение в образах правителей, «призванных из-за моря». В древнерусской летописи рассматриваемый сюжет отражен в образе варяга Рюрика и его спутниках Синеусе и Труворе. В Англосаксонской хронике черты данного архетипа присутствуют в образе английских вождей Хенгеста и Хорса, прибывших в Британию со своими дружинами по приглашению одного из предводителей бриттов. В произведении Иордана данный архетип находит отражение в образе эпических королей Берига, Филимера, под началом которых готы совершили легендарное переселение из Скандинавии в земли Причерноморья;

сюжеты борьбы и освобождения, соответствующие фигуре **Героя** – одной из наиболее значимых фигур, прослеживаемых в эпосе и потестарной мифологии, неоднократно привлекавшей внимание исследователей политической мифологии¹⁶⁵. Одним из первых роль «героя» в качестве носителя власти осветил в своем фундаментальном исследовании Т. Карлайл¹⁶⁶. Большой интерес представляет влияние различных архетипов на формирование потестарно-мифологической фигуры «героя». В сфере бессознательного фигура героя нередко испытывает, по всей видимости, отпечаток архетипа Тени – стихийно-инстинктивного, темного начала человеческой психики. Героическое начало нередко связано с пробуждением в

¹⁶⁵ Щербина Н.Г. Героический миф в конструировании политической реальности России. Автореферат диссертации доктора политических наук (на правах рукописи). Москва, 2008. Чернышев Д.А. Архетип героя в контексте изучения политической мифологии: один из важнейших инструментов управления обществом. Электронная публикация: www.ulsu.ru/departments/centres/coach/quastion/2008/chern.doc

¹⁶⁶ Carlyle T. On Heroes, Hero Worship, and the Heroic in History. New York, 1866.

человеке животной составляющей, что повергает окружающих в состояние ужаса: «Один мог сделать так, что в бою его недруги становились слепыми или глухими или наполнялись ужасом, а их оружие ранило не больше, чем хворостинки, и его воины бросались в бой без кольчуги, ярились, как бешеные собаки или волки (*sem hundar eða vargar*), кусали свои щиты, и были сильными, как медведи или быки (*sem birnir eða gríðungar*). Они убивали людей, и ни огонь, ни железо не причиняли им вреда»¹⁶⁷. Весьма сходный характер имеет описание действий воинов Энея при обороне Трои: «Яростью я их зажег. И вот, точно хищные волки / В черном тумане, когда ненасытной голод утробы / Стаю вслепую ведет, а щенки с пересохшею глоткой / Ждут по логовам их, – мы средь вражеских копий навстречу / Гибели верной бредем по срединным улицам Трои»¹⁶⁸. В связи с этим, уместно вспомнить высказывание К.Г. Юнга о том, что «все архетипы имеют как позитивную, благоприятную, светлую сторону, которая указывает вверх, так и ту, которая указывает вниз – частично негативную и неблагоприятную, частично хтоническую, но в остальном просто нейтральную»¹⁶⁹.

Согласно мнению Дж.Хендерсена, фигуре героя на определенных этапах его жизненного пути также

¹⁶⁷ *Ynglinga Saga*, VI: «Óðinn kunnir svo gera, að í orustu urðu óvinir hans blindir eða daufir eða óttafullir en vopn þeirra bitu eigi heldur en vendir en hans menn fóru brynjulausir og voru galnir sem hundar eða vargar, bitu í skjöldu sína, voru sterkir sem birnir eða gríðungar. Þeir drápu mannfólkið en hvorki eldur né járn orti á þá».

¹⁶⁸ *Aeneidos* II, 355–382: «sic animis iuuenum furor additus. inde, lupi ceu / raptores atra in nebula, quos improba uentris / exegit caecos rabies catulique relictis / faucibus exspectant siccis, per tela, per hostis / uadimus haud dubiam in mortem mediaeque tenemus urbis iter».

¹⁶⁹ Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов/ Сост. В.И. Менжулина. Пер. В.В.Наукманова под общ. ред. А.А.Юдина. Киев, 1996. С.308.

соответствует архетип трикстера¹⁷⁰. Весьма ярко черты трикстера прослеживаются, на мой взгляд, в образе конунга Грама, добывающегося руки и сердца дочери шведского конунга в облике великана: «Он прибыл в Готланд и пугал людей по пути, шагая в козлиных кожах, обмотанный пёстрыми шкурами животных и держа в правой руке ужасное оружие, таким образом изображая одеяние великана»¹⁷¹. Не менее явно данные черты прослеживаются и в других деяниях этого конунга: «Он объявлял войну Сумбли, конунгу финнов, но когда он положил глаз на дочь конунга, Сигню, он сложил свое оружие, превратившись из противника в поклонника, и, обещая убраться со своей собственной женой, он обещал клятвы с нею. Но, тотчас занявшись войной с Норвегией, которую он поднял против Свиддага конунга за возвращение его сестры и его дочери, он получил известие от посыльного о предательстве Сумбли, что обещал Сигню в замужество Хенрику, государю саксов. Тогда, любя более деву, чем воинов своих, он оставил свою армию, упорно ведя путь в Финляндию, и ворвался на свадьбу, которая была уже начата. Приняв облик крайней подлости, он уселся бесславно за стол. Когда спросили, что его принесло, он назвал лиходейство. Наконец, когда все были пьяны, он пристально взглянул на деву, и среди веселого пира, глубоко проклиная переменчивость жен и громко хвалил свои собственные доблестные деяния»¹⁷².

¹⁷⁰ Sallie Nichols. Jung and Tarot: an archetypal journey. Weiser, 1980. P.32.

¹⁷¹ Saxo Grammaticus, I, 4. «Inita Gothia cum deturbandorum obviorum gratia caprinis tergoribus amictus incederet ac variis ferarum pellibus circumactus horrificumque dextra gestamen complexus giganteas simularet exuvias». Русскоязычный перевод здесь и далее по тексту приводится по электронной публикации:
<http://norse.ulver.com/person/tild/dd01.html>

¹⁷² Ibid. «Adversus Sumblum Phinnorum regem bellum professus ad aspectum filiae eius Signes depositis armis ex hoste procus evasit eamque promisso coniugis suae

Как отмечал в своем исследовании Ю.М. Лотман, «эпизоды сумасшествия, безумного поведения – именно безумного, а не глупого, то есть обладающего определенной сверхчеловеческой осмысленностью и одновременно требующего сверхчеловеческих деяний, – достаточно широко встречаются в литературе. Что же касается бытового поведения, то в нем они реализуются как некоторый труднодостижимый идеал. Это своеобразное неистовство в многочисленных культурных контекстах связано с идеальным поведением любовника или художника»¹⁷³.

Влияние архетипа младенца на мифологическую фигуру героя получает выражение в эпическом образе конунга данов Скильда Скевинга: «Первый – Скильд Скевинг / войсководитель / не раз отрывавший /вражьи дружины / от скамей бражных / За все, что он выстрадал / в детстве, найденыш / ему воздалось»¹⁷⁴. Сходное влияние может быть отмечено в образе короля лангобардов Ламиссио, который младенцем был найден в пруду, а затем принят в королевский дом¹⁷⁵. В последующих главах будет продемонстрировано, как средневековые авторы проецируют архетип ребенка при формировании

repudio pactus despondit. Quam cum bello Norvagico, quod adversum Suibdagerum regem ob sororis filiaeque stuprum susceperat, admodum occupatus Saxoniae regi Henrico Sumbli perfidia in matrimonium promissam nuntio didicisset, propior virginis quam militum caritati relicto exercitu tacitus in Phinniam contendit inchoatisque iam nuptiis superveniens extremae vilitatis veste sumpta despicabili sedendi loco discubuit. Rogatus quidnam afferret, medendi sollertiam profitetur. Ad postremum, omnibus ebrietate madentibus, puellam intuens mediis perstreptentis convivii gaudiis per summam femineae levitatis exsecrationem maximamque virtutum suarum gloriationem indignationis magnitudinem huiusmodi carmine patefecit».

¹⁷³ Лотман Ю.М. Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки. СПб., 1998. С.44

¹⁷⁴ Beowulf, 1–10.

¹⁷⁵ Paulus.Diaconus. Historia langobardorum. I, 15.

героического образа носителя королевской власти, как правило, через констатацию его «чудесного происхождения».

Фигура героя во многих своих составляющих близка фигуре праведника, но что указывает соседство данных ипостасей, например, в образе Энея: «Нашим царем был Эней: справедливостью, храбростью в битвах / И благочестьем никто не мог с ним в мире сравниться»¹⁷⁶; «О троянский герой, вознесен ты молвою, но выше / Мощью в бою вознесен! Чему нам прежде дивиться, / Что прославлять: справедливость твою или подвиг твой трудный?»¹⁷⁷. Необходимо отметить, что фигура «героя» во многих случаях также близка фигуре «защитника», однако, данные образы не тождественны, что вполне прослеживается на примере тандема Хродгар (защитник) – Беовульф (герой).

Влияние мифологической фигуры «героя» на формирование образа политического лидера является весьма значительным в эпоху Великого переселения народов, что прослеживается, в частности, на примере произведения Иордана, в котором архетип Героя ярко выражен в образе германского вождя Фритигерна, который вступил в неравную вооруженную борьбу с римлянами, и привел свой народ к победе. Характерно, что сам Иордан называет Фритигерна «героем»¹⁷⁸, и отмечает, что его деяния воспевались германцами в песнях, т.е. стали сюжетом героического эпоса;

прорицание, суд, общение с миром животных, духов или богов, соответствующие фигуре Мудреца или мудрого

¹⁷⁶ *Aeneidos* I, 544–545

¹⁷⁷ *Aeneidos* XI, 124–125

¹⁷⁸ *Get.*43: «quales vix heroas fuisse miranda iactat antiquitas».

старца, по всей видимости, являющегося манифестацией архетипа Духа (Смысла). Данный архетип прослеживается в германском потестарно-мифологическом образе бога и эпического конунга шведов Одина как носителя сакрального знания, дававшего ему власть над живыми и мертвыми¹⁷⁹. Элементами данного образа являлась способность понимать язык животных, разговаривать с мертвыми и представителями других миров, учить, а также давать законы. Как отмечает К.Г. Юнг, «для достижения своих целей он, как правило, пользуется помощью животных, в особенности птиц»¹⁸⁰. Образ мудрого старого правителя играет значительную роль в эпосе «Беовульф», в которой мудрость (*frod*) выступает одной из составляющих сакральной харизмы конунга¹⁸¹.

В «Энеиде» данный архетип представлен фигурой «родителя Анхиза»¹⁸², отца Энея, после смерти которого Эней принимает на себя многие его функции. Самому Энею, имеющему божественное происхождение, приписывались сверхъестественные способности понимать язык птиц и толковать знамения богов: «Трой сын, глашатай богов! Ты Фебову волю / Видишь в движенье светил, в треножниках, в лаврах кларийских, / Птиц ты знаешь язык и приметы проворных пернатых»¹⁸³. Эней выступает мудрым устройтелем нового мира для потомков троянцев: «Быстрые наши суда уж давно стояли на суше, / Свадьбы справлять

¹⁷⁹ Ynglinga Saga, II–V.

¹⁸⁰ Юнг К. Г. Структура психики и архетипы / пер. с нем. Т. А. Ребеко. М.: Академический Проект, 2009. С.153.

¹⁸¹ Beowulf, 196, 1306, 1318, 2209 и др.

¹⁸² Aeneidos III, 525.

¹⁸³ Aeneidos III,359–361

начала молодежь и вспахивать нивы, / Я же строил дома и законы давал»¹⁸⁴.

Влияние данного архетипа на средневековых авторов можно проследить на примере произведения Иордана «О происхождении и деяниях гетов», в котором автор упоминает легендарного короля остготов Германариха, дожившего, согласно свидетельству Иордана, до 110 лет, и подчинившего себе другие племена «умом своим и доблестью» (*prudencia et virtute*), а также заставившего их подчиняться его законам¹⁸⁵. Как отмечали исследователи, Иордан завышал древность письменного права остготов, упоминая о подчинении различных племен законам Германариха¹⁸⁶, что может, по всей видимости, рассматриваться как одно из свидетельств эксплуатации Иорданом архетипа «мудрого старца» при формировании данного образа¹⁸⁷;

сюжеты принесения сакральной жертвы, соответствующие фигуре **Праведника** – специфическому потестарно-мифологическому образу, являющемуся одним из возможных выражений архетипа Самости. Жертва выступает как некое наполнение, завершение жизненного пути фигуры Праведника. По всей видимости, сюжеты жертвоприношения отражают один из наиболее древних

¹⁸⁴ *Aeneidos* III, 134–136

¹⁸⁵ *Get.* 120.

¹⁸⁶ Более подробно точка зрения Е.Ч. Скржинской представлена: Иордан. О происхождении и деяниях гетов. СПб., 1997. С.236; мнение А.И. Неусыхина см.: там же. С.467.

¹⁸⁷ Характерно, при этом, что сама парадигма власти как подчинения законам властителя вполне могла быть воспринята Иорданом из римской культуры. Ср. фрагмент Энеиды (IV, 230): «Правил средь грома боев и от крови Тевкра высокой / Род произвел и весь мир своим подчинил бы законам (*ac totum sub leges mitteret orbem*)».

архетипов, связанных с индоевропейскими космогоническими мифами.

В своем исследовании В.Н. Топоров приводит фрагмент индоевропейского космогонического мифа, представляющего реминисценции акта жертвоприношения, следующего содержания: «Когда Пурушу расчленили, на сколько частей разделили его? Что его рот, что руки, что бедра, что ноги называется? Его рот стал брахманом, его руки сделались раджанья, его бедра – вайшья, из ног родился шудра. Луна из (его) духа рождена, из глаза солнце родилось, из уст – Индра и Агни, из дыханья родился ветер. Из пупа возникло воздушное пространство, из головы развилось небо, из ног – земля, стороны света – из уха. Так они устроили миры» (RV V, 90, 11-14) (из Пуруши-жертвы возникло и многое другое – «животные, живущие в воздухе, в лесу и в деревне», кони, быки, козы, овцы, но и гимны и напевы, стихотворные размеры и ритуальная формула, см. RV X, 90, 8-10 и неоднократно в Упанишадах). Пуруша как вселенская полнота («Ведь Пуруша – это вселенная») и мир взаиморефлексивны: Пуруша порождает мир, мир – Пурушу. Пуруша участвует в жертвоприношении как жрец, совершитель ритуального действия, творец, но он одновременно и жертва совершаемого ритуального творения, т.е. тварь, тварный, материальный, вещественный мир (X, 90, 5-7). «Жертвою боги пожертвовали жертве. Таковы были первые формы (жертвоприношения)» (X, 90, 16)»¹⁸⁸.

¹⁸⁸ Топоров В. Н. Космогонические мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2х т. Т. 2. М.: "Советская энциклопедия", 1992.

Весьма интересна аутореферентность представленного акта жертвоприношения – жертва приносится как бы самому себе. Одной из форм выражения данного архетипа может, по всей видимости, считаться образ скандинавского бога Одина,

Сюжет с принесением конунгов в жертву в отдельных случаях выражен эксплицитно, как в случае с эпическим шведским конунгом Домальди, которого принесли в жертву на собрании хёвдингов в Упсале, возложив на конунга вину за неурожайный год¹⁸⁹. В других случаях потестарно-мифологический архетип «жертвы» прослеживается по вторичным признакам, таким, как нелепость обстоятельств гибели эпического конунга, как, например, в случае гибели шведского конунга Ванланди, которого насмерть затоптала финская колдунья, конунга Агни, повешенного за свое шейное украшение (гривну) на дереве, или конунга Фьельнира, утонувшего в чане с медовухой.

В «Энеиде» рассматриваемый архетип ярко представлен в образе последнего троянского царя Приама, принявшего смерть на жертвеннике во время взятия Трои врагами¹⁹⁰. В средневековой культуре образ жертвы является достаточно распространенным, учитывая высокую смертность в военно-аристократической среде, мифологичность восприятия власти, сакральность фигуры правителя в традиционном сознании¹⁹¹. В произведении Иордана рассматриваемый образ прослеживается в неоднократных упоминаниях о гибели конунгов при падении с коня или под копытами коней, сопровождавшихся многолетним оплакиванием погибшего конунга. Оценивая

принесенного в жертву самому себе (Havamal, 138: «Veit ek, at ek hekk vindgameiði á nætr allar níu, geiri undaðr ok gefinn Óðni, sjalfr sjalfum mér»).

¹⁸⁹ Ynglinga Saga, XV.

¹⁹⁰ Aeneidos II, 550–553.

¹⁹¹ О распространенности образа правителя-страстотерпца в средневековой культуре см.: Николаева И.Ю., Мухин О.Н. Власть в традиционных обществах: психосоциальная и культурная символика // Вестник Томского государственного университета. Серия: История. Краеведение. Археология. Этнография. № 288. Томск, 2005. С.30-36.

мифологическую составляющую данных сюжетов, необходимо упомянуть, что, согласно свидетельству Тацита, среди германских народов кони считались не просто священными животными, но «посредниками богов»¹⁹². Присутствующий в рамках германской эпической традиции сюжет о принятии смерти от коня, таким образом, может рассматриваться как вариация на тему жертвоприношения.

Жертва, как правило, является символической платой за восстановление определенного космического порядка, либо (а также) определенной инициацией на пути обретения нового знания / возможностей / роли. Праведник нередко выступает как носитель справедливого начала на фоне временного господства несправедливости. Как отмечает К.Г. Юнг, «психология не знает, что представляют добро и зло сами по себе; она их знает только как суждения об отношениях. «Добром» является то, что кажется подходящим, приемлемым или ценным с определенной точки зрения, злом – нечто противоположное»¹⁹³. Праведник выступает таковым на фоне разрушения определенного сакрального порядка, неполноценности существующих отношений. В связи с этим есть основания полагать, что данный образ носит отпечаток архетипа Самости: «Будучи апофеозом индивидуальности, самость имеет атрибуты единственности и единовременности. Но поскольку психологическая самость представляет собой трансцендентальное понятие, охватывающее совокупное содержимое и сознания, и бессознательного, оно поддается

¹⁹² Цит. по: Тацит Публий Корнелий. *Анналы. Малые произведения. История.* М., 2001. С.463. Сакрализация германцами коней связана, по всей видимости, с древними индоевропейскими культами, восходящими к эпохе кочевничества (ср. сакрализацию коровы в индийских культах).

¹⁹³ Юнг К.Г. *Аion. Исследование феноменологии самости.* М., 1997.

описанию только в терминах антиномий»¹⁹⁴. Праведность, таким образом, противопоставляется порочности, беззаконию, нарушению порядка.

В образе Энея явно представлены черты фигуры праведника, – во многих фрагментах произведения герой зовется «благочестивый Эней»¹⁹⁵. Праведность Энея заключается в следовании воле высших сил, исполнении замысла богов, что является залогом успеха в преодолении выпавших на его долю испытаний. В германской культуре данный архетип прослеживается как в эпических произведениях, восходящих к дохристианской культуре (например, в Беовульфе – своеобразном кодексе чести германской знати), так и в христианской историографии эпохи Великого переселения народов (в полной мере данный архетип прослеживается в образе короля Сигберта¹⁹⁶ в произведении Беды Достопочтенного);

«Золотой век» (соответствующий фигуре защитника или Родителя) – фигуре, черты которой формируются в результате интеграции архетипов Анимуса (мужской

¹⁹⁴ Там же.

¹⁹⁵ *Aeneidos* I, 305; I, 378; IV, 393; XII, 310 и др.

¹⁹⁶ «Так велика была его любовь к Небесному Царству, что в конце концов он отрекся от трона и передал его своему родичу Эгрику, который до того правил частью королевства. Сам он ушел в монастырь, им же основанный, принял постриг и стал воевать ради стяжания вечного царства. Когда он уже пробыл в монастыре долгое время, на восточных англоv напали мерсийцы с их королем Пендой. Когда те поняли, 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» (Беда Достопочтенный. Церковная история народа англоv. III.18)

манифестации правителя) и проекции Анимы («Царство Божие», «земля обетованная»). Наиболее завершенной формой выражения данных черт может считаться упомянутый К.Г. Юнгом миф о «золотом веке»¹⁹⁷, в рамках которого правитель опекает своих подданных. Совпадение функций защитника и оплодотворителя земли прослеживается в образе бога Одина как эпического конунга Швеции, который должен был «защищать страну и приносить жертвы за урожайный год»¹⁹⁸. В данном случае весьма показательна сращивание функций защитника и оплодотворителя земли (родителя), в одном мифологическом образе. Весьма интересна проекция отца (оплодотворителя) на Энея, который во многих фрагментах произведения награждается именем *pater*¹⁹⁹.

Представление о верховном правителе как о защитнике является глубоко укорененным в традиционном сознании, на что указывает «большое количество эпитетов, выражающих идею защиты, покровительства»²⁰⁰. В средневековой историографии, фигура «защитника» четко прослеживается, например, в образе эпического короля Остроготы, при котором готы «счастливы и мирно жили в своей стране (*in patria feliciter in pace versantur*) до тех пор,

¹⁹⁷ Необходимо отметить исследование Ю.Г. Чернышова, посвященное комплексу мифов о «Золотом веке» в Древнем Риме: Чернышов Ю.Г. Социально-утопические идеи и миф о «золотом веке» в Древнем Риме. Изд. 2-е, испр. и доп. Ч. 1. До установления принципата. Новосибирск, 1994. Чернышов Ю.Г. Социально-утопические идеи и миф о «золотом веке» в Древнем Риме. Изд. 2-е, испр. и доп. Ч. 2. Ранний принципат. Новосибирск, 1994.

¹⁹⁸ *Ynglinga Saga*, VIII: «...vefja land þeirra fyrir ófriði og blóta þeim til árs».

¹⁹⁹ *Aeneidos* V,358; V,827; V,868 и др.

²⁰⁰ Мельникова Е.А. Меч и лира. Англосаксонское общество в истории и эпосе. М., 1987.

пока жив был вышеупомянутый их Острогота»²⁰¹. Архетип Анимуса нередко формирует образ верховного правителя, являющегося источником плодородия земли и богатства народа, в том числе, посредством своих выдающихся сексуальных способностей. Данный архетип наиболее ярко выражен в образе мифологического конунга Ингви (Фрейра), который считался в древней Скандинавии богом плодородия²⁰².

²⁰¹ Get.100.

²⁰² Ynglinga Saga, X.

«Лишь после преодоления
чудовищ Геркулес
становится Мусагетом»

(И. Кант)

ГЛАВА 2. ТЕРАТОМАХИЯ. СЕМИОЗИС ВЛАСТИ

2.1 Дети Квинотавра

Проблема монструозности и монструозного субъекта как элемента структурированного социума освещается в цикле лекций М. Фуко, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974-1975 гг.²⁰³ Данный курс посвящен эволюции представлений о норме, возможных формах отклонений от нормы и методах их коррекции в рамках культуры эпохи Модерна. Проблема восприятия монструозности в рамках более ранних этапов истории европейской культуры затрагивалась в работах У. Эко²⁰⁴, преимущественно, в плоскости эволюции эстетики и сопутствующих культурных форм.

В настоящей работе представляется возможным рассмотреть несколько иной аспект проблемы монструозности, а именно – импликацию сюжетов тератомахии (греч. «борьбы с чудовищами»)²⁰⁵ в

²⁰³ Фуко М. Ненормальные: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974-1975 учебном году. СПб., 2004.

²⁰⁴ История уродства / под редакцией Умберто Эко; перев. с итал. А.А. Сабашниковой, И.В. Макарова, Е.Л. Кассировой, М.М. Сокольской. М., 2007.

²⁰⁵ Тератомахия является архетипическим сюжетом мировой литературы, связанным с осуществлением одного из ключевых аспектов деятельности

политической культуре. Противопоставление мира людей миру чудовищ является важнейшим условием существования политической власти. Порождение и уничтожение чудовищ (различного рода титанов, тиранов, варваров, ересиархов и иных монструозных фигур – потенциальных разрушителей семиосферы) может рассматриваться в качестве одной из ключевых функций публичной власти, без которой она теряет смысл существования²⁰⁶.

Право «держатъ народъ» отождествляется в семантическом типе культуры с обязанностью защиты народа от внешних угроз²⁰⁷. Правление (*wéold*) отождествляется в одном из фрагментов текста эпоса «Беовульф» с защитой народа от других племен²⁰⁸. Как отмечает Е.А. Мельникова, важной функцией правителя в Беовульфе является «защита своего племени, своей дружины от возможного урона», о важности чего свидетельствует «большое количество эпитетов, выражающих идею защиты, покровительства», среди которых *leod geburcea* («защитник народа» – 269), *helm* («защитник, шлем» – 371, 456), *eodor* («охранитель» – 428, 663), *folces hyrde* («пастырь народа» – 610), *epelweard* («хранитель племени» – 2210), *folces weard* («страж народа» – 2513) и др.»²⁰⁹.

культурных героев (Мелетинский Е.М. Культурный герой // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т.2. М., 1982. С.25-28).

²⁰⁶ Более подробно: Санников С.В., Санников С.В. Герой как чудовище: семиотическая диалектика тератомании // *Universum: Филология и искусствоведение: электрон. научн. журн.* 2016. № 8 (30). URL: <http://7universum.com/ru/philology/archive/item/3536>.

²⁰⁷ О чем свидетельствует, например, высказывание Беовульфа, что пока он держал народ (*léode héold*) никто из королей соседних народов (*folcsyning umbesittendra*) не смел потревожить его войной (*Beowulf*, 2733-2735).

²⁰⁸ *Beowulf*, 1770-1771.

²⁰⁹ Мельникова Е.А. Меч и лира: англосаксонское общество в истории и эпосе. М., 1987. Глава «В сиянии славы: традиционный героический эпос».

Отсутствие крупных политических структур и единоличной политической власти являлось характерной чертой древнегерманских обществ, отмеченной еще Юлием Цезарем²¹⁰. Собрание народного ополчения, проводившееся в случаях возникновения внешней опасности²¹¹, по всей видимости, соответствовало механизму рассылки в аналогичных случаях т.н. «ратной стрелы» средневековыми скандинавскими крестьянами (бондами)²¹². Автократические структуры носили в рассматриваемом обществе вторичный, обусловленный внешней агрессией, характер – в случае войны германцы избирали руководителей, наделенных правом «распоряжаться жизнью и смертью»²¹³.

Соглашаясь с заключением Ж. Делеза о том, что деспот – это параноик²¹⁴, отметим, что временная должность военного диктатора неизбежно тяготеет к трансформации в пожизненную путем параноидальной манифестации все новых и новых внешних угроз. Политическая власть сопряжена с параноидальными алгоритмами (в связи с потребностью во власти, основанной на «параноическом отчуждении, которое датируется виражом от зеркального я к

²¹⁰ «В мирное время нет общего правительства (*communis magistratus*), но главы регионов и областей (*principes regionum atque pagorum*) творят суд и улаживают споры» (*In pace nullus est communis magistratus, sed principes regionum atque pagorum inter suos ius dicunt controversiasque minuunt*). Русскоязычный перевод цит. по: Древние германцы. Сборник документов. М., 1937. С.29

²¹¹ См.: Древние германцы... С.25.

²¹² «...бонды превратили приглашение на тинг в ратную стрелу и призвали к оружию всех свободных и несвободных по всему Трандхейму» (Снорри Стурлусон. Круг Земной. М., 1995. С.139).

²¹³ Там же.

²¹⁴ Сам Ж. Делез при этом делает ремарку: «Это утверждение вполне закономерно, поскольку мы уже освободились от фамилиализма, свойственного концепции паранойи в психоанализе и психиатрии, и теперь видим в паранойе особый тип инвестирования общественной формации» (Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Кн.1. Анти-Эдип. Екатеринбург, 2007).

я социальному»)»²¹⁵, лучшей почвой для развития которых являются мифы о чудовищах, окружающих мир людей, космос; при этом способность уничтожить чудовище предстает в качестве одной из важнейших предпосылок обладания властью над другими людьми.

Бессонные ночи, которые конунг Хродгар проводит в ожидании пришествия болотного чудовища, являются бременем власти, расплатой за те бесчисленные богатства, которыми он наполнил свою казну в военных походах. Не случайно именно Хеорот привлекает Гренделя своим великолепием, своеобразной аурой грабежа, в связи с чем на протяжении многих лет чудовище посещает королевский дворец, чтобы собирать там «кровавую дань».

Монстр является представителем другого мира (хтонос, хаос), иной семиосферы, порождающей процессы, антагонистичные миру людей и их культуры. Автора эпоса Беовульф возмущает не столько то, что Грендель совершает во дворце Хродгара убийства, сколько то, что он не помышляет платить цену крови, вергельд, призванный в подобных случаях восстановить справедливость²¹⁶. Включение действий Гренделя в ценностную матрицу семиосферы традиционного общества позволяет автору рассматривать месть Беовульфа как восстановление правосудия: «Нападение чудовища Гренделя на дворец Хеорот квалифицируется как *þing* – «(судебное) дело». Сравните строку 409 эпоса: *me wearth Grendles þing*. Напомним, что разбирательство с Гренделем героя

²¹⁵ Лакан Ж. «Стадия зеркала как образующая функцию я, какой она раскрывается в психоаналитическом опыте» // Кабинет: Картины Мира, СПб.: Инапресс, 1998. Перевод В.Лапицкого, сс.136-142. См.также: Мантанова Л.В. Жак Лакан об истоках и природе власти // Вестник Бурятского государственного университета. Выпуск № 14 / 2011).

²¹⁶ *Beowulf*, 150-160.

Беовульфа является ярким примером саморасправы и не претендует на осмысление как явление цивилизованно правовое. Герой побеждает чудовище, устанавливая нарушенное равновесие и совершает кровную месть»²¹⁷.

Помимо судебных коннотаций сюжета о столкновении Беовульфа и Гренделя представляется важным отметить и иные семиотические аспекты, прослеживающиеся в данном повествовании. Прежде всего, это мотив уплаты дани или подати (*nýðbáde*), имплицитно присутствующий в сюжете о короле Хродгаре²¹⁸. Для носителей королевской власти выплата дани воспринималась как унижительная обязанность, умаляющая их достоинство²¹⁹. В древнегерманских обществах свободные представители социума не могли облагаться какими-либо податями, подобное бремя несли только представители завоеванной общности, например, население захваченных римских провинций. Уплата дани является дефектом власти, разрушающим семантику «Золотого века».

Чудовище, собирающее «кровавую дань» (весьма распространенный сюжет, выраженный эксплицитно, например, в предании о царе Эгее эпохи господства Миноса²²⁰), является своеобразным триггером архетипа

²¹⁷ Проскурин С.Г. Эволюция права в семиотическом аспекте // Вестник НГУ. Серия: Право. – Новосибирск, 2008. Т. 4. Вып. 2. – С. 9-15.

²¹⁸ *Beowulf*, 590-600.

²¹⁹ Если судить по оценкам современников, например, Григория Турского: «Гундобад, вновь собравшись с силами и уже считая для себя низким выплачивать обещанную дань королю Хлодвигу (*iam dispiciens rege Chlodovecho tributa promissa dissolvere*), выступил с войском...» (*Gregorii Turonensis libri Historiarum II*, 33)

²²⁰ Согласно данным Плутарха, по соглашению между Афинами и Критом афиняне обязались «каждые девять лет посылать на Крит дань – семерых не знающих брака юношей и столько же девушек» (Тесей, 19). Плутарх. Сравнительные жизнеописания в двух томах. Издание второе, исправленное и дополненное. Т. I.M.: издательство «Наука», 1994.

Героя, который начинает свой путь к обретению власти путем убийства. Убийство правителя, необходимое для занятия его места (которое З. Фрейд склонен трактовать как убийство отца)²²¹ является одним из архетипических сценариев борьбы за власть, получившим отражение в мировой литературе. Данный сюжет исследован в работах М.М. Бахтина, который «в качестве экспликации идеи насильственной смены... рассматривает мотив убийства отца / убийства сына и его историю в мировой литературе: от Софокла («Царь Эдип») к Шекспиру («Макбет», «Гамлет») и далее – к Достоевскому («Братья Карамазовы»)»²²². В рамках рассматриваемого сюжетного архетипа Тератомахии убийство правителя замещается убийством чудовища, опустошающего королевство.

Тератомахия в восприятии современников приобретает очевидные физиологические аспекты. Герой подобен чудовищу в силе и изощренности – борьба Беовульфа с чудовищем, разрушающим семантику мира людей, глубоко физиологична – он безоружной рукой отрывает руку Гренделю, в символическом поле как бы замещая своим телом тело чудовища. Как уже отмечалось выше, архетип Героя весьма близок архетипу Тени, и подчас довольно сложно дифференцировать разницу в мотивах, методах и целях действий чудовищ и их истребителей. Проблема чудовища, собственно, заключается лишь в том, что оно является порождением иной по отношению к Герою семиосферы.

Электронный источник: <http://ancientrome.ru/antlittr/t.htm?a=1439000100>

²²¹ Фрейд З. Тотем и табу. СПб., 2005.

²²² Попова И.Л. «Лексический карнавал» Франсуа Рабле: книга М.М. Бахтина и франко-немецкие методологические споры 1910-1920-х годов // Новое литературное обозрение. 2006. № 3. С. 86-100.

Убийство чудовища является прологом к потенциальному превращению самого Героя в монстра. После убийства Горгоны Персей пользуется ее головой как оружием, магическая сила которого может быть направлена против его врагов. Сигурд купается в крови убитого им дракона и становится неуязвим для обычного оружия. Сверхестественная сила и возможности Героя должны вселить ужас в его противников и открыть ему дорогу к власти. Необходимым условием правления такого Героя должна быть легитимация его связи с миром чудовищ, принятие людьми инаковости Героя, признание за ним своеобразного иммунитета от антропологической нормы.

Легитимация связи правителя с миром монстров достигается путем конструирования генетической связи в генеалогической (по сути – языковой) реальности. Зачатие правителя описывается в литературе с участием потусторонних, зачастую демонических, сил – в роли его отца может выступать морское чудовище (Квинотавр) или божество (Нептун, Посейдон). В некоторых случаях Герой оказывается найденышем, обретение которого связано, как правило, с водной стихией.

Тело правителя несет на себе печать бестиальности, связи с миром чудовищ: «Одной из древнейших форм королевского знака было покрытое щетиной родимое пятно, так называемое *naevi poilus*. Легенды приписывают их, например, меровингским монархам. Так, византийская хроника пишет о длинной свиной щетине, росшей вдоль их позвоночника. Любопытно, что эта мета Меровингов пародийно переносится Сервантесом на Дон Кихота, имеющего «темную родинку с волосками вроде щетины», о которой Санчо Панса говорит, что она расположена

«посередине спины, и это признак силы». Эта щетина, с одной стороны, – астрологический знак. Аномалии, особая судьба, нарушение традиционного хода вещей, в области макрокосма часто ознаменованные необычными конъюнкциями планет, в плане микрокосма выражались в уродствах и телесных аномалиях. С другой же стороны, речь шла о явной связи Мервингов с бестиальностью. Дельпеш замечает: Эти свиные знаки, вероятнее всего, объясняются воинским символизмом, ассоциированным с кабанами во многих средневековых традициях, которые, очевидно, связаны с древними индоевропейскими представлениями (оставившими заметные следы как в мифах, так и в ритуалах германских и северных древностей) о «диких воинах», одиноких или организованных в инициатические братства и способных, как считалось, «превращаться» в диких зверей, у которых они, как истинные оборотни, заимствовали дикое поведение, шкуру и агрессивный *furor*»²²³.

Семиотика власти на данном этапе носит глубоко физиологичный характер – роль знаков власти исполняют различные аспекты тела правителя, как врожденные, так и приобретенные в результате определенных ритуальных практик. Специальными знаками, например, могут выступать длинные волосы, как у представителей правящего рода Мервингов (отчего все короли данного рода получили имя «длинноволосых королей», *reges criniti*), острижение которых считалось действием, лишавшим претендента на престол харизмы и возможности принять королевскую

²²³ Ямпольский М.Б. Физиология символического. Книга 1. Возвращение Левиафана. Политическая теология, репрезентация власти и конец Старого режима. – М., 2004.С.45-46.

власть²²⁴. Необходимо отметить, что во многих традиционных культурах острижение длинных волос считалось актом, имеющим не только символическое, но и определенное магическое значение²²⁵.

²²⁴ Длинные волосы служили признаком, по которому можно было отличить представителя королевской фамилии: «Но хотя я не знал, кто этот человек, однако по длинным локонам определил, что это Хлодвиг» (*Gregorii Turonensis libri Historiarum VIII, 10 Sed cum ignorarem, quisnam esset, a caesariae proluxa cognovi Chlodovechum esse*). Описывая сына короля Хлотаря Гундовальда, Григорий Турский упоминает, что «волосы его по обычаю франкских королей ниспадали на плечи» (*Gregorii Turonensis libri Historiarum VI, 24*). Агафий Миринейский также фиксирует традицию, согласно которой «запрещено правителям франков когда-либо стричься, и они остаются с детства нестриженными как можно видеть, волосы их сзади красиво падают на плечи, и спереди посредине разделены пробором, а не так, как у турок и аваров, – не причесаны, запущены или некрасиво заплетены. Они [правители франков], наоборот, моют их разными снадобьями и за ними очень ухаживают. Это считается как бы некоторым знаком и величайшей прерогативой чести королевского рода. Подданные же стригутся в кружок, и иметь им длинные волосы отнюдь не разрешается» (*Agathias Scholasticus. De imperio et rebus gestis Iustiniani imperatoris libri quinque. I,3*). Добавление к Салическому закону устанавливало ответственность за острижение «длинноволосого мальчика без согласия его родителей» в виде внушительного штрафа в размере 1800 денариев (45 солидов).

²²⁵ Плутарх в своем повествовании о Тесее сообщает, что «тогда еще было принято, чтобы мальчики, выходя из детского возраста, отправлялись в Дельфы и посвящали богу первины своих волос...» (Плутарх. Сравнительные жизнеописания в двух томах. Издание второе, исправленное и дополненное. Т. I. М.: издательство «Наука», 1994).

Как отмечает Жиль Делез, «этнолог ощущает, что есть проблема политической власти, экономической силы, религиозного могущества, неотделимая от фетиша даже в том случае, когда его использование оказывается индивидуальным и частным. Пример – волосы, ритуалы стрижки и укладывания прически: интересно ли сводить эти ритуалы к сущности «фаллоса» как к означающему «отделенной вещи» и обнаруживать повсюду отца как символического представителя отделения? Этнолог сталкивается с потоком волос, со срезами этого потока, с тем, что при таком срезе переходит от одного состояния к другому. Как говорит Лич, волосы как частичный объект или же часть, отделимая от тела, не представляют агрессивный отделенный фаллос; они являются вещью сами по себе, материальной деталью в машине агрессии, в машине отделения. Повторим еще раз – речь не о том, является ли фон ритуала сексуальным или же нужно

Драматизм телесности власти ярко проявляется в прорыве деструдо, происходящем у королевы Хродехильды при решении судьбы юных наследников трона: «Если они не будут коронованы, то для меня лучше видеть их мертвыми, чем остриженными»²²⁶. Страдания от лишения власти, по всей видимости, в данном случае будет превышать страдания, связанные с потерей близкого человека. В реакции королевы Хродехильды наблюдается подтверждение сильного семиотического признака (тождество власти и ее носителя) – правитель, физиологически интегрированный во власть, не может быть отвергнут от власти, поскольку в этом случае наступает его семиотическая смерть, которой более предпочтительна смерть физическая²²⁷.

Можно полагать, что данная ситуация в значительной степени связана с определенным жизненным сценарием и родительским программированием. Исключительное значение подобные психологические сценарии играют в семьях представителей королевских фамилий, где сценарное программирование обусловлено существующим культом

учитывать политические, экономические и религиозные измерения, которые как будто выходят за пределы сексуальности» (Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Кн.1. Анти-Эдип. Екатеринбург, 2007).

²²⁶ Gregorii Turonensis libri Historiarum III, 18. Satius mihi enim est, si ad regnum non ereguntur, mortuos eos videre quam tonsus

²²⁷ Согласно концепции Г. Лассуэлла, «борьба за власть – это лишь компенсация детской травмы; власть помогает преодолеть низкое самоуважение; власть объясняется в терминах компенсаторной теории политики. В книге «Психопатология и политика» (1930) он исследует психологию «искателей» власти – индивидов, готовых на все ради ее получения, вплоть до убийства или самоубийства в случае потери властных полномочий и постов» (Гнатюк О.Л. Из истории американской коммуникологии и коммуникативистики: Гарольд Лассуэлл (1902-1978) // Сборник научных трудов "Актуальные проблемы теории коммуникации". СПб. – Изд-во СПбГПУ, 2004. – С. 11-20.).

предков²²⁸. Потомок Квинотавра, лишенный своих прекрасных длинных волос, теряет семиотическую связь со своим чудовищным прародителем и, фактически, лишается жизни.

Парадоксальность данной ситуации заключается в том, что право наследования власти возвращается к претенденту на престол после того, как волосы отрастают снова, что породило настоящие детективно-параноидальные романы отцов и детей эпохи Меровингов. В период внутридинастических споров длинноволосые дети передавались из рук в руки, выступая своеобразными семиотическими посредниками в играх власти: «Увидев его, Хлотарь приказал подстричь ему волосы, говоря при этом: «Он не мой сын!». А после смерти короля Хлотаря его взял к себе король Хариберт. Затем его к себе вытребовал Сигиберт, который снова подстриг его и отослал в город Агриппину, называемый теперь Кёльном. Гундовальд же оттуда бежал и, снова отпустив волосы, ушел к Нарсесу, который тогда управлял Италией»²²⁹.

Ситуация говорит о том, что в семиотическом плане происходило наделение физических характеристик правителя функцией знака, структура которого не допускала значительной операционности (власть не могла быть отделена от ее носителя, также как волосы не могли быть отделены от тела без утраты своего символического

²²⁸ Берн Э. Игры, в которые играют люди. Люди, которые играют в игры / Эрик Берн; [пер. с англ. А. Грузберга]. М., 2008. С.217.

²²⁹ Gregorii Turonensis libri Historiarum VI, 24. ...ut regum istorum mos est, crinium flagellis per terga dimissis... Quo viso, Chlotharius iussit tundi comam capitis eius, dicens: «Hunc ego non generavi». Igitur post Chlothari regis obitum a Charibertho rege susceptus est. Quem Sigyberthus arcessitum iterum amputavit comam capitis eius et misit eum in Agripinensim civitatem, quae nunc Colonia dicitur. Ille quoque ab eo loco dilapsus, dimissis iterum capillis, ad Narsitem abiit, qui tunc Aetaliae praeerat.

значения). Это свидетельствует о непреодолимом характере связи между явлением и его семиотической проекцией, что подтверждает сильный характер рассматриваемого семиотического признака²³⁰.

На данном этапе эволюции публичной власти также прослеживается действие ряда других семиотических закономерностей, в частности, подтверждение тезиса о том, что «в естественных знаковых системах человека существует семантическая связь между микрокосмом (органами тела человека и его внутренним, духовным миром) и макрокосмом (Землей, небом, светилами)»²³¹. Рассматриваемый принцип семантической связи прослеживается, например, в архаическом наименовании правителя, который в средневековой скандинавской лексике получает наименование *hofþing*, этимологически восходящее к германскому *hof*, *haupt* – «голова»²³². Данный титул приобретает характер иконического знака, демонстрирующего верховенство правителя над членами общества, подобное анатомическому возвышению головы над членами тела.

Подобные явления, по всей видимости, обусловлены «квазителесным» кодом архаической культуры, который описал в своем исследовании В.Н. Топоров: «И эти аналогии дают основания думать о более глубокой телеологической связи частей тела и вещей, во всяком случае «первовещей»: части тела выступают как своего рода вещи, образы, их предвосхищающие, локализованные в царстве природы;

²³⁰ Более подробно о концепции семиотического признака: Проскурин С.Г. Эволюция права в семиотическом аспекте // Вестник НГУ. Серия: Право. – Новосибирск, 2008. Т. 4. Вып. 2. – С. 9-15.

²³¹ Степанов Ю.С. Семиотика. М., 1971.

²³² Левицкий В. В. Семасиология. Винница, 2006. С. 451.

вещи («первовещи») как бы части тела, их мыслимое развитие до предела, помещенные в царство культуры и сообразно этим новым условиям трансформированные. Поэтому члены тела «вещественны» или по меньшей мере «вещесообразны», а сами вещи действуют в пределах того функционального пространства, которое определяется возможностями человеческого тела в совокупности его частей, выводится из них. Эта «вещесообразность» частей тела и ими определяемая «функциональность» вещей делают возможной операцию двустороннего перехода – представление частей тела в «вещном» коде и вещей – в «квази-телесном»²³³.

В произведении Григория Турского волосы правителя описываются в категориях явлений природы, своеобразного «мирового дерева» в семиосфере власти: «Хлодвиг... хитростью захватил его вместе с сыном, связал их и приказал постричь и рукоположить Харариха в сан пресвитера, а ее сына – в сан диакона. Говорят, что когда Харарих сетовал на то, что его унизили, и плакал, его сын сказал: «Эти ветви срезаны на зеленом дереве, но ветви вовсе не засохли и быстро могут вновь отрасти. Если бы также быстро погиб тот, кто это сделал!». Эти слова достигли ушей Хлодвига. В них была ему угроза: они отрастят себе волосы и убьют его»²³⁴.

Акт наделения властью также моделирует семантическую связь микрокосма и макрокосма, воспроизводя понятие «вознесения во власть» в индексальном (но одновременно иконическом) знаке – ритуале поднятия правителя на щит, представляющем

²³³ Топоров В.Н. Миф, Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. М., 1995.

²³⁴ Gregorii Turonensis libri Historiarum II, 41.

материальное (и семантическое) возвышение над головами присутствующих. Согласно ритуалу избрания королем, зафиксированному еще в произведении Корнелия Тацита, после процедуры аккламации новопровозглашенного короля «ставили на большой щит и поднимали на плечи»²³⁵. Затем, согласно описанию Григория Турского, короля на щите трижды обносили по кругу (по всей видимости, вокруг определенной части войска), после чего он объезжал окрестные города²³⁶. Сходные ритуалы использовались и в римской армии, подвергшейся значительному «варварскому» влиянию: «Его поставили на щит и подняли высоко. Раздался единодушный возглас, в котором Юлиан был провозглашен августом»²³⁷.

Церемония избрания королем и возведения в королевское достоинство описывается в категориях «сделать

²³⁵ Тацит. История IV, 15. Цит. по: Тацит Публий Корнелий. *Анналы. Малые произведения. История.* / Тацит. - М., Ладомир, 2001. Ср. Григорий Турский: «Как только они это услышали, они в знак одобрения стали ударять в щиты и кричать, затем подняли Хлодвига на круглом щите и сделали его над собой королем. Получив королевство Сигиберта вместе с его сокровищами, он подчинил себе и самих его людей»²³⁵; «Тогда франки, которые некогда находились под властью (aspexerant) старшего Хильдеберта, направили к Сигиберту посольство с просьбой, чтобы он пришел к ним, а они, оставив (derelicto) Хильперика, поставят его самого королем над собой (super se ipsum regem stabilirent)». (Gregorii Turonensis libri Historiarum IV, 51. Tunc Franci, qui quondam ad Childeberthum aspexerant seniore, ad Sigyberthum legationem mittunt, ut ad eos veniens, derelicto Chilperico, super se ipsum regem stabilirent).

«А когда он прибыл в виллу, называемую Витри, и когда все войско собралось вокруг него, его поставили на щит, подняли и сделали над собой королем (sibi regem statuunt)» (Veniente autem illo ad villam cui nomen est Victuriaco, collectus est ad eum omnis exercitus, inpositumque super clypeum sibi regem statuunt).

²³⁶ Gregorii Turonensis libri Historiarum. VII.10.

²³⁷ Ammianus Marcellinus. Res gestae. XX, 4, 17.

королем над собой (букв. – сверх себя, *super se*)»²³⁸, что отражает пространственно-объектные представления о власти «над» кем-либо (о нахождении «под» чьей-либо властью). Возможно, что само строение подобных фраз содержит определенные физиологические коннотации. Наиболее вероятным представляется связать построение подобных конструкций с психологией ребенка, видящего власть в окружающих его взрослых, физические формы которых соотносятся в первую очередь, с вертикальным измерением пространства.

Как отмечает Э. Берн, «первый и наиболее архаичный вариант сценария, первичный протокол создается в сознании ребенка в том возрасте, когда для него реальны только члены его семьи. Мы считаем, что родители представляются ему огромными фигурами, наделенными волшебной властью, как великаны, гиганты, людоеды, чудовища и горгоны в мифологии, хотя бы потому, что родители втрое выше и в десять раз массивнее ребенка»²³⁹. А. Адлер полагал, что «волны, порождаемые стремлением к власти в обществе, проникают и в детскую комнату. Властные притязания родителей, отношения низа и верха в доме, привилегии маленьких неизбежно внушают ребенку влечение к власти и господству; только это положение кажется ему соблазнительным»²⁴⁰.

²³⁸ Gregorii Turonensis libri Historiarum II, 40. «At ille ista audientes, plaudentes tam parvis quam vocibus, eum clypeo evectum super se regem constituunt. Regnumque Sigyberthi acceptum cum thesauris, ipsos quoque suae ditioni adscivit».

²³⁹ Эрик Берн. Люди, которые играют в игры. Психология человеческой судьбы. Перевод А.А.Грузбергa. tBerne E. What Do You Say After You Say Hello? The Psychology of Human Destiny. N.Y.: Grove Press, 1972; Екатеринбург: ЛИТУР, 1999. Терминологическая правка В.Данченко. К.: PSYLIB, 2004. Электронный источник: <http://kilofog.narod.ru/index.htm>

²⁴⁰ Адлер А. Наука жить. Пер. с нем. А.А. Юдина. Киев: Port-Royal, 1997. С.235-241.

Вероятно, попытки измерения власти в категориях физических размеров (фактически, размеров тела) также могут восходить к определенным стадиям психологического развития ребенка. В средневековой скандинавской литературе встречаются подобные обозначения статуса общественного лидера (напр. *storbond*, *småkonungr*), предполагающие возможное изменение «размера» титула в зависимости от объема влияния его носителя. Не исключено, что и титулы, служащие манифестации «величия» (фактически – сравнительной величины) соответствующего персонажа (Теодорих Великий, Александр Великий, Альфред Великий и т.д.) являются лишь выражением детского комплекса восприятия размеров родителя (взрослого).

Концепция психологического отождествления правителя с фигурой отца, представленная в исследованиях З. Фрейда²⁴¹, предполагает наличие комплекса скрытых желаний, направленных на физическое устранение носителя власти²⁴². Реализация данных потребностей сопровождала

²⁴¹ Freud S. Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. Leipzig-Wien: Hugo Heller, 1913. Фрейд З. Тотем и табу: Психология первобытной культуры и религии. Пер. с нем. М. В. Вульфа. М.-Пг.: ГИЗ, 1923.

²⁴² В концепции Фрейда данные желания связаны с потребностью в реализации сексуальных потребностей: «достаточно допустить, что объединившиеся братья находились во власти тех же противоречивых чувств к отцу, которые мы можем доказать у каждого из наших детей и у наших невротиков, как содержание амбивалентности отцовского комплекса. Они ненавидели отца, который являлся таким большим препятствием на пути удовлетворения их стремлений к власти и их сексуальных влечений, но в то же время они любили его и восхищались им. Устранив его, утолив свою ненависть и осуществив свое желание отождествиться с ним, они должны были попасть во власть усилившихся нежных душевных движений. Это приняло форму раскаяния, возникло сознание вины, совпадающее с испытанным всеми раскаянием. Мертвый теперь стал сильнее, чем он был при жизни; все это произошло так, как мы теперь еще можем проследить на судьбах людей. То, чему он прежде мешал своим существованием, они сами себе теперь запрещали, попав в психическое состояние хорошо известного нам из

своеобразную практику ритуального убийства вождей – так, в архаических германских обществах представители нобилитета неоднократно устраняли неустраивавших их конунгов. Персона носителя власти не считалась неприкосновенной, более того, максимальным выражением враждебности к правителю становились убийства представителей власти²⁴³.

В связи с этим с точки зрения сохранения потенциала социальной динамики была важна возможность осуществления семиотического выхода из ситуации власти, фактически – семиотического замещения убийства. Подобный выход описан в цикле королевских исландских

психоанализа «позднего послушания». Они отменили поступок, объявив недопустимым убийство заместителя отца тотема, и отказались от его плодов, отказавшись от освободившихся женщин» (Фрейд З. Тотем и табу. Харьков: Фолио, 2009. С.339).

Анализ подобных сюжетов в литературе выполнен М.М. Бахтиным: «Этот общий конститутивный принцип – «трагедию и преступление самой индивидуальной жизни» – Бахтин проецирует на политику (трагедию власти и властителя), право (юридическое преступление «перед людьми и общественным строем»), литературу; точнее, на литературу, а на политику и право – через посредство сюжетных коллизий шекспировских трагедий: «Макбета», «Отелло», «Гамлета». В качестве экспликации идеи насильственной смены Бахтин рассматривает мотив убийства отца / убийства сына и его историю в мировой литературе: от Софокла («Царь Эдип») к Шекспиру («Макбет», «Гамлет») и далее – к Достоевскому («Братья Карамазовы»)» (Попова И.Л. «Лексический карнавал» Франсуа Рабле: книга М.М. Бахтина и франко-немецкие методологические споры 1910-1920-х годов // Новое литературное обозрение. 2006. № 3. С. 86-100).

²⁴³ Подобное убийство описано Прокопием Кесарийским, согласно свидетельству которого герулы убили человека, исполнявшего роль короля, желая жить вообще без правителя (Procopius Caesariensis. De bello Gothico, II, 14). Подобные действия имели место, по всей видимости, и в скандинавских обществах, где существовал «обычай приписывать королю урожай и неурожай» (Цит.по: Ковалевский С.Д. Образование классового общества и государства в Швеции. – М.: "Наука", 1977 С.103) и конунга могли принести в жертву богам в случае его неудачного правления (Ynglinga saga, XV). По свидетельству Аммиана Марцеллина, «у бургундов каждый король... принуждается к отречению от власти и устраняется в случае, если при нем племя постигнут военные неудачи или земля откажет в достаточном урожае хлеба (segetum coriam negaverit terra)» (Цит.по: Древние германцы (сборник документов) / Сост. Граков Б.Н, Моравский С.П., Неусыхин А.И. М., 1937. С.185).

саг, в сюжете о снятии конунгом Хроллаугом своего титула и признании им власти другого конунга, но уже в качестве подвластного ему ярла: «Хроллауг конунг взошел на курган, на котором конунги обычно сидели. Он велел поставить на нем престол конунга и сел на этот престол. Затем он велел положить подушку на скамейку, на которой обычно сидели ярлы, скатился с сиденья конунга на сиденье ярла и назвался ярлом»²⁴⁴. Описанный в саге ритуал можно охарактеризовать как физиологическое перемещение тела правителя в его новую семиотическую нишу. Данный ритуал также подтверждает сильный характер семиотического признака, невозможность отделения власти от тела правителя в системе архаических потестарных кодов.

²⁴⁴ Сага о Харальде Прекрасноволосом, VIII. Цит. по: Снорри Стурлусон. Круг Земной. М.: Ладомир, Наука, 1995. С. 45.

«Сигмунд с сыном залезли в
шкуры, а вылезть не могли, и
осталась при них волчья
природа, и заговорили по-
волчьи: оба изменили говор»

(Сага о Вэльсунгах)

2.2 Магия Тени

В рамках семантического типа культуры харизма правителя эксплицируется посредством знаков (различного рода ауспий, стигматов), но одновременно с этим и сама начинает функционировать в качестве знакового образования в нескольких знаковых системах (военной, религиозной и др.). Политический дискурс формируется с использованием знаков-оповещений, обусловленных физическими и психологическими характеристиками носителя власти, символизирующими отличие носителя власти от рядового члена общества. Следствием ограниченных возможностей репликации знаков власти становится то, что их количество оказывается меньшим, чем необходимо для нормального функционирования эволюционирующего социального организма. Если провести аналогию с денежными знаками, общество оказывается в ситуации нехватки денежной массы (знаков власти), что порождает своеобразную «дефляцию» власти.

Инаковость правителя, в силу своей физиологической природы, носит имманентный характер: «Широкое хождение имели поверья о том, что тело короля от рождения несет на себе специальный магический знак монаршего достоинства.

Блок обнаруживает первые сведения о таких знаках в Древней Греции, в Фивах, где считалось, что некоторые благородные семьи, происходящие от знаменитых воинов, были отмечены знаком на коже в виде копья. Считалось, что Селевкиды отмечены знаком якоря. В христианских странах таким королевским знаком чаще всего был крест. Во Франции, однако, со временем королевская отметина из креста превратилась в цветок лилии – основной элемент государственного герба Франции»²⁴⁵. Проблема знака власти, фактически, состоит в его изначальной физиологической ограниченности.

Дистанция между социальным запросом в отношении возможности репликации знака и уровнем его реальной операционности, замкнутой в физиологических рамках, проявляется в известных из скандинавской истории «варварских» ритуалах расчленения тела правителя после его смерти с целью справедливого распределения харизмы между различными территориями его страны: «Ни при одном конунге не было таких урожайных годов, как при конунге Хальвдане. Люди так любили его, что, когда стало известно, что он умер и тело его привезено в Хрингарики, где его собирались похоронить, туда приехали знатные люди из Раумарики, Вестфольда и Хейдмёрка и просили, чтобы им дали похоронить тело в своем фюльке. Они считали, что это обеспечило бы им урожайные годы. Помирились на том, что тело было разделено на четыре части, и голову погребли в кургане у Камня в Хрингарики, а другие части каждый увез

²⁴⁵ Ямпольский М.Б. Физиология символического. Кн. 1. Возвращение Левиафана. Политическая теология, репрезентация власти и конец Старого режима. М.: Новое литературное обозрение, 2004. С.44.

к себе, и они были погребены в курганах, которые все называются курганами Хальвдана»²⁴⁶.

Прорыв физиологического оказывается возможен только путем семиотической редукции, ослабления биологической релевантности власти. Окружение ожидает от лидера военных побед, материальных благ, плодородия земли, что сопровождается возрастающей потребностью в репликации знака, возможности ослабления его физиологической релевантности. На данном этапе эволюции института публичной власти проявляются признаки операционности знака – как правило, в форме представлений о передаче харизмы через вещи правителя, передаваемые в рамках символической редистрибуции.

Данный аспект получил подробное освещение в работах А.Я. Гуревича: «Свое благополучие можно приумножить, получив в дар от вождя драгоценный подарок (меч, гривну, кольцо, плащ), ибо в этих предметах материализуется «везенье» «богатого удачей» вождя. В скандинавской древности существовало поверье, что в период правления такого «счастливого» конунга в стране родится хороший урожай, тогда как «несчастливый» конунг является источником и виновником недорода и голода. Одному претенденту на норвежский престол дали кличку... «неудачливый», так как он не сумел одолеть своего противника-ярла, но, по-видимому, эта неудача явилась результатом отсутствия у него «счастья», между тем как могущественный ярл в избытке им обладал»²⁴⁷.

²⁴⁶ Halvdan Svartes saga, IX.

²⁴⁷ Гуревич, А.Я. Диалектика судьбы у германцев и древних скандинавов / А.Я.Гуревич // Понятие судьбы в контексте разных культур. М.: Наука, 1994.

Ж. Бодрийяр высказал предположение о том, что генезис власти связан с формированием престижной экономики и реципрокных отношений в результате нарушения циркуляции символических актов дарения: «Дар, понимаемый в смысле дара-обмена, объявили характерной чертой первобытных «экономик», а заодно и альтернативным принципом по отношению к закону ценности и к политической экономии. Это худшая из возможных мистификаций. Дар – это *наш* миф, наш идеалистический миф, соотносящийся с нашим материалистическим мифом; под ними обоими мы и погреебаем первобытных людей. Первобытный символический процесс не знает бескорыстного дара, ему известны лишь дар-вызов и обращение обменов. Когда эта обратимость нарушается (именно в силу возможности одностороннего одаривания, каковая предполагает возможность накопления и одностороннего перемещения ценностей), то собственно символическое отношение гибнет и возникает власть; в дальнейшем она лишь разворачивается в экономическом механизме договора»²⁴⁸.

Переход от взаимного одаривания к одностороннему действительно оказывается семиотическим барьером, препятствующим фиксации равенства участников процесса. «Таким образом, дар – это не только система репликации знака, но и порождение власти. В первобытных культурах знаки открыто циркулируют по всей протяженности «вещей», в них еще не «выпало в осадок» означаемое, а потому у них и нет никакого основания или истинного смысла. Когда свободная «циркуляция» знаков закупоривается, то образуются «тромбы», сгустки власти,

²⁴⁸ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000.

возникают феномены *накопления* и *ценности*. В этот момент «символическое отношение гибнет»; его механизмы корыстно-односторонне используются властью, социальной инстанцией, своими дарами она блокирует возможность ответного дара, включая высший дар, дарование жизни: «[...] власть, вопреки бытующим представлениям, – это вовсе не власть предавать смерти, а как раз наоборот – власть оставлять жизнь рабу, который не имеет права ее отдать». Сталкиваются два темпоральных механизма обмена: время свободного, неограниченного, хотя и ритмизированного «обращения» слов, поступков, даров и т.д., и отрицательная темпоральность остановленного времени, закупоренного обмена»²⁴⁹.

Образование упомянутых Ж. Бодрийяром «тромбов» в циркуляции даров особенно активно происходило, по всей видимости, в дружинной среде, где материальная зависимость дружинника от вождя приобретала максимальное выражение. Вождь брал на себя обязательство доставить своим дружинникам все необходимое для богатой жизни²⁵⁰. Щедрый на пиры и подарки вождь получал в складывающейся эпической традиции прозвище «раздающего золото» (*gullbrjota*), «кольцедробителя» (*brjotr gullsins*), «щедрого на сокровища» (*audmildinga*).

Учитывая тот факт, что вознаграждение дружинников носило на начальном этапе натуральный характер (в подавляющем большинстве случаев), можно заключить, что дружинник добровольно оказывался в положении личной зависимости от своего вождя, разделяя с ним трапезы и

²⁴⁹ Там же.

²⁵⁰ Согласно классическому тексту Тацита, «дружинники... от щедрот своего вождя ждут себе и боевого коня, и обгаренное кровью победоносное копьё, а вместо жалованья для них устраиваются пиры».

жилище. Военные успехи напрямую отражались на материальном обеспечении вождя и его дружины, что приводило к резкому усилению роли войны в жизни нобилитета. Занятие военными набегами постепенно становится основным занятием вождя, подтверждением чему может служить деятельность видного германского вождя Ариовиста, отряд которого, по свидетельству Юлия Цезаря, «в течение четырнадцати лет не видел над собой крова (tectum non subissent)»²⁵¹.

Сходные явления можно наблюдать и в раннюю эпоху викингов (периода «внутренней колонизации»), когда «только тот мог с полным правом называться морским конунгом (saekonungr), кто никогда не спал под закопченной крышей и никогда не пировал у очага»²⁵². Судя по составу отряда Ариовиста, набранного из разных племен, его военное объединение формировалось на основе принципа, описанного Тацитом²⁵³, согласно которому молодежь из соседних племен стекалась в отряд влиятельного лидера, желая получить таким образом соответствующее социальное положение. При этом мотивы выступления Ариовиста в поход достаточно четко прослеживаются в отдельных высказываниях, переданных автором о том, что «...он (Ариовист – С.С.) оставил свой дом и своих родичей не без великой надежды на большую награду (non sine magna spe magnisque praemiis)»²⁵⁴, и что «Цезарь учинил по отношению

²⁵¹ Цит.по: Древние германцы (сборник документов) / Сост. Граков Б.Н, Моравский С.П., Неусыхин А.И. М., 1937. С.13.

²⁵² Снорри Стурлусон. Круг Земной. М., 1995. С.28.

²⁵³ См.: Древние германцы... С.63.

²⁵⁴ Цит.по: Древние германцы... С.15.

к нему (Ариовисту – С.С.) большую несправедливость тем, что своим прибытием уменьшил его доходы (vectigalia)»²⁵⁵.

Дружинная среда по роду своих занятий ассоциируется у современников с «пограничным» пространством между миром людей и чудовищ, с волками и оборотнями, способностью терять в бою человеческий облик. Согласно скандинавским преданиям, воины, посвятившие себя богу Одину, «бросались в бой без кольчуги, ярились, как бешеные собаки или волки, кусали свои щиты, и были сильными, как медведи или быки. Они убивали людей, и ни огонь, ни железо не причиняли им вреда. Такие воины назывались берсерками»²⁵⁶. Родство с чудовищами в данной среде воспринималось, по всей видимости, вполне органично. Как отмечает Ф.Б. Успенский, «в одной из песен «Эдды» самый знаменитый из Вэльсунгов, Сигурд (Зигфрид) Драконобойца, стремясь избежать проклятия умирающего дракона, не называет своего имени, а сообщает, что он «родовитый (украшенный знатностью) зверь» (göfukt dýr)»²⁵⁷, иносказательно возводя свой род к родичам волков (Вэльсунгам).

Дружинник оказывается своего рода семиотическим проводником в ситуации культурной дихотомии, описанной Ю.М. Лотманом: «В случаях, когда культурное пространство имеет территориальный характер, граница обретает

²⁵⁵ Там же. С.13. Упомянутые доходы Ариовиста заключались во взимании дани с подчиненного им племени эдуев, а также в захвате земли для поселения дружинников и их семей (там же. С.15). Таким образом, есть все основания предположить, что в случае успешного проведения данного рейда Ариовист не только добыл бы средства к успешному обеспечению своей дружины («...а прокормить большую дружину можно только грабежом и войной»), но и значительным образом повысил бы свой общественный статус и авторитет.

²⁵⁶ Снорри Стурлусон. Круг Земной. М., 1995. С.13.

²⁵⁷ Успенский Ф.Б. Люди, тексты и вещи: Из истории культуры средневековой Скандинавии. М., 2015. С.36.

пространственный смысл в элементарном значении. Однако смысл буферного механизма, трансформирующего информацию, своеобразного блока перевода, она сохраняет и в этом случае. Так, например, когда семиосфера отождествляется с освоенным «культурным» пространством, а внешний по отношению к ней мир – с царством хаотических, неупорядоченных стихий, то пространственное размещение семиотических образований в ряде случаев получает следующий вид: лица, которые в силу особого дарования (колдуны) или типа занятий (кузнец, мельник, палач) принадлежат двум мирам и являются как бы переводчиками, поселяются на территориальной периферии, на границе культурного и мифологического пространства, между тем как святилище «культурных», организующих мир божеств располагается в центре»²⁵⁸. Ярким примером реализации подобной транзитивной функции может выступать все тот же Беовульф, появление которого в эпическом тексте соотносится с хронотопом границы (пограничного пространства) королевства, где стражник Хродгара встречает его отряд, который изначально принимает за банду морских разбойников (весьма характерно, что шлемы дружинников Беовульфа украшены изображением вепря – тотемического зверя, обладающего явными монструозными признаками)²⁵⁹.

²⁵⁸ 3. Лотман Ю.М. Избранные статьи в трех томах. Т.1. Статьи по семиотике и типологии культуры. – Таллин, 1992. С.15.

²⁵⁹ Интересно также и то, что Дж.Р.Р. Толкиен, анализируя характеристики персоны Гренделя в тексте Беовульфа, выделяет, помимо прочего, эпитет «*mearcstapa* [*обитатель пограничья*]: «Наименование Гренделя *Godes andsaca* обсуждалось в тексте статьи. Некоторые эпитеты опущены, среди них – те, что имеют отношение к его положению изгоя и естественным образом приложимы к нему самому, но также подходят как потомку Каина, так и дьяволу: *heorowearh* [*проклятый враг/изгой*], *dædhata* [*враждебный деяниями*], *mearcstapa* [*обитатель*

Активное проникновение военных дружин на территорию Римской империи сопровождалось дальнейшей деформации системы ценностей германской военной аристократии, вступавшей в отношения наемничества, и воспринимавшей сопряжение грабительских набегов и войн против своих соплеменников с идеей государственной службы. Преодоление римского лимеса привело к непосредственному столкновению принципов биологической релевантности «варварских» обществ с высокой знаковостью империи. Вопросам формирования новой семиотической реальности синкретических «варварских королевств» посвящен следующий раздел исследования.

пограничья], *angengea* [одиночка]» (Толкин Дж. Р.Р. Чудовища и критики. М., 2008. С.12).

Принадлежность чудовища к миру пограничного пространства вновь заставляет нас задуматься о семантическом сходстве чудовищ и военных предводителей, подобных Беовульфю.

«По нашему последнему определению римский народ действительно есть народ; и дело его, без всякого сомнения, есть дело публичное – республика».

(А. Августин)

2.3 Дракон или Левиафан

Формирование семантического типа культуры происходило на фоне драматических исторических событий, сопровождавшихся своеобразным семиотическим переворотом. Как отмечает С.С. Аверинцев, «даже на Западе Римская империя перестала существовать «всего лишь» в действительности, в эмпирии, – но не в идее. Окончив реальное существование, она получила взамен «семиотическое» существование. Варвар Одоакр, низложивший в 476 г. последнего западноримского императора Ромула Августула, не мог сделать одной вещи: присвоить императорские инсигнии. Он отослал их в Константинополь «законному» наследнику цезарей – восточноримскому императору Зинону. Победитель знал, что делал. Пусть Италия – колыбель и одновременно последняя территория Западной империи; сама по себе она представляет только совокупность земель и по варварскому праву войны оказывается добычей варваров. Но вот знаки упраздненной власти над исчезнувшей империей – совсем иное дело; их нельзя приобщить к добыче, ибо значение этих

знаков превышает сферу реальности и причастно сфере долженствования»²⁶⁰.

Политогенез германских народов носил, по всей видимости, вторичный характер, обусловленный контактами с государствами Южной Европы и кочевыми империями. Высокая знаковость государственных образований (геокультурного ядра мир-системы) постепенно проникала и в семиосферу варварских обществ. Одновременно с усложнением структуры «варварского» социума и возникающей потребностью в институционализации полномочий правителя развивается система экстрасоматических составляющих харизмы, включающая широкий набор знаков (печать, монограмма, изображение на медальоне или монете, церемониальная одежда, ритуальные пространства и т.д.).

Как отмечает В. Э. Согомонян, факт существования специальной системы знаков власти (как составляющей дискурса власти) общеизвестен: «Любой индивид, о котором говорил Фуко, став носителем политической государственной власти, обретает в качестве субъекта систему знаков-символов или знаков-оповещений (Гуссерль), которые очевидно являются конститутами гипотетического дискурса власти: место пребывания (город-столица, дворец, дом, адрес, трон, кабинет), символику (флаги, геральдика, инсигнии и т.д.), специальные пространства для вхождения в коммуникацию с подданными (балконы дворцов, площади, залы, кабинеты, государственные масс-медиа и т.п.), специальные коммуникативные формы-фреймы (указ, приказ,

²⁶⁰ Аверинцев С.С. Символика раннего Средневековья. (К постановке вопроса). // Семиотика и художественное творчество, Москва, Наука, 1977. С. 311.

распоряжение, выступление, обращение, государственный ритуал) и т.д.»²⁶¹.

Структурируя символическое пространство политики К. Дойч предложил следующую типологию политических символов²⁶²:

1. «абстрактные символы» (*abstract symbols*), такие, как идеи, лозунги, литературные произведения или песни.

2. «изобразительные символы» (*pictorial symbols*), такие, как флаги, статуи, реликвии, исторические объекты, строения, животные, цветы и т.д.

3. «персонифицированные символы» (*personal symbols*), такие, как герои, короли, лидеры, святые, пророки или поэты;

4. «символические места» (*symbolic places*), такие как столицы, памятники истории, национальные святыни, центры паломничества, поля сражений, надгробные памятники мученикам, крупные театральные и выставочные центры;

5. «символические организации или институты» (*symbolic organisations or institutions*), такие как представительные собрания, церковные синоды, политические партии, законодательные органы, суды, университеты, бюрократические или военные учреждения;

6. «религиозные символы» (*religious symbols*) – категория, которая во многих аспектах пересекается с остальными пятью, но не исчерпывается ими.

²⁶¹ Согомоян, В. Э. «Что такое дискурс власти?», 21–й век 21, 2012. С.45.

²⁶² Deutsch K.W. Symbols of Political Community // Symbols and Society. Fourteenth Symposium of the Conference on Science, Philosophy and Religion. Bryson, Lyman; Finkelstein, Louis; Hoagland, Hudson and Maciver, R. M. (eds.) New York and London: Harper & Brothers, 1955. P.38.

Переход от моделей власти, основанных на биологической релевантности, к моделям семиотического характера, основанных на репликации и иерархии знака, представляется возможным описать по аналогии с процессом семиотического ослабления правового признака, получившим освещение в работах С.Г. Проскурина. Семиотический закон ослабления признака отражает семиотический принцип развития культурных феноменов от «сильного символа к слабому, а затем и к совсем слабому»²⁶³. Эволюция правовых институтов путем ослабления сильного семиотического действия (физического аспекта) в пользу ослабленного семиотического действия (символической, знаковой составляющей) достоверно фиксируется на материале источников. В частности, следуя предложенной С.Г. Проскуриным триаде «тождество – подобие – условность» представляется возможным выделить на материале архаического права три эволюционных фазы в формировании процедур разрешения конфликта:

1. Биологически полная релевантность: схватка как реализация «естественного права» на самозащиту, свойственного в равной мере миру животных и людей.

2. Биологически частичная релевантность: судебный поединок (широко известный из древнегерманского права «божий суд») – регламентированная форма поединка, в которой конкуренты не только связаны правилами ведения боя, но уже могут выставлять вместо себя своих представителей, обеспечивая, таким образом, «ослабление» знака в семиотическом контексте.

²⁶³ Проскурин С. Г. Эволюция права в свете семиотики // Вопросы филологии. М., 2010. № 3. С. 106.

3. Биологическая нерелевантность (условность) – древнеримский легисакционный процесс как эволюционный рудимент судебного поединка, сохранивший символические действия по возложению соперниками заостренных жезлов (изначально – копий) на объект их притязания. Поединок на данном этапе полностью переходит в сферу семиотическую, но сохранение элементов вооруженного противостояния (копий, жезлов), тем не менее, по-прежнему присутствует в процессе отправления ритуала правосудия.

Подобная семиотическая закономерность (ослабление биологического признака) подтверждается материалом многочисленных лингвистических, юридических и культурологических исследований, опирающихся на широкий эмпирический материал. Представляется, что данный принцип распространяет свое действие и на эволюцию знаковых систем публичной власти. Выстраивается следующая эволюционная последовательность:

1. Биологически полная релевантность – наделение физических характеристик правителя функцией знака, структура которого не допускала значительной операционности (власть не может быть отделена от ее носителя, также как волосы не могут быть отделены от тела без утраты своего символического значения);

2. Биологически частичная релевантность – репликация знака путем передачи части харизмы успешного вождя в виде дара (вещи, принадлежавшей вождю, имевшей с ним физический контакт), формирование системы циркуляции реципрокных даров и возникновение разрывов данной системы путем одностороннего одаривания;

3. Биологическая нерелевантность (условность) – формирование системы знаков, отождествляемых с властью правителя, но не имеющих при этом материального отношения к персоне правителя (например, монеты с изображением правителя, которые он никогда не держал в руках, но которые выражают его личную власть и величие, в том числе – эксклюзивное право чеканить данную монету).

В литературе эпохи раннего средневековья мы обнаруживаем массу свидетельств процесса формирования системы знаков, обладающих характеристиками различной степени биологической релевантности. Так, описывая процесс принятия власти, Иордан упоминает наделение соответствующими знаками власти (*potestatis insignia*)²⁶⁴, принятие которых означает для Иордана, по-видимому, наделение лица «королевским величием» (*fastigium regali*)²⁶⁵. Не вполне, однако, ясно, а каких именно знаках власти идет речь. К примеру, рассматривая отрывок «Амал Винитарий удержал все знаки своего господствования (*principatus sui insignia retinente*)»²⁶⁶, возможно предположить, что в данном фрагменте выражение «*principatus insignia*» употребляется фигурально, подчеркивая лишь характер власти Винитария. Однако в другом фрагменте сочинения можно встретить более конкретное упоминание материальных знаков, символов власти, когда при погребении «проносили тело великого короля (*tanti regis*) с его знаками величия (*cum suis insignibus*)»²⁶⁷. Данные символы величия, таким образом, сопровождали короля даже в последний путь.

²⁶⁴ Get. 278.

²⁶⁵ Ibid. 171.

²⁶⁶ Ibid. 246.

²⁶⁷ Ibid. 214.

В сочинении Павла Диакона содержится свидетельство, указывающее на то, что короля сопровождали в последний путь его украшения и оружие. Как отмечает автор, «Гизельперт, прежний герцог веронский (*dux Veronensium*), приказал открыть гробницу Альбоина, вынул оттуда его меч (*spatam eius*) и все находившиеся там украшения (*et si quid in ornatu ipsius inventum*)»²⁶⁸. Традиция погребения королей в сопровождении парадного вооружения и большого количества ценностей находит подтверждение в археологическом материале королевских погребений эпохи Великого переселения, в частности в погребении франкского короля Хильдерика²⁶⁹.

В материале североевропейских погребений знати нередко присутствует особый штандарт, описание которого встречается в произведении Беды Достопочтенного: «Перед ним (*королем англосаксов – С.С.*) несли штандарт (*vexillum*), именуемый римлянами «туфа», а англами «туф» (*quod Romani tufam, Angli appellant thuuf*)»²⁷⁰. В произведении Павла Диакона содержится свидетельство того, что поражение короля и войска могло сопровождаться лишением данного символа власти, что воспринимается автором как лишение самой королевской власти²⁷¹. Данный потестарный символ, по всей видимости, восходит к родовым сакральным символам, которые, согласно описанию Тацита, хранились в священных рощах, и выносились оттуда во время битв.

Важный комплекс предметных потестарных символов связан с облачением короля. Иордан в своем сочинении

²⁶⁸ Hist.lang. II, 28.

²⁶⁹ См.: James, E. Burial and Status in the Early Medieval West. In: Transactions of the Royal Historical Society, Fifth Series, Vol. 39, 1989. P.23-40.

²⁷⁰ Hist.lang. II, 16.

²⁷¹ Ibid. I, 20.

обращает внимание на то, что король остготов, принимая римский административный титул, «снял с себя частное платье и одежду своего племени (*privatum abitum suaequae gentis vestitum seronens*) и принял пышное царское облачение (*insigne regio*) уже как правитель готов и римлян»²⁷². Описание аналогичного обряда принятия триумфальных символов римских консулов, совершенного королем Хлодвигом, содержится и в произведении Григория Турского: «В базилике святого Мартина его (*Хлодвига – С.С.*) облачили в пурпурную тунику и мантию, а на голову возложили венец»²⁷³.

Знаковое содержание власти становится частью символического наследия западной части империи, за которое ведут борьбу многочисленные «варварские» правители. Необходимо отметить, что политическая элита римской империи активно пользовалась данной ситуацией, закрепляя различные формы геополитических союзов символическими обменами. Примером такого обмена может служить пожалование королю франков Хлодвигу консульских инсигний, сопровождавшееся церемонией, описанной в произведении Григория Турского. «В базилике святого Мартина его (*Хлодвига – С.С.*) облачили в пурпурную тунику и мантию, а на голову возложили венец»²⁷⁴.

Рассмотрение акта облачения Хлодвига с точки зрения его знаковых составляющих позволяет выявить составляющие алгоритма формирования имперского мифа. Сам по себе пурпурный цвет одеяния в данном примере может быть

²⁷² Get. 295.

²⁷³ Hist. Franc. II, 38.

²⁷⁴ Григорий Турский. История франков / Савукова В.Д. пер. и примеч. М., 1987. С. 57.

охарактеризован по классификации Ч.С. Пирса как иконический квалисайдн («*iconic qualisign*»)²⁷⁵, поскольку именно цвет в данном акте символизирует царственность, придавая соответствующей тунике статус инсигнии (знака власти). Данный иконический квалисайдн нередко использовался для создания соответствующего «эффекта власти», например, представителями франкского нобилитета эпохи Великого переселения народов (весьма ценным в данном отношении является свидетельство Сидония Аполлинария, описавшего знатного франкского юношу эпохи Великого переселения народов, одежда которого «из пурпура и белого шелка была украшена золотом»)²⁷⁶ или королем остготов, использовавшим парадокс римской потестарной символики в невербальной коммуникации, происходившей перед началом сражения с римскими войсками («На нем было надето оружие, богато разукрашенное золотом; украшения его перевязей на шлеме и на копье были пурпурные; развеваясь, они производили удивительное впечатление истинно царского наряда»)²⁷⁷.

Пурпурная одежда, в которую облачился Хлодвиг, является единичным знаком – синсайном (иконическим синсайном, *iconic sinsign*), т.е. репликой одной из множества одежд аналогичного цвета и фасона, которыми пользовались в качестве знака власти представители политической элиты в Рах Романа. Развивая концепцию С. С. Аверинцева с точки зрения методологии Ч. Пирса, отметим наличие соответствующего символического легисайдна (*symbolic*

²⁷⁵ Collected Papers of Charles Sanders Peirce: Principles of philosophy and Elements of logic. (Hartshorne, C. and Weiss, P., ed.) Cambridge, MA: Harvard University Press. 1960. P.147.

²⁷⁶ Цит. по: Стасюлевич М. М. История средних веков. М., 1999. С.90

²⁷⁷ Цит. по: Прокопий Кесарийский. Война с готами / Кондратьев, С. П. пер. М., 1950. С. 478.

legisign) – концепции пурпурного одеяния как знака верховной власти, который не может быть присвоен лицом, не имеющим соответствующего социального статуса.

Анализируя прагматическую составляющую данного семиотического акта, важно определить возможных адресатов осуществленного Хлодвигом коммуникативного акта. Как отмечает А. Осиандер, осуществленное Хлодвигом «предъявление горожанам инсигний, пожалованных императором, служило цели демонстрации римскому (латиноязычному) населению того, что франкское правление было более легитимным, чем готское»²⁷⁸. Признавая правомерность данной оценки, отметим, что данный коммуникативный акт должен рассматриваться также и в контексте конкуренции правителей «варварских королевств» за символический капитал римской империи.

Оценивая семиотические аспекты власти германских «варварских» королей, необходимо также отметить инсигнии остготов, короли которых принимали и хранили императорские знаки власти, полученные Теодорихом Амалом от императора Анастасия: «Анастасий... отправил ему знаки дворцового величия (*ornamenta palatii*), которые Одоакр переправил в Константинополь» (Ехс. Vales. 64). Данные символы королевской власти, основным элементом которых было пурпурное облачение, как можно заключить из свидетельств Прокопия Кесарийского, вручались преемникам трона даже в годы войны с Византией.

Между остготами и франками, по всей видимости, имела место острая конкуренция за символический капитал, что прослеживается в сохранившемся в тексте Агафия

²⁷⁸ Osiander A. Before the State: Systemic Political Change in the West from the Greeks to the French Revolution. Oxford: Oxford University Press, 2007. P.178.

обращении предводителя остготов Алигерна к франкским претендентам на остготский престол: «Видя проходящих франков, он осыпал их оскорблениями с высоты и осмеивал, говоря, что напрасно они торопятся, что они опоздали, что все богатство готов уже захвачено римлянами, так же как все инсигнии готской власти, так что если кто в дальнейшем и будет объявлен королем готов, то не будет иметь знаков отличия и достоинства, но должен надевать простую воинскую одежду и по внешнему виду оставаться простым человеком»²⁷⁹.

Таким образом, есть основания полагать, что Хлодвиг, облачившийся в пурпурное одеяние, вступал в невербальную коммуникацию не только со своими подданными, но и с другими правителями «варварских королевств», в том числе – королем остготов Теодорихом, который незадолго до этого был провозглашен королем Италии, и, по свидетельству Иордана, совершил семиотический акт, сняв с себя «частное платье и одежду своего племени (*privatum abitum suaequae gentis vestitum seponens*)» и приняв «пышное царское облачение (*insigne regio*) уже как правитель готов и римлян» (*Get.* 295).

По всей видимости, германский нобилитет уже в эпоху Великого переселения проявлял выраженную тенденцию к восприятию римской потестарной атрибутики. Весьма ценным в данном отношении является свидетельство Сидония Аполлинария, описавшего знатного франкского юношу эпохи Великого переселения народов, одежда которого «из пурпура и белого шелка была украшена золотом»²⁸⁰, что напоминает потестарную символику

²⁷⁹ Агафий Миринейский. О царствовании Юстиниана / Левченко, М. В., пер. М., 1996. С.57.

²⁸⁰ Цит.по: История средних веков / Стасюлевич, М.М. - М., 1999. С.90.

римских патрициев, включавшую пурпурную мантию-трабею, белый плащ, отороченный пурпуром, а в древнейший период – также вышитые золотом мантии²⁸¹. Подобное облачение не характерно для традиционного германского общества, и германцы в отдельных случаях стремились подчеркнуть преемственность древнегерманских традиций. Согласно свидетельству Исидора Севильского, король вестготов Леовигильд «первым сел на трон в королевских одеяниях; ибо прежде правители носили те же одежды и сидели на тех же сидениях, что и остальной народ»²⁸².

Римское государство вторгалось в семиосферу «варварского» мира, формируя вертикальные потоки мимесиса и опустошая существующие знаковые формы, подобно дракону, похищающему богатства земли и уносящему их в свою сокровищницу. Дракон (кстати, изображенный на штандарте римских войск) становится в восприятии германцев своеобразной семиотической проекцией римского государства. Концепция О. Хёфлера, который «видит в борьбе Сигурда с драконом героико-мифический символ исторического события – битвы германцев во главе с Арминием против римлян в Тевтобургском лесу (9 г. н. э.)»²⁸³, очень точно характеризует ситуацию взаимосвязи культурных миров.

Борьба с драконом, один из архетических сюжетов индоевропейской мифологии и эпоса, может, по всей

²⁸¹ См.: Кофанов, Л.Л. *Lex и Ius: возникновение и развитие римского права в VIII-III вв. до н.э.* М., 2006. С.275.

²⁸² *Hist.Goth.*, 51. Цит.по: Клауде Д. *История вестготов* / Переводчик: С. Иванов. М.: Евразия, 2002. С.117. (Claude D. *Geschichte der Westgoten*. Stuttgart: Berlin: Köln: Mainz: Kohlhammer, 1970).

²⁸³ Гуревич А. Я. «Эдда» и сага. М.: Наука, 1979.

видимости, интерпретироваться как «акт культурного героя, одолевающего силы хаоса»²⁸⁴. Сюжет драконоборчества проникает в германский эпос эпохи Великого переселения народов, и представляется возможным предположить, что основой подобных сюжетов действительно могли служить события, подобные по своему значению битве в Тевтобургском лесу. В числе таких событий, как представляется, заслуживает особенного внимания героический характер противостояния короля остготов Теи и византийских войск у «Молочной горы», описанный в произведении Прокопия Кесарийского: «Тея был на глазах у всех, держа перед собою щит; с грозно поднятым

²⁸⁴ Там же.

Уместно в связи с этим вспомнить оценку Е.Б. Мелетинского: «В героизме решительно побеждает мужское начало. Оно не хтонично и не сексуально, как материнское, а имеет духовный характер. Тотемизм Э. Нойман считает мужским по духу (что само по себе очень сомнительно). Через битву с драконом происходит трансформация героя, смысл которой в рождении высшей формы личности. Дракон несет печать уробороса... Эквивалентен и инцест с матерью, который может стать теперь формой победы над ней (ср. вхождение в пещеру, спуск в преисподнюю). Сам дракон – символ уробороса – может трактоваться как бисексуальный, связанный отчасти и с мужским началом. Земной отец принадлежит царству матери-земли. Соответственно битва с драконом – это битва с первыми родителями, в том числе с отцом, представляющим закон и порядок, против которого может восстать сын (ср. 7 мифологические отцы, пожирающие детей; богоборчество Прометея и т. п.). Убивая дракона, герой освобождает пленницу и добывает сокровище. Это трактуется Нойманом (вслед за Юнгом, разумеется) как открытие реальности души (психе), как овладение своей анима, как союз сознания героя с творческой стороной души. В образе пленницы (анима – вечно женственное) преодолен образ женщины как ужасной Великой матери, происходит сдвиг от эндогамии к экзогамии. Герой делается способным к женитьбе через освобождение от родительской сферы посредством инициации (обрядов посвящения в половозрастную зрелость). С этой точки зрения Нойман анализирует мифы о драконоборцах Персее, Тесее, Геракле, а также о египетском Осирисе, в истории которого он видит путь трансформации личности, самосовершенствования души вплоть до высшей «самости» как одной из целей юнговской индивидуации. Большой раздел посвящает Нойман рассмотрению формирования личного сознания «изнутри», вне связи с мифом и сказкой» (Мелетинский Е. М. О литературных архетипах / Российский государственный гуманитарный университет. М., 1994.).

копьем он с небольшой кучкой своих близких стоял впереди фаланги. Видя его и считая, что если бы он пал, то битва быстро бы окончилась, римляне направили против него все свои усилия, нападавая на него в большом числе, кто только стремился к славе. Одни издали бросали в него дротики, другие старались поразить его копьем. Теия, закрывшись щитом, принимал на него все удары копий и, внезапно нападавая на врагов, многих из них убил. Всякий раз как он видел, что его щит весь утыкан брошенными в него копьями, он, передав его кому-нибудь из своих щитоносцев, брал себе другой. Сражаясь так, он провел целую треть дня. К этому времени в его щит вонзилось двенадцать копий, и он уже не мог им двигать, как он хотел, и отражать нападающих. Тогда он стал звать настойчиво одного из своих щитоносцев, не покидая строя, ни на единый вершок не отступая назад и не позволяя неприятелям продвигаться вперед; он не поворачивался назад, прикрыв щитом спину, не сгибался набок; он как бы прирос к земле со своим щитом, убивая правой рукой, отбиваясь левой и громко выкрикивая имя своего щитоносца. Он явился к нему, неся щит, и Теия быстро сменил на него свой отягченный копьями. И тут на один момент, очень короткий, у него открылась грудь, и судьба назначила, чтобы именно в этот момент он был поражен ударом дротика и в ту же минуту умер»²⁸⁵.

Учитывая, какое значение германцы придавали героическим подвигам, сложно предположить, что отвага последнего короля остготов осталось бы невоспетой его потомками. В связи с этим представляется возможным высказать предположение, что сюжет этого сражения получил отражение в англосаксонской поэме «Беовульф», –

²⁸⁵ Procopius Caesariensis. De bello Gothico.IV, 35.

в описании последней битвы конунга гаутов, который погибает в неравной борьбе с драконом (семиотической проекцией римского государства), прикрывая своего щитоносца, подошедшего, чтобы оказать поддержку своему вождю²⁸⁶. Как совершенно точно отмечает О.А. Смирницкая, «смерть Беовульфа предвещает крушение гаутского племени... Тема крушения становится, однако, всеохватной в поэме. Смерть Беовульфа сливается в ней с изображением гибели всего героического мира... Это страшное время показывается вместе с тем в поэме не только как будущее, но и как то, что уже свершилось...»²⁸⁷.

²⁸⁶ Более подробно: Санников С.В. Образы королевской власти эпохи Великого переселения народов в западноевропейской историографии VI века: монография. – Новосибирск, 2011. С.194.

²⁸⁷ Смирницкая О.А. Поэтическое искусство англосаксов // Древнеанглийская поэзия. М., 1980. С.171-232.

«Миф всегда рядом с нами, и лишь прячется во мраке, ожидая своего часа»

(Э. Кассирер)

ГЛАВА 3. МИФЫ

3.1 Политическая мифология: архетипы и семиотические коды

Большой интерес с точки зрения изучения образов власти эпохи поздней античности и раннего средневековья представляет анонимная хроника VI века, которую принято условно обозначать по имени издателя как *Anonymus Valesianus* (Аноним Валезия) или *Excerpta Valesiana* (Извлечения Валезия)²⁸⁸. События эпохи становления германских королевств в Италии освещаются во второй (последней) части хроники (*Pars posterior*), известной, с подачи Теодора Моммзена, как *Chronica Theodericiana* (Хроника Теодориха). Исследователи неоднократно обращались к изучению данного памятника и анализу представленных в нем образов власти, оценивая содержащиеся в источнике свидетельства с точки зрения их достоверности, полноты, возможности использования для

²⁸⁸ *Excerpta valesiana*. [I. Origo Constantini imperatoris. II. Theodericiana.] Recensuit Jacques Moreau. Lipsiae: V. G. Teubner, 1961. (Далее по тексту – *Excerpta Valesiana*, *pars posterior*). Русскоязычный перевод большей части источника: Аноним Валезия. Извлечения. Пер. с лат. В. М. Тюленева. // *Формы исторического сознания от поздней античности до эпохи Возрождения (Исследования и тексты): Сборник научных трудов памяти Клавдии Дмитриевны Авдеевой*. Отв. ред. И. В. Кривушин. Пер. с лат. В. М. Тюленева. Иваново: Ивановский государственный университет, 2000. С. 176-193.

уточнения датировки тех или иных событий, реконструкции социальных или политических аспектов правления того или иного короля²⁸⁹. Данный подход позволил исследователям сделать вывод о том, что многие эпизоды повествования носят вымышленный характер и свидетельствуют о «написании исторического романа»²⁹⁰. Признавая правомерность такой оценки, возможно предложить несколько иной подход к прочтению содержательной части рассматриваемого источника – а, именно, анализ его сюжетной линии с точки зрения выявления мифологических мотивов, сюжетов и образов²⁹¹.

Реализация мифологических архетипов в хронике Анонима Валезия начинается с описания встречи Одоакра со Святым Северином, в ходе которой будущий король получает напутствие мудрого старца, «монаха из Паннонии, который дал ему совет и предсказал обретение им королевской власти»²⁹². При описании деталей данного

²⁸⁹ Подробная библиография содержится в работе: *Excerpta valesiana*. [I. Origo Constantini imperatoris. II. Theodericana.] Recensuit Jacques Moreau. Lipsiae: B. G. Teubner, 1961. Обозначим некоторые, наиболее значимые, работы более позднего периода: Adams J. N. *The Text and Language of a Vulgar Latin Chronicle (Anonymus Valesianus II)*. BICS Suppl. 36. London, 1976; Barnish S. J. B. *The Anonymus Valesianus II as a Source for the Last Years of Theoderic*. // *Latomus* 42, 1983, S. 572–596; Буданова, В.П. Варвары в представлении "Анонима Валезия" // *Культура и общественная мысль*. – М., 1988. С. 57–64 Goltz A. *Barbar – König – Tyrann. Das Bild Theoderichs des Großen in der Überlieferung des 5. bis 9. Jahrhunderts*. Berlin–New York, 2008; Козлов, А.С. Социальный аспект информации «Анонима Валезия» // *Античная древность и средние века*. Екатеринбург, 2011. Вып. 40. С. 40-59.

²⁹⁰ Barnish S. J. B. *The Anonymus Valesianus II as a Source for the Last Years of Theoderic*. // *Latomus* 42, 1983, S.592.

²⁹¹ Попробуем выполнить подобный анализ с привлечением концепции архетипов К.Г. Юнга и Е.М. Мелетинского, теории мифа Дж. Кэмпбелла, концепции литературных кодов Р. Барта.

²⁹² *Excerpta Valesiana, pars posterior*, 45

события автор обращается к сочинению Евгиппия, цитируя следующий фрагмент: «И с таким же благоговением предстали перед ним некие варвары, которые, идя в Италию, завернули к Северину, желая получить благословение. Среди них был и Одоакр, который позже правил в Италии, в то время юноша высокого роста, облаченный в самые жалкие шкуры. Он, дабы не задевать своей головой очень низкий потолок кельи, нагнулся и, стоя в дверях, спросил человека Божьего о своей судьбе. Ему, прощаясь, Северин сказал так: «Иди в Италию, иди! Ныне ты покрыт самыми жалкими шкурами, но вскоре будешь раздавать великие богатства»²⁹³.

Характерно, что данный эпизод имеет определенные сюжетные параллели с легендарным предсказанием Святого Бенедикта, данным королю остготов Бадвиле (Тотиле), – в обоих случаях прорицатель называет точный срок, отведенный правителю. Весьма интересно и то, что арианские короли в рассматриваемых эпизодах изображены как получающие напутствие ортодоксальных святителей. Встреча героя с мудрым старцем, предсказывающим ему великое будущее и королевскую власть, вне всякого сомнения, является архетипическим сюжетом.

Как отмечает Дж.Кэмпбелл, реконструирующий сюжетную канву испытаний мифологического героя, «первый, с кем им предстоит столкнуться в их героическом путешествии, представляет собой фигуру защитника (чаще всего это древняя старуха или старик)»²⁹⁴. Мудрый старец выполняет функцию «инициирующего жреца», а сама встреча с ним носит характер инициации – посвящения героя

²⁹³ Житие святого Северина. Пер. с латинского яз. А.И.Донченко. Петербург: Алетейя, 1998. С.228.

²⁹⁴ Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. Киев: Рефл-бук, 1997. С.76.

и оказания ему сакральной поддержки перед началом его испытаний.

Святитель в рассматриваемом предании живет на границе Италии и варварского мира, как бы в пограничном пространстве. Предводитель военной дружины, как было показано в предыдущей главе, также является транзитивной фигурой, принадлежащей к двум различным семиосферам. Встреча «на границе» культурных миров является еще одной характерной чертой, свидетельствующей о реализации мифологического архетипа.

Следует также обратить внимание на содержательную часть предсказания Северина, обещающего юному Одоакру, что вскоре он будет «раздавать великие богатства». В варварском сознании эпохи Великого переселения народов богатство выходит за рамки реципрокных отношений и приобретает значение символическое, «когда обмен уже не оказывается чисто транзитивным, когда предмет (материал обмена) становится чем-то самодовлеющим»²⁹⁵. В данный период в романизированной германской среде распространяется демонстративное (престижное) потребление, которое выступает уже не просто в качестве «обобщенного индивидуального вознаграждения», а уже в качестве своего рода «социальной судьбы, которая с большей степени касается каких-то определенных групп или классов, затрагивает их, противопоставляя друг другу»²⁹⁶.

Вслед за прозвучавшим предсказанием Герой обретает королевскую власть: «В то время, которое слуга Божий предсказывал ему, как только Одоакр вошел в Италию, он

²⁹⁵ Бодрийяр Ж. К критике политической экономики знака. М., 2007. С.71.

²⁹⁶ Там же. С.15.

получил королевскую власть (*regnum accepit*)»²⁹⁷. В данном фрагменте произведения Анонима Вalezия представляет интерес характеристика власти Одоакра, поскольку в историографии VI века сложилось две основные традиции интерпретации власти этого правителя – одна из них характеризует его власть как королевскую, в то время как другая – в качестве власти тирана и узурпатора.

Необходимо отметить, что на протяжении большей части своего правления Одоакр воздерживался от действий, которые могли дать формальные основания для обвинения в узурпации им власти (таких, например, как присвоение символов императорского величия), и всевозможными способами демонстрировал свою преданность главе восточной части империи. Кризис легитимности Одоакра проявился в ходе противостояния с предводителем остготов Теодорихом Амалом, когда король, стремясь сохранить власть, провозгласил своего сына цезарем. Образ Одоакра как узурпатора власти был акцентирован во времена правления Теодориха Амала в Италии, и получил дальнейшее развитие в контексте идеологической политики императора Юстиниана по восстановлению внутригосударственного единства.

Во второй части хроники Анонима Вalezия центральное место занимает фигура короля Теодориха Амала, которая получает значительно более детальное и разностороннее освещение, нежели фигура его предшественника. В образе короля Теодориха получают отражение различные категории коллективного бессознательного, архетипы, связанные с фигурами Отца,

²⁹⁷ *Excerpta Valesiana, pars posterior, 47.*

Мудрого старца, и в отдельных своих составляющих – фигурой Героя²⁹⁸.

В описании первых тридцати лет правления Теодориха в хронике доминирует мифологическая фигура защитника народа (архетип Отца), опекающего страну, обеспечивающего мир и процветание, подобно тому, как это происходит в описанном К.Г. Юнгом мифе о «Золотом веке», «где человечество наслаждается изобилием всего и вся под великим, справедливым и мудрым руководством вождя»²⁹⁹:

«В его время Италия в течение тридцати лет хранила благополучие, так что его преемники также имели мир. Ничего превратного он не совершал. Он одновременно правил двумя народами, римлянами и готами, таким образом, что, хотя сам принадлежал к арианской секте, он, тем не менее, не совершал посягательств на католическую веру; он устраивал игры в цирке и амфитеатре, и даже римляне звали его Траяном или Валентинианом, временам которых он стремился подражать; и готами, поскольку своим эдиктом он установил правосудие, он считался во всех отношениях сильнейшим королем. Военную службу для римлян он сохранил на том же основании, что и при императорах. Он был щедр на дары и раздачу зерна, и, хотя казну он застал опустошенной, его трудами она была восстановлена и наполнена»³⁰⁰.

²⁹⁸ Реализация архетипа Героя начинается с описания обстоятельств провозглашения Теодориха королем, характеристики его личных качеств и происхождения: «Когда Теодорих вошел в Равенну и убил Одоакра, готы, не дожидаясь повеления нового императора, утвердили Теодориха своим королем, ведь он был воинственнейшим и отважным человеком» (Excerpta Valesiana, pars posterior, 58–59).

²⁹⁹ Юнг К.Г. Человек и его символы. М., 2006. С.85.

³⁰⁰ Excerpta Valesiana, pars posterior, 59–60.

Приведенный выше фрагмент представляет собой глубоко идеологизированный интертекст, обладающий характерными чертами бартовского «мифа» – адресностью (читатель явно должен представлять себе, кто такие Траян и Валентиниан), присутствием алиби («возрождение империи»), похищенным смыслом («Эдикт Теодориха» представлял собой сборник норм римского права, который вряд ли мог влиять на восприятие готами Теодориха как «сильнейшего короля»). Сюжет с организацией цирковых игр, как правило, актуализировался в связи с лейтмотивом возвращения «Золотого века»³⁰¹. Более подробно подобные мифы будут рассматриваться в следующем разделе работы.

Архетипический сюжет суда, связанный с мифологической фигурой Мудреца, прослеживается в сцене отправления королем Теодориха правосудия и вынесения им решений, сопоставимых по своей лаконичности с решениями библейского царя Соломона. Необходимо в связи с этим отметить, что судебные сюжеты составляют особый цикл мировой литературы, отражая не только тематический, но и структурно-смысловой тип текста: «Впервые на тексты о судах как на особый, не только тематический, но структурно-смысловой тип указал Г.Л. Пермяков. В книге «От поговорки до сказки» и особенно в предисловии к сборнику «Проделки

³⁰¹ «В 249 г., когда бедствия империи достигали апогея, император Филипп Араб организовал «тысячелетние» игры, а Галлиен через 10 лет – «столетние» игры в надежде завершить, наконец, век «железный» и вернуть век «золотой» для Римского государства. Ярким свидетельством имперского лоялизма со стороны широких кругов населения рейнского лимеса явились десятки так называемых «юпитеровых колонн», вершина которых венчалась статуей всадника, топчущего змея, а цоколь украшали рельефы богов – хранителей Рима» (Волошин Д.А. Гладиаторские бои как политическое массовое зрелище и средство «социальной дрессуры» (Рим эпохи Империи) // Античная цивилизация: политические структуры и правовое регулирование: Доклады международной интернет-конференции/Отв. ред. В.В. Дементьева. Ярославль: ЯрГУ, 2012.

хитрецов» он предварительно наметил также систему логической трансформации, свойственной этому типу, противопоставив судам мудрым и справедливым суды глупые и несправедливые, а также выделив суды, где правыми (или неправыми) оказываются обе противные стороны, и суды-дилеммы, вообще не дающие ответа на вопрос, которая из сторон права»³⁰².

Хронист пересказывают следующую фабулу, призванную проиллюстрировать мудрость решений короля Теодориха: «Один человек умер, оставив жену и маленького сына, который не знал матери. Этот сын, еще младенцем, был взят от нее кем-то, отвезен в другую провинцию, и там вырос. Когда он стал юношей, он каким-то образом возвратился к своей матери, которая уже была помолвлена с другим человеком. Когда мать увидела своего сына, она обняла его, благодаря Богу за то, что снова увидела его, и он жил с ней в течение тридцати дней. Но когда вернулся человек, обрученный с матерью, и увидел юношу, он спросил, кто это такой. Она ответила, что это ее сын. Когда мужчина узнал о том, что это ее сын, он стал требовать возврата предбрачного дара и говорить: «Либо ты отрицаешь, что он твой сын, либо я точно покидаю это место». Мать, попрекаемая нарушением брачного обета, стала отвергать своего сына, которого она сама прежде признала, говоря: «Покинь мой дом, юноша, поскольку я приняла тебя как странника». Но он продолжал говорить, что он вернулся к своей матери и в дом своего отца. Что тут много рассказывать?

³⁰² Книга о судах и судьях. Легенды, сказки, басни и анекдоты разных веков и народов о спорах и тяжбах, о судах и судьях, о хитроумных расследованиях и удивительных приговорах / Издание 2-е, переработанное и дополненное. Составление, вступительная статья, указатели и примечания М.С. Харитоновой. М., 1983.

Пока это продолжалось, сын подал жалобу на свою мать королю, который повелел ей предстать перед ним. И он сказал ей: – Женщина, твой сын подал на тебя жалобу. Что ты можешь сказать? Твой ли он сын, или нет?

Она ответила: – Он не мой сын, но я приняла его как странника.

И когда сын женщины по порядку огласил все перед королем, тот снова спросил женщину: – Он твой сын или нет?

Она сказала: – Он не мой сын.

Король сказал ей: – Каково твоё имя, женщина?

Она ответила: – Почти в тысячу солидов.

И король провозгласил с клятвой, что он не сделает ее мужем никого, кроме этого молодого человека, и что она не получит никакого иного мужа. Женщина была обескуражена и призналась, что юноша её сын.

Помимо этих историй есть и многие другие»³⁰³.

Данный эпизод представляет собой весьма необычную вариацию сценария в рамках группы судебных сюжетов, которые М.С. Харитонов характеризует как «споры о детях»³⁰⁴. Как правило, подобные тяжбы ведутся участниками процесса в связи с намерением одного или нескольких участников присвоить себе чужого ребенка. В данном же случае мы сталкиваемся с отрицанием родства со стороны подлинного родителя, что является не вполне характерным сценарием для подобного рода сюжета.

Теодорих наделяется чертами мудреца, которому народная молва приписывает авторство афоризмов: «Хотя он

³⁰³ Excerpta Valesiana, pars posterior, 62.

³⁰⁴ Книга о судах и судьях. Легенды, сказки, басни и анекдоты разных веков и народов о спорах и тяжбах, о судах и судьях, о хитроумных расследованиях и удивительных приговорах / Издание 2-е, переработанное и дополненное. Составление, вступительная статья, указатели и примечания М.С. Харитонova. М., 1983.

был неграмотен, он был, тем не менее, настолько мудрым, что до сих пор некоторые из его высказываний считаются среди людей поговорками, и поэтому не трудно вспомнить некоторые из всего их множества. Он сказал, «тот, у кого есть богатство, не сможет скрыть этого, как и тот, кто одержим демоном», а также «бедный римлянин подражает готу, а богатый гот подражает римлянину»³⁰⁵.

Римский миф, акцентированный формулой «сенат и народ Рима» (*cunctus senatus vel populus Romanus*), реализуется в следующем фрагменте с участием персоны нового короля Италии, включая его таким образом в историческую канву традиций Римской республики: «После того, как мир был заключен в городе Церкви, король Теодорих вошел в Рим и почтил Святого Петра с таким уважением, словно сам был католиком. Папа Симмах, весь сенат и народ Рима, среди общего ликования встретили его за городом. Затем, приближаясь к Риму и входя в него, он появился в сенате и обратился к народу в Пальмах, обещая, что с Божьей помощью он будет хранить ненарушенным все, что провозгласили прежние римские правители»³⁰⁶.

Несмотря на то, что итог правления Теодориха в свете данной хроники омрачен конфликтом с представителями христианской конфессии, образ Теодориха как основателя королевства свободен от негативных характеристик, связанных с его принадлежностью к арианской ереси. Наиболее ярко в образе короля Теодориха выражены именно черты покровителя своего народа, обеспечивающего такое процветание страны, которое приобретает характерные черты упомянутого архетипа «Золотого века»: «Беднякам

³⁰⁵ Excerpta Valesiana, pars posterior, 61.

³⁰⁶ Ibid. 65.

города он выдавал каждый год сто двадцать тысяч мер зерна, и для восстановления дворца и реконструкции стен города он повелел каждый год выдавать двести либр из хранилища винного налога... И он настолько заслужил расположение соседних народов, что они предлагали ему заключение союзов, в надежде, что он станет их королем. В самом деле, купцы стекались к нему из разных провинций. При нем был такой порядок, что если кто-либо желал оставить в поле свое серебро или золото, то это было так же безопасно, как если бы происходило в стенах города. И он установил такое правило по всей Италии, чтобы никакой город не устанавливал ворота. А там, где уже были ворота, они никогда не закрывались. И каждый мог вести свое дело в тот час, когда хотел, как если бы это был днем. В его времена шестьдесят мер зерна покупались за один солид, и тридцать амфор вина за один солид»³⁰⁷.

Сходные образы обнаруживаются, например, в тексте «Младшей Эдды» в описании правления легендарного конунга Фроди: «Так как Фроди был самым могущественным конунгом в северных странах, считают, что это он водворил мир во всех землях, где говорят по-датски, и люди на севере называют это миром Фроди. Тогда никто не чинил зла другому, даже повстречав убийцу отца или брата, на свободе или связанным. Не было тогда ни воров, ни грабителей, так что одно золотое кольцо долго лежало на Ялангрсхейд-поле»³⁰⁸.

Сопоставимые описания «Золотого века» встречаются и у других раннесредневековых авторов, в частности, Беды Достопочтенного и Павла Диакона. Англосаксонская

³⁰⁷ Excerpta Valesiana, pars posterior, 72–73.

³⁰⁸ Младшая Эдда. М., 1994. С.142

Нортумбрия эпохи правления Эдвина описывается в произведении Беда Достопочтенного в качестве идеального христианского королевства: «Говорят, что в то время в Британии – вернее в той ее части, которой владел король Эдвин, – царил такой мир, что женщина с грудным младенцем на руках могла пройти через весь остров от моря до моря безо всякого вреда для себя. Этот король так заботился о благе своего народа, что велел установить на дорогах возле источников с чистой водой столбы и повесить на них медные кубки для утоления жажды путников. Никто не смел уносить их или использовать не по назначению – не из страха, но из любви к королю»³⁰⁹.

Описание королевства лангобардов в Италии, выполненная Павлом Диаконом, также содержит вариации на тему архетипа «Золотого века»: «Это было поистине удивительно в королевстве лангобардов: в нем не было никакого насилия, не замышлялся никакой тайный заговор, никого несправедливым образом не принуждали к повинности, никого не грабили; не было ни воровства, ни грабежей, и каждый мог спокойно и без страха идти, куда ему угодно»³¹⁰. Подобные модели, по всей видимости, не воспринимались германцами как утопические, что прослеживается на примере кодекса короля Альфреда, в котором нормы закона Моисея устанавливаются как имеющие прямое действие³¹¹.

Резкий контраст с образами «Золотого века» представляет описание последних лет правления Теодориха, которые охарактеризованы как результат козней дьявола,

³⁰⁹ Беда Достопочтенный. Церковная история народа англос. СПб., 2001. С. 67

³¹⁰ Там же.

³¹¹ См.: Санников С.В. Перевод пролога к кодексу короля Альфреда // Вестник НГУ. Серия: История, филология. Том 8. Выпуск 1: История. Новосибирск, 2009.

похищающего этого великого человека для своих целей: «Вскоре после этого дьявол нашел, каким образом похитить человека, который правил государством хорошо и без недовольства подданных»³¹². Описываемое автором преследование представителей ортодоксальной церкви ставит Теодориха в положение врага христианской веры: «Тогда король, после своего возвращения в Равенну, действовал более не как друг Господа, но как враг Его закона»³¹³.

Метаморфозы мифологических архетипов, лежащих в основе формируемого в хронике образа короля Теодориха, указывают на крайне противоречивый характер источника. Если в первой половине произведения доминирует архетип Отца (мифологическая фигура Защитника), то во второй части произведения, очевидно, довлеет архетип Тени, выраженный в образе дьявола, похищающего душу короля Теодориха³¹⁴.

Описание жизни и правления короля Италии завершается свидетельством о том, что Бог «наложил на Теодориха то же наказание, которое понес и Арий, основатель его религии. Король был поражен диареей, и после трех дней разверзшегося чрева утратил свой трон и

³¹² *Excerpta Valesiana, pars posterior, XIV.*

³¹³ *Ibid., XV.*

³¹⁴ «Дьявол есть вариант архетипа Тени, т.е. опасного аспекта непризнанной, темной половины человека» (Юнг К. Г. Психология бессознательного. – М.: 2003. С.101). Наличие противоречивых характеристик и составляющих образа Теодориха объясняется, по всей видимости, участием нескольких авторов в работе над формированием текста хроники, либо компиляцией различных источников в процессе работы одного автора (См.подробнее: Barnish S. J. B. *The Anonymus Valesianus II as a Source for the Last Years of Theoderic.* // *Latomus* 42, 1983, P. 572–596.572. Adams J. N. *The Text and Language of a Vulgar Latin Chronicle (Anonymus Valesianus II).* BICS Suppl. 36. London, 1976).

саму жизнь в тот день, на который он планировал нападение на церкви»³¹⁵. В средневековой историографической традиции неоднократно встречается описание смерти еретиков от диареи, которая, согласно свидетельству некоторых авторов, постигла ересиарха Ария³¹⁶. Связь смерти человека с нечистотами, по всей видимости, также имела в средневековой культуре семиотическое значение, обусловленное бинарной оппозицией категорий «мироздания» (*mundus*) и «нечистот» (*immundus*)³¹⁷. Описание позорной смерти Теодориха, таким образом, завершает картину бесславного окончания его жизни, содержа имплицитное указание на борьбу с христианской религией как причину утраты королем жизни и королевской власти.

Хроника Анонима Вalezия содержит достаточно большое количество примеров статичных сюжетов (моделей реализации мифологических архетипов «Золотой век», Отец, Мудрый старец и др.), тогда как примеров реализации динамических моделей мифа в данном тексте достаточно мало. Анализ динамической составляющей политического мифа, сформированного в семантическом типе культуры, может быть выполнен на материале фрагмента произведения Иордана «*Getica*», повествующего о жизни и деяниях короля Алариха Великого.

³¹⁵ *Excerpta Valesiana, pars posterior, XVI.*

³¹⁶ Данная трактовка встречается в произведениях Сократа Схоластика, Руфина, Григория Турского, Виктора Тонненского (см. библиографический список в конце статьи).

³¹⁷ См. подробнее: Дугин А. Г. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. Курс лекций на Философском Факультете МГУ. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.platonizm.ru/book/export/html/124>

Данный миф генетически восходит в ключевых своих составляющих к работам Аврелия Августина и Павла Орозия (миф о короле Аларихе I как герое и праведнике), но нас в большей степени будет интересовать не концептуальное происхождение мифа, а методы его реализации. Прологом к изложению данного мифа становится манифестация величия короля Алариха, который «отличался чудесным происхождением (*origo mirifica*)³¹⁸ из рода Балтов, второго по благородству после Амалов; род этот некогда благодаря отваге и доблести получил среди своих имя Балты, т. е. отважного» (Get.146). Чудесное происхождение (*origo mirifica*), на которое в приведенном фрагменте указывает Иордан, является в мифологических конструкциях проекцией архетипа Ребенка (юного героя), как правило, формирующего фигуру эпического героя. Семический срез образа короля Алариха I в работе Иордана также прослеживается в характеристике, данной ему автором для отличия этого короля от его далекого потомка (Алариха II), – Аларих «Великий» (*Alaricus magnus*) (Get.245).

Разрушение союза готов с империей сыновьями Феодосия открывает герменевтический код этого фрагмента повествования и становится прологом к началу героических странствий Алариха и его народа в поисках собственного королевства: «После того как Феодосий, поклонник мира и друг рода готов, ушел от дел человеческих, сыновья его, **проводя жизнь в роскоши**, принялись губить оба государства, а вспомогательным войскам [т. е. готам] отменять обычные дары... Вскоре, когда вышеназванный Аларих поставлен был королем, он, держа совет со своими,

³¹⁸ Согласно А.Ф. Лосеву, «чудесность» является неременной составляющей мифического символа (Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Москва, 1990).

убедил их, что лучше **собственным трудом** добыть себе царство (*suo labore quaerere regna*), чем **сидя в бездействии** (*per otium*) подчиняться [царствам] чужим». *Regnum* выступает в приведенном выше фрагменте в качестве награды за подвиги и ратный труд (*labore*), что отражает одну из составляющих героического мифа, в котором герой обретает своими подвигами царство как некую мистическую награду³¹⁹.

Повествование характеризуется чрезвычайной событийной насыщенностью, что указывает на актуализацию проайретического кода повествования: «И, подняв войско, через Паннонию – в консульство Стилихона и Аврелиана – и через Сирмий, правой стороной **вошел** он (*intravit*) в Италию, которая казалась опустошенной от мужей: никто ему не сопротивлялся, и он **подошел** (*applicavit*) к мосту Кандидиана, который отстоял на три милиария от столицы Равенны» (*Get.* 147). При этом Аларих предстает как персонифицированное воплощение своего народа, соответствуя классическим героям мифа, которые «олицетворяют род, племя или человечество в целом и, как таковые, соотнесены с природным космосом. Даже там, где речь идет не только о создании мира, но и о его дальнейшей судьбе, например в эсхатологических мифах, судьба эта сугубо космична и коллективна»³²⁰.

Категория праздности (*otium*), применяемая по отношению к состоянию готов под влиянием сыновей Феодосия, которые «проводя жизнь в роскоши... принялись губить оба государства» (*rem publicam luxuriose viventes adnihilare*), противопоставляется категории движения

³¹⁹ Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976. С. 268

³²⁰ Там же, С.225.

(intrare, applicare), начатого персонально Аларихом: «**вошел** он (intravit) в Италию... **подошел** (applicavit) к мосту Кандидиана» (Get. 147). Подобное противопоставление движения и покоя также отражает мифологическую логику, которая «широко оперирует бинарными (двоичными) оппозициями чувственных качеств, преодолевая, таким образом, «непрерывность» восприятия окружающего мира путем выделения дискретных «кадров» с противоположными знаками. Эти контрасты все более семантизируются и идеологизируются, становясь различными способами выражения фундаментальных антиномий типа жизнь/смерть и т. п.»³²¹. Аларих, выступающий в роли мифологического посредника, восстанавливающего нарушенное равновесие, таким образом, предстает как спаситель всего римского государства от праздности и расточительства сыновей Феодосия.

Далее Иордан транслирует мифологемы «единого народа» эпохи остготского королевства Теодориха: «Итак, когда войско везготов приблизилось к окрестностям Равенны, то послало к императору Гонорию, который сидел внутри города, посольство: если он позволил бы готам мирно поселиться в Италии (ut Gothi pacati in Italia residerent), они жили бы с римским народом так, что можно было бы поверить, что **оба народа составляют одно целое**, (sic eos cum Romanorum populo vivere, ut una gens utraque credere possit)». Интертекстуальность данного фрагмента очевидна, поскольку концепция объединения «не только имений, но и самих душ готов и римлян» (Var. II, 16) активно разрабатывалась Флавием Кассиодором, и была

³²¹ Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976. С. 168.

транслирована в текст его *Variarum libri*, а также в хронику Анонима Вalezия.

Героический лейтмотив предполагает решение спора между претендентами на власть в поединке, что также достаточно четко прослеживается в повествовании Иордана: «Если же нет, то надо решить дело войной, – кто кого в силах изгнать (*bellando quis quem valebat expellere*), – и тогда победитель пусть и повелевает, уверенный [в своей силе] (*et iam securus qui victor existeret imperaret*)» (Get.152). В ответ на решительные действия Алариха уклоняющийся от поединка антигерой начинает советоваться со своими приближенными о возможных вариантах «изведения» героя: «Но император Гонорий опасался и того, и другого предложения; созвав на совет свой сенат, он раздумывал, как бы изгнать готов из пределов Италии. И пришло ему, наконец, в голову такое решение: пусть Аларих вместе со своим племенем, если сможет, отберет и возьмет в полную собственность далеколежащие провинции, т. е. Галлии и Испании, которые император почти потерял, так как их разорило нашествие короля вандалов Гизериха. Готы соглашаются исполнить это постановление и принять дар, подтвержденный священным прорицанием, и отправляются в переданную им землю» (Get.152-154).

Таким образом, герою предлагается отправиться в далекие земли, чтобы испытать свою удачу в противостоянии с могущественными противниками и получить возможную награду. Данный сюжет может быть сопоставлен с мифологическим мотивом испытания, описанным в работе Е.М. Мелетинского. Как правило, «испытания мужества, силы, ума героя мотивированы тем, что кто-то задает герою «трудные задачи», историко-этнографический генезис

которых, как мы знаем, частично восходит к инициации, свадебным играм, инаугурационным испытаниям и церемониалам. Чаще всего трудные задачи задаются царем... завистливыми соперниками, иногда под страхом смерти... Поскольку трудные задачи могут быть и способом «изведения» героя, то эти два мотива часто теснейшим образом переплетены»³²².

Следующая серия составляющих готского мифа прослеживается в повествовании о направлении готов в Галлию и предательском нападении войска Стилихона: «После их ухода, – а они **не причинили в Италии никакого вреда** (nec quicquam mali in Italia perpetrato), – патриций Стилихон, зять императора Гонория... тайно подошел (dolose accedens) к Полентии, городу в Коттийских Альпах, – готы же **не подозревали ничего дурного** (nihilque male suspicantibus), – и, на погибель всей Италии (ad necem totius Italiae) и бесчестье себе (suamque deformitatem), бросился в бой. Внезапно завидев его, готы сначала ужаснулись, но вскоре собрались с духом и, по своему обычаю возбудив себя ободряющими кликами, обратили чуть ли не все войско Стилихона в бегство и, отбросив его, уничтожили полностью; затем, **разъяренные** (furibundoque animo), они меняют предпринятый путь и возвращаются в Лигурию, по которой только что прошли» (Get.154).

В приведенном выше фрагменте действия Стилихона, осуществлявшего умелые военные операции по обороне Италии от разрушительных вылазок войск Алариха в 402 году, представлены как коварные и неудачные предприятия, осуществленные против дружелюбного и ничего не подозревавшего народа. Весьма интересно то, что Иордан,

³²² Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976. С. 65.

следовавший традиции Марцеллина Комита в описании действий враждебного Византии короля остготов Бадвилы (Тотилы) как «несчастья Италии» (*malo Italiae*), представляет в данном фрагменте причиной «погибели Италии» (*pesem totius Italiae*) римского полководца и фактического правителя Западной римской империи Стилихона.

Последующие действия вестготов предстают в изображении автора как своеобразное «восстановление справедливости», результат праведной ярости, посетившей вестготов после столь подлого предательства их интересов со стороны римлян. При этом, однако, автор отмечает, что, даже несмотря на охватившую их ярость, вестготы, «вступив в Рим... по приказу Алариха, **только грабят, но не поджигают**, как в обычае у варваров (*ut solent gentes*), и **вовсе не допускают** совершать какое-либо **надругательство** над святыми местами (*nec locis sanctorum in aliquo paenitus iniuria inrogare patiuntur*)» (Get.155).

Концепция данного фрагмента позволяет сделать некоторые предположения о культурном коде повествования Иордана. В рассматриваемой части произведения Иордана ключевой для понимания источников образа короля Алариха как праведника может считаться последняя фраза о недопущении разрушения и надругательств готами над христианскими святынями. Данное обстоятельство вторжения Алариха в Рим также являлось одним из значимых аргументов Аврелия Августина в демонстрации положительного влияния христианства: «Действительно, когда даже те убийцы, которые во всех прочих местах проявляли себя безжалостными, пришли к местам, где было запрещено то, что право войны разрешало во всех остальных местах, их свирепая жажда убийства и пленения была

обузdana. Так спаслись многие, кто ныне осуждает христианскую веру, и возлагает на Христа беды, которые обрушились на их город. Но сохранение их собственной жизни – благо, которому они обязаны почитанием Христа среди варваров, они приписывают не Христу, а их собственной удаче» (*De civit. Dei*, I, 1). Возможный интеллектуальный ренессанс язычества представлялся Августину более опасным явлением, нежели грядущий упадок римской государственности или последствия вторжения готов Алариха, поскольку варвары в решающий для истории римской церкви момент проявили терпимость и уважение к христианской культуре³²³.

Павел Орозий, развивающий историографическую концепцию Августина, отмечает, что Аларих, прежде чем вторгнуться в Рим, «приказал, чтобы все те, кто укрылся в святых местах, прежде всего, в базиликах святых апостолов Петра и Павла, оставались нетронутыми. Он разрешил своим людям сколько угодно предаваться грабежу, но приказал воздерживаться от кровопролития. Еще одним доказательством того, что падение Города было результатом гнева Господа, а не храбрости врага, является то, что благословенный Иннокентий, епископ Рима, который в это время был в Равенне, посредством провидения Господа, подобно тому, как Лот был избавлен от лицемерия гибели

³²³ Сохранение христианских святынь, по всей видимости, свидетельствует о континуитете существующей иерархии религиозных ценностей в культурной программе вторгшихся в римскую семиосферу «варваров». Согласно оценке Э. Канетти, «разрушение произведений искусства, которые что-то изображают, есть разрушение иерархии, которую больше не признают. Атаке подвергаются установленные дистанции, для всех очевидные и общепризнанные. Их прочность соответствует их незыблемости, они существовали издавна, как полагают, испокон веков, стояли прямо и непоколебимо; и невозможно было приблизиться к ним с враждебными намерениями. Теперь они низвергнуты и разбиты на куски. В этом акте осуществилась разрядка» (Канетти Э. *Масса и власть*. М., 1997).

жителей Содома, избежал участи видеть падение грешного народа» (Paul. Oros. VII, 39). Аларих, таким образом, выступает в интерпретации Орозия как орудие гнева Божия, как богопослушный и неистовый варвар, искореняющий семена греха, проросшие в вечном Городе.

Героический образ Алариха дополняется в произведении Иордана чертами отважного мятежника, силой захватывающего сокровища столицы мира, и бросающего вызов не только мировому порядку, но и самой судьбе: «Итак, туда-то и пришел Аларих, король везеготов, с богатствами целой Италии, захваченными как добыча, и оттуда, как было сказано, предполагал через Сицилию переправиться в спокойную страну Африку, но, так как не дозволено, чтобы кто-либо из людей располагал [судьбой своей] без ведома Божия (*quodcumque homo sine notu Dei disposuerit*), страшная пучина морская поглотила несколько его кораблей, а многие разбросала. Пока Аларих, потрясенный этой неудачей, размышлял, что ему предпринять, он был внезапно застигнут преждевременной смертью и удалился от дел человеческих» (Get.157).

В последних кульминационных штрихах повествования Иордана наблюдается конвергенция семического, проайретического, культурного и символического кодов произведения. Автором создается глубокий образ сокрушенного поражением варвара, который впервые после своих победоносных походов оказывается в тупиковой ситуации, вынуждающей его остановиться в нерешительности. Глубина переживания оказывается столь драматичной, что героя настигает смерть как итог его безрассудного противостояния судьбе.

«Не тому отечеству, в котором
господствует многовластие, как у
афинян, ты обязан своим
происхождением, но единому
властелину, единому государю,
который не радуется изгнанию
граждан. Руководствоваться его
законами и повиноваться его
правосудию есть высшая свобода»

(С. Боэций)

3.2 Мифологемы справедливости и свободы

В своей концепции мифа Р. Барт опирается на модель знака Ф. де Соссюра, в основе которой лежит представление о соотношении двух элементов (планов) – означающего и означаемого. «Это соотношение соединяет разнопорядковые объекты, а потому представляет собой не равенство, но эквивалентность. Здесь следует помнить: хотя в повседневном языке говорится, что означающее просто выражает собой означаемое, но на самом деле в любой семиологической системе передо мной не два, а три разных элемента; действительно, я воспринимаю не просто один элемент за другим, но и все соотношение, которым они соединены; таким образом, имеется означающее, означаемое и знак, то есть итог ассоциации первых двух членов»³²⁴. В рамках мифа «этот третий элемент становится первым, то есть частью той системы, которую миф надстраивает над первичной системой. Происходит как бы смещение

³²⁴ Барт Р. Мифологии. Москва. 2008. С. 269.

формальной системы первичных значений на одну отметку шкалы»³²⁵.

Согласно концепции Р. Барта, миф – это коммуникативная система, особенность которой заключается в том, что она «создается на основе некоторой последовательности знаков, которая существует до него; миф является вторичной семиологической системой»³²⁶. При этом «сущность мифа не определяется ни тем, о чем он повествует, ни его материальным носителем, так как любой предмет может быть произвольно наделен значением»³²⁷.

Как отмечает Р. Барт, «для мифолога очень важна... повторяемость понятия, проходящая через разные формы; именно она позволяет ему расшифровать миф – так повторяемость поступка или переживания выдает скрытую в нем интенцию. Тем самым подтверждается, что между объемом означаемого и означающего нет регулярного соотношения»³²⁸.

В качестве примера рассмотрим регулярное упоминание (облаченное в самые различные формы) о *справедливом* правлении в посланиях Флавия Кассиодора, которое заставляет заподозрить автора в мифотворчестве. В тексте сборника *Variae* первое упоминание о такого рода правлении встречается в послании короля Теодориха римскому императору Анастасию, составленном Кассиодором: «Посему, благочестивейший принцепс, согласуется с Вашим могуществом и честью, чтобы мы искали согласия с Вами, от чьей любви мы настолько преуспели. Вы являетесь прекраснейшим украшением всех

³²⁵ Барт Р. Мифологии. Москва. 2008. С. 77.

³²⁶ Там же. С.77.

³²⁷ Там же. С.72.

³²⁸ Там же. С.278.

королевств, Вы – спасительный оплот всего мира, к которому по праву обращены взоры прочих властителей, которые находят в Вас нечто исключительное, – мы более всех (их), с божественной помощью изучив в Вашем государстве, как править римлянами в соответствии со справедливостью»³²⁹.

В приведенном фрагменте обращает на себя внимание используемое автором выражение «правление в соответствии со справедливостью» (*aequaliter imperare*), – сходные сентенции присутствуют в составленном Кассиодором послании королевы Амаласвенты сенату города Рима, в котором восхваляется «книжное знание» (*eruditio litterarum*), «которое превосходно улучшает природное достоинство»: «Там разумный найдет, как стать мудрее; воин узнает, как укрепить доблесть души; а правитель получит знание, каким образом управлять народом в соответствии со справедливостью (*sub aequalitate*)»³³⁰. Принимая во внимание то, с какой настойчивостью Кассиодор подчеркивал в своих посланиях сходство между образом остготских правителей и римского императора³³¹, становится очевидно, что упоминаемое им правление «в соответствии со справедливостью» является частью модели государственного управления, которое соответствует в представлении Кассиодора традициям римской государственности³³².

³²⁹ *Variae* I, 1.

³³⁰ *Ibid.* X, 3.

³³¹ Шкаренков П.П. Римская традиция образа идеального правителя в Остготской Италии // *Вестник древней истории*. 2008. № 4. С.166.

³³² В данном отношении представляется важным отметить тезис П.П. Шкаренкова о том, что культура варварских королевств должна изучаться в контексте культурной эпистемы поздней античности: «Историю романо-варварских королевств нужно рассматривать в аспекте комплексного «текста» культуры и, что очень важно, без оглядки на предустановленные политические границы. Это относится не только к анализу конкретных феноменов культуры

Согласно концепции Р. Барта существует три способа чтения мифа, два первых из которых носят статико-аналитический характер, а третий – динамический³³³:

1. «Если я вглядываюсь в означающее как в нечто пустое, то форма мифа заполняется понятием без всякой двусмысленности, и передо мной оказывается простая система, значение которой вновь обрело буквальность... Такой способ зрения характерен, в частности, для производителя мифов... который исходит из понятия и подыскивает ему форму.

2. Если я вглядываюсь в означающее как в нечто полное, четко отграничивая в нем смысл от формы, а стало быть и вижу деформацию первого под действием второй, то тем самым я расчленяю значение мифа и воспринимаю его как обман... такой тип зрения характерен для мифолога, которые дешифрует миф, понимает его как деформацию.

3. Наконец, если я вглядываюсь в означающее мифа как в некоторую целостную неразличимость смысла и формы, то воспринимаемое мною значение оказывается двусмысленным: во мне срабатывает заложенный в мифе механизм и я становлюсь читателем мифа»³³⁴.

В соответствии с данной методологией попробуем взглянуть на понятие *aequitas* глазами производителя мифов. В римской философской и правовой традиции можно

прошлого, но и к изучению всего, что входит в культуру как обобщающую категорию, а значит, и к исследованию процессов формирования социальных слоев или же к обсуждению весьма устойчивых традиций политической культуры, в которых запечатлелись идеи и воззрения, доминировавшие в эпоху принципата» (Шкаренков П.П. Образ власти на рубеже античности и средневековья: от империи к варварским королевствам: дис. доктора исторических наук: 07.00.03 / Шкаренков Павел Петрович; [Место защиты: Рос. гос. гуманитар. ун-т (РГГУ)]. - Москва, 2009).

³³³ Барт Р. Мифологии. Москва. 2008. С.288.

³³⁴ Там же. С.277–278.

выделить несколько первичных (по Барту) значений понятий *aequitas*, *aequum*³³⁵. В контексте настоящего исследования релевантностью обладают, вероятно, имеют следующие:

1. Соответствующее праву. В данном контексте это понятие употребляется в известном изречении Цельса («...право (*ius*) есть наука о добром и справедливом (*ars boni et aequi*)»)»³³⁶, а также в работах Марка Туллия Цицерона («Гражданское право (*ius civile*) – это установленная справедливость (*aequitas constituta*) в отношении тех, кто принадлежит одной гражданской общине (*qui eiusdem civitatis sunt*)»)»³³⁷; «...[Ничто не было в такой мере] признаком царской власти, как проявление справедливости (*explanationem aequitatis*)»)»³³⁸). Рассматриваемое понимание категории «справедливости», вероятно, является древнейшим, поскольку прослеживается уже в работах Платона: «Установления закона и получили имя законных и справедливых – вот каково происхождение и сущность справедливости»³³⁹. Употребление понятия *aequum* в указанном контексте встречается и у Кассиодора («...справедливым считается тот, кто судит по праву»³⁴⁰).

2. Соответствующее принципам справедливости и гуманности. Развитие данного употребления термина

³³⁵ Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft. Erster Band Aal–Apollokrates. Stuttgart, 1894. P.598–605.

³³⁶ Дигесты Юстиниана. Том 1. Книги 1–4. Перевод с латинского. Отв. ред. Л.Л.Кофанов. М., 2002. С.73.

³³⁷ Цит.по: Дождев Д.В. Римское частное право. Учебник для вузов. М., 1996. С.30.

³³⁸ Цицерон. Диалоги: О государстве. О законах. / Пер. В. О. Горенштейна, прим. И. Н. Веселовского и В. О. Горенштейна, ст. С. Л. Утченко. Отв. ред. С. Л. Утченко. М., Наука. 1966. С.76.

³³⁹ Платон. Собрание сочинений. / Под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. Т.3. М., 1994. С.118.

³⁴⁰ *Variae* I. 3.

отмечено в работе Д.В. Дождева: «Если прежде *ius* и *aequum* были синонимами и «*aequum est*» означало «*ius (iustum) est*», выражая идею нормального, правильного, соответственного, – то теперь *ius* воспринимается как нечто установленное и жесткое, что может не всегда отвечать естественному порядку вещей, тогда как «*aequum*» получает этический оттенок смысла и выступает в сочетании «*bonum et aequum*» («доброе и справедливое»))³⁴¹. Весьма характерным, на мой взгляд, может считаться дуализм категорий справедливости и законности, получающий отражение в мифологической паре Дикэ (Δίκη) – Эвномия (Εὐνομία). Для римской культуры характерно аналогичное разделение персонифицированных категорий «*Aequitas*» (справедливость) и «*Iustitia*» (правосудие), которое получило отражение в развитии соответствующих мифологических образов, изображавшихся на римских монетах в виде женских фигур с соответствующими каждой из них атрибутами – весами и рогом изобилия (*Aequitas*) или жертвенным сосудом и посохом (*Iustitia*). Представление о суровости справедливости, основанной на применении закона (*iustitia*), транслируется в средневековой энциклопедической литературе, в частности, в работах Исидора Севильского: «Королевскими достоинствами в особенности являются два: справедливость (*iustitia*) и милосердие (*pietas*) – но милосердие более почитаемо в королях, поскольку правосудие само по себе сурово»³⁴². В посланиях Аврелия Кассиодора также присутствуют фрагменты, в которых прослеживается четкое различие

³⁴¹ Дождев Д.В. Римское частное право. Учебник для вузов. М., 1996. С.29.

³⁴² Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum libri. IX, 3. Электронный адрес: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost07/Isidorus/isi_et00.html

понятий *aequitas* и *iustitia*: «Принимай решение для общего блага согласно правосудию (*iustitiae*), поскольку тот, кто полагается только на справедливость (*aequitatem*), не беспристрастен»³⁴³.

3. Соответствующее природе. В этом значении данное понятие неоднократно употребляется в «Дигестах» Юстиниана («Ибо отвечает требованиям природы (*natura aequum est*), чтобы никто не обогащался за счет ухудшения положения другого»³⁴⁴; «...нет ничего столь же соответствующего естественной справедливости (*natural aequitati*), как придать юридическую силу воле собственника, желающего перенести свою вещь на другого»³⁴⁵).

Наиболее подходящими с точки зрения формирования мифа предстают сентенции Марка Туллия Цицерона о том, что «гражданское право (*ius civile*) – это установленная справедливость (*aequitas constituta*) в отношении тех, кто принадлежит одной гражданской общине (*qui eiusdem civitatis sunt*)»³⁴⁶ и «...[ничто не было в такой мере] признаком царской власти, как проявление справедливости (*explanationem aequitatis*)»³⁴⁷. Необходимо отметить, что в рамках развития государственно-правовой символики «*Aequitas* стала символом римского государства, опирающегося на совершенное право: этот символ встречается на римских монетах чаще, чем более нейтральное изображение Правосудия – он представлен на

³⁴³ *Variae* III, 13.

³⁴⁴ Цит. по: Дождев Д.В. Римское частное право. Учебник для вузов. М., 1996. С.46.

³⁴⁵ Там же. С.380.

³⁴⁶ Там же. С.30.

³⁴⁷ Цицерон. Диалоги: О государстве. О законах. / Пер. В. О. Горенштейна, прим. И. Н. Веселовского и В. О. Горенштейна, ст. С. Л. Утченко. Отв. ред. С. Л. Утченко. М., Наука. 1966. С.76.

золотых, серебряных и бронзовых монетах и подчеркивает честность правительства при соблюдении веса монет и пробы металла»³⁴⁸.

Теперь имеет смысл взглянуть на концепт *aequitas* глазами мифолога (второй подход по методу Барта). В риторике Кассиодора первичное значение (справедливость) оказывается похищенным и подмененным вторичным означаемым («римский образ жизни»). Это достигается путем превращения смысла в форму, при котором «из него удаляется все случайное; он опустошается, обедняется, из него испаряется всякая история, остается лишь голая буквальность»³⁴⁹: «Возвращаясь к древней свободе (*antiquam libertatem*), облачитесь в одеяния римских нравов, оставьте варварство, удалите свирепость помыслов: при справедливости (*aequitate*) нашего времени не к лицу вам вести образ жизни, согласно чужим обычаям... Примите постепенно правовые обычаи (*iuridicos mores*), пусть [вас] не стесняет новизна того, что проверено [временем]. Ведь что может быть счастливее, чем люди, полагающиеся только на законы, и не страшась прочего? Публичные права (*iura publica*), без сомнения, являются облегчением человеческой жизни, союзниками слабых, сдерживателями сильных»³⁵⁰. «Справедливость» объявляется наследством остготов, а образ жизни, отличный от нравов римских граждан, объявляется «чужим»³⁵¹.

³⁴⁸ Аксенова О.В. *Aequitas* как важнейший принцип римского права // Вестник ТИСБИ. - 2005. - № 3.

³⁴⁹ Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика: Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г.К. Косикова. М.: Прогресс, 1989 С.373.

³⁵⁰ *Variae* III, 17.

³⁵¹ «Ты вошёл в школы афинян... чтобы учение греков сделать наукой римской» *Cassiodori Aurelii Variarum libri XII* (I,45), т.е. «нашей», «своей» наукой, пишет Теодорих Боэцию. Новая культура заявляет о праве «преемства», возрождению древней традиции: «Вы вновь облачаетесь в одеяния римских нравов». На

Многочисленные составляющие мифа *справедливости* (древняя свобода, римские нравы, оставленное варварство) становятся лишь пустой формой для нового означаемого – «возрождение империи под властью остготов». При этом столь ярко проявленная адресность мифа однозначно обращает на себя внимание – вся эта «тарабарщина» (в восприятии германского читателя) с очевидностью адресована образованному римлянину. Миф ищет своего потребителя в римской (романизированной) среде.

Продолжая разбирать структуру мифа, отметим, что к *справедливости* автор привязывает еще одну римскую мифологему – концепцию *древней свободы*. Связь между идеей «римской свободы» и концепцией идеального государства сохраняла значение для интеллектуалов эпохи поздней античности и раннего средневековья, что прослеживается на примере трансляции отдельных аспектов «римского мифа» и олицетворения идеалов «римской свободы», например, в посланиях понтифика Григория Великого: «... в этом состоит разница между королями племен и императорами Рима, – что короли племен являются властителями рабов, – а императоры Рима – властителями свободных людей»³⁵².

О мифологичности концепта свободы наглядно свидетельствует фрагмент произведения Боэция, в котором он сообщает, что был обвинен приближенными короля Теодориха в том, что «надеялся на восстановление римской свободы»³⁵³. Что можно сказать о мифе *римской свободы* в

мифологическую природу указывает даже текстуальное сходство с фрагментами из Каролингского Возрождения: «К древним обычаям вновь возвращаются нравы людские» Муадвин. Цит. по: Памятники средневековой латинской литературы IV – IX веков. М., 1970. С.230.

³⁵² Цит. по: Barnish S.J.V. Cassiodorus: *Variae*. Liverpool, 1992. P.27.

³⁵³ Боэций. Утешение философией. М., 1990. С.197.

исполнении Флавия Кассиодора? Лучше всего его содержание отражает фрагмент работы Р. Барта, посвященной вопросам возникновения и функционирования мифов: «Смысл вот-вот умрет, но его смерть отсрочена: обесцениваясь, смысл сохраняет жизнь, которой отныне и будет питаться форма мифа. Для формы смысл – это как бы подручный запас истории, он богат и покорен, его можно то приближать, то удалять, стремительно чередуя одно и другое; форма постоянно нуждается в том, чтобы вновь пустить корни в смысл и напитаться его природностью; а главное, она нуждается в нем как в укрытии»³⁵⁴.

При прочтении отдельных писем Кассиодора, в которых автор оперирует категориями свободы и равенства, не покидает ощущение погружения в риторический жанр. Идеология и риторика представляют собой семиотически связанные явления: «Знаки отсылают к идеологии и идеология к знакам, и семиотика как наука об отношениях между кодами и сообщениями занимается непрерывным выявлением идеологий, скрывающихся за риторическими приемами (за риториками)... В мире знаков, упорядоченных в коды и лексикоды, семиология выявляет идеологии, которые так или иначе отражаются в устоявшихся формах и способах общения. И таким образом, мы приходим к выводу, что нередко выбор кода предопределяется соответствующей идеологией по крайней мере в тех случаях, когда та или иная риторика срослась с определенной идеологией... Идеология формирует предпосылки для риторики, и те со временем обретают стилизованную, всеми узнаваемую форму»³⁵⁵.

³⁵⁴ Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика: Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г.К. Косикова. М.: Прогресс, 1989 С.375.

³⁵⁵ Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб., 2004. С. 137-138

По всей видимости, можно говорить о том, что в работах Флавия Кассиодора миф трансформируется в идеологему³⁵⁶. «Мы желаем жить по праву римлян (*iure Romano*), которых мы защищаем оружием, и мы не менее заинтересованы в сохранении морали, чем это возможно в условиях войны. Иначе в чем польза того, чтобы сбросить

³⁵⁶ Согласно концепции Умберто Эко, «мы опознаем идеологию как таковую, когда, социализуясь, она превращается в код. Так устанавливается тесная связь между миром кодов и миром предзнания. Это предзнание делается знанием явным, управляемым, передаваемым и обмениваемым, становясь кодом, коммуникативной конференцией» (Эко Умберто. Отсутствующая структура: введение в семиологию. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. С.111).

Р.Барт выделяет такие ключевые аспекты идеологии, как:

«ее принципиальная неполнота: именно потому, что идеология выражает интересы отдельной группы, ни одно идеологическое "изображение" мира не в состоянии его исчерпать, дать его до конца связный и целостный образ; идеология "частична" по определению и уже в силу этого ущербна;

- ее "империализм" и претензия на универсальность: парадокс в том и состоит, что идеология не способна признать собственную "частичность", но стремится к глобальной трактовке и охвату действительности и потому не терпит соперничества; отсюда

- ее агрессивность: идеологии, на которые разделен культурный мир, находятся в состоянии непрекращающегося противоборства, причем речь идет вовсе не о платоновской борьбе за истинное "знание" против превратных "мнений", но о ницшеанской войне между различными "мнениями-идеологиями за господство: отношения, связывающие все множество идеологических систем, это "отношения силы";

- ее принудительный характер: идеология стремится подавить личностное сознание и отчуждает ответственность индивида;

- ее "натурализирующая" функция: ни одна идеология не признает себя в качестве таковой, т.е. в качестве продукта культуры, обусловленного обществом и его историей; напротив, любая из них воспринимает себя как явление "природы", т.е. как нечто "естественное", "само собой разумеющееся";

- ее стереотипность: идеология пытается упразднить всякое непосредственное видение мира, его творческое "открытие" в актах индивидуального опыта, предлагая взамен рутинное "узнавание" готовых клише, топосов, набором которых одна идеология как раз и отличается от другой;

- ее иммобилизм: идеология стремится к созданию "устойчивого", раз и навсегда данного образа мира, вырабатывая для этого Нормы, Правила и Схемы, под которые подгоняется подвижная, бесконечно изменчивая Жизнь» (Косиков Г.К. Идеология. Коннотация. Текст (по поводу книги Р. Барта "S/Z" // Барт Р. S/Z / Перевод Г.К. Косикова и В.П. Мурат. Общая редакция, вступит. статья Г.К. Косикова. – М.: Ad Marginem, 1994. С. 277-302).

варварский беспорядок, если не жить по законам (*vivatur ex legibus*)?... Права не должны нарушаться при господстве справедливости (*imperante iustitia*), ни защитник свободы (*libertatis defensor*) не должен оказывать поддержки беглым рабам»³⁵⁷. Понятие *aequitas*, ассоциируемое Кассиодором с состоянием свободы (*libertas*), очевидно, употребляется автором в контексте правовой защищенности и соответствия образа жизни требованиям законодательства.

Наконец, нам предстоит обратиться к третьему предложенному Р. Бартом взгляду – позиции «читателя мифа». В целях иллюстрации данной позиции можно привести фрагмент произведения Прокопия Кесарийского, в котором он дает оценку жизни и деяний остготского короля Италии Теодориха Амала: «Он не пожелал принять ни знаков достоинства, ни имени римского императора, но продолжал скромно называться и в дальнейшем именем *rex* (так обычно варвары называют своих начальников); подданными своими он управлял твердо, держа их в подчинении, как это вполне подобает настоящему императору. Он в высшей степени заботился о правосудии и справедливости и непреклонно наблюдал за выполнением законов; он охранял неприкосновенной свою страну от соседних варваров и тем заслужил высшую славу и мудрости и доблести. Сам лично он не притеснял и не обижал своих подданных, а если кто-либо другой пытался это делать, то он не дозволял этого, исключая того, что ту часть земли, которую Одоакр дал своим сторонникам, Теодорих тоже распределил между своими готами. По имени Теодорих был тираном, захватчиком власти, на деле же самым настоящим императором, ничуть не ниже наиболее прославленных,

³⁵⁷ *Variae* III, 43.

носивших с самого начала этот титул»³⁵⁸.

Данный пример является, пожалуй, наиболее наглядным для демонстрации семиотического механизма действия мифа. Высказывание «по имени Теодорих был тираном, захватчиком власти, на деле же самым настоящим императором» предполагает наличие в пресуппозиции строгой логической дизъюнкции «тиран» (либо) «император». Тиран (захватчик власти), не может быть императором, носящим «с самого начала этот титул» (т.е. легитимным наследником престола). Но фигура короля Теодориха в данном суждении автора преобразуется в иерархический знак с планом означающего (королевский титул) и планом означаемого (деяния императора), в связи с чем «император» оказывается фигурой с «похищенным смыслом» – он лишен титула, инсигний, признания и легитимности, он остается в разрезе своеобразной «голой буквальности», о которой писал Р. Барт. Фактически, такой император выступает в качестве алиби именно для того мифа, который формировал в своих письмах Флавий Кассиодор – «возрождение империи под властью остготов». Сформированный в императорской канцелярии миф, несомненно, обретал в римской среде своих потребителей (читателей мифа) и оказывался востребованным. Фактически, можно видеть, как подражание (мимесис) сформировало семантическое тождество империи и королевства. В итоге, в оценках византийского чиновника, прошедшего готские войны, Теодорих предстает «самым настоящим императором, ничуть не ниже наиболее прославленных». Миф, таким образом, действительно начал работать.

³⁵⁸ Procopius Caesariensis. De bello Gothico (I, 1, 29).

«Всякая культура начинается с разбиения мира на внутреннее («свое») пространство и внешнее («их»)»

(Ю.М. Лотман)

3.3. Семиотические пространства и трансформация их границ

«Варварский» мир, представленный многочисленными этнополитическими образованиями, возникавшими на территориях *Barbaricum solum*³⁵⁹, являлся важной составляющей античной миросистемы, судьба которой во многом определялось именно особенностями выстраивания отношений центров античной цивилизации и культуры с «варварской» периферией.

Существование географической границы (лимеса) между центрами античной культуры и варварским миром фиксировало культурную дистанцию, но вместе с этим и обеспечивало приграничное пространство «перевода», креолизации культур: «Поскольку реально любая семиосфера не погружена в аморфное «дикое» пространство, а соприкасается с другими семиосферами, обладающими своей организацией (с точки зрения первой, они могут казаться неорганизациями), здесь возникает постоянный обмен, выработка общего языка, койне, образование креолизованных семиотических систем. Даже для того, чтобы вести войну, надо иметь общий язык. Известно, что если, с одной стороны, в последний период римской истории солдаты-варвары возводили на трон императоров Рима, то, с

³⁵⁹ Букв. – «Варварская земля». О данном феномене более подробно см.: Буданова В. П. 2000, 139-153.

другой, многие военные вожди «варваров» проходили в свое время «стажировку» в римских легионах»³⁶⁰.

Трансформация античного мира, произошедшая в ходе глубоких этносоциальных сдвигов IV-VI веков, затронула самые основы традиционного восприятия мира, унаследованного во многих своих составляющих со времен Римской республики и ранней Империи: институт римского гражданства утратил свое былое значение, стерлись границы, обозначенные некогда римским *limes*, восприятие государства как естественного устройства общества безвозвратно ушло в прошлое. Изменение культуры неизбежно сопровождалось трансформацией дискурса, в котором получали отражение новые представления, система ценностей, эволюция базовых категорий сознания.

В семиотическом плане формирование «варварских королевств» представляет собой именно тенденцию к расширению пограничного пространства, экстраполяции пограничного статуса на все большие территории античной ойкумены. Можно сказать, что в культурном отношении раннесредневековые «варварские королевства» представляют собой одно из наиболее характерных пограничных пространств.

На начальном этапе развития федеративных отношений «варварские» правители проявляли лояльность в отношении принципов союзнической службы, демонстрируя преданность императорам, и выступая борцами с «тиранией» тех или иных конкурирующих лидеров. Сохранение семантического единства империи оставалось благодаря этому ненарушенным. Вместе с этим, активная креолизация

³⁶⁰ Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек-текст-семиосфера-история. М.: Языки русской культуры, 1996. С.192.

политической культуры, происходящая в пограничном пространстве, постепенно начинала проникать и в ядро семиосферы, примером чего может служить, в частности, контаминация титулов короля и императора в позднеантичных текстах³⁶¹.

Формирующаяся культура «варварских королевств», возникающих на обломках империи, активно интегрировала античное наследие, адаптируя к новым реалиям многие категории римской культуры, и предлагая новое прочтение социально значимых понятий. Примером такого рода понятий, закономерно получающих новое звучание в рамках складывающейся средневековой культуры, являются понятия «варвар» (*barbarus*) и «варварство» (*barbaria*). Анализ значения, структуры и особенностей использования данных концептов представляет большой интерес с точки зрения изучения идеологического инструментария власти.

Категория «варварства», унаследованная современной цивилизацией от эпохи европейской античности, является

³⁶¹ Например, в отрывке *Get.* 106 Иордан называет римских императоров Галла и Волузиана «королями»: «Вышеупомянутые же императоры (*imperatores*) Галл и Волузиан... лишь только достигли власти, заключили союз с готским племенем. Спустя недолгое время, после того как пали оба правителя (*neq longo intervallo utrisque regibus occumbentibus*), Галлиен захватил принципат»³⁶¹. Необходимо отметить, что тенденция к сближению терминов *regnum* и *imperium* характерна, в целом, для позднеантичного дискурса. Как отмечает П.П. Шкаренков, «сомнения, испытываемые авторами относительно возможности и способов употребления слова *rex* и производных от него применительно к императорской власти, начинают рассеиваться со второй половины IV века. Этот феномен обнаруживается равным образом и у языческих и у христианских авторов, так что можно предположить, что речь идет о магистральной тенденции развития языка и идеологии, даже если в каждом конкретном случае могут быть выявлены и какие-то частные причины, стимулирующие данные процессы. Впрочем, самое сознательное и очевидное смешение императорской и царской власти мы можем проследить у христианских авторов» (Шкаренков П.П. Образ власти на рубеже античности и средневековья: от империи к варварским королевствам: автореферат дис. доктора исторических наук: 07.00.03 / Шкаренков Павел Петрович; [Место защиты: Рос. гос. гуманитар. ун-т (РГГУ)]. - Москва, 2009. С.25).

одной из универсальных категорий, обеспечивающих этнокультурную идентичность общества на определенной стадии его развития. «Поскольку граница – необходимая часть семиосферы, семиосфера нуждается в «неорганизованном» внешнем окружении и конструирует его себе в случае отсутствия. Культура создает не только свою внутреннюю организацию, но и свой тип внешней дезорганизации. Античность конструирует себе «варваров», а «сознание» – «подсознание». При этом безразлично, что эти «варвары», во-первых, могли обладать культурой значительно более древней и, во-вторых, конечно, не представляли единого целого, образуя культурную гамму от высочайших цивилизаций древности до племен, находящихся на весьма примитивной стадии развития. Тем не менее античная цивилизация могла осознать себя как культурное целое, только сконструировав этот якобы единый «варварский» мир, основным признаком которого было отсутствие общего языка с античной культурой. Внешние структуры, расположенные по ту сторону семиотической границы, объявляются не-структурами»³⁶².

Категория «варварства», противопоставляемая в контекстно-смысловом поле совокупности представлений о гражданской культуре и состоянии «цивилизованности», имеет выраженные ценностные коннотации, поскольку одним из критериев, имплицитно применяемых к оценке конкретного социального уклада, является характерная для данного социума система ценностей³⁶³. Ценности всегда

³⁶² Лотман Ю.М. Избранные статьи в трех томах. Т.І. Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллин. 1992.

³⁶³ Лотман: «Надо иметь, однако, в виду, что если с точки зрения своего имманентного механизма граница соединяет две сферы семиозиса, то с позиции семиотического самосознания (самоописания на метауровне) данной семиосферы она их разделяет. Осознать себя в культурно-семиотическом отношении – значит

связаны с их носителями, в связи с чем процесс формирования новой социальной модели, основанной на глубоком взаимопроникновении этносов, неизбежно приводит к формированию новой системы ценностей, и, как следствие, нового узуса понятий, имеющих ценностные коннотации.

Формирование новой практики использования этих понятий происходило, по всей видимости, на нескольких уровнях – интеллектуально-творческом (в произведениях литераторов и историков), официально-административном (в официальной переписке, правовых актах), а также на обыденном уровне (данные изменения наиболее сложно зафиксировать на основании исторических источников, однако, их элементы могут прослеживаться на материале отдельных нарративных памятников, например, агиографических произведений).

Исследователи неоднократно обращались к изучению эволюции представлений о «варварах» в эпоху поздней античности и раннего средневековья³⁶⁴, однако в рамках настоящего исследования мы предлагаем подойти к данной

осознать свою специфику, свою противопоставленность другим сферам. Это заставляет акцентировать абсолютность той черты, которой данная сфера очерчена. В разные исторические моменты развития семиосферы тот или иной аспект может доминировать, заглушая или полностью подавляя другой» (там же).
³⁶⁴ Jones W. R. The Image of the Barbarian in Medieval Europe // *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 13, No. 4 (Oct., 1971). 376-407. Ladner G.B. On Roman attitudes towards barbarians in Late Antiquity // *Viator* 7. 1976. 1-25. Dauge Y. A., 1981: *Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*. Brussels. Levy E. Naissance du concept de barbare // *Ktema* 9. 1984. 5-14. Ohnaker E., 2003: *Die spätantike und frühmittelalterliche Entwicklung des Begriffs barbarus: ein interdisziplinärer Versuch der Beschreibung distinktiver und integrativer gesellschaftlicher Konzepte*. Munster-Hamburg-London. В отечественной науке данная проблема получила освещение в статье: Буданова В. П. О некоторых перспективах изучения Великого переселения народов // *СВ*. Вып. 61. М., 2000. 139-153.

проблеме несколько иначе, рассмотрев понятие *barbarus* в качестве элемента знаковых систем³⁶⁵.

С точки зрения теории знака рассматриваемое понятие представляет большой интерес, поскольку сочетает в себе целый ряд характеристик, – данный вербальный знак является иконическим (имитирующим чужеземную, «варварскую» речь)³⁶⁶, он также выполняет функции идентификационного индекса³⁶⁷, интегрируя обозначаемые им субъекты в общность «других», и является элементом бинарной оппозиции³⁶⁸, противопоставляющей категории «варварства» и «цивилизованности»³⁶⁹. Изучение

³⁶⁵ Уместно в связи с этим отметить, что «история культуры – это социокультурный семиозис в его исторической динамике» (Фадеева И.Е., Сулимов В.А. Семиозис: субъективная антропология символической реальности. С.18).

³⁶⁶ Одно из наиболее ранних употреблений данного понятия, в «Илиаде» Гомера, связано с указанием на нечленораздельную (*βαρβαροφωνοι*), «варварскую» речь карийцев (A History of Ancient Greek from the Beginnings to Late Antiquity. Cambridge, University Press, 2007. P.307).

³⁶⁷ Более подробно о типах знаков см.: Данези М. В поиске значения. Введение в семиотическую теорию и практику / Пер с англ. под общей ред. С.Г. Проскурина. Новосибирск, 2010. С.53.

³⁶⁸ Более подробно о значении оппозиций для определения знака см.: Данези М. В поиске значения. Введение в семиотическую теорию и практику / Пер с англ. под общей ред. С.Г. Проскурина. Новосибирск, 2010. С.61.

³⁶⁹ Как полагает Ю.М. Лотман, «всякая культура начинается с разбиения мира на внутреннее («свое») пространство и внешнее («их»). Как это бинарное разбиение интерпретируется - зависит от типологии культуры. Однако само такое разбиение принадлежит к универсалиям. Граница может отделять живых от мертвых, оседлых от кочевых, город от степи, иметь государственный, социальный, национальный, конфессиональный или какой-либо иной характер. Поразительно, как не связанные между собой цивилизации находят совпадающие выражения для характеристики мира, лежащего по ту сторону границы. Так, киевский монах-летописец XI в. описывал жизнь других восточнославянских, еще языческих, племен: «...древляне живяху звЪриньскимъ образомъ, живуще скотьски: убиваху другъ друга, ядяху вся нечисто, и брака у них не бываше, но умыкиваху у воды дЪвиця. И радимичи, и вятичи, и съверь одинъ обычай имяху: живяху в лЪсЪ, якоже и всякий звЪрь, ядуще все нечисто, и срамословье в них предъ отьци и предъ снохами, и браци не бваху въ них, но игрища межю селы, схожахуся на игрища, на плясанье и на вся бЪсовская пЪсни...». А вот как в VIII в. хронист-

трансформации представлений о «варварах» предполагает осуществление ретроспективного анализа семиозиса знака *barbarus*.

Хронологические рамки исследования представляется целесообразным ограничить периодом VI-VIII веков н.э. В данный период происходит завершение Великого переселения народов, окончательно устанавливаются границы и сферы влияния германских «варварских королевств», которые становятся полноправными субъектами международной политики, появляются первые произведения жанра «истории народа» (*origo gentis*), фиксирующие определенный уровень национального и политического самосознания. Памятники раннесредневековой историографии являются одними из наиболее информативных источников для анализа основных тенденций в интерпретации проблемы «варварства», поскольку их содержательная часть позволяет оценить отношение автора к самому феномену «варварских» обществ, выявить его интенции в освещении тех или иных качеств, присущих носителям «варварской» культуры, наконец, проследить авторскую интерпретацию исторического значения и роли «варварства» в истории европейской цивилизации.

Наиболее раннее из сохранившихся произведений жанра *origo gentis*, принадлежит германскому автору

франк, христианин, описывал нравы язычников-саксов: «Свирепые по своей натуре, приверженные бесовскому культу, враги нашей религии, не уважают они ни человеческих, ни божьих правил, считают дозволенным недозволенное». В последних словах хорошо выражена зеркальность «нашего» и «их» мира: что у нас недозволено, у них дозволено» (Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. (Человек – Текст – Семиосфера – История). М., 1999. С.175-176).

середины VI века Иордану³⁷⁰. В основу данного произведения была положена работа римского патриция Флавия Кассиодора, не сохранившаяся до нашего времени, однако, материал был подвергнут Иорданом существенной переработке, в связи с чем его произведение имеет самостоятельное звучание в контексте политических отношений Италии и Византии эпохи Юстиниана, и представляет большой интерес с точки зрения попытки интерпретации не только национальной истории германского, «варварского» народа, но и всемирной истории, что вполне укладывается в формирующуюся раннесредневековую историографическую парадигму.

В своем произведении, посвященном истории готов, Иордан пользуется понятием «варвары» (*barbari*) как собирательным этнонимом, обозначающим представителей народов, населявших *Barbaricum solum*. Воспроизводя элементы позднеантичного повествовательного кода, автор открывает свое произведение пространным этнографическим экскурсом, содержащим описание известных ему земель и народов, в котором география варварского мира является чрезвычайно обширной – от Северной Европы, населенной «толпами различных племен» (*diversarum turba nationum*)³⁷¹ до восточных пределов «страны Скифии», населенных гуннами, полными «свирепости к народам» (*populorum rabiem*)³⁷². В произведении Иордана с самого начала обозначается

³⁷⁰ Iordanis De origine actibusque Getarum // MGH. AA, T.V, Pars Prior. Berolini, 1882. P.53–138. Русскоязычное издание памятника: Иордан, 1960: О происхождении и деяниях гетов (*Getica*) / Вступит.статья, пер., коммент. Е. Ч. Скржинской. М.

³⁷¹ Iordanis De origine actibusque Getarum, § 22.

³⁷² Ibid., 37.

бинарная оппозиция *barbaria vs. res publica*³⁷³, и «варварство» рассматривается как принадлежность к этнической и культурно-исторической общности народов, находившихся за рамками античной цивилизации, государственности и культуры.

Повествование о «варварском» мире явно увлекает автора, и он передает имеющиеся в его распоряжении сведения с сохранением многочисленных подробностей, носящих зачастую мифологический характер. В описании автором «варварского» мира, однако, сложно проследить его персональное отношение к данному феномену. При описании «варваров» автор нередко пользуется выражениями «звериная дикость» (*beluina saevitia*)³⁷⁴ или «звериные обычаи» (*ritu beluino*)³⁷⁵, подчеркивая свирепость нравов, выражающуюся в жестокости даже к собственным детям³⁷⁶.

Однако, при всей суровости и даже жестокости скандинавских «варваров» в описании Иордана, они превосходят континентальных германцев «как телом, так и духом» (*corpore et animo grandiores*)³⁷⁷, и вторгаются в просторы Скифии «как победители» (*victores*)³⁷⁸ множества других воинственных и сильных племен. Хотя готы и позиционируются как отличные от прочих варварских народов по уровню образования и способностям, им не отказывается в «варварском» происхождении: «Поэтому среди всех варваров (*omnibus barbaris*) готы всегда были едва

³⁷³ Наиболее явно: *Iordanis De origine actibusque Getarum*, § 176.

³⁷⁴ *Ibid.* 127, 24.

³⁷⁵ *Ibid.* 22.

³⁷⁶ *Ibid.* 127.

³⁷⁷ *Ibid.* 24.

³⁷⁸ *Ibid.* 28.

ли не самыми образованными, чуть ли не равными грекам»³⁷⁹.

Последующее повествование демонстрирует, что автор не столько стремится отделить германский героический мир от «варварства», сколько подчеркнуть аспект взаимного влияния и культурного трансфера двух граничащих семиосфер, указывая на «полуварварское» (*semibarbarus*)³⁸⁰ происхождение римского императора Максимиана, его «варварскую» (*barbarico*)³⁸¹ технику верховой езды.

В отдельных фрагментах Иордан упоминает «варварские нравы» (*mores barbaricos*)³⁸² и «заносчивое варварство» (*superbam... barbariem*)³⁸³ германцев, однако, используемые понятия не несут в рассматриваемом контексте негативных коннотаций, а лишь указывают на воинственный и дерзкий характер представителей германского «варварского» мира эпохи Великого переселения народов, противостоявшего Римской империи.

Данные свидетельства указывают на принадлежность нового исторического жанра к идеологическому инструментарию, посредством которого фиксируется процесс смещения центра и периферии семиосферы. Первым этапом данного процесса является культурная креолизация, происходящая в пограничном пространстве семиосферы: «Все великие империи, граничащие с кочевниками, «степью» или «варварами», селили на своих границах племена тех же кочевников или «варваров», нанятых на службу охраны

³⁷⁹ Iordanis De origine actibusque Getarum, § 40.

³⁸⁰ Ibid.84.

³⁸¹ Ibid.

³⁸² Ibid.69.

³⁸³ Ibid.176.

границы. Эти поселения образовывали зону культурного билингвизма, обеспечивающего семиотические контакты между двумя мирами. Ту же функцию границ семиосферы выполняют районы разнообразных культурных смешений: города, торговые пути и другие области образований койне и креолизованных семиотических структур»³⁸⁴.

Далее происходит семиотический процесс, сопровождающийся вторжением периферийных явлений в ядерные структуры, ключевую роль в котором вновь играет граница как «область ускоренных семиотических процессов, которые всегда более активно протекают на периферии культурной ойкумены, чтобы оттуда устремиться в ядерные структуры и вытеснить их»³⁸⁵.

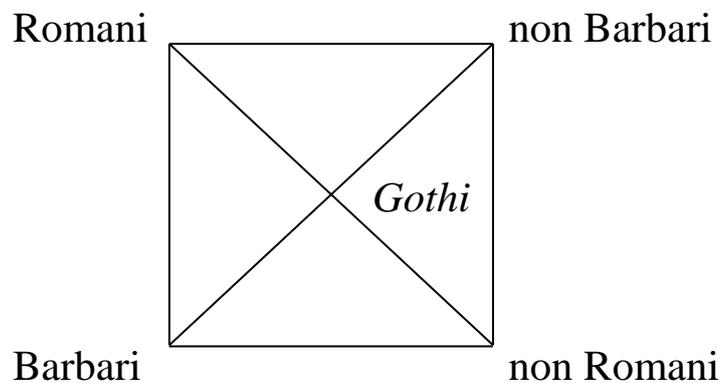
Мифологи новой политической власти «варварских королевств» находились в неизбежной ситуации поиска вариантов сдвига семиотических границ варварства и цивилизации. Понятие «варварства» в произведении Иордана (Кассиодора) освобождается от какой-либо выраженной этической или ценностной нагрузки, что, по всей видимости, отражает формирующийся политико-правовой тренд германских королевств VI века, а также подспудно служит цели нивелирования границ между римским и германским культурными мирами. Более полное понимание данной тенденции возможно на основании сопоставления особенностей употребления (узуса) понятия в произведении Иордана с практикой его использования в правовых памятниках и иных официальных документах эпохи, когда понятие «варвар» «теряло своё прежнее

³⁸⁴ Лотман Ю.М. Избранные статьи в трех томах. Т.1. Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллин. 1992.

³⁸⁵ Там же.

значение, связанное с представлением о неполноценности»³⁸⁶.

Обращение к «варварам и римлянам» (*barbaris et romanis*)³⁸⁷ становится официальной формулой, используемой остготским королем в административной переписке рубежа V-VI вв. Готы же, как правило, обозначаются в этих посланиях их этническим именем (*Gothi*), и дистанцируются, таким образом, как от общности «римлян», так и от «варваров». Если в произведении Иордана мы имели дело с бинарной оппозицией «варвары (готы)» – «римляне (греки)», то в официальных документах остготского королевства имеет место набор, как минимум, двух оппозиций («варвары» – «не варвары» и «римляне» – «не римляне»), в котором место общности *Gothi* можно определить при помощи «семиотического квадрата» Греймаса³⁸⁸ следующим образом:



³⁸⁶ Корсунский А. Р. К дискуссии об эдикте Теодориха // Западная Европа в Средние века: Экономика, политика, культура. М., 1971. С.18.

³⁸⁷ Magni Avrelii Cassiodori Senatoris Variarum libri deodecim (III, 24).

³⁸⁸ Более подробно о данном методе см.: Данези М. В поиске значения. Введение в семиотическую теорию и практику / Пер с англ. под общей ред. С.Г. Проскурина. Новосибирск, 2010. С.62.

Характеризуя ассоциативную структуру понятия *barbari*, необходимо отметить, что представление о «варварстве» как об определенном низком состоянии общества, характерное для античности, постепенно уходит в прошлое. Официальные памятники, инкорпорирующие римское право на территории остготского и других германских королевств, повсеместно пользуются понятием «варвары» (*barbari*) для обозначения лиц неримского (прежде всего, германского) происхождения³⁸⁹, что отражает выраженную тенденцию к установлению технического, денотативного значения понятия.

Анализируя содержательную часть переписки Теодориха, можно обнаружить, что, несмотря на присутствие в его риторике элементов классической традиции, транслированных благодаря усилиям квестора Флавия Кассиодора, похищенный смысл в мифологеме «варварства» (*barbaria, gentilitas*) сопровождается установлением связи с новым означаемым («отсутствие писаных законов и подчинения им среди подданных»).

Призывая своих соплеменников к соблюдению законов и правопорядка в Италийском королевстве, остготский король Теодорих призывает их оставить «варварство» (*exuite barbariem*) и удалить «свирепость помыслов»³⁹⁰, остановив стихийные проявления насилия в отношении подданных и своих соплеменников. Прочие составляющие античной культуры, включая образование, язык, традиции, мировоззренческие и религиозные аспекты, не играют в рамках нового мифа столь большого значения.

³⁸⁹ См. напр., *Edictum Theodorici Regis*, § 33, 34, 43 и др.

³⁹⁰ *Magni Avrelii Cassiodori Senatoris Variarum libri deodecim* (III, 17).

Использование концепта «варвары» (*barbari*) в книгах «Истории»³⁹¹ галло-римского интеллектуала Георгия Флоренция (Григория Турского), епископа города Тура, может рассматриваться в качестве примера синтеза культурных традиций. Переводчик и комментатор произведения Григория Турского В. Д. Савукова высказала предположение, что «когда он (Григорий – С.С.) называет кого-то варварами (III, 15), то это не столько противопоставление германцев романцам, сколько невежественных людей – культурным (в таком значении использовал это слово и Фортунат, VI, 2, 7; в таком дошло оно и до наших дней). Причина понятна. Для христианского историка не было разницы между германцем и романцем, как для христианского апостола не было разницы между эллином и иудеем, была только разница между христианином и язычником; именно в этом сказывалась сплывающая роль христианства в дробном мире раннего средневековья»³⁹².

Данный тезис нуждается в некоторой корректировке, поскольку в произведении Григория Турского понятием *barbari* все же обозначаются только представители германского мира, без определенного указания на их религиозную принадлежность. В то же время, предположение о том, что Григорий мог связывать «варварскую» общность с состоянием оторванности от плодов культуры и цивилизации, имеет под собой веские основания.

Ярким отражением представлений автора о «варварах» является краткий антропологический экскурс, выполненный

³⁹¹ Gergorii Turonensis Historiarum libri X // MGH. Script. rer. Merov. T.I, P.I, Fasc.I. Hannoverae, 1937. 1-537. Русскоязычный перевод: Григорий Турский, 1987.

³⁹² Григорий Турский. История франков. / Савукова В.Д. пер. и примеч. М., 1987, С.335.

Григорием в третьей книге «Истории», где он сообщает подробности из повседневной жизни туземного нобилитета Германии. В данном фрагменте Григорий повествует о судьбе одного из своих дальних родственников, по имени Аттал, который содержался в качестве знатного заложника во время одной из феодальных распр между королями франков Теодорихом и Хильдебертом. Раскрывая фабулу данной истории, автор не называет имени германца, у которого состоял в услужении Аттал, упоминая лишь, что «служил он у одного варвара (*cuidam barbaro*) в Трирской области»³⁹³, и «его назначили сторожить лошадей». Сообщая о проведении воскресной трапезы в доме знатного франка, Григорий отмечает, что ее проведение было назначено на «день солнца (*dies solis*), – так варвары (*barbaries*) называют день Господа (воскресенье)»³⁹⁴, а при проведении очередного подобного мероприятия «варвар созвал многих родственников на пир, и среди них был его зять, женатый на его дочери»³⁹⁵. Вполне вероятно, что Григорий описывает в данном фрагменте именно обычаи франков, хотя традиция именованная воскресенья «днем солнца» может считаться общегерманской.

В седьмой книге Григорий также упоминает об «обычае варваров» (*consuetudo est barbarorum*)³⁹⁶ наблюдать за приметами (*auspicia*), которые могут толковаться как благоприятные и неблагоприятные. Интерпретируя использование Григорием понятия «варвары» в данном фрагменте, вряд ли можно провести знак равенства между язычеством и варварством, поскольку самому Григорию

³⁹³ Gergorii Turonensis Historiarum libri X (III,15).

³⁹⁴ Ibid.

³⁹⁵ Ibid.

³⁹⁶ Gergorii Turonensis Historiarum libri X (VII, 29).

были хорошо известны как римские языческие ауспиции, так и христианские убеждения отдельных «варваров»³⁹⁷ (в частности, Хлодвига), которые получают высокую оценку автора в других фрагментах произведения. Этнокультурный оттенок понятия «варвар» прослеживается и в описании королевского застолья в восьмой книге «Истории», в котором упоминается «обычай варваров» (*mos barbarorum*) смешивать вино с абсентом и медом³⁹⁸.

В нашем распоряжении имеются весьма ограниченные свидетельства источника для того, чтобы сделать однозначный вывод о том, на основании каких критериев Григорий Турский определял состояние «варварства». Из текста можно заключить, что данное понятие используется автором только в отношении представителей германских народов, при этом неоднократно упоминается в связи с германскими традициями, имеющими, по всей видимости, архаическое происхождение (наименование дней недели, наблюдение за приметами, способы приготовления напитков), и служит, по всей видимости, демонстрации определенной социальной дистанции между германцами, принявшими отдельные элементы римской культуры (а именно, романо-христианские традиции, праздники и повседневные ритуалы) и германцами, находившимися вне данной формирующейся культурной общности. Таким образом, есть основания полагать, что Григорий отождествлял состояние «варварства» с комплексом традиций и обычаев, характерных для германских обществ, не подвергшихся существенному влиянию римской культуры.

³⁹⁷ Ibid. II, 32.

³⁹⁸ Ibid. VIII, 31.

Франкское законодательство VI века содержит примеры использования понятия *barbari* для обозначения германцев, не являющихся франками³⁹⁹. Данное использование термина вполне соответствует обозначенной выше тенденции к дистанцированию представителей собственного народа от «варварской» общности при сохранении памяти о принадлежности германских народов в целом к категории «варваров». Еще более четко данная тенденция выражена в рамках пролога к «Салическому закону» (*Lex Salica*), где понятие *barbaria* наделяется выраженными ценностными коннотациями, демонстрирующими разрыв между новым состоянием народа и его «варварским» прошлым: «Народ франков... когда еще держался варварства (*dum adhuc teneretur barbara*), по внушению Божию, искал ключ к знанию, согласно со своими обычаями, желая справедливости, сохраняя благочестие»⁴⁰⁰. В приведенном выше фрагменте прослеживается выраженная тенденция к отождествлению «варварства» с дохристианскими верованиями и социальными практиками.

Выявить особенности обыденного употребления понятия «варвар» в германских королевствах VI века достаточно сложно. Одно из наиболее информативных произведений начала века, не относящееся к жанру национальной историографии, и дошедшее до нашего времени, «Житие святого Северина» Евгиппия⁴⁰¹, отражает лексику и социальные реалии середины – второй половины V века, поскольку составлялось автором, по его

³⁹⁹ *Lex Salica* XVI.2 и др.

⁴⁰⁰ *Lex Salica* // MGH. LL I. Leg. nat. Germ. T.IV, P.II. Hannoverae, 1969, 3.

⁴⁰¹ Eugippius. *Vita sancti Severini* / Ed. H. Sauppe // MGH AA. T. 1. P. 2. Berlin, 1877. 1-30.

собственному свидетельству, на основании личных воспоминаний и рассказов старших людей (*ex notissima nobis et cottidiana maiorum relatione*) о событиях из жизни святого Северина. Это дает основания полагать, что автором воспроизводится общая тональность и даже лексика отдельных высказываний самого Северина о присутствовавших на территории римского Норика германских «варварах».

Фрагмент произведения Евгиппия воспроизведен в хронике Анонима Валезия⁴⁰², что может служить основанием для вывода о континуитете традиции восприятия «варваров» как представителей определенных этнических групп: «Некие варвары (*quidam barbari*), идя в Италию, завернули к нему (Северину – С.С.), желая получить благословение. Среди них был и Одоакр, который позже правил в Италии»⁴⁰³. Необходимо, однако, отметить, что данный фрагмент является единственным в тексте хроники Анонима Валезия, где встречается понятие «варвары».

Характеризуя общие тренды употребления понятия *barbari* в источниках VI века, необходимо отметить несколько параллельно существующих тенденций. В рамках административного дискурса понятие *barbarus* широко используется для обозначения неримского населения германских королевств, однако, применяется оно, прежде всего, в отношении лиц, не являющихся представителями «титულიной» германской нации данного королевства. В правовых памятниках понятие *barbarus* употребляется в сугубо денотативном значении, обозначая представителя определенной этнической группы.

⁴⁰² Anonymi Valesiani Pars Posterior // MGH. AA. T.IX. Berlin, 1892, 249–339.

⁴⁰³ Anonymi Valesiani Pars Posterior, X; Eugippius. Vita sancti Severini, VII.

Историографическая традиция, в целом, освобождается от негативных коннотаций понятия «варвары», применяя его в качестве указателя этнической принадлежности, и обозначая этим термином представителей *Barbaricum solum*. В то же время, уже в VI столетии начинает прослеживаться понимание состояния «варварства» как культурного явления, формируется тенденция к проведению параллели между «варварством» и архаическим состоянием общества, связанным с наследием языческой, дохристианской, культуры. Отдельные элементы уничижительного отношения к «варварскому» миру возникают в рамках средневековых германских «ренессансов» – в творчестве «последних римлян» и представителей узкого круга средневековых интеллектуалов.

Одним из наиболее ярких европейских мыслителей VII века, обращавшихся к проблеме «варварства», может, без сомнения, считаться проводник идей вестготского «ренессанса» Исидор Севильский. В его произведениях неоднократно используется понятие *barbari*, имеющее звучание, сопряженное с эмоциональной и оценочной компонентой. Описывая вторжение германцев в Италию, произошедшее в 405 году, он упоминает, что ими предводительствовал Радагайс, «скиф по происхождению, совершенно дикий (*saevissimus*) приверженец культа идолов (*cultui idololatriae*) и звериной варварской свирепости» (*barbaricae immanitatis feritate*), который поклялся, «презирая Христа, даровать кровь римлян своим богам в случае победы» (*spondens in contemptum Christi Romanorum sanguinem diis suis libare, si vinceret*)⁴⁰⁴. «Варварская дикость»

⁴⁰⁴ Isidori Iunioris episcopi Hispalensis Historia Gothorum Wandalorum Sveborum // MGH. AA, T.XI, Vol.II. Berolini, 1894. 272.

(*saevitia barbarica*) в приведенном фрагменте стоит в одном ряду с приверженностью «культу идолов» (*cultui idololatriae*), и очевидно противопоставляется автором ценностям римской христианской культуры.

Концепция «варварской свирепости» (*inmanitas barbariae*) отражена также в «Этимологиях»⁴⁰⁵ Исидора Севильского, где он отмечает, что «германские племена получили такое название, поскольку обладают телесной силой (*inmania corpora*) и являются свирепыми народами (*inmanesque nationes*), закаленными суровыми холодами. Их нравы происходят из суровости климата, с неистовым духом и вечной необузданностью, они живут грабежом и охотой. Есть множество племен... свирепость их варварства (*quorum inmanitas barbariae*) видна в самих их ужасных названиях»⁴⁰⁶. Весьма интересно, что в последнем фрагменте Исидор делает вывод о принадлежности к состоянию «варварства» на основании синтагматической структуры наименований известных ему зарейнских германских племен, этимологию которых автор не способен проследить на основании доступных ему лингвистических средств, что является указанием на их «варварскую» чуждость. Данные имена, подобно поведению их носителей, не укладываются в культурно-цивилизационный код, лежащий в основе творчества Исидора.

«Варварство» является для Исидора не просто характеристикой этнической принадлежности, но совокупностью культурно-цивилизационных признаков, что

⁴⁰⁵ Isidori Hispalensis Etymologiarum libri XX. Электронный текст источника на языке оригинала: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost07/Isidorus/isi_et00.html

⁴⁰⁶ Isidori Hispalensis Etymologiarum libri XX. Liber IX. Caput II. De gentium vocabulis, 97.

ярко прослеживается в упоминании вандалов, «широко известных своим варварством» (*ipsa crebro opinata barbaries*)⁴⁰⁷. Готы, принявшие ценности римской культуры, противопоставляются автором другим германским «варварам»: «Он (Валия – С.С.) устроил грандиозную бойню варваров (*caedes magnas barbaris*) во имя Рима (*romani nominis causa*). Он разгромил в битве силингийских вандалов в Бетике. Он уничтожил аланов, которые правили вандалами и свевами, так основательно, что когда их король Атакс был убит, немногие, кто выжил, забыли имя своего королевства и подчинились королю Вандалов из Галисии Гундериху»⁴⁰⁸. Сходное прочтение понятия *barbari* встречается в «Истории короля Вамбы» Юлиана Толедского, где автор пишет об окружающих вестготов «варварских племенах» (*circumpositas barbarorum gentes*)⁴⁰⁹. Противопоставление собственного народа «варварам» может, по всей видимости, рассматриваться в качестве одной из характерных черт раннесредневековых германских «ренессансов».

В работах франкских хронистов VII века понятие «варварство» используется для обозначения социальных практик, восходящих к эпохе Великого переселения народов. В частности, в т.н. «Хронике Фредегара»⁴¹⁰ упоминается о принятии Фредегундой и ее сыном, королем Хлотарем, во владение Парижа и «других городов по варварскому обычаю» (*reliquas civitates rito barbaro*)⁴¹¹, и о грабительском

⁴⁰⁷ Isidori Iunioris episcopi Hispalensis Historia Gothorum Wandalorum Sveborum // MGH. AA, T.XI, Vol.II. Berolini, 1894. 294.

⁴⁰⁸ Ibid. 276.

⁴⁰⁹ Historia Wambae regis auctore Iuliano episopo Toletano // MGH. SS. rer. Merov. T.V. Hannoverae et Lipsiae, 1910. 524.

⁴¹⁰ Fredegari et aliorum chronica // MGH. Script. rer. Merov. II, Hannoverae, 1888. P.1–168.

⁴¹¹ Ibid. P.127.

набеге, совершенном королем Теудебертом также «по варварскому обычаю» (*rito barbaro*)⁴¹². Резкое обострение внутренних проблем франкского королевства (королевств), связанное с политической борьбой между наследниками престола обусловило, по всей видимости, специфическую манеру употребления понятия *barbarus*, когда оно начинает употребляться уже не по отношению к иным народам, а по отношению к политическим оппонентам, обозначая дикость и враждебность их действий. Данная тенденция отражает высокую степень диверсификации этосного⁴¹³ сознания и формирование патрикуляристских тенденций в историографии франкского королевства.

Характеризуя восприятие «варварства» в работах авторов VII века, можно говорить, в целом, о том, что происходит усиление ценностных коннотаций понятия «варварство», отражающее процесс формирования новой этнокультурной идентичности германских народов. Одним из векторов культурного развития складывающейся средневековой христианской цивилизации становится преодоление европейских пережитков «варварства». Развитие данной тенденции можно более ярко наблюдать уже в VIII столетии на примере произведения Беды Достопочтенного, в котором автор активно общается к переосмыслению проблемы «варварства» в контексте христианской историографической парадигмы.

В произведении Беды встречается как традиционное для более ранних периодов развития историографии

⁴¹² Ibid. P.138.

⁴¹³ Термин использован по: Розов Н.С. Ценности в проблемном мире: философские основания и социальные приложения конструктивной аксиологии. Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та. 1998. С.123. Под этосом понимается совокупность особенностей образа жизни и мышления отдельного сообщества.

использование понятия «варвары» для обозначения этнической принадлежности лиц (преимущественно, в тех фрагментах произведения, где автор излагает события истории Рима)⁴¹⁴, так и новое в концептуальном отношении противопоставление «варвары» (*barbari*) – «народ Божий» (*plebs Dei*) в контексте «чужие» – «свои». В частности, англ до обращения в христианскую веру описываются автором как «варварский» (*barbaram*), «свирепый и недоверчивый народ» (*feram, incredulamque gentem*)⁴¹⁵, который усилиями христианских миссионеров под руководством Августина был «вырван из пасти древнего врага» (*de dentibus antiqui hostis*) и приведен к «вечной свободе» (*aeternae libertatis*)⁴¹⁶. Обращение в христианство противопоставляет англо в представлении Беды тем народам, которые, согласно его мнению, сохранили «варварское» состояние: «Никогда еще с самого времени прихода в Британию англ не знали столь счастливых времен, ибо с такими сильными христианскими королями (*fortissimos Christianosque habentes reges*) они наводили страх на все варварские народы (*barbaris nationibus*), и желания всех были устремлены к радостям Небесного Царства (*caelestis regni*), о котором они лишь недавно слышали»⁴¹⁷.

Взгляды автора на обращение из состояния «варварства» в «народ Божий» ярко выражены в описании евангельской проповеди народу фризов епископом Вилфридом, который «намереваясь отправиться в Рим и изложить свое дело апостольскому папе... сел на корабль и был отнесен западным ветром в Фризию, где его с почетом

⁴¹⁴ *Venerabilis Bedae Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* I.2; I.11; I.12; I.13; III.2.

⁴¹⁵ *Ibid.* I.23.

⁴¹⁶ *Ibid.* II.1.

⁴¹⁷ *Ibid.* IV.2.

встретили варвары (*barbaris*) и их король Альдгисль. Он проповедовал им Христа и, просветив многие тысячи их словом веры, омыл их от запятнавших их грехов в источнике Спасителя... Зимой он провел в радости с этим новым Божиим народом (*cum noua Dei plebe*), а после продолжил путешествие в Рим»⁴¹⁸. Те же народы, которые проявляют упорство в своих языческих верованиях, и отказываются принять слово спасения, остаются в представлении Беды «восстающими против веры варварами» (*rebelles fidei barbaros*)⁴¹⁹.

Ценностные коннотации понятия «варварство» в произведении Беды Достопочтенного не вызывают сомнения. Данное низкое состояние ассоциируется автором с такими качествами как «звериная жестокость» (*atrocitate ferina*)⁴²⁰, «неверие» (*incredulitas*)⁴²¹, «варварская гордыня» (*barbara stultitia*)⁴²², «суровость помыслов» (*durae mentis*)⁴²³, «нечестивость» (*impietas*)⁴²⁴, «варварский гнев» (*barbaricam rabiem*)⁴²⁵, а сами варвары наделяются характеристикой «грубых» (*rusticus*)⁴²⁶, «диких язычников» (*pagano saeuior*)⁴²⁷. «Варварство» глубоко противопоставляется христианскому миру, является его антагонистом и рассматривается автором в качестве выражения той системы ценностей, которая ассоциируется с языческим миром. В данном отношении

⁴¹⁸ Ibid. V.19.

⁴¹⁹ Ibid. II.5.

⁴²⁰ Ibid. II.20

⁴²¹ Ibid. I.23

⁴²² Ibid. II.5

⁴²³ Ibid. III.5

⁴²⁴ Ibid. III.24.

⁴²⁵ Ibid. V.7

⁴²⁶ Ibid. III.4

⁴²⁷ Ibid. II.20

Беда достаточно последовательно развивает бинарную оппозицию *barbari – plebs Dei*, элементы которой прослеживались уже в работах Исидора Севильского.

Гораздо больший интерес в работе Беды представляет тенденция к преодолению антагонизма христиане – язычники, и восприятию феномена «варварства» с точки зрения англоцентричных позиций, в частности, когда язык галлов провозглашается «варварским» по отношению к языку саксов, – когда идет речь о проповеди Агильберта, который «много лет был... епископом, но потом король, который знал лишь язык саксов, устал от его варварской речи (*barbarae loquellae*) и пригласил в королевство епископа по имени Вине, который также был посвящен в Галлии, но говорил на родном королю языке»⁴²⁸. Общность речи, как системы знаков, транслирующей определенный культурный код, по всей видимости, рассматривается всеми человеческими сообществами в качестве одного из базовых признаков цивилизационного сходства и различия, в связи с чем народ, говорящий на ином языке, будет с большой долей вероятности рассматриваться носителем традиционного сознания в качестве «варварского».

Первая запись германской народной истории на национальном языке, осуществленная переводчиками произведения Беды Достопочтенного⁴²⁹, отражает своеобразный рубеж в эволюции восприятия концепта «варварство» в рамках германских обществ VI-VIII веков. Если континентальные авторы широко использовали латинские понятия *barbarus* и *barbaria*, хорошо знакомые романизированной аудитории по античным и библейским

⁴²⁸ Ibid. III.7.

⁴²⁹ Данный перевод, вероятно, был выполнен уже в IX столетии.

памятникам⁴³⁰, то англосаксонский читатель нуждался в более адекватном эквиваленте данного понятия, в основе которого лежали бы категории традиционной германской культуры. В качестве такого эквивалента понятию «варварство» в англосаксонском переводе произведения Беды Достопочтенного используется понятие *elreordignes*, что дословно означает «иноречие», общение на чуждом, «варварском» языке⁴³¹. Именно «иноречивый» (*elreordan*) народ оказывается в представлении англосаксов «диким» (*rēden*), «неверующим» (*ungelēafsum*) народом, «речь которого понять нельзя» (*furðum gereorde ne siðon*)⁴³². «Иноречивыми» (*elreordan*) народами для англосаксов были, прежде всего, галлы, римляне, представители коренных народов Британии. Данный концепт, таким образом, имел для англосаксов содержание, существенно отличное от римского *barbarus*, отождествлявшегося, прежде всего, с представителями германского мира.

По всей видимости, описанная эволюция семантической составляющей концепта *варварство* отражает процесс динамического процесса перемещения функции структурного ядра на периферию предшествующего этапа и превращение бывшего центра в периферию. Как отмечает Ю.М. Лотман, «структурная неоднородность семиотического пространства образует резервы динамических процессов и является одним из механизмов выработки новой информации внутри сферы. В

⁴³⁰ Весьма характерно, что епископ Вульфила при переводе Библии на готский язык сохранил написание понятия *barbarus* без изменения. См.: Gothic Bible. Электронная версия источника: <http://www.wulfila.be/gothic/browse/>

⁴³¹ Sedgefield W.J. Selections from the Old English Bede. Manchester. 1917. P.11, 20, 22, 28, 33 и др.

⁴³² Ibid. P.11.

периферийных участках, менее жестко организованных и обладающих гибкими, «скользящими» конструкциями, динамические процессы встречают меньше сопротивления и, следовательно, развиваются быстрее. Создание метаструктурных описаний (грамматик) является фактором, резко увеличивающим жесткость структуры и замедляющим его развитие. Между тем, участки, не подвергшиеся описанию или описанные в категориях явно неадекватной им «чужой» грамматики, развиваются быстрее. Это подготавливает в будущем перемещение функции структурного ядра на периферию предшествующего этапа и превращение бывшего центра в периферию. Наглядно процесс этот можно проследить на географическом перемещении центров и «окраин» мировых цивилизаций»⁴³³.

Весьма характерно в данном отношении, что Британия, являвшаяся в V-VI вв. одним из наиболее мрачных периферийных районов античной цивилизации (семиосферы), в период IX-X вв. становится, наравне с Франкским королевством, одним из ключевых центров европейского образования и культуры.

В период VI-VIII веков в рамках германских обществ происходила существенная трансформация представлений о «варварах» и «варварстве». Если семантика понятия *barbarus* в памятниках VI века позволяет оценивать его в рамках бинарной оппозиции *barbaria* – *res publica*, или семиотического квадрата оппозиций Греймаса, то использование данного понятия в VIII веке отражает сложную иерархию оппозиций, включающую категории *suus*

⁴³³ Лотман Ю.М. Избранные статьи в трех томах. Т.1. Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллин. 1992.

– *externis, christianus – paganus, catholicus – hereticus, reordan – elreordan, geléafsum – ungeléafsum* и др.

В рамках континентальных королевств VI века семиозис понятия *barbarus* происходил под влиянием романо-германского культурного синтеза и получал выражение в нескольких тенденциях. На первом этапе происходило освобождение понятия *barbarus* от ценностных коннотаций, и формирование практики его применения в денотативном значении, – в качестве обозначения обитателей римского *Barbaricum solum*. Несмотря на нивелирование негативных коннотаций данного понятия, представители германских народов стремились к отмежеванию от культурно-исторической «варварской» общности, что выражалось, в частности, в тенденции к использованию понятия *barbari* по отношению к представителям других германских народов, и свидетельствует о сохранении элементов ценностной нагрузки данного понятия.

Под влиянием германских «ренессансов» к VII веку складывалось уничижительное прочтение понятия *barbaria*, ассоциируемого с неприемлемым, диким поведением, комплексом морально-нравственных характеристик, не соответствующих христианскому культурно-цивилизационному коду. Данное прочтение понятия получает завершенное оформление в произведении Беды Достопочтенного, являющегося одним из провозвестников англосаксонского «ренессанса» VIII-IX веков. Интерпретируя его интеллектуальное наследие, традиционная германская культура англосаксонской Британии вырабатывает новое, англоцентричное прочтение понятия «варварство», которое толкуется как

«иноречивость» (elreordignes), принадлежность к иной языковой общности и культуре, иной системе ценностей. Таким образом, трансформация представлений о «варварах» и «варварстве» в германских обществах VI-VIII веков отражает процессы формирования этнокультурной идентичности германских народов, что в перспективе может быть сопоставлено с иными трендами культурной и политической истории германских народов эпохи Великого переселения народов и раннего средневековья.

Кто защитит Хеорот? (вместо заключения)

После знакомства с текстом книги читателя может посетить ощущение некоторой незавершенности работы – где же обещанная «микрофизика власти»? Где Фуко, Лакан, Делез? Данное наблюдение будет, несомненно, верным, поскольку в представленной на суд читателя книге отражена только первая часть исследования (набросок второй части уже готов, но подготовка займет еще некоторое время).

Поскольку в реалиях современного информационно перегруженного общества исследователь не может позволить себе роскошь породить очередной шаблонный текст, который, согласно меткому определению Р. Барта что-то «лепечет» (*babille*)⁴³⁴, я предлагаю в завершающей части данного труда вместо перечисления всего ранее сказанного сосредоточиться на главном.

Современный автор помещен в ситуацию лабиринта. Блуждая по интеллигибельным коридорам смысла, рано или поздно он сталкивается с чудовищем. Это чудовище может представлять в самых разных обличьях (Левиафана, Капитала, Дискурса, Власти, Танатоса), но за всеми этими масками проступает единая природа мифологического монстра, рыскающего по лабиринту в поисках очередного архетипического Героя, вступающего в борьбу со злом.

«Некогда мы полагали, что власть – это сугубо политический феномен; ныне считаем, что это также феномен идеологический, просачивающийся даже туда, где его невозможно распознать с первого взгляда, – в социальные учреждения, учебные заведения и т. п., но в конечном счете мы все-таки уверены, что власть едина. А что, если она

⁴³⁴ Barthes R. *Le Plaisir du texte*. Éditions du Seuil, 1973 (2002). P.6

множественна, если властей много, как бесов? «Имя мне – Легион», – могла бы сказать о себе власть: повсюду, со всех сторон, нас окружают всевозможные лидеры, громоздкие или крохотные административные аппараты, группы давления и подавления; отовсюду раздаются «ответственные» голоса, берущие на себя ответственность донести до нас самый дискурс власти – дискурс превосходства. И мы начинаем догадываться, что власть гнездится в наитончайших механизмах социального обмена, что ее воплощением является не только Государство, классы и группы, но также и мода, расхожие мнения, зрелища, игры, спорт, средства информации, семейные и частные отношения – власть гнездится везде, даже в недрах того самого порыва к свободе, который жаждет ее искоренения»⁴³⁵.

Отношение теоретиков семиотики к проблеме власти, как можно видеть по приведенной выше пространной цитате Р. Барта, весьма сложное. Французская семиотическая школа, тесно связанная с философией постструктурализма, представляет собой интеллектуальное направление, не чуждое политической прагматике⁴³⁶, при этом, проблема

⁴³⁵ Р.Барт. Актовая лекция, прочитанная при вступлении в должность заведующего кафедрой литературной семиологии в Колледже Франс 7 января 1977 года.

⁴³⁶ Суть протестно-политического содержания данного направления, пожалуй, весьма удачно отражена в описании революционного экстаза гламурного дебошира М. Фуко: «Свидетели вспоминают, что Фуко наслаждался моментом и с энтузиазмом кидал кирпичи – хотя и старался при этом не запачкать свой красивый черный велюровый костюм» (Д. Миллер. Цит. по: Наранович С. Мишель Фуко и его «профсоюз хулиганов». Электронный источник: <https://zona.media/article/2015/04/01/foucault>).

Несмотря на то, что представители философии постструктурализма по-разному выражали отношение к революционным событиям и политической борьбе (например, Ж. Лакан высказался категорически против целесообразности подобных действий, отметив, что революции порождают лишь дискурс Господина), французская школа в целом характеризуется «сверхполитизированностью» (подробнее: Ландольт Э. Один невозможный диалог вокруг семиотики: Юлия Кристева – Юрий Лотман // НЛО №109, 3/2011).

власти в работах классиков данной школы выходит далеко за рамки политического в пространство языка и коммуникации⁴³⁷. В эпистеме постстмодерна автор упраздняет себя, становясь своеобразным Героем интертекста, осуществляющим деконструкцию дискурса / власти. Но подобная борьба с чудовищем, как мы помним, содержит риск превратить Героя в не менее грозного монстра, вступающего в борьбу против любых консервативных смыслов.

В данном отношении прослеживается принципиальная разница между подходами российской и французской школ семиотики⁴³⁸. Исследования, выполненные в рамках российской (советской) школы отличаются подчеркнутой

⁴³⁷ Р. Барт в своей актовой лекции провозглашает своеобразный манифест борьбы против идеологии власти: «Кое-кто ожидает от нас, интеллектуалов, чтобы мы по любому поводу восставали против Власти; однако не на этом поле мы ведем нашу подлинную битву; мы ведем ее против *всех* разновидностей власти, а это нелегкая битва, ибо, будучи множественной в сфере социального пространства, власть в то же время оказывается вечной в историческом времени: изгнанная, выставленная в дверь, она является к вам в окно; она никогда не гибнет: совершите революцию, истребите власть, и она возродится, вновь расцветет при новом положении вещей. Причина этой живучести и вездесущности в том, что власть есть паразитарный нарост на самом транссоциальном организме, нарост, связанный с целостной историей человечества, а не только с его политической, исторической историей». «В известном смысле сама жизнь Барта (которому была органически чужда роль фрейдовского Отца, Авторитета, Мэтра, Владыки) оказалась воплощенным протестом против Власти. Более того, этот человек представлял собою довольно редкий случай, когда «жизнь» и «творчество» совпадают едва ли не полностью, складываясь в нераздельную экзистенциальную «судьбу»: не только «практическая», но и интеллектуальная деятельность Барта была направлена на подрыв принципа власти как такового и прежде всего – власти идеологии, способной принимать самые разные облики» (Косиков Г.К. Идеология. Коннотация. Текст (по поводу книги Р. Барта “S/Z” // Барт Р. S/Z. М., 1994.).

⁴³⁸ Более подробно данный вопрос освещен в статье Э. Ландольта, который полагает, что «в одном отношении мы имеем дело с противоположными позициями: с одной стороны, с деполитизацией, свойственной МТШ (Московско-Тартуской школе – С.С.), с другой, со сверхполитизацией французской мысли»

дистанцированностью от политических проблем, теоретической строгостью и близостью к традициям академического позитивизма, хотя и отечественной школе при этом не чуждо острое переживание глобальных проблем человечества, балансирующего на грани эсхатологической бездны. Как отмечал Ю.М. Лотман, «в эпохи, когда почва у людей уходит из-под ног, прошедшее утрачивает доверие, а будущее рисуется в трагических тонах, людей охватывает эпидемия страха. Под властью страха люди превращаются в толпу, обуянную атавистическими мифами. Им рисуется ужасная картина победного шествия дьявола, мерещатся таинственные и могущественные заговоры его служителей, начинается охота на ведьм, поиски опасных, но невидимых врагов. Создается атмосфера массовой истерии, когда отменяются все юридические гарантии и все завоевания цивилизации. Достаточно сказать про человека «колдун», «ведьма», «враг народа», «масон», «интеллигент» или любое другое слово, которое в данной исторической ситуации является знаком обреченности, и судьба его решена: он автоматически перемещается на место «виновника всех бед, участника невидимого заговора», любая защита которого равносильна признанию в собственной причастности к коварному сонму. История цивилизации знает ряд периодов подобных эпидемий страха: они были известны средним векам, они охватили Западную Европу в XIV-XVI веках, затмив ее небо дымом костров, они создавали тот психологический фон, на котором тоталитарные правительства XX века смогли осуществлять кампании массового террора. Страх, психология «осажденной крепости» не раз искусственно подогревались власть

имущими и обеспечивали им массовую поддержку волн репрессий»⁴³⁹.

Несомненным прорывом с точки зрения перспектив практической реализации когнитивного потенциала семиотики стала интеграция семиотики и психологии через отождествление бессознательного со структурой языка, которое позволило совершить интеллектуальный транзит к структурному психоанализу⁴⁴⁰. Данное направление позволило сформировать новые методологические предпосылки для исследования архетипов коллективного бессознательного, однако, вряд ли можно сказать, что в данном направлении достигнуты существенные успехи, которые позволили бы приблизиться к преодолению проблемы деструктивности власти. Постоянное порождение все новых и новых чудовищ постепенно погружает человечество во тьму. Просвещение отнюдь не приводит к избавлению от диктатуры, но весьма охотно ей служит. Судя по международной политической повестке, в которой регулярно мелькают идеи священных подходов против мирового зла, против конкретных стран (каждый вновь приходящий к власти политик должен обозначить и демонизировать актуальную для него «ось зла»), против чего угодно, кроме реальных проблем, связанных с основанным на страхе тотальным культом неравенства и насилия, прикрытым фиговым листком политической культуры, нам еще многое предстоит о себе узнать.

⁴³⁹ Лотман Ю.М. Выход из лабиринта // Эко У. Имя розы. М., 1998. С. 650-669.

⁴⁴⁰ Что, по всей видимости, является решением второй обозначенной М.А. Бойцовым проблемы семиотического подхода к изучению образов власти – возможности выхода семиотического исследования в психологическое измерение образа.

Общество непрестанно балансирует между надзором, поощрением и наказанием, постоянно совершенствуя свои методы и приобретая практически неограниченную власть над личным пространством человека. Благодаря современным информационным технологиям мысли и потребности человека становятся документально фиксируемыми, что открывает возможности к более изощренным формам управления. При наличии тотальной системы интерактивных коммуникаций нет необходимости держать человека в камере Паноптикума, чтобы узнать, чем он занят в настоящий момент. Каждая квартира, каждое мобильное устройство теперь стали своеобразным Паноптикумом.

Более мудрый коллега иронично улыбнется, читая данные строки – стоит ли пытаться (да и возможно ли вообще) сказать что-то значимое после Мишеля Фуко, Жака Лакана, Юлии Кристевой или Умберто Эко? Вопрос, пожалуй, правомерный. Когнитивный потенциал гуманитарных наук практически достиг своего предела (об истории человечества и эволюции культуры мы узнали практически все, что было возможно, но ощутимых результатов в плане динамики состояния глобальных проблем это не принесло), и со второй половины прошлого столетия интеллектуалов в той или иной форме не покидает ощущение конца истории⁴⁴¹.

Вероятно, не будет преувеличением, если мы скажем, что всю свою историю человечество пребывает в условиях

⁴⁴¹ Это ощущение весьма обостряется тем, что эпистема академической науки, основанная на символическом капитале (П. Будье), по всей видимости, постепенно уходит в прошлое, и на ее место приходит нечто, воспроизводящее интерактивные формы капитала. Активно формируется новая форма культуры, основанная на эволюционной игре симулякров (своеобразная покемоносфера).

семиотически дополненной реальности. Интеллигибельные конструкты, созданные античными мифологами и средневековыми мыслителями, формировали картину мира в соответствии с представлениями о должном. Сегодня же мифы и симулякры в значительной степени вытеснили реальность, просто потому что он более востребованны и привлекательны. Фактически, именно создатель нового мифа становится культурным героем эпохи.

Архетипические мифы конца истории, борьбы с тиранией (политическими чудовищами) или более абстрактными силами зла, всевозможные производные Тератомахии, заполнили современную семиосферу. Но вопрос, заданный в VI веке малоизвестным писателем варварского происхождения, звучит по-прежнему актуально: «Какую можно сыскать причину, достойную того, чтобы привести в движение такие толпы? Какая же ненависть воодушевила всех вооружиться друг против друга?»⁴⁴².

Общество непрестанно находится в ситуации Хеорота, своеобразного разграбленного чертога. Игра подсознания порождает монстров. Чудовище, опьяненное властью и привлекательностью ее плодов, приходит прямо в гости к владыке Хродгару, чтобы получить причитающуюся долю в дележе добычи. В семиотическом противостоянии с чудовищем Герой не побеждает зло, он лишь порождает новое чудовище. Есть ли выход из этого тупика?

Не исключено, что есть. Возможным методам «приручения дракона» будет посвящена следующая часть исследования.

⁴⁴² Iordanis De origine actibusque Getarum, 193.