

*Памяти моего отца,  
привившего мне любовь к искусствам*



МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РФ  
НОВОСИБИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Гуманитарный институт  
Лаборатория семиотики и знаковых систем  
Научно-образовательный центр «Наследие»

С. В. Санников

**СТРУКТУРИРУЯ КВИНОТАВРА:  
ТЕРАТОКРАТИЯ, ДИСКУРС ГОСПОДСТВА  
И СЕМИОЗИС ВЛАСТИ В РАННЕМ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ**

Монография

Новосибирск  
2020

УДК 94(4)"653":008  
ББК 63.3(4)41-33+71.0  
С 185

Рецензенты:

д-р культурологии, д-р ист. наук, проф. *Г. Г. Пиков*  
д-р филол. наук, проф. *С. Г. Проскурин*

**Санников, С. В.**

**С 185** Структурируя Квинотавра: тератократия, дискурс господства и семиозис власти в раннем Средневековье : монография / С. В. Санников; Новосиб. гос. ун-т. — Новосибирск : ИПЦ НГУ, 2020. — 322 с.

ISBN 978-5-4437-1131-7

Предлагаемая монография посвящена проблеме изучения семиотических аспектов отношений власти в культуре Западной Европы эпохи раннего Средневековья. Морфология власти рассматривается в ее историческом многообразии: от «квазителесного» кода архаической германской культуры до микрофизики власти сложноорганизованных культурных форм эпохи поздней Античности.

Как рождается власть? В чем причина ее всепроникающего присутствия в отношениях между людьми? Почему мы смотрим на власть через призму архаической мифологии? Настоящее исследование подскажет ответы, которые могут представлять профессиональный интерес для культурологов, политологов, историков, теоретиков и практиков аналитических и структурных методов психоанализа, а также для всех, кто интересуется вопросами семиотики и дискуртологии.

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

ISBN 978-5-4437-1131-7

© Новосибирский государственный университет, 2020

© С. В. Санников, 2020

## БЛАГОДАРНОСТЬ

Данную работу я хотел бы начать со слов благодарности в адрес людей, сделавших ее появление возможным:

**Г. Г. Пикова** — Учителя, открывшего мне безграничность текста средневековой культуры и научившего с ним работать, а также оказавшего неоценимую поддержку в становлении меня как специалиста;

**М. В. Ильина** и **С. Г. Проскурина** — коллег, любезно разделивших со мной возможность научного сотрудничества, обсуждения концептуальных набросков и давших ценные рекомендации относительно текста данной книжки;

**Д. М. Бондаренко**, поддерживавшего на протяжении многих лет мой научный интерес к исследованию древних и средневековых обществ и предоставившего возможность обсуждения рабочих гипотез с экспертами его исследовательского центра;

**И. Ю. Николаевой** (*in memoriam*), открывшей мне уникальные исследовательские возможности и перспективы междисциплинарного синтеза в медиевистике;

**А. С. Зуева** и **В. И. Шишкина**, предоставивших мне возможность стать сопричастным исторической школе Новосибирского государственного университета, интеллектуальная среда которой оказала столь значимое влияние на формирование меня как специалиста;

**И. И. Шиловой-Варьяш**, оказавшей бесценную поддержку моих научных изысканий в области истории средневекового права и предоставившей возможность получения профессиональных консультаций по многим аспектам средневековых судебных процессов;

**В. А. Миндолина**, профессиональное общение с которым позволило мне открыть для себя новые грани научного творчества;

**Н. С. Розова**, поддерживавшего мои первые исследования в области политической антропологии и предоставившего возможность обсуждения теоретических наработок в рамках его социально-философского семинара;

**В. П. Будановой**, проявившей любезное внимание к моим работам и предоставившей возможность публикации результатов исследований в ежегодном издании ее научной лаборатории;

**В. Э. Согомоняна** и **И. В. Фомина**, научное общение с которыми всякий раз помогает мне увидеть новые аспекты исследовательской проблематики и выработать новые методологические подходы;

**Л. Л. Кофанова** и **Е. В. Афонасина**, поддержавших инициативу о проведении в Новосибирске ряда значимых научных мероприятий, посвященных истории древнего и средневекового права;

**А. В. Корчинского**, чей взгляд на творчество М. Фуко помог мне открыть новые измерения дискурса;

**В. В. Бровкина** — за важные для меня консультации по истории философии и весьма ценное дружеское напоминание о том, что смыслом всякого познания является не что иное, как ἦδονή;

**П. А. Уварова** — за продуктивное многолетнее сотрудничество, а также за то, что в нашем дружеском медиапроекте философско-дискуссионного клуба нам удалось сделать семиотику нормой медиа-дискурса.

Конечно же, особые слова благодарности хочется произнести в адрес **моей семьи** и **любимой супруги** — филологической девушки **Юлии** — за поддержку, бесценные советы, вдохновение и мотивацию к работе над книгой, сопровождаемые созданием возможных условий для того, чтобы эта работа продлилась как можно дольше.

Было бы опасно стремиться заполнить все пустоты  
и заставить говорить все немое  
*Ж. ле Гофф*

## **ВВЕДЕНИЕ**

### **Актуальность темы исследования**

Семиотика власти является пространством постоянной флуктуации пределов видимости субъекта. Потестарный дискурс театрализован, дисперсные акты отправления власти теряются в языковых играх симуляции и правдоподобия. Читатель политического мифа вновь и вновь обнаруживает себя обитателем общества микрофизического спектакля, зрителем, интерпретатором и соучастником политического действия, режиссируемого в соответствии со всемогущей эпистемой, бесчисленными оттенками дискурсов, архетипов и идеологий.

Историографическим прибежищем ускользящей власти становится миф, который мы идентифицируем в научном дискурсе как «раннее Средневековье» — пространство политической драматургии, скрытой за непроницаемым покровом «темных веков». Можно лишь догадываться о происходящем в этом наглухо драпированном паноптикуме, строить бесконечные домьслы, подогревая свои фантазии спутанными знаками либретто, сплетающимися в причудливый код латыни, варварских наречий и поблекших силуэтов мифологического прошлого.

Нарастающее до предела обострение стратегических противоречий современного общества только подстегивает научный интерес к проблеме восприятия власти в категориях средневековой культуры, содержащей многочисленные ключи к тем самым замковым подземельям, которые, согласно юнгианской психотерапевтической метафоре, и являются входом в коллективное бессознательное. Разрушение иллюзий рациональности и правдоподобия — вот первые плоды спуска в мрачные катакомбы и запутанные пещерные залы раннесредневековых образов власти. Если эпоха Нового времени сохранила достаточно большое количество свидетельств, отображающих исторические феномены в развернутом спектре их социальной манифестации, что нередко позволяет исследователю надеяться на условную полноту реконструируемой им картины, то погружение в глубину исторического процесса сопровождается уменьшением, а в некоторых случаях — кастрофическим сокращением количества интерпретируемых данных.

Образы власти эпохи «темных веков» крайне фрагментарно освещены в источниках, при этом данные самих источников противоречивы, не поддаются в отдельных случаях аутентификации, проверке исторической достоверности содержащихся в них сведений, уточнению степени корректности дошедших до нас редакций самого текста источника. Во многих случаях исторические образы носят выраженный мифологический характер, отсылающий, скорее, к морфологии волшебной сказки, мотивам героического эпоса или традициям фольклора. В других случаях сложный для интерпретации образ фиксируется в форме вторичной семиологической конструкции, нагруженной политическими составляющими и идеологемами, опрокинутыми в коммуникативные лабиринты контекстов, смыслов и дискурсов эпохи «варварских королевств».

Означает ли это, что в сравнении с историческими образами эпохи модерна рассматриваемые средневековые образы представляют меньшую ценность и значимость в отношении возможности их научного изучения? Отнюдь. Парадоксальным образом данные конструкты имеют даже большую ценность с точки зрения понимания многих тенденций культурного развития современности, поскольку архаические нарративы содержат проекции структур, формирующих базовые коды потестарного бриколажа мировой культуры.

Фрагментарность и не вполне подтверждаемая достоверность исторических образов власти становятся лишь дополнительным аргументом для изучения их структуры *per se*, через развитие подходов, преодолевающих рамки тривиальных попыток соотносить мифологию образа с опытно познаваемым пространством непрерывно объективируемой социальной реальности. Герметичный семиозис средневековых образов, этих продуктов «репродуктивного воображения»<sup>1</sup> формирует автономную реальность нарратива, подсказывающую исследователю путь в пространство коллективного бессознательного, где можно во всей полноте обнаружить реликты малодоступных базовых структур социального. Перспектива поиска тем более актуальная, чем острее мир ощущает потребность в интеллектуальной панацее от угрозы наступления описанной Ю. М. Лотманом эпохи, «когда почва у людей уходит из-под ног, прошедшее утрачивает доверие, а будущее рисуется в трагических тонах»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> “...product of the reproductive imagination”. *Eco U. Kant and the Platypus: Essays on Language and Cognition*. Houghton Mifflin Harcourt, 2000. P. 82.

<sup>2</sup> *Лотман Ю. М. Выход из лабиринта // Эко У. Имя розы. М., 1998. С. 650–669.*



Следует отметить, что медиевистика и семиотика на протяжении своей истории всегда взаимно обогащали друг друга. В определенной степени это обусловлено тем, что семиотика начала свое оформление в качестве инструмента познания мира именно в средневековой культуре, и сложившаяся естественным путем генетическая связь семиотики с культурными кодами Средневековья, так или иначе, продолжает играть значительную роль на протяжении последующих столетий. Весьма сложно в связи с этим провести хронологическую и дисциплинарную границу, которая позволила бы говорить о завершении традиции герменевтического, экзегетического или, если говорить об эпохе модерна, феноменологического, аналитико-психологического или даже спиритуалистического, как и любого другого изучения средневековых ритуалов и символов, и начале собственно семиотического.

Исследователи обоснованно полагают, что интерес к применению научных семиотических методов исследования к изучению истории достоверно обнаруживает себя, начиная с работ представителей московско-тартуской школы, в частности Ю. М. Лотмана и Б. А. Успенского. Но как тогда охарактеризовать семиотические составляющие работ М. М. Бахтина, Э. Кассирера, Э. Канторовича? Разве нельзя считать В. Я. Проппа, рассматривающего архетипические мотивы сказочного царства, одним из концептуальных основателей семиотики власти? Как относиться к исследованиям И. Пуансо, который уже в XVIII в. говорил о наличии связи между миром знаков и пространством публичной власти? Как интерпретировать исследования П. А. Флоренского, которого по праву считают основателем самобытной теории знака?

Вопрос о возможности проведения четкой границы между семиотическими и несемиотическими исследованиями средневековой культуры остается открытым. У. Эко решает вопрос относительно критерия, позволяющего судить о семиотической природе процесса, на том основании, что «семиотика является доктриной о знаках. Но для того, чтобы двигаться в этом направлении, нужно дать очень гибкое определение знака, которое учитывает даже те подходы, где понятие знака либо игнорируется, либо оспаривается. Отправной точкой могло бы стать предположение, сделанное Якобсоном (1974) при открытии Первого конгресса Международной ассоциации по семиотическим исследованиям. Семиотика — это любой тип исследования, интересующийся

“референтным отношением”: везде, где нечто выступает вместо чего-то другого (*aliquid stat pro aliquo*), есть семиотическая проблема»<sup>3</sup>.

В значительной степени разделяя представленный выше подход, автор данного исследования несколько раз пробовал начать написание настоящей работы с подготовки обширного раздела, посвященного историографии изучения семиотики власти на материале раннесредневековой культуры, однако данный раздел всякий раз тяготел к превращению в самодостаточный по своему значению компендиум, посвященный таким разноплановым направлениям, как политическая семиотика (в том числе во всем историческом многообразии такого направления, как политическая лингвистика), имагология средневековой культуры (от онтологии образов до семиотики цвета), феноменология власти (от позитивистской концептологии до постструктуралистских интерпретаций), потестарная имагология (во всем многообразии исследований, объект которых соотносится с эпохой раннего Средневековья), и при этом отличался неизбежными пробелами, поскольку ни одна из этих областей в полной мере не совпадает с обозначенной темой, в связи с чем не может и вряд ли должна становиться предметом основного научного интереса.

Может возникнуть правомерный вопрос: не является ли это свидетельством того, что исследователем ставится слишком масштабная проблема, решение которой не вполне соотносится с принципами академического исследования? Подход к постановке исследовательских проблем в работах Ю. М. Лотмана, Ю. С. Степанова, А. Я. Гуревича, Р. Познера и других выдающихся исследователей семиотики культуры, подсказывает нам, что подобные сомнения не имеют под собой существенных оснований. Именно генерализация ключевых культурных процессов, выявление сквозных и наиболее значимых с точки зрения демаркации соответствующей семиосферы тенденций и являются одной из основных задач семиотики культуры. Нередко это ощущается даже интуитивно: мы, например, безошибочно угадываем средневековые черты в аудиовизуальном потоке интертекста, на чем основана вторичная семиотизация средневековья в современной массовой культуре. Пресловутая бартовская «римскость» или мифологическая «средневековость» конструируются посредством мультимодального дискурса, предписывающего специфические знаки, маркирующие культурное пространство.

---

<sup>3</sup> Semiotik: ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur. Semiotics: a handbook on the sign-theoretic foundations of nature and culture / Herausgegeben von Roland Posner, Klaus Robering, Thomas A. Sebeok. Series: Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft. 1997. Bd. 13. P. 733.

Проблема изучения власти тем более сложна, что предмет непрестанно ускользает от научной оптики, растворяясь в дискурсе и наполняя своим дисперсным присутствием множество текстов культуры, при этом не локализуясь достоверно ни в одной точке социальной топографии. Являя собой пресловутую стратегическую ситуацию общества, власть преломляется в бесконечном разнообразии оттенков вины, неравнозначности, нарушения пропорциональности планов означаемого и означаемого, всеобъемлющей сети микрофизических взаимодействий, питающих динамику социального напряжения.

В средневековой культуре власть не обнаруживается в полной мере ни в руках короля, совещающегося со своим конюшим о предании смерти мятежных герцогов, ни в руках епископа, приносящего, согласно варварскому обряду, клятву в своей невинности перед королем, ни в руках представителей знати, подтверждающих свои взаимные притязания в кровопролитных ордалиях, ни в руках римских интеллектуалов, постоянно ожидающих доноса и вызова в королевский суд. Власть является перманентные флуктуации, одновременно отсутствуя и обнаруживая себя во множестве концептов, актов, жестов, высказываний, топосов и нарративов. Власть деперсонифицированная, дидактическая, дисциплинарная, надзирающая и порождающая социальную реальность в бесчисленных скрипториях, гарнизонах и канцеляриях. Власть, предписывающая различие, таксономию и иерархию, инцестуозный дискурс постестарности, генерирующий непрестанное бегство от свободы.

## Степень изученности проблемы

Как было отмечено выше, вряд ли возможно дать исчерпывающую характеристику работ, посвященных бесчисленным аспектам семиотики власти в раннесредневековых обществах. В данном разделе мы стараемся обозначить лишь некоторые, наиболее, на наш взгляд, актуальные — прежде всего с методологической точки зрения — работы в рассматриваемом проблемном поле.

Наиболее четко теоретические контуры взаимного влияния медиевистики и семиотики оформились примерно в середине прошлого столетия<sup>4</sup>, что можно проследить на примере двух ярких, хотя и не вполне

---

<sup>4</sup> Необходимо при этом отметить, что развитие исторических аспектов семиотической мысли первой половины прошлого столетия получило подробное освещение в исследованиях В. В. Фещенко, П. Торопа, С. Н. Зенкина и других авторов. Как отмечает В. В. Фещенко, «для полного описания этой богатой, но не достаточно, на наш взгляд, артикулированной и исследован-

оцененных современниками работ. Речь идет о книгах Э. Канторовича «Два тела короля» и М. М. Бахтина «Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса». Работа Э. 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 представителям семиотической школы, 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, изошренно, 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»<sup>5</sup>.

М. Фуко в концептуальном прологе постструктуралистской семиологии власти — классической работе «Надзирать и наказывать» — обращается к наследию Э. Канторовича, предлагая инвертированное прочтение концепции политического тела: «Некоторое время назад Канторович дал замечательный анализ “тела короля”: согласно средневековой юридической теологии двойного тела, которое включает в себя не только бранный элемент, рождающийся и умирающий, но и другой элемент, неподвластный времени и утверждающийся как физическая, однако неосязаемая опора для короны. Вокруг этой двойственности, близкой по происхождению к христологической модели, выстраиваются иконография, политическая теория монархии, правовые механизмы, которые различают и вместе с тем связывают личность короля и требо-

---

ной традиции не хватило бы и объемистого тома» (Фещенко В. В. О внешних и внутренних горизонтах семиотики // Критика и семиотика. Новосибирск: НГУ, 2005. Вып. 8. С. 16).

<sup>5</sup> Кобрин К. Р. Эрнст Канторович над историей: дробящиеся тела власти // Неприкосновенный запас. 2014. № 95(3). С. 119–142.

вания короны, и целый ритуал, достигающий своего апогея в коронации, погребении и церемониях подчинения. На другом полюсе можно представить себе тело осужденного; он тоже обладает правовым статусом, создает собственный церемониал и вызывает целый теоретический дискурс, но не для того, чтобы обосновать “избыток власти”, принадлежащей личности государя, а для того, чтобы выразить “недостаток власти”, отпечатывающийся на телах тех, кто подвергается наказанию. В самой темной области политического поля осужденный представляет симметричный перевернутый образ короля. Следует проанализировать то, что можно назвать, отдавая дань Канторовичу, “наименьшим телом осужденного”»<sup>6</sup>.

Говоря о второй упомянутой работе — книге **М. М. Бахтина** «Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса» (1965), оказавшей существенное влияние на развитие европейской семиологической традиции, следует отметить, что данная работа в определенной степени опередила свое время. В частности, Ю. Кристева, известная разработкой теории интертекстуальности, отмечает, что подход М. М. Бахтина к работе с текстом предвосхитил целый ряд постструктуралистских методик: «Вводя представление о статусе слова как минимальной структурной единицы, Бахтин тем самым включает текст в жизнь истории и общества, в свою очередь рассматриваемых в качестве текстов, которые писатель читает и, переписывая их, к ним подключается. Так диахрония трансформируется в синхронию, и в свете этой трансформации линейная история оказывается не более чем одной из возможных абстракций; единственный способ, которым писатель может приобщиться к истории, заключается в том, чтобы преодолеть эту абстракцию с помощью процедуры письма-чтения, то есть создавая знаковую структуру, которая либо опирается на другую структуру, либо ей противостоит. История и этика пишутся и читаются в текстовых инфраструктурах. Отсюда следует, что многозначное и многообразно обусловленное поэтическое слово следует логике, превосходящей логику кодифицированного дискурса и способной воплотиться лишь на периферии официальной культуры. Вот по-

---

<sup>6</sup> Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. Ad Marginem, 1999 (2013). С. 38. При этом, 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». (Степанов Ю. С. Семиотика / под ред. Е. И. Володина; Ин-т языкознания АН СССР. М.: Наука, 1971. URL: <http://lib.vvsu.ru/books/semiotika1/page0003.asp>)

чему, впервые исследовав эту логику, Бахтин пытается обнаружить ее корни в карнавале. Карнавальный дискурс ломает законы языка, охраняемые грамматикой и семантикой, становясь тем самым воплощенным социально-политическим протестом, причем речь идет вовсе не о подобии, а именно о тождестве протеста против официального лингвистического кода, с одной стороны, и протеста против официального закона — с другой»<sup>7</sup>.

Проблематика власти переосмысливается М. М. Бахтиным в контексте взаимоотношения языков и культурных кодов, смещающих планы означивания в процессе своеобразного карнавального бриколажа: «В процессе многовекового развития средневекового карнавала, подготовленного тысячелетиями развития более древних смеховых обрядов (включая — на античном этапе — сатурналии), был выработан как бы особый язык карнавальных форм и символов, язык очень богатый и способный выразить единое, но сложное карнавальное мироощущение народа. Мироощущение это, враждебное всему готовому и завершенному, всяким претензиям на незыблемость и вечность, требовало динамических и изменчивых (“протеических”), играющих и зыбких форм для своего выражения. Пафосом смен и обновлений, сознанием веселой относительности господствующих правд и властей проникнуты все формы и символы карнавального языка»<sup>8</sup>.

Значимой вехой в развитии теоретических представлений о природе средневековой культуры выступает семиотика московско-тартуской школы, пантекстуальный характер методологии которой определяет своеобразие интерпретации процессов культурной эволюции в типологических исследованиях. В данном отношении большой интерес представляет работа **Ю. М. Лотмана** «Проблема знака и знаковой системы и типология русской культуры XI–XIX веков» (1970), в рамках которой была предложена развернутая теоретическая характеристика модели восприятия знака в средневековой культуре. Ю. М. Лотман характеризует средневековое общество как «общество высокой знаковости»<sup>9</sup>, относя средневековую культуру к «символическому» или «семантическому» типу культуры. В числе определяющих особенностей отношения к знаку в рамках данного типа культуры автор выделяет ключевую роль оппозиции идеального

---

<sup>7</sup> *Крестева Ю.* Бахтин, слово, диалог и роман // Французская семиотика: от структурализма к постструктурализму. М., 2000. С. 428.

<sup>8</sup> *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. 2-е изд. М.: Худож. лит., 1990. С. 183.

<sup>9</sup> *Лотман Ю. М.* Проблема знака и знаковой системы и типология русской культуры XI–XIX веков // Семиосфера. СПб., 2010. С. 403.

и материального плана, иконический принцип образования знака, множественность и иерархичность значения, ахронный характер знаковой системы, восприятие знака как средства замещения.

Методологические принципы использования категории «средневековая культура» в научном исследовании обозначил **А. Я. Гуревич**, предложивший попытку реконструкции целостной картины средневекового культурного пространства в классической работе «Категории средневековой культуры» (1972). А. Я. Гуревич поднимает принципиальные для культурологического исследования вопросы: о соотношении элитарной и народной культуры, категориях восприятия действительности средневекового человека, соотношении синхронического и диахронического восприятия знакового пространства, взаимосвязи эпистемологического практик средневекового христианского и варварского миров. Работа выполнена под определенным влиянием семиотической методологии: автор склонен рассматривать средневековую культуру как знаковую систему или язык, полный диахронических аспектов и обнаруживающий связи с языками корпоративной культуры, что позволяет автору проследить соответствующие планы коммуникации и говорить о наличии общего культурного пространства (пользуясь более поздней лотмановской терминологией — семиосферы) средневекового мира: «Итак, для того чтобы понять “язык” данной конкретной отрасли человеческой деятельности в феодальном обществе, нужно знать язык его культуры, по отношению к которому этот специальный язык является подчиненным и не конституировавшимся в замкнутую автономную систему. Все профессиональные, отраслевые “языки” постоянно переходят один в другой и значимы постольку, поскольку имеют смысл не только в пределах данного специализированного рода деятельности, но и за этими пределами. Собственно говоря, есть только один язык, одна всеобъемлющая знаковая система, всякий раз особым образом расшифровываемая в зависимости от той сферы человеческой деятельности, к которой она применяется»<sup>10</sup>.

В статье **С. С. Аверинцева** «Символика раннего средневековья»<sup>11</sup> (1977) культура анализируется как знаковое пространство, процессы в котором определяются рядом ключевых принципов образования и действия знака. Парадоксальное сочетание энигмы и параболы, парафразиса и метафразиса выстраивает смысловую игру в соотношении

<sup>10</sup> Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972 (1984).

<sup>11</sup> Аверинцев С. С. Символика раннего Средневековья (К постановке вопроса) // Семиотика и художественное творчество. М., 1977. С. 308–337.

идеологического и формально-жанрового планов культуры. Автор предлагает оригинальную трактовку соотношения идеи знака и идеи верности в европейской средневековой культуре, отличающей европейский средневековый символизм от типологически схожих явлений.

В период 1970-х гг. семиотика начинает оказывать влияние на методологию школы Анналов, что прослеживается, в частности, в творчестве одного из видных представителей данной школы — выдающегося медиевиста **Ж. ле Гоффа**. В различных фрагментах работы «Другое Средневековье»<sup>12</sup> (1977) Ж. ле Гофф отмечает необходимость применения семиотических методов к всестороннему изучению исторического прошлого. Весьма характерно в данном отношении, что в работе автор неоднократно цитирует своего коллегу — одного из признанных классиков французской семиологии **Р. Барта**, с которым Ж. ле Гоффа объединяет не только внимание к семиотическим методам, но и высокая оценка интеллектуального наследия Ж. Мишле.

В работе «Средневековый мир воображаемого»<sup>13</sup> (1985) Ж. ле Гофф уже более определенно отмечает, что новая политическая история «занята выявлением структур, социальным анализом, семиотикой, поиском пружин власти», причем в анализе политической динамики следует уделять внимание «различным семиотическим системам политического: словарю, ритуалам, моделям поведения, ментальностям». Данное направление рассматривается автором как вектор будущих исследований, поскольку «обновленную политическую историю, которую мы попытались описать, пока еще только предстоит создать»<sup>14</sup>.

Период 1980-х гг. характеризовался широким признанием семиотики в качестве методологии исторических исследований, что получило отражение в рамках целого ряда научных дискуссий и коллективных трудов. Обстоятельный обзор работ **Ц. Тодорова**, **П. Гайду**, **Б. Уильямс (Дили)**, **Т. Грина**, **Л. Пассерини**, **В. Пенсака** и других авторов в контексте развития семиотической методологии исторических исследований представлен в обстоятельной историографической статье **М. Тамма**<sup>15</sup>, в связи с чем мы не будем останавливаться на данном этапе столь подробно.

---

<sup>12</sup> *Le Goff J. Un autre Moyen Âge. Gallimard, 1999.*

<sup>13</sup> *Le Goff J. L'imaginaire médiéval. Essais, P., Gallimard, 1985.*

<sup>14</sup> *Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого: пер. с фр. / общ. ред. С. К. Цатуровой. М.: Изд. группа «Прогресс», 2001. С. 416.*

<sup>15</sup> *Tamm M. Introduction: Semiotics and history revisited // Sign Systems Studies. 2017. Vol. 45(3/4). P. 211–229. DOI: <https://doi.org/10.12697/SSS.2017.45.3-4.01>*



Проникновение принципов и подходов, характерных для постструктуралистской методологии (подразумевающей соответствующие методы лингвосемиотической критики текста), в медиевистику прослеживается с начала 1990-х гг. в рамках направления так называемой Новой филологии (*New philology*), или «материальной филологии» (*material philology*)<sup>16</sup>. Концептуальный отчет данного направления принято вести от публикации **Б. Черкуилини**<sup>17</sup>, в которой он подверг существенной критике ряд принципиальных положений источниковедения Средних веков и подходов к работе со средневековыми текстами. Данная критика касалась подходов к реконструкции содержания текста протографа на основании выявления и сопоставления расхождений в текстах отдельных списков средневековых рукописей. Б. Черкуилини высказал обоснованное предположение о том, что не условный автор, а именно переписчик, фактически редактор текста, является основным свидетелем и интеллектуальным актором конкретной исторической эпохи, в связи с чем попытка современных издателей производить селекцию списков в соответствии с критерием условной близости к гипотетическому исходному тексту (*Urtext*) является серьезным нарушением принципов исторического исследования.

Подход Б. Черкуилини был подхвачен целым рядом исследователей, среди которых заметную роль сыграл **С. Дж. Николс**, предложивший в своих работах осуществить «постмодернистский поворот к основам медиевистики»<sup>18</sup>. Вводная статья С. Дж. Николса к специальному выпуску журнала *Speculum* знаменовала собой начало нового дебатированного направления, получившего наименование «Новая филология». Автор призвал к скрупулезному изучению «матрицы манускрипта», включающей формат расположения текста, полей, глосс и дополнительных записей, иллюстраций, всевозможных текстуальных различий, интерполяций и лакун, через которые может проявляться переписчик текста, в том числе сфера его бессознательного. Данный под-

---

<sup>16</sup> Обзор основных работ данного направления изложен в очерке С. Ягер (*Yager S. New Philology // Handbook of medieval studies. Terms — methods — trends. Berlin; New York: De Gruyter, 2010. P. 999–1006*). См. также: *Лозинская Е. В. Новая (материальная) филология // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 7. Литературоведение: Реферативный журнал. 2019.*

<sup>17</sup> *Cerquiglini B. Éloge de la variante: Histoire critique de la philologie. P., 1989.*

<sup>18</sup> *Nicols S. G. Introduction: Philology in a manuscript culture // Speculum. N. Y., 1990. Vol. 65, No. 1. P. 7.*

ход подразумевал не только кардинальное изменение отношения к тексту источника, но и к материальному носителю текста.

Упомянутый выпуск журнала стал своеобразным интеллектуальным манифестом нового направления, объединившим работы целой группы единомышленников, рассматривавших различные аспекты работы с источником. В частности, в статье **С. Флейшман**<sup>19</sup> поднимается важный вопрос о соотношении языка, текста и дискурса в средневековом источнике. Рассуждения автора отталкиваются от представления о том, что тексты являются единственным ресурсом, доступным для изучения в условиях отсутствия контакта с носителями средневековых языков. Автор акцентирует внимание на «словечках» из местных диалектов (народного языка), что «соответствует переключению внимания от частей речи к дискурсу, от атомистически заданной морфологии к синтаксической структуре текстов»<sup>20</sup>. В качестве одной из перспективных областей синтаксических исследований, ведущихся на материале средневекового французского языка, автор рассматривает соединительную функцию дискурса, т. е. ресурсы языка с позиции формирования связного, единого текста: «Речь в целом требует менее формальной (то есть грамматической) артикуляции, чем письменность... письменный дискурс развивает более сложную и фиксированную грамматику, потому что он больше зависит просто от языковой структуры, так как в нем отсутствует нормальный полный экзистенциальный контекст, который окружает устный дискурс и помогает определить значение, не зависящее от грамматики. Хотя ни в одном средневековом народном языке не существует диапазона грамматических связей (союзов, наречий, частиц разного рода), которые разрабатываются в языках высокой грамматической сложности для кодирования временных, причинных и аргументативных отношений между высказываниями, “Новая филология”, чувствительная к взаимодействию между “грамматикой” и “дискурсом”, находит значимым изучение того самого “клея”, который скрепляет средневековый дискурс»<sup>21</sup>.

Методологические подходы «Новой филологии» получили дальнейшее развитие в рамках «**Нового медиевализма**», основные принципы которого были обозначены в одноименном сборнике, вышедшем в 1991 г. под редакцией С. Дж. Николса. Появление данной работы было воспринято представителями профессионального экспертного со-

---

<sup>19</sup> *Fleischman S. Philology, Linguistics, and the Discourse of the Medieval Text // The New Philology; Source. Speculum. 1990. Vol. 65. P. 19–37.*

<sup>20</sup> *Ibid. P. 33.*

<sup>21</sup> *Ibid. P. 33.*

общества неоднозначно, поскольку порождало ситуацию, в которой «довольно небольшая группа филологов (без участия историков и искусствоведов) пыталась поставить под вопрос определенные способы чтения средневековых текстов»<sup>22</sup>. Предложенный подход встретил достаточно предсказуемую реакцию со стороны профессионального сообщества: от констатации очевидности (если не сказать тривиальности) ряда положений нового направления<sup>23</sup> до сдержанной критики по целому ряду позиций, связанных с источниковедческими практиками<sup>24</sup>. В контексте настоящей работы вряд ли целесообразно углубляться в суть возникших методологических дискуссий, но достаточно важно отметить то, что представители «Новой филологии», несмотря на спорный характер озвученных ими методологических принципов, выполнили весьма значимую задачу — продемонстрировали наличие соответствующего (пусть и небесспорного) **потенциала применения постструктуралистских методов** исследования в медиэвистике, чем придали серьезный импульс настоящей интеллектуальной волне подобных методологических экспериментов.

В качестве одной из выдающихся работ, написанных под несомненным влиянием новой интеллектуальной традиции, следует назвать блестящее исследование **П. Гайду** «Субъект насилия: песнь Роланда и рождение государства»<sup>25</sup> (1993). Автор обращается к теории текста и поднимает проблему методологических практик, которые позволяют вернуть средневековый текст в пространство современной эпистемологии: «Текстуальность сегодня подразумевает необходимый методологический плюрализм в признании сложности текста. Текст состоит как минимум из двух элементов: среды манифестации, которая в нашем случае является языком; и принципа общей организации, который в нашем случае — нарративность. Язык и повествование превосходят возможность исчерпывать одно другое.

---

<sup>22</sup> Савицкий Е. «Новый медиэвализм» четверть века спустя // Новое литературное обозрение. 2015. № 135. URL: <http://www.intelros.ru/readroom/nlo/135-2015/28333-novyuy-medievalizm-chetvert-veka-spustya.html>

<sup>23</sup> См.: Driscoll M. J. The words on the page: Thoughts on philology, old and new // Creating the medieval saga: Versions, variability, and editorial interpretations of Old Norse saga literature / ed. Judy Quinn & Emily Lethbridge, Viking Collection XVIII. Odense, 2010. P. 85–102.

<sup>24</sup> См.: Toward a synthesis? Essays on the New philology / ed. K. Busby. Amsterdam; Atlanta, 1993.

<sup>25</sup> Haidu P. The Subject of Violence: The Song of Roland and the Birth of the State. Bloomington: Indiana University Press, 1993.

Полисемантность языка означает всегда больше, чем кажется: язык — это среда неожиданных и неуказанных значений, работающих в самых разных формах, над определением которых риторика работала на протяжении тысячелетий. Язык часто работает косвенным образом, имплицативно и противоречиво. Язык поэмы будет подробно рассмотрен в соответствии с несколькими параметрами. К ним относятся традиционная риторика, новая риторика деконструкции и протологические логические связи. Все это будет работать, чтобы раскрыть аспекты значения, не признанные до сих пор»<sup>26</sup>.

П. Гайду подверг сомнению сформировавшуюся в европейской исследовательской традиции закрытую монологичную трактовку текста «Песни о Роланде» как произведения, транслирующего набор когерентных ценностей или идеологем. Автор обоснованно отмечает, что подобное прочтение является не столько ошибочным, сколько критически неполным. Анализ, который предлагает П. Гайду, требует обращения к различным аспектам дискурса: как к анализу специфических сочетаний слов, так и к самой структуре нарратива. Автор выявляет семиотические контексты, анализирует метафорические коды и семантические поля ряда сходных лесс (*laisses*), формирующих структуру повествования. Сложная игра планов осуществления, вещественности (*res*) и повествования, вербальности (*verba*) позволяет автору ставить вопрос о принципиальном соотношении категорий текстуальности и историчности, их взаимодополняемости, а подчас взаимозаменяемости и каузальной зависимости.

Семиотика оказывает большое влияние на методологию самых различных областей гуманитарных наук: от лингвистики до герменевтики. **П. Рикёр** в работе «Память. История Забвение»<sup>27</sup> (2000) констатирует смену самого дискурса исследований ментальности, обусловленную широким признанием семиотической категории репрезентации, указывающей, по сути, на парадигматический сдвиг в исследованиях в сфере исторической антропологии: «Я пытаюсь показать, что замена (часто оставляемая без объяснения) расплывчатого понятия ментальности понятием репрезентации, четче выраженным, более диалектичным, в высшей степени соответствует выдвигаемым предложениям использования обобщенного понятия смены масштабов. <...> Такой подход правомерно может считаться критикой прагматического разума; при этом он сближается, не сливаясь, с герменевтикой действия, которая сама разви-

<sup>26</sup> Haidu P. The Subject of Violence... P. 8.

<sup>27</sup> Ricoeur P. La mémoire, l'histoire, l'oubli. P.: Seuil, 2000.

лась из феноменологии Гуссерля и Мерло-Понти, обогащенной семиотикой и обилием работ, посвященных играм языка (или дискурса)»<sup>28</sup>.

Схожие заключения прослеживаются в поздних работах **Р. Шартье**: «Концепция репрезентации предоставила ценную помощь для формулирования, намного лучше, чем понятие ментальностей, различных отношений, которые индивиды и группы поддерживают с социальным миром, в который они вкладываются. Благодаря множеству значений понятие, понимаемое в социологическом смысле “коллективных репрезентаций”, прежде всего относится к паттернам восприятия и оценки, которые осуществляют операции классификации и иерархизации, с помощью которых строится социальный мир. В более старом значении, используемом в словарях семнадцатого и восемнадцатого веков, он может обозначать практики, а также знаки, символы и поведение, которые отображают и вызывают признание своей социальной идентичности и власти. Наконец, в политическом смысле он описывает институциональные формы, посредством которых “представители” (отдельные лица или коллективные образования) наглядно воплощают и “представляют” согласованность социальной категории, постоянство идентичности или власть авторитета. Именно формулируя эти три регистра, концепция репрезентации изменила наше понимание социального мира, поскольку требует от нас учитывать, что построение идентичностей, иерархий и классификаций является результатом “борьбы за интерпретацию”, в которой на карту поставлена способность знаков — которые могут быть признаны или опровергнуты — представить форму господства или суверенитета как законную»<sup>29</sup>.

Новое методологическое направление оказало большое влияние на развитие дискуссии относительно принципов работы с текстом в европейской науке<sup>30</sup>. В Германии, имеющей сильную традицию национальной семиотической школы (в числе ключевых фигур которой необходимо назвать **Р. Познера**), в издательстве *De Gruyter* с 2003 г. начинает издаваться прекрасная научная серия *Trends in medieval phi-*

<sup>28</sup> Рикер П. Память, история, забвение. М., 2004. С. 304.

<sup>29</sup> Chartier R. The Meaning of Representation. Reprint of a lecture delivered on November 13, 2012 before the seminar of the workgroup on “Political Representation: History, Theory, and Contemporary Transformations” of the Association française de science politique (the French Association of Political Science). URL: <https://booksandideas.net/The-Meaning-of-Representation.html>

<sup>30</sup> См.: The Future of Philology: Proceedings of the 11th Annual Columbia University German Graduate Student Conference / ed. Hannes Bajohr, Benjamin R. Dorvel, Vincent Hessling and Tabea Weitz. 2014.

*lology*, в которой вплоть до настоящего времени продолжают публиковаться замечательные работы по семиотике средневековых текстов в формате ежегодника.

В российской науке, по-прежнему выступающей флагманом семиотической исследовательской традиции, определяющую роль играет развитие концептуального наследия отечественных семиотической школ (прежде всего московской, московско-тартуской и московско-новосибирской). Изучение кодов и концептуальных пространств, определяющих развитие культуры и обеспечивающих трансляцию смыслов, находится в фокусе внимания выдающихся представителей московской семиотической школы: академика РАН **Ю. С. Степанова**, а также его учеников и коллег — **М. В. Ильина** и **С. Г. Проскурина**. Следует отметить ряд значимых работ данных авторов, посвященных историко-лексическому анализу концептов, сопряженных с анализом категорий средневековой культуры и лексики.

В работе «Константы мировой культуры. Алфавиты и алфавитные тексты в периоды двоеверия» (1993) **Ю. С. Степанова** и **С. Г. Проскурина** вводится методологический принцип «концептуализированной области», реконструируемой путем объединения семантических категорий в пересекающиеся пространства («поля», «группы», «функции» и т. д.), которые выступают важной категорией исторического изучения концептов. Сходный взгляд, как отмечают авторы, «формируется в области изучения культур, сравнительной мифологии, концептуального анализа и т. д.»<sup>31</sup>.

В предлагаемом подходе концептуализированные области «возникают на более высоком уровне абстракции, чем собственно языковая и культурная модели мира, и устанавливается определенный опосредованный уровень корреляции языковых и культурных тем. Под языковыми темами здесь понимаются базовые семантемы, логико-лингвистические константы языка, морфологическая, синтаксическая системы и т. д. Под культурными темами имеются в виду единицы “культурного и мировоззренческого порядка”. Другим обязательным условием таких концептуализаций является установление связи в одном синхронном срезе и в определенной культурной парадигме»<sup>32</sup>. Данный подход к пониманию концептуализированных областей позволяет авторам реконструировать области смысла, выстраивающиеся вокруг определенных культурных архетипов даже в случае отсутствия общих лингвистических этимонов того или иного метаязыкового концепта.

---

<sup>31</sup> *Степанов Ю. С., Проскурин С. Г.* Константы мировой культуры. Алфавиты и алфавитные тексты в периоды двоеверия. М.: Наука, 1993. С. 14.

<sup>32</sup> Там же. С. 15.

В работе «Слова и смыслы. Опыт описания ключевых политических понятий» (1997) **М. В. Ильина** получает подробное освещение генезис ключевых концептов и тем, определяющих пространство языка политики. Этимологический метод выявления «археологии смыслов» позволяет автору проследить эволюцию процесса объединения групп исторических протоконцептов в понятия современного политического лексикона. Анализ такого рода позволяет выявить скрытые коннотации концептного поля, а также более точно определить смыслы, кроющиеся за определенными понятиями, что особенно важно при работе в полисемантическом пространстве нескольких языков: «Еще более сложная и проблематичная ситуация возникает при сопоставлении некоторых автохтонных русских понятий, например, свобода, власть, справедливость, государство и т. п. с европейскими их версиями, имеющими несколько отличные когнитивно-метафорические истоки, семантическую наполненность и историю. Возникает проблема эквивалентности понятий, которая отнюдь не носит чисто академического характера. В самом деле, когда заходит речь о принципе верховенства права в правовом государстве, то крайне важно отчетливо сознавать, что же понимается под правом, что — под государством, а что — под верховенством»<sup>33</sup>. Причины расхождения смыслов при формировании сопоставимых концептов связаны с историческим различием практик, которые вели к формированию определенных институтов. Содержание, существо понятия оказывается во многом обусловлено именно исторической «практикой, которая оказалась обобщена в понятии и закреплена в языковой форме с одной стороны, а с другой — отлилась в соответствующие политические институты»<sup>34</sup>.

В работе одного из ключевых представителей московско-тартуской школы **Б. А. Успенского** «Царь и император. Помазание на царство и семантика монарших титулов» (2000) анализируется не только большое количество синтаксических аспектов дискурса власти в средневековом обществе, но и сам принцип семиотического прочтения исторической действительности: «Поведение человека как исторического субъекта в значительной степени определяется культурно-историческими представлениями, унаследованными им от предшествующих поколений. В свою очередь, эти представления определяются корпусом текстов — в широком семиотическом смысле, — бытующих во времени и про-

---

<sup>33</sup> Ильин М. В. Слова и смыслы: опыт описания ключевых политических понятий. М.: Рос. полит. энциклопедия (РОССПЭН), 1997. С. 38.

<sup>34</sup> Там же. С. 38.

странстве, т. е. переходящих от поколения к поколению или заимствуемых из одной культурной традиции в другую. Под “текстами” понимаются как тексты в собственно лингвистическом смысле (письменные или устные, вербализованные или же поддающиеся вербализации), так и разного рода обряды, поверья, ассоциации и т. п.»<sup>35</sup>.

В книге **М. Б. 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».

Блестящим с точки зрения методологии исследованием может считаться диссертационная работа **П. П. Шкаренкова** (2009), в содержании которой прослеживается изящный бриколаж концепций московско-тартуской школы, метода насыщенного описания К. Гирца и археологии знания М. Фуко. В данном исследовании 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-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»<sup>36</sup>.

Анализируя философско-методологические основания подхода к изучению текста культуры, автор проводит параллель между идеями

---

<sup>35</sup> Успенский Б. А. Царь и император. Помазание на царство и семантика монарших титулов: монография. М.: Языки русской культуры, 2000.

<sup>36</sup> Шкаренков П. П. Образ власти на рубеже античности и средневековья: от империи к варварским королевствам: дис. ... д-ра ист. наук.: 07.00.03. М.: РГГУ, 2009.



семиотики культуры и философией символических форм Э. Кассирера, согласно которой «язык, миф, историческая и научная мысль, искусство и литература создают, а не отражают то, что называется “реальным миром”»<sup>37</sup>. «Сходные положения мы находим и в философской герменевтике, постулирующей единство подходов к культуре и поведению как к тексту. Идеи о связи между структурой знания и структурой власти стали одним из источников эпистемологии Мишеля Фуко, который в 60–80-е гг. XX в. ввел в научный оборот понятия и методы, вдохновившие многочисленных исследователей концепции Ю. М. Лотмана. Повседневное поведение человека может читаться как текст, более того, как реализация культурных кодов, сформировавшихся под непосредственным воздействием литературных текстов. По мнению исследователя, “то, что исторические закономерности реализуют себя не прямо, а через посредство психологических механизмов человека, само по себе есть важнейший механизм истории”»<sup>38</sup>. В качестве опосредующего элемента — своеобразного культурного кода, расположенного в пространстве между индивидуальным психическим миром автора, текстом и переживанием, пробуждаемым от его восприятия конкретным читателем, автором рассматривается риторика.

Отдельно следует отметить исследования, выполненные на древнеанглийском материале **С. Г. Проскуриным** и **А. В. Проскуриной**, позволившие выявить формулы культурного трансфера<sup>39</sup>. На основании анализа корпуса англосаксонских текстов авторам удалось выявить не менее четырех формул, в соответствии с которыми трансформировались и обретали новое звучание определенные лексические конструкции. В контексте настоящего исследования нам представляется возможным говорить и о пятой условной формуле, связанной с трансформацией контекста употребления соответствующей конструкции при сохранении ее структуры и даже содержания.

Продолжение интеллектуальных традиций московской и московско-тартуской семиотической школ можно проследить в деятельности целой плеяды ярких исследователей, объединенных в рамках Центра перспективных методологий (ИНИОН РАН) под руководством **М. В. Ильина**. Особенное значение для нашей работы имеют

---

<sup>37</sup> Шкаренков П. П. Образ власти на рубеже античности и средневековья...

<sup>38</sup> Там же.

<sup>39</sup> Проскурин С. Г., Проскурина А. В. Сущность и принципы репликации культурной информации // Язык: мультидисциплинарность научного знания: науч. альм. / под ред. О. В. Труновой. Барнаул: АлтГПА, 2014. Вып. 5. С. 75–79.

разработки **С. Т. Золяна**, посвященные модальной семиотике <sup>40</sup>, исследования **В. Э. Согомоняна** в сфере дискурсологии власти <sup>41</sup>, работы **И. В. Фомина** по изучению семиотики образа в политическом дискурсе <sup>42</sup>.

Подводя итоги данного весьма краткого обзора, необходимо отметить, что исследователями, работающими в различных срезях и областях семиотики культуры, сделан огромный вклад в формирование методологического пространства изучения дискурса власти в средневековой культуре. При этом пространство исторического нарратива власти принципиально неисчерпаемо, поскольку непрестанно регенерирует смыслы в процессе открытого семиозиса с бесконечным количеством интерпретаторов, находящихся в пространстве диахронических культурных кодов. Если фокус исследований представителей «Новой филологии» был обращен в направлении семиотики материальных источников в их суггестивной полноте, то последующие исследования, испытавшие несомненное влияние предложенного методологического сдвига, дали мощный толчок изучению дискурса, археологии знания, эпистемологии и идеологии текста. Постструктуралистские подходы, таким образом, придали исследованиям дополнительный эвристический импульс, позволив выйти за рамки узкой дисциплинарной догматики в пространство методологического эксперимента.

Особенное значение в связи с этим приобретает задача именно методологическая — формирование подходов, которые позволят связать между собой многочисленные структуралистские и постструктуралистские наработки, предоставив исследователю возможность выработать системный взгляд на бесчисленное множество взаимосвязанных категорий смыслов, дискурсов и нарративов проблемного поля власти в средневековой культуре. Данный вектор может, вероятно, считаться магистральным направлением дальнейших исследований.

---

<sup>40</sup> Золян С. Т. Модальная семиотика: основания и обоснования // Метод. Поверх методологических границ: моск. ежегодник тр. из обществовед. дисциплин: сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН. М., 2014. С. 97–121; Золян С. Т. О модальном измерении языкового знака // Вопр. языкознания. М., 2014. № 3. С. 96–111.

<sup>41</sup> Согомонян В. Э. Дискурс власти и социальная воображаемость // Метод: моск. ежегодник тр. из обществовед. дисциплин: сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН. М., 2012. Вып. 3. С. 138–158.

<sup>42</sup> Фомин И. В. Образ государства: семиотическая модель // Метод: моск. ежегодник тр. из обществовед. дисциплин. М., 2018. Вып. 8: Образ и образность. От образования Вселенной до образования ее исследователя. С. 47–60.

## Объект и предмет исследования

*Объектом* исследования являются знаковые конструкции (жесты, высказывания, тексты, интертексты, нарративы, метанарративы), структуры их формирования (дискурсы, идеологии и др.), а также знаковые системы (языки, социолекты, культурные коды), образующие отношения власти в знаковом пространстве (культуре, семиосфере) раннего Средневековья Западной Европы.

*Предметом* исследования является процесс семиозиса (означивания) сущности (содержания), выражения (репрезентации), восприятия (рецепции) и отображения (интерпретации) отношений власти в рассматриваемом знаковом пространстве (культуре).

*Цель* работы заключается в комплексном исследовании многообразия процессов семиозиса власти в культуре раннего Средневековья Западной Европы.

## Хронологические и территориальные рамки

Миф средних веков, порожденный эпохой итальянского Возрождения, играет с исследователем предательскую роль. Как бы мы ни пытались его деконструировать, мы всякий раз попадаем в дискурсивную ловушку нормативных языковых практик, нивелирующих сам порыв к осмыслению границ пространства *medium aevum*. Проблема начинается с решения курьезного, казалось бы, вопроса, относящегося к правилу дискурса: как, например, **правильно** писать (а следовательно, думать и говорить) про раннее Средневековье? Начиная с самой орфограммы лексической конструкции — «раннее Средневековье» или «Раннее Средневековье»? Может быть, все же лучше «раннее средневековье»? Криптологическая двусмысленность письма, являющая вторичные коды семиозиса уже на этапе попытки причастия к номенологии явления, — подлинное проклятье раннего Средневековья (именно таким набором литер принято кодировать это словосочетание согласно актуальным нормам академического письма). Не говоря уже об Анонимных авторах и Псевдо-Персоналиях (разоблаченных в их постыдных актах небытия, скрытых за структурами письма), амбивалентностях медиэвализма и медиэвистики, а также прочих увлекательнейших нарратологических курьезах.

Говорить о раннем Средневековье подчеркнуто хронологически, пытаясь обойти мифологемы итальянских гуманистов при помощи сухого позитивистского дискурса, определяя данный период литераль-

ными римскими цифрами, которые особенно строго и эффектно смотрятся, будучи тиснеными черной типографской краской на плотной отбеленной бумаге, вызывающей определенные ассоциации с незыблемостью академических традиций книжности, восходящих своими идеалами к римским портикам и печатным станкам эпохи гуманистов, невозможно: в разных уголках Европы рассматриваемая эпоха наступала в хронологически различные периоды.

Пытаться связать данную эпоху со сменой парадигм, культурным синтезом и идеей трансляции Империи, пожалуй, весьма продуктивно, но преимущественно в случае, когда мы говорим о флуктуациях отношений центра и периферии римской геокультуры, причем работая именно с латинскими источниками. Как только мы смещаем фокус в культурное пространство Северной Европы, римские следы становятся все более трудноуловимыми и практически теряются где-то в районе Эресунна, сохраняясь по большей части в форме кладов и обрывочных воспоминаний о чудовище, охраняющем несметные богатства на обитаемых рубежах Мидгарда. Сама же концепция Средневековья утрачивает исследовательскую универсальность, становясь своеобразной *specificum loci*.

Следовать неоантичной ренессансной традиции идентификации данного периода как пространства безвременья, «среднего века» и, очевидно, сопутствующей ему «темноты» — контрпродуктивно, поскольку неизбежно приведет исследователя к репликации и без того заполонившего массовую культуру поп-дискурса медиевализма. Но, с другой стороны, это в определенной степени романтично, в то время как современной эпохе тотальной обсервации и рационалистического цинизма в значительной степени не хватает, пожалуй, именно романтики.

Условность хронотопа Средневековья отмечалась еще А. Я. Гуревичем: формация, обнаруживаемая в различных географических зонах Европы, обусловлена глубокой региональной спецификой исторического развития. При этом формирующие данную специфику культурные феномены, смыслы и идеи ведут свое происхождение из эпох значительно более древних и могут быть в определенной степени соотнесены с содержанием упоминавшихся выше «концептуализированных областей» или «констант мировой культуры». По этой причине хронологические рамки исследования могут быть определены лишь весьма условно (например, в виде периода V–VIII вв.), с поправкой на то, что концепты, определяющие культурное развитие эпохи, уходят на тысячелетие в прошлое, как, например, это имеет место в случае рассматриваемой нами дихотомии *Aequitas/Iustitia* в риторике остготской канцелярии.

Столь же сложна и топография власти: остготские воины требуют от королевы Амаласвенты в Равеннском дворце такого же воспитания наследника, которое он бы получил в лесах «тацитовской» Германии. Где же в связи с этим обнаруживает себя граница того самого Запада, о котором мы привычно говорим в современной исследовательской литературе? Пролегает ли она по водам Данубия или Танаквисля? Пересекают ли эту границу копыта аланской конницы, несущей службу в римских федеративных войсках, или циулы лангобардов, высаживающихся под командованием своих воинственных герцогов на берегах Балтийского моря? Античная география, послужившая основой средневекового представления о мире, не знает Западной Европы. Перенос на топографию средневекового мира современные географические представления, мы невольно будем модернизировать рассматриваемый культурный мир, изменяя его до неузнаваемости.

Как отметил М. А. Бойцов, «исследовательская оптика (как, собственно, почти у всех нас) настроена таким образом, что не позволяет разглядеть определенные связи, протягивающиеся восточнее некоей произвольно определяемой границы “Запада”. Примеры досадного (и, думается, анахронистического) редуционизма, к сожалению, многочисленны в нынешней ученой среде что на Востоке, что на Западе. Редуционизм такого рода предоставляет сознанию историка безнадежно расколотый образ прошлого. Затем этот расколотый образ подвергается дальнейшему дроблению — в результате проецирования на раннее средневековье существующих ныне особенностей того или иного национального самовосприятия»<sup>43</sup>.

Принимая, однако, во внимание академическую необходимость, ограничим пространство исследования преимущественно Западной Европой, позволяя себе в ряде случаев неизбежные отклонения во всех возможных географических, хронологических и культурных направлениях.

## Методология

Методологическим вопросам посвящена первая глава настоящего исследования, в то время как отдельные методологические аспекты рассматриваются в каждом из разделов данной работы. Дисперсное присутствие методологической составляющей связано с невозможностью од-

---

<sup>43</sup> Бойцов М. А. Символический мимесис — в средневековье, но не только // Казус. 2004. № 6. С. 355–400.

нозначно провести границу между моделированием и деконструкцией семиотических систем. Как весьма удачно отметила Ю. Кристева, «изначально поставив своей целью познание, семиотика в конце концов приходит к такой теории, которая, сама будучи знаковой системой, возвращает семиотическое исследование к его исходному пункту — к модели семиотики как таковой, подлежащей критике и опровержению»<sup>44</sup>.

Методологический обзор целесообразно начать с положения о том, что «семиотика власти» рассматривается в рамках настоящего исследования как направление, отчасти смежное политической лингвoseмиотике, но не тождественное ему. Лингвoseмиотический аспект репрезентации политической власти в рамках средневековых европейских обществ достаточно глубоко изучен<sup>45</sup> и не является предметом нашего основного научного интереса. Дискурс политической власти, в котором власть идентифицирует и в определенном смысле разоблачает себя, уже на протяжении нескольких столетий представляет собой традиционное поле исследования историков и лингвистов, в работе над которым достигнуты значительные успехи. Фокус нашего внимания направлен на несколько иной сегмент семиосферы, а именно коммуникативное пространство, в котором власть находит многочисленные точки опоры, вырабатывает мифологическое алиби, мимикрирует, скрываясь за множеством культурных феноменов и микрофизических явлений. Как весьма точно отметил Р. Барт, «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 мы начинаем догадываться, что власть гнездится в наитончайших механизмах социального обмена, что ее во-

---

<sup>44</sup> Кристева Ю. Избранные труды: Разрушение поэтики: пер. с франц. М.: Рос. полит. энциклопедия (РОССПЭН), 2004.

<sup>45</sup> Можно, в частности, назвать следующие работы: *Фадько М. В.* Лексика верховной власти в готском и древнескандинавских языках: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.04. М., 2018. 26 с.; *Гогенко В. В.* Концепт «Власть» как фрагмент древнеанглийской языковой картины мира // Филол. науки. Вопр. теории и практики. 2015. № 4(46). Ч. 2. С. 70–74. *Янушкевич И. Ф.* Лингвoseмиотическое пространство англосаксонской легитимной власти // Вестн. Волгогр. гос. ун-та. Сер. 2, Языкознание. 2008. № 2(8). С. 109–115. *Ледяев В. Г.* Власть: Концептуальный анализ. М., 2001. *Марей А. В.* Авторитет, или Подчинение без насилия. СПб., 2017. *Санников С. В.* Методологические аспекты типологии лексических репрезентантов концепта «власть» и измерения их семантического пространства // Полит. наука. 2019. № 3. С. 63–75.

площением является не только государство, классы и группы, но также и мода, расхожие мнения, зрелища, игры, спорт, средства информации, семейные и частные отношения»<sup>46</sup>.

Если политическая семиотика подразумевает исследование пространства политической действительности с помощью семиотических инструментов (как правило, такое исследование подразумевает анализ политического дискурса), то семиотика власти подразумевает обращение к семиотике культуры, анализ знакового измерения власти в контексте процессов семиосферы, выходящих за рамки собственно политического пространства. Как весьма удачно охарактеризовал данную ситуацию М. Зифкес, «для адекватного семиотического описания власти необходим культурно-семиотический подход, который способен описать общество и культуру как знаковый процесс»<sup>47</sup>.

Семиотика культуры может считаться теоретическим направлением, охватывающим в своем предметном поле широкий спектр многообразных микрофизических отношений взаимного влияния, формирующих феномен власти. В качестве базовой типологической модели семиотических процессов, формирующих отношения власти, в рамках настоящего исследования принимается разработанная М. Зифкесом модель структуры коммуникативных актов отправления власти. Опираясь на модель семиотики культуры Р. Познера, автор приходит к выводу о возможности манифестации власти в трех измерениях культуры: ментальной культуре (*mental culture*), социальной культуре (*social culture*) и материальной культуре (*material culture*). Данным измерениям соответствуют три вида власти: «власть осуществления интерпретации» (*power of interpretation*), проявляющаяся в различных аспектах символической деятельности, «власть распоряжения» или «владения» (*power of disposition*), отождествляемая прежде всего с собственностью, и «власть положения» (*power of position*), которая проявляется преимущественно посредством институциональных связей.

Принимаемая методологическая модель исследования обуславливает структуру работы: семиотические акты анализируются не согласно традиционно принятому в социальных науках институциональному принципу, основанному на типологии социальных групп в качестве участников коммуникации (в числе которых в различных соотношении-

---

<sup>46</sup> Барт Р. Актовая лекция, прочитанная при вступлении в должность заведующего кафедрой литературной семиологии в Коллеж де Франс 7 января 1977 г. // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994.

<sup>47</sup> Siefkes M. Power in society, economy, and mentality: Towards a semiotic theory of power // *Semiotica*. 2010. Vol. 181(1/4). P. 226, 230–231.

ях могут выступать носители королевской власти, епископат, советы знати, магнаты, локальные ассамблеи и т. д.), а в соответствии с содержательным планом соответствующего дискурса, предписывающего определенные паттерны коммуникации для любого из названных выше участников.

В определенных ситуациях каждый из участников коммуникативного процесса может занимать различные позиции власти и использовать для этого определенные коммуникативные инструменты и культурные коды. Король может претендовать на роль интерпретатора, принуждающего интеллектуалов к реформе алфавита и практики письма, сталкиваясь с поддержкой либо неодобрением окружающих его представителей духовенства и групп влияния, а может оказываться в роли оправдывающегося ребенка, доказывающего свое могущество женщине, накрывающей ему за обедом половину стола в манипулятивном акте демонстрации своего отношения к его социальному статусу. Для понимания содержания и объема власти конкретного участника коммуникативного процесса важны не столько наши представления о его функциях и месте в условно конструируемой социальной структуре, сколько семантические следы власти в дискурсе, наблюдаемые в конкретной коммуникативной ситуации *hic et nunc*.

Дискурс власти понимается в данной работе в контексте исследований В. Э. Согомоняна как «процесс коммуникативной актуализации конвенционально закрепленных и обладающих императивной интенцией смыслов, явлений, идей и идеологий, порождаемых системой специальных знаков-оповещений “языка” власти, системой, неотъемлемо принадлежащей институту власти как субъекту императивной коммуникации, вне пределов которой не могут происходить реальные и легитимные коммуникативные события между властью и ее подданными»<sup>48</sup>.

Вместе с тем необходимо отметить, что **власть** рассматривается в контексте настоящей работы в ключе работ М. Фуко не просто как публично реализуемая императивная интенция представителей правящей группы, но как **множество отношений воздействия, формирующих соответствующие паттерны восприятия действительности и модели поведения, а также предписывающих определенные действия лицам, в отношении которых такое воздействие осуществляется.**

Процесс формирования дискурса власти рассматривается в контексте эволюции семиотического пространства власти, описанного в ра-

---

<sup>48</sup> Согомонян В. Э. Что такое дискурс власти? // 21-й ВЕК. 2012. № 1(12). С. 47.



боте К. Мэндоки<sup>49</sup> в соответствии с концепциями М. Фуко и П. Бурдьё, с акцентом на социальные институты, социальный капитал, дискурс и тело как объект власти. Анализируя дискурсивное поле власти, мы предлагаем, следуя типологии М. Зифкеса, говорить о соответствующих измерениях дискурса, обусловленных факторами положения, владения и интерпретации.

В настоящей работе мы предлагаем комплексную трактовку **семиозиса власти** как процесса формирования и интерпретации (образования и взаимодействия) знаковых образований различных уровней сложности (жестов, высказываний, мифологем, текстов, интертекстов, нарративов, метанарративов), которые производят и маркируют посредством соответствующих знаковых структур (идеологий, дискурсов) и знаковых систем (языков, социолектов, кодов) широкий спектр взаимоотношений власти (от явного принуждения до скрытого влияния) в соответствующих знаковых пространствах (культурах, семиосферах, цивилизациях).

## Источниковая база исследования

Текст источников анализировался на основании изданий, подготовленных в рамках академической традиции германского источниковедения XIX–XX столетий, а также иных сопоставимых по своему значению изданий. При работе с источниками предпочтение отдавалось классическим изданиям памятников, представленным в серии *Monimenta Germaniae Historica*.

При работе с текстом древнеанглийских законов использовались издания Ф. Либермана<sup>50</sup>, Ф. Л. Аттенборо<sup>51</sup> и А. Дж. Робертсон<sup>52</sup>.

Перевод на русский язык и публикация ряда документов выполнены автором настоящего исследования.

Отдельные аспекты мультимодальных потестарных нарративов рассматривались на материале монет, медальонов и брактеатов римского периода, представленных в изданиях Дж. Акермана<sup>53</sup> и М. Аксбё<sup>54</sup>.

<sup>49</sup> Mandoki K. Power and semiosis // *Semiotica*. 2004. Vol. 151(1/4). P. 97–114.

<sup>50</sup> Liebermann F. Die Gesetze der Angelsachsen. Halle, 1903–1915.

<sup>51</sup> Attenborough F. L. The Laws of the Earliest English Kings. Cambridge, 1922.

<sup>52</sup> Robertson A. J. The Laws of the Kings from Edmund to Henry I. Cambridge, 1925.

<sup>53</sup> Akerman J. A. Descriptive catalogue of rare and unedited Roman coins. L., 1834.

<sup>54</sup> Axboe M. The Scandinavian gold bracteates // *Acta Archaeologica*. 1982. Vol. 52.

## ГЛАВА 1.

# СЕМИОЗИС И КУЛЬТУРА: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

### 1.1. Модели 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»<sup>55</sup>. 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 сформировавших собственный понятийный аппарат, соответствовавший основным исследовательским приоритетам конкретной школы. Как отмечает Ю. В. Шатин, «семиотика возникла в трех географически удаленных друг от друга точках — Северной Америке, Швейцарии и России практически одновременно, в 1890–1910-е гг., причем ее создатели не только ничего не знали один о другом, но и принадлежали к разным отраслям знания — логике, лингвистике и нетрадиционному богословию»<sup>56</sup>. Ю. С. Степанов также выделяет три основные национальные школы семиотики: французскую, англосаксонскую и российскую<sup>57</sup>. Следует отметить, что в течение XX столетия продолжилось оформление европейских школ семиотических исследований, в числе которых можно назвать Пражскую лингвистическую школу, Копенгагенский лингвистический кружок, Львовско-Варшавскую школу, французскую группу издания «Тель Кель», Берлинскую школу и др. Каждый из данных центров формировал определенную исследовательскую традицию и соответствующий научный дискурс семиотических исследований, что не могло не сказаться на концептуальном и терминологическом многообразии самой доктрины знакового пространства.

---

<sup>55</sup> Цит. по кн.: *Попова З. Д.* Знаковая ситуация в лингвосемиотике // *Вестн. Воронеж. гос. ун-та. Сер. Гуманитарные науки.* 2005. № 2. С. 215.

<sup>56</sup> *Шатин Ю. В.* Три вектора семиотики // *Дискурс.* 1996. № 2. С. 41–47.

<sup>57</sup> *Степанов Ю. С.* Язык и метод. К современной философии языка. М., 1998 (2001). С. 9–17.

Рассматривая структуру знака и знаковой коммуникации, необходимо отметить, что существует значительная вариативность моделей знака, в рамках которых исследователи выделяют большое количество различных смысловых оттенков. М. Крампен в обстоятельном обзоре выделяет большое количество исторических трактовок знака и различных методологических подходов к его изучению, рассматривая модели семиозиса Я. фон Иксюля, Б. Бользано, Г. Фреге, Э. Гуссерля, Ч. Огдена и И. Ричардса, С. Ульмана, Ч. С. Пирса, Ч. У. Морриса, Ф. де Соссюра, Л. Х. Прието, Л. Ельмслева, Р. Якобсона, Р. Познера и многих других авторов<sup>58</sup>.

В условиях непрестанно растущей концептуальной детализации моделей семиозиса<sup>59</sup> представляется продуктивной позиция исследователей московско-тартуской семиотической школы (в числе которых можно, в частности, назвать Б. А. Успенского<sup>60</sup> и М. Тамма<sup>61</sup>), группирующих многообразие существующих концепций в категории условно «атомистического» и «холистического» подходов к интерпретации феномена знака. Несмотря на то что данное разделение в значительной степени является условным (поскольку представители так называемого атомистического подхода с неизбежностью приходили к рассмотрению вопросов сложных систем взаимодействия между знаковыми конструкциями и участниками знакового процесса), предмет исследования и область научного интереса представителей двух направлений все же обладали соответствующей спецификой, позволяющей говорить о возможности подобной бинарной демаркации.

Объектом исследования в рамках «атомистических» подходов выступают преимущественно знаки как самостоятельные сущности, их комбинации и сочетания, а также процессы взаимодействия знаков

---

<sup>58</sup> *Krampen M. Models of semiosis // Semiotik: ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur Semiotics: a handbook on the sign-theoretic foundations of nature and culture / Herausgegeben von Roland Posner, Klaus Robering, Thomas A. Sebeok. 1997. P. 247–287.*

<sup>59</sup> См. подробнее: *Залевская А. А. Вопросы естественного семиозиса: монография. Тверь: Твер. гос. ун-т, 2018. С. 9–10.*

<sup>60</sup> 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. URL: <http://www.ruthenia.ru/lotman/txt/grzybek95.html>*

<sup>61</sup> *Tamm M. Introduction: Semiotics and history revisited. P. 211–229.*

и интерпретаторов<sup>62</sup>. Следует отметить, что именно данному направлению присуще широкое использование понятия «семиозис», введенного в современный научный оборот американским философом-логиком Ч. С. Пирсом, понимавшим семиозис как «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»<sup>63</sup>.

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 интерпретанта. Исследователи уже отмечали, что «в разных местах Пирс дает множество определений знака, отчасти в различной терминологии; общей для них является мысль о триадическом отношении. Очень упрощенно Пирс характеризует знак в широком смысле как “трехчастное соединение знака [в узком смысле], обозначаемой вещи [*thing signified*] и познания, производимого в сознании [*cognition produced in the mind*] (CP 1.372)”»<sup>64</sup>.

В работах Ч. С. Пирса прослеживается тенденция к интерпретации всей окружающей реальности как сложной сети взаимосвязей материальных знаков физического мира и ментальных знаков человеческого сознания: «Знак, или репрезентамен, есть нечто, что для кого-нибудь в определенном отношении или в силу некоторой способности представляет нечто. Он обращен к кому-то, т. е. производит в сознании этого человека эквивалентный знак или, возможно, более развитый 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)»<sup>65</sup>.

Нельзя при этом не отметить методологическую специфичность пансемиотической онтологии Ч. С. Пирса в ее отличии от последующих семиологических традиций, связанных скорее с изучением социальных знаковых систем: как отмечает К. Д. Скрипник, «обращаясь

---

<sup>62</sup> С определенной долей условности к представителям данного направления могут быть отнесены Ч. С. Пирс, Ч. Моррис, Ч. К. Огден и А. А. Ричардс, Г. Фреге, Т. Шебеок, К. Бюлер и др.

<sup>63</sup> “...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.).

<sup>64</sup> *Нём В.* Чарлз Сандерс Пирс // Критика и семиотика. 2001. Вып. 3/4. С. 5–32.

<sup>65</sup> Там же.

к тому, что Пирс называл “*semeiotic*”, теорией знаков в наиболее широком смысле, следует отметить, что она почти полностью отличается от того, что известно теперь под названием “семиотика” и что связано с именами Ф. де Соссюра и Ч. Морриса. Пирсовская “семейотика” следует теории знаков Дунса Скота и ее последующему развитию Иоанном св. Фомы»<sup>66</sup>.

Понятия *знака* и *семиозиса* в концепции Пирса тесно связаны (порой даже не вполне различимы), поскольку знак существует только в рамках знакового процесса, т. е. в рамках семиозиса, в связи с процессом интерпретации, который расценивался автором как процесс порождения нового знака, формируя, таким образом, «бесконечную серию репрезентаций»<sup>67</sup> одних знаков другими<sup>68</sup>. Как отмечает А. Р. 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)»<sup>69</sup>. 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)»<sup>70</sup>.

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

---

<sup>66</sup> Скрипник К. Д. К истории семиотических идей: три «Знаковых» трактата Августина // Науч. ведомости Белгород. гос. ун-та. Сер. Философия. Социология. Право. Сер. Философия. Социология. Право. 2011. № 8(103). Вып. 16. С. 5–12.

<sup>67</sup> Collected Papers (CP) 1.339.

<sup>68</sup> Нёт В. Чарлз Сандерс Пирс. С. 5–32.

<sup>69</sup> Усманова А. Р. Умберто Эко: парадоксы интерпретации. Минск, 2000.

<sup>70</sup> Нёт В. Чарлз Сандерс Пирс. С. 5–32.

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»<sup>71</sup>.

Попытку преодолеть ограниченность концепции Ч. С. Пирса предпринял Ч. Моррис, который ввел в процесс 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, — в котором V вызывает у W предрасположенность к 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, X — интерпретанта, Y — значение [означивание, сигнификация (*signification*)], а Z — контекст, в котором встречается знак»<sup>72</sup>.

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 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,

---

<sup>71</sup> Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974. С. 69–89. URL: <http://www.philology.ru/linguistics1/benvenist-74d.htm>

<sup>72</sup> Цит. по кн.: *Семиотика* / сост., вст. ст. и общ. ред. Ю. С. Степанова. М.: Радуга, 1983. С. 119.

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 синтактическим измерением семиозиса»<sup>73</sup>.

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»: «Процесс, в котором нечто функционирует как знак, можно назвать семиозисом. Этот процесс в традиции, восходящей к грекам, обычно 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 знаконосителем) (*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»<sup>74</sup>; «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 —

<sup>73</sup> Моррис Ч. У. Основания теории знаков // Семиотика. М., 1983.

<sup>74</sup> Там же. С. 84.

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»<sup>75</sup>.

Объектом исследования в рамках условно «**холистических**» подходов<sup>76</sup> выступают знаковые системы как социальные явления (по Соссюру — языки), а также взаимодействие знаковых систем различных уровней сложности. Данные подходы ярко заявлены в рамках французской школы семиологии, значительное влияние на методологию которой оказала модель интерпретации знака, предложенная в работах швейцарского лингвиста Ф. де Соссюра. Структура языкового знака в концепции Ф. де Соссюра носит бинарный характер: «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»<sup>77</sup>.

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*». Классическим может считаться определение Ю. Кристевой: «Мы будем называть означающей 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 означающей деятельности и ее ти-

<sup>75</sup> Моррис Ч. У. Основания теории знаков // Семиотика. М., 1983.

<sup>76</sup> С определенной долей условности к представителям данного направления могут быть отнесены Ф. де Соссюр, Г. Г. Шпет, Л. Т. Ельмслев, Р. Якобсон, К. Леви-Стросс, А. Ж. Греймас, У. Эко, Р. Барт, Ю. М. Лотман, Ю. С. Степанов и др.

<sup>77</sup> Соссюр Ф. Труды по языкознанию. М., 1977. С. 99.



пов 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»<sup>78</sup>. Понятие семиозиса в работах французских 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»<sup>79</sup>.

Концептуальную дивергенцию семиотики и семиологии весьма емко охарактеризовал У. Эко, отметивший, что «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)»<sup>80</sup>.

Необходимо при этом отметить, что в некоторых случаях представители европейских школ стремились интегрировать отдельные наработки Пирса и Морриса для целей своих исследований: «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

<sup>78</sup> Крестева Ю. Избранные труды: Разрушение поэтики. С. 34.

<sup>79</sup> Греймас А. Ж., Курте А. Семиотика. Объяснительный словарь // Семиотика. М., 1983. С. 526.

<sup>80</sup> Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб., 1998 (2004). С. 384–385.

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»<sup>81</sup>.

Интеграция структуралистского и прагматического подходов в семиотике прослеживается, в частности, в работах Р. Якобсона, У. Эко, Ж. Делеза. Одним из первых, кто проявил интерес к синтезу достижений двух школ семиотики, стал Р. Якобсон (Пражская семиотическая школа), который охотно пользовался моделью знака Пирса и прибегал 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 так называемых 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»<sup>82</sup>.

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

<sup>81</sup> Эко У. Отсутствующая структура... С. 6.

<sup>82</sup> Якобсон Р. Язык и бессознательное. М., 1996. С. 148.

составляют символ, или репрезентамен, соотнесенный с обозначаемым объектом, в вершине же треугольника находится интерпретанта, которую многие склонны отождествлять с означаемым или референцией. Важно подчеркнуть, что интерпретанта это не интерпретатор, т. е. тот, кто получает и толкует знак, хотя Пирс не всегда достаточно четко различает эти понятия. Интерпретанта — 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 репрезентамена (коннотация-интенсивность). Более перспективной представляется гипотеза, согласно которой интерпретанта — это иной способ представления того же самого объекта. Иначе говоря, 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. 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»<sup>83</sup>.

Ж. Делез рассматривает методологию изучения знака Ч. С. Пирса как весомую альтернативу лингвоцентричной парадигме франкофонской семиологической традиции: «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)». При этом, однако, автор склонен критически подходить к ограниченности самой пирсовской онтологии: «Пирс недолго при-

---

<sup>83</sup> Эко У. Отсутствующая структура... С. 52.

держивался 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»<sup>84</sup>.

Семиотика российской 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 единичная модель, а семиотическое пространство»<sup>85</sup>. Наиболее завершенную форму данное представление получает в онтологии Московской семиотической школы — в работах 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»<sup>86</sup>. Можно сказать, что в определенном смысле концепция знака Ю. С. Степанова перекликается с доктриной «глубинного семиозиса», развивавшейся российскими исследователями первой половины XX столетия.

Семиотика московско-тартуской школы тяготеет к преодолению атомарности подходов, присутствующей в концепциях знака Ч. С. Морриса и Ф. де Соссюра, подчеркивая как их различие, так и принципиальное

<sup>84</sup> Делез Ж. Кино / пер. с франц. Б. Скуратова. М., 2004. С. 324.

<sup>85</sup> Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб., 2000. С. 146.

<sup>86</sup> Семиотика. С. 91.

сходство: «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 простых и четко очерченных атомарных элементов к постепенному их усложнению»<sup>87</sup>.

Завершая данный методологический обзор и переходя к вопросу комплексного определения процесса семиозиса, целесообразно, на наш взгляд, отталкиваться от следующих сущностных характеристик 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 сложности. В целях оперирования категориями различных уровней сложности знака М. Данези, например, вводит понятие «более крупный знак»<sup>88</sup> и «большее означаемое»<sup>89</sup>. В связи с этим представляется воз-

---

<sup>87</sup> Лотман Ю. М. О семиосфере // Ученые записки Тартуского гос. ун-та. Тр. по знаковым системам. XVII. Структура диалога как принцип работы семиотического механизма. Тарту, 1984.

<sup>88</sup> Данези М. В поиске значения. Введение в семиотическую теорию и практику / пер. с англ.; под общей ред. С. Г. Проскурина. Новосибирск, 2010. С. 107.

можным 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 с тезисом Ч. Морриса о том, что дым в помещении является знаком пожара — данные явления природы не конвенциональны и будут иметь место вне зависимости от воли интерпретатора. Как иронично отмечает У. Эко, «бывают стимулы, которые трудно истолковать как знаки; свалившийся мне на голову кирпич побуждает меня — при условии, что я не потеряю сознания, — к ряду 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»<sup>90</sup>. Возможно, что более корректно было бы определить их в качестве своеобразных «признаков» определенных физических явлений). 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».

3. Знаки формируются в рамках коммуникативного процесса (наличие одного интерпретатора вряд ли может считаться достаточным для появления знака). 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»<sup>91</sup>.

4. Знаки всегда являются элементами знаковых систем (кодов, дискурсов, языков) и знаковых пространств (семиосфер, культур, цивилизаций) соответствующего уровня. Знак вне знаковой системы не может участвовать в процессе коммуникации. Данный аспект был удачно сформулирован Э. Бенвенистом: «Необходимо, следовательно, чтобы знак входил в некоторую систему знаков и в ней получал осмысление»<sup>92</sup>.

5. Употребление знаков подчинено коммуникативной прагматике. Наличие знака предполагает причину его появления, а также цель его интерпретации. Как отмечает Ч. Моррис, «семиотика должна не только

<sup>89</sup> Данези М. В поиске значения... С. 131.

<sup>90</sup> Эко У. Функция и знак (семиология архитектуры) // Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб., 2004.

<sup>91</sup> Семиотика. С. 91.

<sup>92</sup> Бенвенист Э. Семиология языка // Общая лингвистика. М., 1974. С. 69–89.

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»<sup>93</sup>.

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). 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»<sup>94</sup>.

7. Интегративные (сложные) знаковые объекты не сводятся к сумме элементарных (простых) знаковых объектов. 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»<sup>95</sup>.

Основываясь на данных принципах, представляется возможным предложить комплексную трактовку семиозиса власти как процесса образования, взаимодействия и интерпретации знаковых образований различных уровней сложности (жестов, высказываний, мифологем, текстов, интертекстов, нарративов, метанарративов), которые формируют и маркируют посредством соответствующих знаковых структур (идеологий, дискурсов) и знаковых систем (языков, социолектов, ко-

<sup>93</sup> Моррис Ч. У. Основания теории знаков // Семиотика: Антология / сост. Ю. С. Степанов. 2-е изд., испр. и доп. М., 2001. С. 45–97.

<sup>94</sup> Лотман Ю. М. Избранные статьи в трех томах. Таллин, 1992. Т. 1. Статьи по семиотике и типологии культуры. С. 11–12.

<sup>95</sup> Там же. С. 14.

дов) широкий спектр взаимоотношений власти (от явного принуждения до скрытого влияния) в соответствующих знаковых пространствах (культурах, семиосферах, цивилизациях).

## 1.2. Образ и культурный код

Семиотический процесс тесно связан с категорией образа, актами репрезентации и восприятия того или иного явления в коммуникативном пространстве. Анализируя материал междисциплинарного характера, можно, на наш взгляд, выделить следующие базовые парадигмы научной трактовки такого явления, как «образ», которые в значительной степени влияют на выбор методологии исследования.

1. Парадигма компаративной имагологии, концептуальные основы которой обозначены в работах Э. Ауэрбаха и подробно разработаны в европейском сравнительно-историческом литературоведении 1950-х гг., а также в более поздних направлениях, таких как «культурная иконография» Д.-А. Пажо. В рамках данной парадигмы характерен подход к пониманию образа через репрезентацию и формы описания «Другого»<sup>96</sup>.

2. Психологическая парадигма, концептуальные основы которой получили разработку в работах Э. Б. Титченера (структурная психология), З. Фрейда (психоанализ), К. Г. Юнга (аналитическая психология), в рамках которой образы могут трактоваться в категориях архетипа, манифестации сознательных и бессознательных процессов, творческих фантазий и различного рода проекций.

3. Семиотическая/семиологическая парадигма, концептуальные основания которой обозначены в работах Ч. С. Пирса в ключе философии прагматизма, в рамках которой образ рассматривается как определенный тип знака («иконический знак»). Анализ образа как многослойного текста получает развитие в рамках французской семиологии 1950–60-х гг. в работах Р. Барта (структуралистская и постструктуралистская трактовка).

4. Феноменологическая парадигма (положения которой отражены в работах Э. Гуссерля, М. Мерло-Понти, Х.-Г. Гадамер) занимала лидирующие позиции в философском осмыслении категории образа в работах первой половины XX столетия. Феноменология изначально тяготела к проблематике исследования образов, в связи с чем «транс-

---

<sup>96</sup> Более подробно: *Ощепков А. Р.* Имагология // Знание. Понимание. Умение. М., 2010. № 1. С. 251–253; *Поляков О. Ю.* Становление и развитие категориального аппарата имагологии // Вестн. Вят. гос. гуманитар. ун-та. Вятка, 2014. № 9. С. 125–135.



формация в дифференцированную теорию образа — это внутренне присущая феноменологии возможность ее дальнейшего развития»<sup>97</sup>.

5. Аналитико-философская парадигма (Л. Витгенштейн, Н. Гудмен, У. Дж.Т. Митчелл), в рамках которой осуществлялось осмысление категории «картины» (*das Bild*) мира, соотношения визуального и воображаемого, разрабатывалась теория визуального образа в искусстве.

6. Культурно-антропологическая парадигма (Ж. ле Гофф, П. Рикёр, Р. Шартье), концептуально восходящая в исследовании образа к позднесредневековой трактовке феномена репрезентации в духе рационалистических исследований А. Арно, П. Николя и др.

В целях выработки комплексного подхода к пониманию 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. При этом в рамках исследований, соотносимых с направлением потестарной имагологии, прослеживается ряд подходов к трактовке категории образа власти, которые позволяют говорить как минимум о трех основных аспектах явления:

1) свойствах «субъекта» власти (различных аспектах телесности, харизмы, персональных качеств; индивидуальных особенностях восприятия поведенческих моделей; психологических установках и т. д.);

2) особенностях восприятия персоны носителя власти и модели властных отношений «объектом» власти (фактически выражение отношения подданных, свиты или иных социальных групп к носителям власти) — данной проблематике посвящены исследования, направленные на изучение особенностей восприятия носителя (субъекта) власти какими-либо группами или лицами, состоящими, как правило, в иерархических отношениях с данным субъектом;

3) различных формах коммуникативных актов, осуществляемых между субъектом и объектом власти — фактически исследование дискурса власти на материале правовых актов, писем, изображений, доктрин, различных ритуализированных форм коммуникации: церемоний, въездов, резиденций, коронаций, облачений и т. д.

Сформировавшиеся в результате восприятия политической власти представления становятся доступны для рефлексии в качестве образа

---

<sup>97</sup> *Инишев И. Н.* Феноменология как теория образа // Логос. М., 2010. Т. 78. № 5. С. 196.

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 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<sup>98</sup>. Рассматривая данные изображения, вряд ли возможно утверждать, что они сами по себе являются совокупностью представлений, поскольку они образуются посредством формирования ряда визуальных 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. В связи с этим мы предлагаем понимать образ как сопряженный семиозис — процесс взаимодействия нескольких материальных и сопряженных с ними знаковых систем, в ходе которого осуществляется кодирование и декодирование сообщений, обеспечивающих репрезентацию субъекта и ее восприятие/интерпретацию реципиентом образа.

Подобного рода изображения, письма, эдикты и иные документы содержат образы, относящиеся к третьей из перечисленных выше коммуникативных моделей, а именно образы, формируемые в медиапространстве политического дискурса, анализ которого предполагает рассмотрение явлений семиотизации второго порядка, подразумевающее выявление кодов, мифов и идеологем. Формируемый образ власти при этом может содержать различные знаковые аспекты: от иконического знака в трактовке Ч. С. Пирса до мифа в трактовке Р. Барта или симулякра в трактовке Ж. Бодрийера. Формируемое «впечатление» (психологическое измерение восприятия образа) может рассматриваться как совокупная интерпретанта множества возникающих в процессе семиозиса коннотативных значений соответствующей знаковой конструкции, обусловленная соответствующим психологическим и культурным горизонтом восприятия реципиента (включая индивидуальные особен-

---

<sup>98</sup> Ямпольский М. Б. Королева и гильотина (Письмо, очищение, телесность) // Новое литературное обозрение. 2004. № 65. С. 93–130.

ности психической конституции, усвоенные эпистемологические практики, актуализированные культурные коды, архетипы и т. д.).

Культурный код является, по всей видимости, одной из ключевых составляющих процесса семиотической трансляции соответствующего образа (как на этапе его формирования, так и на этапе интерпретации), позволяющих обеспечить актуализацию данного образа для определенного адресата. Существует большое количество подходов к пониманию **культурного кода**<sup>99</sup>, специфика которых определяется методологическими предпосылками конкретного исследователя. Можно выделить структуралистский подход, 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»<sup>100</sup>. Представляется, что данное определение весьма близко концепции кода московско-тартуской школы. Культурный код, в соответствии с концепцией московско-тартуской школы, является ключевым правилом для дешифровки соответствующего текста<sup>101</sup>.

Как отмечает В. В. Бурсевич, код оказывается у Эко «правилом, устанавливающим соответствие между означающим и означаемым в рамках окказиональной ситуации. <...> Понятие “идеология” связывается с понятием “кода”, поскольку код в процессе коммуникации выполняет репрессивную функцию ограничения возможностей понимания. Но он также выполняет и продуктивную функцию, ибо вне подобного рода ограничений процесс понимания оказался бы практически невозможным в силу бесчисленности векторов интерпретации»<sup>102</sup>.

---

<sup>99</sup> Обзорные статьи: *Степанова Н. И.* Коды культуры: семиотический и культурологический аспекты // Идеи и идеалы. Новосибирск, 2012. № 1(11). Т. 2. С. 130–136; *Пенцова М. М.* Проблема культурного кода в семиотике Ю. М. Лотмана // Вестн. МГИМО-Университета. 2013. № 3. С. 226–228.

<sup>100</sup> *Эко У.* Отсутствующая структура... С. 87.

<sup>101</sup> «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., 1996 (1999). С. 400.

<sup>102</sup> *Бурсевич В. В.* Стратегии анализа идеологии в семиотике У. Эко // Социальная онтология в структурах теоретического знания: материалы VIII Междунар. науч.-практ. конф. / Под общей ред. О. Н. Бушмакиной, Э. Р. Рогозиной. Ижевск: Изд. центр «Удмуртский университет», 2016. С. 15–26.

В западноевропейском постструктурализме понятие кода является менее определенным и не столь значимым, что, однако, не умаляет его эвристический 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»<sup>103</sup>.

На стыке двух этих подходов представляется возможным рассматривать культурный код в качестве своеобразного языка второго порядка, маркирующего принадлежность текста определенной культурной традиции путем формирования своего рода метапрагматики единиц текста: «В свете такой — пространственной — концепции поэтического функционирования языка необходимо прежде всего определить все три измерения текстового пространства, в котором происходит оперирование различными семными комплексами и поэтически синтагмами. Эти измерения таковы: субъект письма, получатель и внеположные им тексты (три инстанции, пребывающие в состоянии диалога). В этом случае статус слова определяется а) горизонтально (слово в тексте одновременно принадлежит и субъекту письма, и его получателю) и б) вертикально (слово в тексте ориентировано по отношению к совокупности других литературных текстов — более ранних или современных)»<sup>104</sup>.

Большой интерес в связи с этим представляет рабочая гипотеза П. П. Шкаренкова о том, что «текст содержит смысловые моменты, нашедшие у читателя отклик, и что в него, по-видимому, встроены коды, к которым читатель (всегда опирающийся на тот культурный контекст, в котором пребывает от сам) сумел подобрать ключи, из чего можно будет сделать вывод, что коды эти отражают экзистенциальный мир реципиента либо — в любом случае — соответствуют этому миру. При постоянных трудностях, с которыми приходится сталкиваться исследователю, стремящемуся соотнести уровень абстрактного мышления с породившей его конкретной исторической ситуацией и характерной для того общества системой ценностей, именно риторика играет роль связующего звена. В античном мире риторика обладала не только

<sup>103</sup> Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика: пер. с фр. / сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. М.: Прогресс, 1989. С. 455.

<sup>104</sup> Крестева Ю. Бахтин, слово, диалог и роман. С. 427–457.

эстетическим и литературно лингвистическим смыслом; она играла также роль определенной модели культуры»<sup>105</sup>.

Для иллюстрации подобной закономерности функционирования текста мы позволим себе проанализировать текст достаточно объемного письма, составленного от имени короля Аталариха в 533 г. в адрес римского сената. Предметом послания является проблема своевременной и полной выплаты заработной платы преподавателям «свободных искусств» города Рима. Вместе с тем данное послание является адресованным римским интеллектуалам интертекстуальным идеологическим конструктом, призванным транслировать при помощи риторических средств соответствующий образ власти.

*«Король Аталарих сенату города Рима.*

По праву обратиться о делах сыновей к лицам, известным нам под именем Отцов, ведь для вас самих необходимо помышлять о преуспевании сыновей и вам важно процветание римского учения. Нельзя поверить, чтобы вы были обеспокоены этим меньше нас, поскольку и отпрыски ваши выросли прославленными, и собрание стало советом благодаря усердию в чтении.

Недавно (а наша обеспокоенность происходит благодаря вашей заботе) до нас дошли слухи о том, что учителя римского красноречия не получают свою установленную плату и из-за хищений некоторых лиц суммы, предназначенные для оплаты труда школьных учителей, были уменьшены. Поэтому одновременно с открытым поощрением развития искусств постановляем, что противоречит священному праву отнимать что-либо у учителей юности, которых надлежит побуждать к славному учению через рост поощрений.

Воистину первая школа грамматики является прекрасным основанием учености, славной матерью красноречия, которая обновляет мышление к славе, учит говорить без изыяна. Ведь в речи оратора ошибка звучит так же неуместно, как для добрых нравов чуждо преступление. Подобно тому как музыкант созвучием хора делает песню прекрасной, грамматик расстановкой размера в соответствии с ударением заставляет речь звучать как музыку.

Грамматика — начальница слов, служанка человеческого рода, которая через упражнение в красивейшем чтении древних авторов подерживает наше благоразумие. Этим не пользуются варварские короли — тому предназначено быть только среди законных правителей. Прочие народы полагаются на оружие — обращаются к красноречию лишь

---

<sup>105</sup> Шкаренков П. П. Образ власти на рубеже античности и средневековья...

те, кто уступает римским правителям. По этой причине звук трубы призывает к состязанию ораторов гражданского права; по этой причине знатнейшие лица прославлены красноречием; и, не говоря лишнего, скажем, что об этом идет речь в настоящем послании.

Посему, Отцы сенаторы, вашей заботе, властью, которой мы божественной милостью наделены, поручаем, чтобы принимающий должность в школе свободных наук, будь то грамматик, или оратор, или толкователь права, без какого-либо умаления получал плату, как и его предшественник. И, прежде всего, вашему первейшему сословию и остальным наделенным властью членам славнейшего сената следует проследить, чтобы до тех пор, пока всякий из этих учителей способен надлежащим образом исполнять свое дело, не претерпевал бы нечестивого умаления содержания ни путем пропуска выплаты, ни путем ее уменьшения, но под вашим управлением и надзором имел свой достаток в безопасности, если соблюдает постановления префекта города.

И чтобы он несколько не зависел от неопределенного намерения выделить ему содержание, пусть учителю, как только истекут шесть месяцев, от установленной суммы выплачивается половина, остаток же — в течение года, с возмещением задолженности по содержанию (а неисполнение обязанности платить является нарушением) или в кратчайший срок. При этом желаем нашим постановлением непоколебимо установить, что, если кто-либо по расчету упустит время исполнения своей обязанности, пусть искупит потерю лишнего времени, претерпев убыток, поскольку честное исполнение заслуживает похвалы, а жадность заслуживает наказания.

Если нашей властью щедро одариваемы актеры, которые увеселяют народ, хотя такой необходимости они не имеют, насколько более важно без задержки выплачивать содержание ученым людям, через которых происходят и честные нравы, и наш дворец напитывается даром красноречия. Мы, однако, также повелеваем вашему почтенному собранию сообщить учителям наук, что подобно тому, как мы озабочены их доходами, мы настойчиво требуем от них большего старания в деле обучения молодежи. С настоящего времени утрачивает силу их жалобное заявление о том, что ум не должен быть занят двумя делами одновременно. Отныне они проверенно имеют сносное жилище; пусть теперь заслуженно предадутся лишь одной заботе, а именно: всю силу души направят на изучение славных искусств» (перевод с латинского мой. — С. С.).

Исследователи уже отмечали, что представленная в послании хвалебная ода «искусству грамматики» изящно дополнена реминисценциями одной из актуальных в социальном отношении тем эпохи поздней

античности, затронутой в том числе в «Сатирах» Ювенала<sup>106</sup>: «Дело великой души — не забота купить покрывало / Но созерцанье коней, колесниц, божественных ликов / Той Эринии, кем приведен в смятение Рутул. <...> Если б Вергилий был без слуги, не имел бы жилища / Сносного, то из волос Эринии все гидры упали б / Мощным звуком труба, онемев, не взыграла бы <...> Кто же Келаду отдаст, Палемону ученому столько / Сколько их труд заслужил грамматика? А ведь из этой / Мелочи (плата у них куда чем у риториков меньше!) / Кой-что откусит на долю свою и дядька безмозглый / И выдающий урежет себе. <...> А кончится год, получай-ка / Сколько за день собирает с толпы победитель из цирка»<sup>107</sup>.

Отношение к римской интеллектуальной традиции и образовательным практикам может считаться своеобразным фронтиром культурной политики Остготского королевства. Несмотря на декларируемое сувереном «единение самих душ готов и римлян», германский нобилитет был фактически расколот на две группы влияния, одна из которых тяготела к формированию альянса с Византией, в то время как другая придерживалась идеологии формирования этнократической готской империи. По всей видимости, данные группы имели прямо противоположное отношение к латинской культуре, что выливалось подчас в открытые конфликты, причем идеологический разлом проявился наиболее ярко в пространстве дихотомии власти/знания, корреляции потестарной микрофизики и дисциплинарных образовательных практик, свойственных римской школе, традиции которой насаждались при дворе остготской королевы Амаласвентой.

Амаласвента (Амаласунта) представляет одну из наиболее значительных и в то же время трагических женских фигур раннего Средневековья, наделенных королевской властью. Череда преждевременных смертей окружавших ее мужчин (а именно: мужа, затем отца и, наконец, сына), приближавшая ее к заветному остготскому трону, заставляет задуматься о том, какова была подлинная цена обретенной ею королевской власти. Григорий Турский в «Истории» упоминает о причастности Амаласвенты к отравлению своей матери<sup>108</sup>, и не исключено, что в подобном искаженном виде до нас дошли подозрения современников о ее причастности к гибели своего отца. Согласно германским

<sup>106</sup> *Barnish S. J. B. Selected Variae of Magnus Aurelius Cassiodorus Senator. Liverpool, 1992.*

<sup>107</sup> Ювенал. Сатиры / пер. Д. С. Недовича и Ф. А. Петровского, вступ. ст. А. И. Белецкого. М.; Л., 1937.

<sup>108</sup> *Gregorii Turonensis libri Historiarum III, 31.*

традициям, Амаласвента не могла стать наследницей трона, поскольку власть должна была передаваться по мужской линии, в связи с чем она воспользовалась единственным возможным сценарием получения верховной власти — возможностью управления страной через своего несовершеннолетнего сына.

Королева взошла на трон в качестве регента при своем малолетнем сыне после смерти ее отца, короля Теодориха Амала, в 526 г. Первые годы ее правления характеризовались относительным благополучием, тогда как 30-е гг. прошли в напряженной борьбе за власть с представителями германской знати, ставившими под сомнение легитимность ее правления. Как отмечает Прокопий Кесарийский, «из варваров многие уже восставали против нее и без стеснения требовали, чтобы она, женщина, сложила царскую власть»<sup>109</sup>.

Подобно тому как Хлодвиг физически устранял родственников, стремясь оградить свою власть от посягательств со стороны конкурентов, Амаласвента воспитывала сына таким образом, чтобы сделать невозможным прохождение им воинских инициаций и наследование им трона в соответствии с германскими традициями: «Амалазунта хотела, чтобы ее сын по своему образу жизни был совершенно похож на первых лиц у римлян, и уже тогда заставляла его посещать школу учителя»<sup>110</sup>. Согласно концепции М. Фуко, школы, монастыри и иные институты структурирования личного пространства индивида формируют первичную систему воспроизводства власти, связанную с беспрецедентной практикой наблюдения и надзора. Превращение школы в своеобразную учебную машину, пространство дисциплинарной монотонности, участники которой сами вовлекаются в репрессивные алгоритмы власти, происходит в рамках античной и более поздней средневековой традиции. В средневековой культуре школа вплотную сближается по строгости режима содержания воспитанников с монастырем, что можно проследить на примере каролингской королевской школы в Ахене: «Режим в этой школе был тот же, что и в монастырях. Дети носили монашескую одежду. Основным воспитательным средством для них являлось постоянное посещение богослужения. Среди ночи их будили ко всеобщей. Не проснувшихся по звону колокола будили при помощи кнута»<sup>111</sup>.

---

<sup>109</sup> Procop. De bell. Goth. I, 2.

<sup>110</sup> Ibid.

<sup>111</sup> Пиков Г. Г. Реновационная педагогика «Каролингского Возрождения» и педагогические идеи Алкуина // История и социология культуры. Новосибирск, 2000. Вып. 1. История и социология образования. С. 32–81.



Применение телесных наказаний к наследнику трона оказывается формальным поводом для эскалации конфликта между королевой и частью германского нобилитета, отказывающейся принимать римские дисциплинарные практики и методы структурирования субъекта: «Собрались те, которые у готов считались наиболее высокопоставленными, и, придя к Амалазунте, обвиняли ее, что сын ее воспитывается у них неправильно и не так, как следует для их вождя; что науки очень далеки от мужества, а наставления старых людей по большей части обычно приводят к трусости и нерешительности. Потому необходимо, чтобы тот, кто в будущем хочет быть смелым в любом деле и стать великим, был избавлен от страха перед учителями и занимался военными упражнениями. Они говорили, что и Теодорих не позволял никому из сыновей готов посещать школы учителей; что он всегда говорил, что если у них явится страх перед плеткой, то они никогда не будут способны без страха смотреть на меч или копьё. Они предлагали ей подумать, что вот ее отец Теодорих умер, оказавшись владыкой столь великой страны и захватив ни с какой стороны не принадлежавшую ему императорскую власть, хотя о всяких науках он не слышал даже краем уха»<sup>112</sup>.

Придерживаясь психоаналитической теории дискурсов Ж. Лакана, можно связать эпистему раннесредневековых «варварских» обществ, вступающих в наследство культуры Римской империи, с «господским дискурсом» в отношении римского населения через эксплуатацию и отчуждения знания раба<sup>113</sup>. При этом действия националистической готской группы в определенной степени укладываются в описанное Ж. Делезом и Ф. Гваттари параноидальное предчувствие «имперского Варвара», который «придет извне и перекодирует все их коды»<sup>114</sup>. Нарратив Прокопия Кесарийского наполняет речь готов концептами групповой идентичности и военно-аристократической риторики, актуализирующей архетипические образы отца/защитника/героя: «Всем этим педагогам отныне веля убираться подобру-поздорову, а Аталариху дай товарищами кого-нибудь из сверстников, которые, проводя

<sup>112</sup> Procop. De bell. Goth. I, 2.

<sup>113</sup> О концепции Лакана подробнее: *Наумова Е. И.* Концепция дискурсов Лакана: знание, наука, университет // Вестн. Ленинград. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. 2015. № 3. Т. 2. С. 38.

<sup>114</sup> *Делез Ж., Гваттари Ф.* Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / пер. с франц. и послесл. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Кузнецов. Екатеринбург, 2007. С. 242.

с ним свои цветущие годы, будут побуждать его к доблести, согласно нашему варварскому обычаю»<sup>115</sup>.

Следует отметить, что, несмотря на актуализацию концепта «своего» («варварского») обычая в рассматриваемой коммуникативной ситуации, попадание юного короля под влияние германской националистической группы вряд ли можно отождествлять с трансляцией ценностей и практик, характерных для традиционной германской культуры. Остготская аристократия рассматриваемого периода представляет собой пусть и отторгаемую геокультурным ядром, но по сути уже глубоко романизованную часть представителей имперской военной элиты, руководителей федеративных военных отрядов, воспринявших образ жизни и соответствующие пороки римского общества. Несмотря на это, включение в обращение готских вождей в адрес Амаласвенты архетипических составляющих (апелляции к авторитету ее покойного отца — короля Теодориха, а также к древним обычаям) не позволяет королеве отклонить выдвигаемые оппонентами обвинения, заставляя ее считаться с порядком существующего политического дискурса.

Погружение наследника трона в обстановку характерных для имперского Рима форм досуга, сопровождающееся исключением римских дисциплинарных практик, обеспечивает желаемые для контролирующей его группы эффекты деформации габитуса юного короля: «По мере того как он становился взрослым, они стали побуждать его к пьянству, к общению с женщинами, окончательно портили его характер и, пользуясь его неразумием, внушали ему непослушание матери, так что он вообще не считал нужным считаться с ней»<sup>116</sup>. Аталарих становится фактическим заложником игры между двумя партиями, ни одна из которых не оказывается заинтересована в его самостоятельности, и к концу своего правления, согласно свидетельству Прокопия Кесарийского, «предавшись безграничному пьянству», впадает в «болезнь и в полный маразм»<sup>117</sup>.

По прошествии определенного времени Амаласвента находит способ удалить от двора, а затем и физически устранить наиболее влиятельных представителей из лагеря своих противников, пользуясь возможностями своего положения и имеющимся у нее правом направлять командующих военными отрядами на защиту внешних рубежей королевства. Устранение ключевых политических оппонентов из среды германской знати позволило ей на некоторый период укрепить свои

---

<sup>115</sup> Procop. De bell. Goth. I, 2.

<sup>116</sup> Ibid.

<sup>117</sup> Ibid. I, 3.

позиции, восстановив, по всей видимости, к 533 г. влияние на своего слабеющего сына.

Восстановление политического влияния королевы сопровождается назначением на должность префекта претория представителя патрицианского рода, выдающегося римского интеллектуала Флавия Аврелия Кассиодора, что становится важным сигналом римской элите о политических приоритетах дворца. В послании короля Аталариха римскому сенату королева публично демонстрирует геокультурные приоритеты своей государственной политики, одновременно упраздня возможные сомнения представителей римской аристократии в том, под чьим влиянием находится юный король. Получающий политическое повышение Кассиодор становится уже не просто голосом равеннской канцелярии, но и одним из ключевых идеологов королевства, транслирующим в своих посланиях вековые традиции патримония Ромула. Под пером римского интеллектуала имперский культурный код наполняет многочисленными аспектами смысла речь невменяемого наследника остготского трона.

Риторический слог и изящные литературные образы при этом обрамляют не только политические интриги Амаласвенты, но и собственный замысел Кассиодора относительно формирования наиболее благоприятных условий для реализации его давнего замысла (вероятно, уже в начале 530-х гг. у автора вызревает идея создания в Риме школы теологии), который он позже будет пытаться реализовать совместно с римским папой Агапитом (535–536 гг.): «Я пытался вместе с блаженнейшим папой Агапитом, собрав и оплатив расходы преподавателей, основать в Риме христианскую школу, подобную той, что долгое время существовала в Александрии, а теперь устроена в сирийском городе Низибии, в которой и душа бы могла устремиться к вечному спасению, и язык обрел бы безукоризненное и благонравнейшее красноречие»<sup>118</sup>.

Изучение грамматики являлось необходимой составляющей постижения светских и божественных наук, о чем автор позже напишет в «Наставлении»<sup>119</sup>: «Грамматика есть искусство изысканной речи, заимствованное у знаменитых поэтов и писателей, ее задача состоит в создании прозы и стихов без изъянов. Вершина ее — в обретении

<sup>118</sup> Шкаренков П. П. *Translatio imperii*: Флавий Кассиодор и римская традиция в Остготской Италии // Новый ист. вестн. 2005. № 2. С. 5–22.

<sup>119</sup> Кассиодор выделяет два грамматических искусства (*artes grammaticae*): критику текста (*emendatio*) и культурно-историческую экзегезу (*enarratio*). См.: Cooper K. *The fall of the Roman household*. Cambridge, 2007. P. 80.

способности к совершенной речи и безукоризненному письму через знание»<sup>120</sup>. Озабоченность автора положением и оплатой труда школьных учителей, по всей видимости, напрямую связана со стремлением Кассиодора реализовать в будущем свой план по созданию в Риме школы богословия.

Приведенное выше послание представляет политический ход, реализованный по замыслу двух людей — Кассиодора и Амаласвенты, преследовавших каждый свои цели, но объединенных общей идеей создания готско-римского государства, которое стало бы наследницей традиций Западной Римской империи. Интертекстуальные аллюзии данного послания формируют вокруг умирающего германского юноши мифологический образ просвещенного монарха, заботящегося о сохранении традиций римской образованности и культуры. В творчестве Кассиодора, пожалуй, наиболее ярко проявляется вторичная моделирующая функция риторики: формируемый автором канонический средневековый образ идеального монарха, основанный на кодах римской литературы классического периода, хотя и все более отдалялся от политических реалий Остготской Италии, позволял вместе с тем сохранять элементы легитимности правителя в актах внешней и внутренней коммуникации, приобретавших особенное значение в обстановке приближавшейся войны с Византией и конкурирующими германскими королевствами.

### 1.3. Семиосфера, текст и культурный трансфер

В семиотической доктрине московско-тартуской школы получили глубокую разработку концепции культуры как текста или языка. Культура, как отмечает Ю. М. Лотман, «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»<sup>121</sup>. Сходная лингвосомиотическая аналогия развивалась Б. А. Успенским, который полагал, что культура «предстает как язык или же совокупность языков, распределенных по своим функциям, — что и позволяет говорить о семиотике культуры»<sup>122</sup>.

<sup>120</sup> Средневековая Европа глазами современников и историков. М., 1995. Ч. II. Европейский мир X–XV вв. С. 370.

<sup>121</sup> Лотман Ю. М. Текст в тексте // Об искусстве. СПб., 1998.

<sup>122</sup> Успенский Б. А. Семиотика истории. Семиотика культуры. М.: Языки русской культуры, 1996.

Данный методологический подход открыл широкие возможности применения семиотических методов исследования к изучению различных аспектов «пантекстуальности» культуры, приблизив в определенном смысле российскую семиотику к парадигме западноевропейского постструктурализма. Необходимо, однако, отметить, что подобные модели интерпретации культуры, продуктивные с точки зрения методологии лингвосемиотических 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”»<sup>123</sup>.

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 культуры<sup>124</sup>. Ю. М. Лотман описывает семиосферу как семиотическое пространство, в рамках которого взаимодействуют соответствующие знаковые системы (языки и тексты культуры)<sup>125</sup>. Относительно вопроса о соотношении понятий *семиосфера* и *культура* мы полагаем обоснованной точку зрения В. П. Руднева о том, что «семиосфера —

<sup>123</sup> Шартье Р. Письменная культура и общество. М., 2006. С. 207.

<sup>124</sup> «Понятие “семиосфера”, впервые введенное Ю. М. Лотманом в 1984 г., 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. Становление проблемного поля концепции семиосферы Ю. М. Лотмана: историко-философский анализ: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 2011. С. 20).

<sup>125</sup> Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб.: Искусство, 2004. С. 250–252.

это семиотическое пространство, по своему объекту, в сущности, равное культуре»<sup>126</sup>.

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<sup>127</sup>. В соответствии с концепцией автора семиосфера «есть то семиотическое пространство, вне которого невозможно само существование семиозиса»<sup>128</sup>.

Для более четкого понимания **культуры** именно как **семиотического пространства** можно привести простой пример: любой памятник материальной культуры перестает быть таковым без соответствующей семиотической нагрузки. Например, в случае глобальной катастрофы, которая является распространенным сюжетом фантастических фильмов, животные будут воспринимать покинутый людьми объект (торговый центр, храм или музей) лишь как пещеру или естественное укрытие — содержательная нагрузка пространства будет полностью утрачена, несмотря на возможную относительную сохранность самого объекта и содержащихся в нем иконических знаков, символов и т. д. Он сохранит свое физическое существование, но перестанет быть частью культурного пространства (в данном случае объект может сохранять определенное место в контексте знакового пространства биосемиозиса, которое, однако, имеет совершенно иные принципы означивания и организации) до гипотетического появления нового интерпретатора этих знаков (например, археолога), который, очевидно, будет носителем определенной культуры и соответствующих знаковых систем, что будет означать фактическую повторную интеграцию (точнее, интерпретацию) объекта (вероятно, уже в совершенно ином качестве) в пространство семиосферы.

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

---

<sup>126</sup> 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. 2011).

<sup>127</sup> Лотман Ю. М. Избранные статьи в трех томах. Т. 1. С. 11–12.

<sup>128</sup> Там же. С. 13.

ры<sup>129</sup>. 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»<sup>130</sup>.

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 мета-языков, 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»<sup>131</sup>. «В разные исторические моменты развития семиосферы тот

<sup>129</sup> Более подробно о данной проблеме см. главу 2 настоящей работы.

<sup>130</sup> Лотман Ю. М. Избранные статьи в трех томах. Т. 1. С. 14.

<sup>131</sup> Там же. С. 16.

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»<sup>132</sup>.

Как уже отмечалось выше, категория **текста** занимает одно из центральных мест в онтологии московско-тартуской школы<sup>133</sup>. Необходимо при этом обратить внимание, что между концепциями текста, представленными в работах Ю. М. Лотмана и работах представителей парадигмы постструктурализма (например, Р. Барта, Ю. Кристевой, Ж. Бодрийяра), 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»<sup>134</sup>.

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 опровержения субъекта, но лишь *производством и передачей художественной информации* (эта теория изложена в лотмановской «Структу-

<sup>132</sup> Лотман Ю. М. Избранные статьи в трех томах. Т. 1. С. 15.

<sup>133</sup> «В парадигме Тартуско-Московской научной школы текст не может быть сведен к языку. Понятие текста в Тартуско-московской семиотике в сравнении с 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 в связи с перспективой перехода в «пантекстуальность», наподобие той своеобразной «панзнаковости», в которой Э. Бенвенист в свое время упрекал Ч. Пирса.

<sup>134</sup> Барт Р. Семиология как приключение // Arbor Mundi. М., 1993. С. 82.



ре 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”<sup>135</sup>. Сравнивая данные подходы, можно сказать, что концепт «текст» Ю. М. Лотмана скорее ближе к концепту «произведение» 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»<sup>136</sup>. «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»<sup>137</sup>.

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 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 проследживать 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»<sup>138</sup>.

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 классиков направления культурной антро-

<sup>135</sup> 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.

<sup>136</sup> Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика. С. 428.

<sup>137</sup> Там же. С. 417.

<sup>138</sup> Там же. С. 424.

пологии: «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’»<sup>139</sup>. Следует отметить, что на определенном этапе исследований А. Я. Гуревич вообще поставил под сомнение существование такого явления, как «народная культура»: «Постепенно я стал приходить к выводу, что само понятие народной культуры сомнительно. Культурная элита не была чуждой народной, а обрывки элитарной культуры находили распространение среди необразованных людей»<sup>140</sup>.

Допуская все же сосуществование различных страт или областей культуры, можно, по всей видимости, говорить о пространственном 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 степе-

---

<sup>139</sup> Тихонова В. Л. Понимание культуры представителями школы Анналов // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. 2011. № 3.

<sup>140</sup> Гуревич А. Я. Гуманитарное знание не должно бояться неясностей и парадоксов // *Arbor mundi*. 2004. Вып. 11. С. 211. Цит. по кн.: Долгорукова Н. М. Стратегии рецепции М. М. Бахтина в СССР. К постановке проблемы // Новый филол. вестн. 2017. Т. 40. № 1. С. 20–34.

нью 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 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»<sup>141</sup>.

Взаимодействие между различными культурными стратами может носить характер культурного трансфера, своеобразной передачи тех или иных форм культурной информации. Необходимо отметить, что в рамках культурологических исследований принято обращать внимание прежде всего на диахронические формы передачи и трансформации элементов культуры. Так, А. Я. Флиер выделяет четыре типа динамических изменений, наиболее ярко прослеживаемых в диахроническом аспекте: «Во-первых, новационное порождение новых культурных форм и систем, не существовавших ранее, и внедрение их в социальную практику. Во-вторых, трансформационная изменчивость уже порожденных и утвердившихся в своей эффективности культурных форм или систем, их воспроизводство, техническая модернизация или деградация, смысловая реинтерпретация и т. п., вплоть до потери этими явлениями своей социально-функциональной актуальности. В-третьих, повторное использование прежних культурных форм, но уже в новых функциональных и семантических порядках (практическая “реактуализация” исторических памятников или стилевой “историзм” форм новодела, временами входящий в моду в некоторых областях деятельности). И наконец, четвертый тип протекания динамических процессов в культуре связан со стадийной изменчивостью глобальных парадигм исторического существования человечества в целом или его отдельных региональных групп сообществ (цивилизаций)»<sup>142</sup>.

<sup>141</sup> Лотман Ю. М. Избранные статьи в трех томах. Т. 1. С. 18.

<sup>142</sup> Флиер А. Я. Культурогенез. М., 1995.

Несколько иной подход может быть предложен на основании выявленных С. Г. Проскуриным и А. В. Проскуриной формул культурного трансфера. Авторы, исследовав пространство мутации мемов в англосаксонской традиции, установили четыре основных вида трансформации формул и клише, в соответствии с которыми происходит образование новых культурных форм:

«Тип А» (в рамках которого происходит «переосмысление конвенциональных формул, т. е. тип “одна формула — два смысла”, например, фраза “ne... middangeardes men mundgripe maran” (“Нет в среднем мире... людей с хваткой руки сильней” — о культурном герое англосаксов Беовульфе) может трансформироваться в выражение “ne maerra man geond middangeard” (“Нет славней человека в среднем мире” — об Иисусе Христе) в рамках микромотива “человек в среднем мире”») <sup>143</sup>;

«Тип Б», для которого характерны «лексические замены ключевого термина с сохранением первоначальной семантической структуры, т. е. сохранение означаемого и связанного с ним культурного нексуса при обновлении означающего», например, когда фраза «middangeard beofað» («средний мир дрожит») трансформируется в «beofað ealle beorhte gesceaft» («дрожит все яркое творение») в рамках микромотива «конец мира» <sup>144</sup>;

«Тип В», характеризующийся порождением новых сочетаний и оборотов с иной семантической структурой по отношению к установленным архаическим формулам, например, выражение «weorold wendeð» («мир вращается (по кругу)») трансформируется в «weorold gewiteð» («мир уходит») в рамках микромотива «движущийся мир» <sup>145</sup>.

Позже также был выявлен четвертый тип трансформаций, «тип Г», который «представляет собой описание с заменой лексемы в контексте формулы с одним и тем же предикатом» <sup>146</sup>. Рассматриваемый тип в определенной степени соотносится с «типом Б», однако отличие состоит в том, что «нексус (т. е. закрепленный культурный смысл) не сохраняется, а сама формула обозначает разные явления в рамках од-

---

<sup>143</sup> Проскурин С. Г. Принципы репликации культурной информации // Критика и семиотика. 2015. № 2. С. 52.

<sup>144</sup> Там же.

<sup>145</sup> Там же. С. 52.

<sup>146</sup> Проскурин С. Г., Проскурина А. В. Коммуникативное расширение формул в поэтике индоевропейской культуры как условие ее распознавания в контексте и передачи в диахронии // Функционально-когнитивный анализ языковых единиц и его аппликативный потенциал. Барнаул, 2014. С. 233–238.

ной темы»<sup>147</sup>. В качестве примера данного типа выступает трансформация выражения «Her sunne aþiestrode» («Здесь солнце померкло») в «Her se mona aþistrode» («Здесь луна померкла») <sup>148</sup>.

Апробация предложенного подхода на археологическом материале позволяет проследить, что адаптивная трансформация мемов наблюдается не только в рамках лексических конструкций, но и в комбинаторике знаковых образований, сформированных на основании различных знаковых систем (символических, иконических, индексальных). Это дает возможность осуществлять исследование формул в контексте широкого спектра семиотических исследований культуры, допускающих интерпретацию текста как явления, выходящего за рамки естественного языка. Например, подобные трансформации можно проследить на материале античных и средневековых памятников материальной культуры, имеющих генетическую эволюционную связь, в частности монет, медальонов и брактеатов.

Трансформация элементов материальной культуры по типу А (при котором выражение сохраняет свои формальные признаки, но меняется содержательно) прослеживается на позднеантичном археологическом материале: примером может служить практика использования римских золотых монет (денежных знаков с соответствующими потестарными изображениями) в качестве основы золотых ювелирных украшений. Так, в IV в. н. э. распространяется практика изготовления из монет с изображением римского императора декоративных подвесок, как правило, дополняющихся орнаментом и ушком для ношения на шее, либо крепления в качестве элемента декора одежды (например, на поясе). Очевидно, что даже для римского населения украшения подобного рода были связаны с существенной трансформацией семантики первоначального изделия, смещением плана референта из сферы отношений публичной власти и экономики в пространство эстетики, моды и даже магии, при сохранении всех визуальных компонентов репрезентативной первоначальной знаковой конструкции.

Прослеживается и межкультурный аспект подобной меметической трансформации. Так, римский историк Корнелий Тацит в начале II в. н. э. зафиксировал момент проникновения товарно-денежных отношений в экономику традиционного германского общества. Как сообщает автор, «особенно радуют их (германцев) дары от соседних племен, присылаемые не только отдельными лицами, но и от имени

<sup>147</sup> Проскурин С. Г., Проскурина А. В. Коммуникативное расширение формул...

<sup>148</sup> Там же.

всего племени, каковы отборные кони, великолепно отделанное оружие, фалеры и почетные ожерелья; а теперь мы (римляне) научили их принимать и деньги»<sup>149</sup>. Денежный знак при этом становился для германцев не только эквивалентом стоимости (как отмечает тот же Тацит, «серебро они берут гораздо охотнее, нежели золото, но не из-за того, что питают к нему пристрастие, а потому, что покупающим простой и дешевый товар легче и удобнее рассчитываться серебряными монетами»<sup>150</sup>), но и культурным явлением, транслятором мемов в связи с содержащимися на поверхности данного изделия знаковыми конструкциями, отражающими отношения престижа и власти.

Германские брактеаты (круглые золотые пластины с односторонним тиснением) в ряде случаев являются точными копиями аверса римских монет и лицевой стороны медальонов<sup>151</sup>, а в других случаях содержат примеры дальнейших трансформаций римских мемов по типу А (микромотив «изображение (профиль), обрамленное надписью (легендой)»). Элементы знаковой комбинаторики при этом могут варьироваться: например, полная копия римского изображения (капитолийской волчицы) может быть обрамлена рунической надписью либо римское изображение (образ императора) может быть заменено сходным образом скандинавского божества. При сохранении целостности формулы значение итогового текста совершенно отличается от первоначального (присутствующего на римской монете), поскольку германские брактеаты представляют собой обереги, направленные на укрепление и защиту плодородия, здоровья, обеспечение магического успеха владелицы (подобные украшения принадлежали преимущественно женщинам).

Формирование романо-германских «варварских королевств» приводит к распространению культурных трансформаций по типу Б (замена ключевого термина с сохранением первоначальной семантической структуры): например, на монетах рассматриваемого периода появляется изображение германского короля, замещающее изображение римского императора (имеет место сохранение семантической структуры означаемого — верховная власть — при обновлении означающего посредством замены ключевого элемента — персоны/статуса/титула правите-

---

<sup>149</sup> Тацит Корнелий. *Анналы. Малые произведения. История: пер. с лат. / изд. подг.: А. С. Бобович, Я. М. Боровский, Г. С. Кнабе, Е. П. Ореханова, М. Е. Сергеевко, И. М. Тронский. М.: ООО «Издательство АСТ»; «Ладомир», 2003. С. 466.*

<sup>150</sup> Там же. С. 460.

<sup>151</sup> Looijenga T. *Texts & Contexts of the Oldest Runic Inscriptions (The northern world)*. Koninklijke Brill NV, Leiden, 2003. Vol. 4. P. 40–42.

ля). Так, начиная со времени короля Австразии Теодеберта и короля вестготов Леовегильда широко применяется чеканка золотых монет с именем и изображением короля, заменяющими императорские<sup>152</sup>.

Не меньшую актуальность приобретает и порождение новых сочетаний и оборотов с иной семантической структурой по отношению к установленным архаическим формулам (трансформации по типу В): например, трансляция римского императорского имени *Flavius* или *Augustus* в титулатуре германских королей. Короли нередко принимают императорское имя *Flavius*, *Augustus*, титул *Princeps*, подчеркивая преемственность власти между римской империей и возникающими германскими королевствами Западной Европы.

К данному типу культурного трансфера можно отнести сохранение изображения и титулатуры римского императора на монетах романо-германских «варварских» королевств (сохранение элемента архаической формулы при новом значении). Так, на монете короля остготов сокращение DN присутствует на обеих сторонах монеты, в одном случае перед именем Аталариха, в другом — перед именем императора Юстиниана<sup>153</sup>. Весьма интересно то, что императорские регалии сохраняются на остготских монетах даже после начала войны с Византией. Если изначально изображение/титулатура императора на римской монете представляло собой репрезентативный элемент эмитента, то в ходе исторического развития значение данного изображения на монетах «варварских королевств» смещается в область индекса геокультурной доминанты.

Наконец, можно проследить трансформации по типу Г: например, мутация легенды DN (*Dominus Noster*) в DNR (*Dominus Noster Rex*) на монетах «варварских королевств» (описание с заменой лексемы в контексте формулы с одним и тем же предикатом). На монетах вандалов традиционно употреблялись сокращения DNR (*Dominus Noster Rex*), DN (*Dominus Noster*), RX (*Rex*) и сокращенное либо полное имя короля<sup>154</sup>. Сходные монограммы DN, титулы REX, RIX и имя короля употребляются на остготских монетах<sup>155</sup>.

На основании проведенных автором данной работы исследований древнеанглийских правовых текстов<sup>156</sup> представляется возможным

<sup>152</sup> Клауде Д. История вестготов / пер. С. Иванова. СПб.: Евразия, 2002. С. 118.

<sup>153</sup> Akerman J. A. Descriptive Catalogue of Rare and Unedited Roman Coins. P. 397.

<sup>154</sup> Ibid. P. 401–402.

<sup>155</sup> Ibid. P. 398–399.

<sup>156</sup> Санников С. В. Не переведившиеся ранее фрагменты англосаксонских законов (*domas*) королей Инэ и Альфреда // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Сер. Право. 2008. Т. IV. Вып. 2.; Санников С. В. Перевод пролога к кодексу короля

выделить также пятый тип культурного трансфера (который можно условно обозначить как «тип Д»), в рамках которого сама формула, ее лексика и семантическая структура остаются прежними, но меняется контекст употребления формулы, например, когда в законах короля Альфреда (Эльфреда) воспроизводятся извлеченные из контекста Пятикнижия Моисея и переведенные на уэссекский диалект древнеанглийского языка библейские формулы «*Ne sleah ðu*» («Не убий»), «*Ne stala ðu*» («Не укради») и т. д.

Данный тип передачи культурной информации прослеживается, например, в воспроизведении (буквальном цитировании, репликации) определенных образов на гербах и иных символах государственной власти различных государств и эпох (образ/формула «двуглавый орел = верховная власть» в символике Византийской империи, Испанской империи, Австрийской империи, Российской империи и т. д.), а также в мультимодальных формах политического дискурса, когда, например, Наполеон Бонапарт во время своей имперской коронации принимает пурпурную мантию, украшенную регалиями эпохи Меровингов, а в церемонии инаугурации российского президента участвуют военнослужащие в военной форме эпохи Российской империи.

Подобные цитаты напрямую отсылают нас к протографу / культурному инварианту, выполняя роль своеобразного культурного триггера, активирующего соответствующие архетипы в новом историческом контексте. На данном принципе культурного трансфера была основана, например, рецепция библейского ритуала помазания царя в раннесредневековом вестготском, а позже и в каролингском обществе. Выявленный тип социокультурного трансфера («тип Д») отсылает исследователя к явлениям модальной семиотики<sup>157</sup> и является, по всей видимости, одним из ключевых с точки зрения анализа процессов исторической трансляции и культурной преемственности социальных институтов, ритуалов и иных социальных практик.

---

Альфреда // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Сер. История, филология. 2009. Т. 8. Вып. 1. С. 205–209; Санников С. В. Фрагменты кодекса короля Альфреда / предисл., пер. и коммент. С. В. Санникова // История государства и права: федерал. журн. 2009. № 20. С. 2–7.

<sup>157</sup> Золян С. Т. Модальная семиотика: основания и обоснования С. 97–121; Золян С. Т. О модальном измерении языкового знака. С. 96–111.



## ГЛАВА 2.

### КУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

#### 2.1. Эпистемология средневековой культуры

Рассмотрение средневековой культуры следует, на наш взгляд, начать с констатации того, что собственно Средневековье не знает такого концепта, как «культура» или «цивилизация». Средневековые авторы весьма конкретны, говоря о владении человека дисциплинами — словесности (риторики), письменности (грамматики), о его принадлежности к определенной этнокультурной общности или социальной группе (сословию, цеху, корпорации), не оперируя абстрактными понятиями, которые можно было бы в полной мере отождествить с современными концептами культуры и цивилизации.

Понятие «культура» является, скорее, порождением общественной мысли Нового времени: «В эпоху Ренессанса проявляется все более осязаемое “стягивание” и во второй половине XVIII в. происходит вербализация нового понятия: А. Фергюсон в Британии и В. Мирабо во Франции создают слово, а с ним и понятие *цивилизация*, а И. Г. Гердер в Германии окончательно закрепляет за старым словом *культура* новый базовый смысл — функции, результата и сущности развития человечества»<sup>158</sup>. Представляется, что, говоря о феномене средневековой культуры, мы прежде всего подразумеваем многообразное пространство смыслов, знаковых конструкций и практик, моделирование которого целесообразно начать с реконструкции эпистемы рассматриваемого пространства семиосферы.

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 знания<sup>159</sup>. Данная категория введена М. Фуко в работе «Слова и вещи. Ар-

---

<sup>158</sup> Ильин М. В. Слова и смыслы... С. 31.

<sup>159</sup> Более подробно: Визгин В. П. Эпистема // Современная западная философия. Энциклопедический словарь / под ред. О. Хёффе, В. С. Малахова, В. П. Филатова при участии Т. А. Дмитриева; Ин-т философии РАН. М., 2009.

хеология гуманитарных наук»<sup>160</sup> (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»<sup>161</sup>. Важной 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 можно условно назвать семиотическим познанием»<sup>162</sup>. Содержание данной проблемы удачно сформулировал Б. А. Успенский: «Итак, историческое прошлое не дано нам в конкретном опыте и поэтому нуждается в дешифровке и реконструкции»<sup>163</sup>.

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»<sup>164</sup>.

---

<sup>160</sup> Foucault M. Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines. P., 1966.

<sup>161</sup> Автономова Н. С. Вступительная статья // Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 11.

<sup>162</sup> Шпет Г. Г. История как проблема логики. Критические и методологические исследования: материалы: в 2 ч. / 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. СПб.: Астерион, 2013. С. 18.).

<sup>163</sup> Успенский Б. А. Семиотика истории...

<sup>164</sup> Лотман Ю. М. Избранные статьи в трех томах. Т. 1. С. 96.

В методологии московско-тартуской школы получил распространение подход, в соответствии с которым исторический процесс может трактоваться как процесс коммуникации или создания текста, что дает возможность применять соответствующие семиотические алгоритмы исследования<sup>165</sup>: «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)»<sup>166</sup>.

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 (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)»<sup>167</sup>.

---

<sup>165</sup> 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 ускользящее 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 2 т. 2-е изд. испр. и доп. М.: Наука, 1994. Т. I).

<sup>166</sup> Успенский Б. А. Семиотика истории...

<sup>167</sup> Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб., 2000. С. 436.

А. Я. Гуревич рассматривает средневековую культуру как знаковое пространство или текст, составленный на определенном языке, т. е. фактически с чисто семиотических позиций: «Итак, для того чтобы понять “язык” данной конкретной отрасли человеческой деятельности в феодальном обществе, нужно знать язык его культуры, по отношению к которому этот специальный язык является подчиненным и не конституировавшимся в замкнутую автономную систему. Все профессиональные, отраслевые “языки” постоянно переходят один в другой и значимы постольку, поскольку имеют смысл не только в пределах данного специализированного рода деятельности, но и за этими пределами. Собственно говоря, есть только один язык, одна всеобъемлющая знаковая система, всякий раз особым образом расшифровываемая в зависимости от той сферы человеческой деятельности, к которой она применяется»<sup>168</sup>.

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 нередко 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»<sup>169</sup>.

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»<sup>170</sup>. По всей видимости, в полной мере это принципиально невозможно, поскольку наше восприятие реальности обусловлено текстами современной цивилизации<sup>171</sup>. Но

---

<sup>168</sup> Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры...

<sup>169</sup> Эко У. Отсутствующая структура... С. 112.

<sup>170</sup> Гаспаров М. Л. Лотман и марксизм. Доклад на Третьих Лотмановских чтениях (РГГУ, декабрь 1995 г.) // Новое литературное обозрение. М., 1996, № 19. С. 7–13. URL: [http://scepsis.net/library/id\\_727.html](http://scepsis.net/library/id_727.html)

<sup>171</sup> Как весьма точно отметил А. Я. Гуревич, «сомнения ставят нас непосредственно перед более общей проблемой: способны ли мы понять прошлое, не навязывая ему своего видения, диктуемого нашей собственной средой и эпохой? По-видимому, на этот вопрос приходится дать отрицательный от-

можно попытаться в определенной степени 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 переосмысляют 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)»<sup>172</sup>.

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

---

вет. В самом деле, наш интерес к минувшей эпохе, критерии, с которыми мы подходим к отбору материала в источниках, оценки, прилагаемые нами к этому материалу, делаемые нами обобщения, выводы — в той или иной мере неизбежно обусловлены системой идей и ценностей, присущей нашему обществу» (Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры...).

<sup>172</sup> Лотман Ю. М. Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки. СПб., 1998. С. 400.

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»<sup>173</sup>.

Весьма интересно, 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 культуры”»<sup>174</sup>. «По этой причине важнейшие составные части такой интегрированной культуры также

<sup>173</sup> Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб., 2004. С. 402.

<sup>174</sup> Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество / общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонов; пер. с англ. М.: Политиздат, 1992. 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) // Успенский Б. А. Избранные труды. М., 1994. Т. 1. С. 219–253.)

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 истиной (ценностью) был Бог. Все важные разделы средневековья культуры выражали этот фундаментальный принцип или ценность, как он формулируется в христианском *Credo*»<sup>175</sup>.

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»<sup>176</sup>.

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

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),

---

<sup>175</sup> Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество...

<sup>176</sup> Там же.

как энигма, парафразис, 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 (метанарратив), тогда как все остальные тексты представляют собой своего рода вариации, так или иначе отсылающие к первоисточнику. Это дает 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»<sup>177</sup>.

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 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 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 — “силь-

---

<sup>177</sup> Лотман Ю. М. Семиосфера. Культура и взрыв... С. 438.



ная” 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»<sup>178</sup>.

Архаический текст англосаксонской эпопеи «Беовульф» дополняется христианскими интерполяциями, 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»<sup>179</sup>.

Культурный синтез, опирающийся нередко на сочетание несовместимого, служение Христу и Фебу, Теологии и Филологии, Вotanу и святому Мартину, становится фактическим основанием новой европейской идентичности, предопределившей яркую специфику Средневековья. Рассматриваемая эпоха масштабного культурного трансфера может быть охарактеризована именно как яркое «пограничье», своеоб-

---

<sup>178</sup> Топоров В. Н. Миф, Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: избранное. М., 1995.

<sup>179</sup> Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество...

разный перекресток культурных миров, возникший в ходе процесса перемещения функций структурного ядра семиосферы на периферию предшествующего этапа и превращения бывшего центра в периферию.

Раннесредневековая культура в рассматриваемом контексте является оптимальным полигоном для проведения исследования процессов культурного трансфера. В данном отношении можно согласиться с мнением С. Г. Проскурина о том, что «реконструкция архаических и инновационных формул удобна в особые периоды развития культур, когда происходит смена мировоззрений и формальные элементы формул могут быть проанализированы в своем развитии (даже при неизменности самих формул). Например, в индоевропейских культурах, очень многих пришедших к христианству, особенно плодотворен этап культур, когда сталкиваются две системы идей (два различных мировоззрения) — язычество и христианство, пользующиеся, однако, одним и тем же языком. В древнегерманской, как и славянской, культуре принятие христианства было сопряжено с появлением письменности, таким образом, велика вероятность сохранения архаических, в частности, языческих формул в ранних письменных христианских текстах»<sup>180</sup>. Характерным примером лингвокультурного трансфера в формирующейся средневековой культуре может служить экспроприация административным дискурсом германских королевств бинарных концептных оппозиций, связанных с конструированием этнокультурной идентичности и противопоставлением своего этоса условной общности «варваров», рассмотрению которых посвящен следующий раздел работы.

## 2.2. Бинарные оппозиции ядра/периферии семиосферы

Существование географической границы (лимеса) между центрами античной культуры и варварским миром фиксировало культурную дистанцию, но вместе с тем и обеспечивало приграничное пространство «перевода», креолизации культур. В данном отношении уместно вспомнить высказывание Ю. М. Лотмана о том, что, «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,

---

<sup>180</sup> Культурные трансферы: проблемы кодов: коллект. монография / под ред. С. Г. Проскурина; А. С. Центнер, О. В. Хоцкина, М. А. Ивлева, Б. М. Клейман, А. В. Проскурина; Новосиб. гос. ун-т. Новосибирск: РИЦ НГУ, 2015. С. 68.

койне, образование креолизированных 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 другой, многие военные вожди «варваров» проходили в свое время «стажировку» в римских легионах»<sup>181</sup>.

Трансформация античного мира, произошедшая в ходе глубоких этносоциальных сдвигов IV–VI вв., 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.

В течение продолжительного периода развития федеративных отношений «варварские» правители проявляли лояльность к принципам союзнической службы, демонстрируя преданность императорам и выступая борцами с «тиранией» тех или иных конкурирующих лидеров, что позволяло сохранить символическое единство Империи. Вместе с тем активная креолизация политической культуры, происходящая в пограничном пространстве, постепенно начинала проникать и в ядро семиосферы, примером чего может служить, в частности, использование «варварских» обрядов провозглашения войском императоров или контаминация титулов короля и императора в позднеантичных текстах<sup>182</sup>.

<sup>181</sup> Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров... С. 192.

<sup>182</sup> 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 (*nec longo intervallo utrisque regibus occumbentibus*), Галлиен захватил принципат»<sup>182</sup>. Необходимо отметить, что тенденция к сближению терминов *regnum* и *imperium* характерна в целом для позднеантичного дискурса. Как от-

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, маркирующих культурные границы, таких как «варвары» и «варварство». «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 неструктурами»<sup>183</sup>.

Категория «варварства», противопоставляемая в контекстно-смысловом поле совокупности представлений о гражданской культуре и состоянии цивилизованной общности, имеет выраженные ценностные коннотации, поскольку одним из критериев, имплицитно применяемых к оценке конкретного социального уклада, является характерная для данного социума система ценностей<sup>184</sup>. Ценности все-

---

мечает П. П. Шкаренков, «сомнения, испытываемые авторами относительно возможности и способов употребления слова *гех* 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: автореф. дис. ... д-ра ист. наук: 07.00.03. М.: Рос. гос. гуманитар. ун-т (РГГУ), 2009. С. 25).*

<sup>183</sup> Лотман Ю. М. Избранные статьи в трех томах. Т. 1.

<sup>184</sup> Лотман Ю. М.: «Надо иметь, однако, в виду, что если с точки зрения своего имманентного механизма граница соединяет две сферы семиозиса, то

гда связаны с их носителями, поэтому 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 (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 Средневековья<sup>185</sup>, однако в рамках настоящего исследования мы предлагаем подойти к данной проблеме несколько иначе, рассмотрев понятие *barbarus* в качестве элемента эволюционирующих знаковых систем<sup>186</sup>. Указанное понятие представляет большой интерес, поскольку

---

с позиции семиотического самосознания (самоописания на метауровне) данной семиосферы она их разделяет. Осознать себя в культурно-семиотическом отношении — значит 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» (*Лотман Ю. М. Избранные статьи в трех томах. Т. 1.*).

<sup>185</sup> *Jones W. R. The Image of the Barbarian in Medieval Europe // Comparative Studies in Society and History. Oct. 1971. Vol. 13. No. 4. P. 376–407; Ladner G. B. On Roman attitudes towards barbarians in Late Antiquity // Viator 7. 1976. P. 1–25; Dauge Y. A. Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation. Brussels, 1981; Levy E. Naissance du concept de barbare // Ktema 9. 1984. P. 5–14; Ohnaker E. Die spätantike und frühmittelalterliche Entwicklung des Begriffs barbarus: ein interdisziplinärer Versuch der Beschreibung distinktiver und integrativer gesellschaftlicher Konzepte. Munster; Hamburg; L., 2003. В отечественной науке данная проблема получила освещение в статье: *Буданова В. П. О некоторых перспективах изучения Великого переселения народов // Средние века. М., 2000. Вып. 61. С. 139–153.**

<sup>186</sup> 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.*).

сочетает в себе целый ряд характеристик: данный вербальный знак является иконическим (имитирующим чужеземную, «варварскую» речь)<sup>187</sup>, также выполняет функции идентификационного индекса<sup>188</sup>, интегрируя обозначаемые им субъекты в общность «других», и является элементом бинарной оппозиции<sup>189</sup>, противопоставляющей категории «варварства» и условной «цивилизованности»<sup>190</sup>. Изучение трансформации представлений о «варварах» предполагает осуществление ретроспективного анализа семиозиса знака *barbarus*. Данный подход согласуется с позицией М. Данези относительно того, что «предмет культуры первоначально должен быть исследован с точки зрения его истории. Причина этого очевидна — чтобы обрести истинное понимание того, что означает некоторый предмет, необходимо вы-

---

<sup>187</sup> 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).

<sup>188</sup> Более подробно о типах знаков см.: Данези М. В поиске значения... С. 53.

<sup>189</sup> Более подробно о значении оппозиций для определения знака см.: Данези М. В поиске значения... С. 61.

<sup>190</sup> Как уже отмечалось выше, концепт «цивилизации» является продуктом Нового времени. Вместе с тем 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 звѣриньскимъ образомъ, живуще скотьски: убиваху другъ друга, ядыху вся нечисто, и брака у них не бываше, но умькиваху у воды дѣвицы. И радимичи, и вятичи, и съверъ одинъ обычай имяху: живяху в лѣсѣ, якоже и всякий звѣрь, ядуще все нечисто, и срамословье в них предъ отци и предъ снохами, и браци не бываху въ них, но игрища межю селы, схожахуся на игрища, на плясанье и на вся бѣсовская пѣсни...”. А вот как в VIII в. хронист-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... С. 175–176).

яснить, как он впервые появился, к какому коду он принадлежит и как он означивается»<sup>191</sup>.

В период VI–VIII вв. н. э. 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 середины VI в. Иордану<sup>192</sup>. В основу данного произведения была положена работа римского патриция Флавия Аврелия 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 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 пространством этнографическим экскурсом, содержащим описание известных ему земель и народов, в котором география варварского мира является чрезвычайно обширной: от Се-

<sup>191</sup> Данези М. Прикладные аспекты семиотики // Критика и семиотика. Новосибирск, 2008. Вып. 12. С. 136.

<sup>192</sup> *Jordanis De origine actibusque Getarum* // MGH. AA, T.V, Pars Prior. Berolini, 1882. P. 53–138. Русскоязычное издание памятника: Иордан. О происхождении и деяниях гетов (*Getica*) / вступит. ст., пер., коммент. Е. Ч. Скржинской. М., 1960.

верной Европы, населенной «толпами различных племен» (*diversarum turba nationum*)<sup>193</sup>, до восточных пределов «страны Скифии», населенных гуннами, полными «свирепости к народам» (*populorum rabiem*)<sup>194</sup>. В произведении Иордана с самого начала обозначается бинарная оппозиция *barbaria vs. res publica*<sup>195</sup> 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 часто мифологический характер. В описании автором «варварского» мира, однако, сложно проследить его персональное отношение к данному феномену. Характеризуя «варваров», автор нередко пользуется выражениями «звериная дикость» (*beluina saevitia*)<sup>196</sup> или «звериные обычаи» (*ritu beluino*)<sup>197</sup>, подчеркивая свирепость нравов, выражающуюся в жестокости даже к собственным детям<sup>198</sup>.

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*)<sup>199</sup> и вторгаются в просторы Скифии «как победители» (*victores*)<sup>200</sup> 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 ли не самыми образованными, чуть ли не равными грекам»<sup>201</sup>.

Последующее повествование демонстрирует, что автор стремится не столько отделить германский героический мир от «варварства», сколько подчеркнуть аспект взаимного влияния и культурного трансфера двух сопряженных семиосфер, указывая на «полуварварское»

<sup>193</sup> *Iordanis De origine actibusque Getarum*, § 22.

<sup>194</sup> *Ibid.* P. 37.

<sup>195</sup> Наиболее явно: *Iordanis De origine actibusque Getarum*, § 176.

<sup>196</sup> *Ibid.* P. 127, 24.

<sup>197</sup> *Ibid.* P. 22.

<sup>198</sup> *Ibid.* P. 127.

<sup>199</sup> *Ibid.* P. 24.

<sup>200</sup> *Ibid.* § 176. P. 28.

<sup>201</sup> *Ibid.* § 40.



(*semibarbarus*)<sup>202</sup> происхождение римского императора Максимиана, его «варварскую» (*barbarico*)<sup>203</sup> технику верховой езды.

В отдельных фрагментах Иордан упоминает «варварские нравы» (*mores barbaricos*)<sup>204</sup> и «заносчивое варварство» (*superbam barbariem*)<sup>205</sup> 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 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»<sup>206</sup>.

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»<sup>207</sup>.

Мифологи новой политической власти «варварских королевств» находились в неизбежной ситуации поиска вариантов сдвига семиотических границ варварства и цивилизации. Понятие «варварство» 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 в., а также подспудно служит цели нивелирования границ между римским и германским культурными мирами. Более полное по-

<sup>202</sup> *Jordanis De origine actibusque Getarum*. P. 84.

<sup>203</sup> *Ibid.* P. 84.

<sup>204</sup> *Ibid.* P. 69.

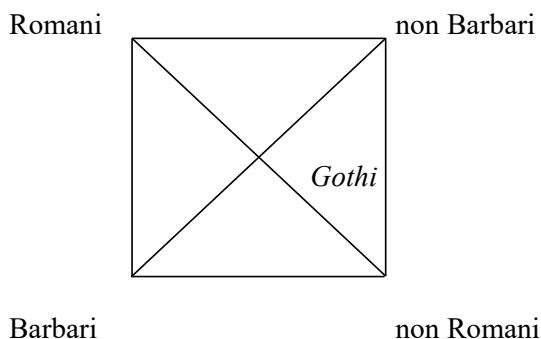
<sup>205</sup> *Ibid.* P. 176.

<sup>206</sup> *Лотман Ю. М. Избранные статьи в трех томах. Т. 1.*

<sup>207</sup> Там же.

нимание 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 свое прежнее значение, связанное с представлением о неполноценности»<sup>208</sup>.

Обращение к «варварам и римлянам» (*barbaris et romanis*)<sup>209</sup> 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» Греймаса<sup>210</sup> следующим образом:



<sup>208</sup> Корсунский А. Р. К дискуссии об эдикте Теодориха // Западная Европа в Средние века: экономика, политика, культура. М., 1971. С. 18.

<sup>209</sup> Magni Avrelii Cassiodori Senatoris Variarum libri deodecim (III, 24).

<sup>210</sup> В «Словаре семиотики» отмечается, что «семиотический квадрат — это визуальное представление элементарной структуры значения. В нем выделяются отношения контрастности (противоположности), противоречия и импликации, и он представляет собой логическое выражение любой семантической категории. Семиотический квадрат — полезный инструмент для важнейших семантических или тематических оппозиций, лежащих в основе текста. Он также позволяет продемонстрировать семантику текста, построив основные этапы трансформации сюжета, и следить за нарративной траекторией субъекта». Цит. по кн.: Проскурин С. Г. Типология сетевых структур в языке и культуре. URL: <https://lib.nsu.ru/xmlui/handle/nsu/2411>. Более подробно о данном методе см.: Данези М. В поиске значения... С. 62.

Характеризуя ассоциативную структуру концепта *barbari*, необходимо отметить, что представление о «варварстве» как об определенном низком состоянии общества, свойственное 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) происхождения<sup>211</sup>, 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 побуждает их оставить «варварство» (*exuite barbariem*) и удалить «свирепость помыслов»<sup>212</sup>, 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.

Использование концепта «варвары» (*barbari*) в книгах «Истории»<sup>213</sup> 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

<sup>211</sup> См., например: *Edictum Theodorici Regis*, § 33, 34, 43 и др.

<sup>212</sup> *Magni Avrelii Cassiodori Senatoris Variarum libri deodecim* (III, 17).

<sup>213</sup> *Gergorii Turonensis Historiarum libri X* // MGH. Script. rer. Merov. T. I, P. I, Fasc. I. Hannoverae, 1937. P. 1–537.

и язычником; именно в этом сказывалась сплывающая роль христианства в дробном мире раннего средневековья»<sup>214</sup>.

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 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»<sup>215</sup> и «его назначили сторожить лошадей». Сообщая о подготовке 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)»<sup>216</sup>, а при совершении очередного подобного мероприятия «варвар созвал многих родственников на пир, и среди них был его зять, женатый на его дочери»<sup>217</sup>. Вполне вероятно, что Григорий описывает в данном фрагменте именно обычаи франков, хотя традиция именованья воскресенья «днем солнца» может считаться общегерманской.

В седьмой книге Григорий также упоминает об «обычае варваров» (*consuetudo est barbarorum*)<sup>218</sup> 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 были хорошо известны как рим-

---

<sup>214</sup> Григорий Турский. История франков / пер. с лат., примеч. В. Д. Савуковой; отв. ред. М. Л. Гаспаров. М.: Наука, 1987. С. 335.

<sup>215</sup> *Gregorii Turonensis Historiarum libri X*. III, 15.

<sup>216</sup> Ibid.

<sup>217</sup> Ibid.

<sup>218</sup> Ibid. VII, 29.

ские языческие ауспиции, так и христианские убеждения отдельных «варваров»<sup>219</sup> (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 медом<sup>220</sup>.

В нашем распоряжении имеются весьма ограниченные свидетельства источника, 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 для обозначения 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.

Франкское законодательство VI в. содержит примеры использования понятия *barbari* для обозначения германцев, не являющихся франками<sup>221</sup>. 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 явными 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»<sup>222</sup>. В приведенном

<sup>219</sup> *Gregorii Turonensis Historiarum libri X. II, 32.*

<sup>220</sup> *Ibid. VIII, 31.*

<sup>221</sup> *Lex Salica // MGH. Legum sectio I. Leges nationum Germanicarum. T. XVI. P. 2. Hannover, 1969.*

<sup>222</sup> *Ibid. IV, 2.*

выше фрагменте прослеживается выраженная тенденция к отождествлению «варварства» с дохристианскими верованиями и социальными практиками.

Выявить особенности обыденного употребления понятия «варвар» в германских королевствах VI в. достаточно сложно. Одно из наиболее информативных произведений начала века, не относящееся к жанру национальной историографии и дошедшее до нашего времени, «Житие святого Северина» Евгиппия<sup>223</sup>, отражает лексику и социальные реалии середины — второй половины V в., поскольку составлялось автором, по его 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 Вalezия<sup>224</sup>, что может служить основанием для вывода о континуитете традиции восприятия «варваров» как представителей определенных этнических групп: «Некие варвары (*quidam barbari*), идя в Италию, вернулись к нему (Северину. — С. С.), желая получить благословение. Среди них был и Одоакр, который позже правил в Италии»<sup>225</sup>. Необходимо, однако, отметить, что данный фрагмент является единственным в тексте хроники Анонима Вalezия, где встречается понятие «варвары».

Характеризуя общие тренды употребления понятия *barbari* в источниках VI в., 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.

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 про-

<sup>223</sup> *Eugippius. Vita sancti Severini* / ed. H. Sapppe // MGH AA. T. 1. P. 2. Berlin, 1877. P. 1–30.

<sup>224</sup> *Anonymi Valesiani. Pars Posterior* // MGH. AA. T. IX. Berlin, 1892. P. 249–339.

<sup>225</sup> *Anonymi Valesiani Pars Posterior*, X; *Eugippius. Vita sancti Severini*, VII.

слеживаться 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 в., обратившихся 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 г., 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*)<sup>226</sup>. «Варварская дикость» (*saevitia barbarica*) в приведенном фрагменте стоит в одном ряду с приверженностью «культа идолов» (*cultui idololatriae*) и очевидно противопоставляется автором ценностям римской христианской культуры.

Концепция «варварской свирепости» (*inmanitas barbariae*) отражена также в «Этимологиях»<sup>227</sup> 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»<sup>228</sup>. Весьма интересно, что в последнем фрагменте Исидор делает вывод о принадлежности к состоянию «варварства» на основании синтагматической структуры

<sup>226</sup> *Isidori Iunioris episcopi Hispalensis Historia Gothorum Wandalorum Sveborum* // MGH. AA. Berolini, 1894. T. XI, Vol. II. P. 272.

<sup>227</sup> *Isidori Hispalensis Etymologiarum libri XX*. Электронный текст источника на языке оригинала: [http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost07/Isidorus/isi\\_et00.html](http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost07/Isidorus/isi_et00.html)

<sup>228</sup> *Ibid.* Liber IX. Caput II. De gentium vocabulis, 97.

наименований известных ему зарейнских германских племен, этимологию которых автор не способен проследить исходя из 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 ярко прослеживается в упоминании вандалов, «широко известных своим варварством» (*ipsa crebro opinata barbaries*)<sup>229</sup>. Готы, принявшие ценности римской культуры, противопоставляются автором другим германским «варварам»: «Он (Валяя. — 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»<sup>230</sup>. Сходное прочтение понятия *barbari* встречается в «Истории короля Вамбы» Юлиана Толедского, где автор пишет об окружающих вестготов «варварских племенах» (*circumpositas barbarorum gentes*)<sup>231</sup>. Противопоставление собственного народа «варварам» может, по всей видимости, рассматриваться в качестве одной из характерных черт раннесредневековых германских «ренессансов».

В работах франкских хронистов VII в. понятие «варварство» используется для обозначения социальных практик, восходящих к эпохе Великого переселения народов. В частности, в так называемой «Хронике Фредегара»<sup>232</sup> упоминается о принятии Фредегундой и ее сыном, королем Хлотарем, во владение Парижа и «других городов по варварскому обычаю» (*reliquas civitates rito barbaro*)<sup>233</sup> и о грабительском набеге, совершенном королем Теудебертом также «по варварскому обычаю» (*rito barbaro*)<sup>234</sup>. Резкое обострение внутренних проблем

---

<sup>229</sup> *Isidori Iunioris episcopi Hispalensis Historia Gothorum Wandalorum Sveborum*. P. 294.

<sup>230</sup> *Ibid.* P. 276.

<sup>231</sup> *Historia Wambae regis auctore Iuliano episcopo Toletano* // MGH. *Script. rer. Merov.* Hannover, 1910. Vol. 5. P. 524.

<sup>232</sup> *Fredegari et aliorum chronica* // MGH. *Script. rer. Merov.* II. Hannoverae, 1888. P. 1–168.

<sup>233</sup> *Ibid.* P. 127.

<sup>234</sup> *Ibid.* P. 138.



франкского королевства (королевств), связанное с политической борьбой между наследниками престола, обусловило, по всей видимости, специфическую манеру употребления понятия *barbarus*, когда оно начинает применяться уже по отношению не к иным народам, а к политическим оппонентам, обозначая дикость и враждебность их действий. Данная тенденция отражает высокую степень диверсификации этосного<sup>235</sup> сознания и формирование партикуляристских тенденций в историографии франкского королевства.

Характеризуя восприятие «варварства» в работах авторов VII в., 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 обращается к переосмыслению проблемы «варварства» в контексте христианской историографической парадигмы.

В произведении Беды встречается как традиционное для более ранних периодов развития историографии использование понятия «варвары» для обозначения этнической принадлежности лиц (преимущественно в тех фрагментах произведения, где автор излагает события истории Рима)<sup>236</sup>, так и новое в концептуальном отношении противопоставление «варвары» (*barbari*) — «народ Божий» (*plebs Dei*) в контексте «чужие» — «свои». В частности, англв до обращения в христианскую веру описываются автором как «варварский» (*barbaram*), «свирепый и недоверчивый народ» (*feram, incredulamque gentem*)<sup>237</sup>, который усилиями христианских миссионеров под руководством Августина был «вырван из пасти древнего врага» (*de dentibus antiqui hostis*) и приведен к «вечной свободе» (*aeternae*

---

<sup>235</sup> 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 общества.

<sup>236</sup> *Venerabilis Bedae Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*. I.2; I.11; I.12; I.13; III.2.

<sup>237</sup> *Ibid.* I.23.

*libertatis*)<sup>238</sup>. Обращение в христианство противопоставляет англо в представлении Беда тем народам, которые, согласно его мнению, сохранили «варварское» состояние: «Никогда еще с самого времени прихода в Британию англы 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»<sup>239</sup>.

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 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. <...> Зиму он провел в радости с этим новым Божиим народом (*cum noua Dei plebe*), а после продолжил путешествие в Рим»<sup>240</sup>. Те же народы, которые проявляют упорство в своих языческих верованиях и отказываются принять слово спасения, остаются в представлении Беда «восстающими против веры варварами» (*rebelles fidei barbaros*)<sup>241</sup>.

Ценностные коннотации понятия «варварство» в произведении Беда Достопочтенного не вызывают сомнения. Данное низкое состояние ассоциируется автором с такими качествами, как «звериная жестокость» (*atrocitate ferina*)<sup>242</sup>, «неверие» (*incredulitas*)<sup>243</sup>, «варварская гордыня» (*barbara stultitia*)<sup>244</sup>, «суровость помыслов» (*durae mentis*)<sup>245</sup>, «нечестивость» (*impietas*)<sup>246</sup>, «варварский гнев» (*barbaricam rabiem*)<sup>247</sup>, а сами варвары наделяются характеристикой «грубых» (*rusticus*)<sup>248</sup>, «диких язычников» (*pagano saeuior*)<sup>249</sup>. «Варварство» глупо-

<sup>238</sup> Venerabilis Bedae Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum. II.1.

<sup>239</sup> Ibid. IV.2.

<sup>240</sup> Ibid. V.19.

<sup>241</sup> Ibid. II.5.

<sup>242</sup> Ibid. II.20.

<sup>243</sup> Ibid. I.23.

<sup>244</sup> Ibid. II.5.

<sup>245</sup> Ibid. III.5.

<sup>246</sup> Ibid. III.24.

<sup>247</sup> Ibid. V.7.

<sup>248</sup> Ibid. III.4.

ко противопоставляется христианскому миру, является его антагонистом и рассматривается автором в качестве выражения той системы ценностей, которая ассоциируется с языческим миром. В данном отношении 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»<sup>250</sup>. 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 Достопочтенного<sup>251</sup>, отражает своеобразный рубеж в эволюции восприятия концепта «варварство» в рамках германских обществ VI–VIII вв. Если континентальные авторы широко использовали латинские понятия *barbarus* и *barbaria*, хорошо знакомые романизированной аудитории по античным и библейским памятникам<sup>252</sup>, 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, «варвар-

<sup>249</sup> Venerabilis Bedae Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum. II.20.

<sup>250</sup> Ibid. III.7.

<sup>251</sup> Данный перевод, вероятно, был выполнен уже в IX столетии.

<sup>252</sup> Весьма характерно, что епископ Вульфилла при переводе Библии на готский язык сохранил написание понятия **barbarus** без изменения. См.: *Gothic Bible*. URL: <http://www.wulfila.be/gothic/browse/>

ском» языке<sup>253</sup>. Именно «иноречивый» (*elreordan*) народ оказывается, в представлении англосаксов, «диким» (*réðen*), «неверующим» (*ungeleáfsuð*) народом, «речь которого понять нельзя» (*furðum gereorde ne siðon*)<sup>254</sup>. «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 этап 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 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»<sup>255</sup>.

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 вв. в рамках германских обществ происходила существенная трансформация представлений о «варварах» и «варварстве». Если семантика понятия *barbarus* в памятниках VI в. позволяет оценивать его в рамках бинарной оппозиции *barbaria* — *res publica* или

---

<sup>253</sup> *Sedgefield W. J. Selections from the Old English Bede. Manchester, 1917. P. 11, 20, 22, 28, 33, et al.*

<sup>254</sup> *Ibid. P. 11.*

<sup>255</sup> *Лотман Ю. М. Избранные статьи в трех томах. Т. 1.*

семиотического квадрата оппозиций Греймаса, то использование данного понятия в VIII в. отражает сложную иерархию оппозиций, включающую категории *suis — externis, christianus — paganus, catholicus — hereticus, reordan — elreordan, geléafsum — ungeléafsum* и др.

В рамках континентальных королевств VI в. семиозис понятия *barbarus* осуществлялся 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 в. возрождается уничтожительное прочтение концепта *barbaria*, отождествляемого с культурными моделями, выходящими за рамки ядра семиосферы.

### 2.3. Миф в пространстве культуры

Согласно семиологической 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»<sup>256</sup>. При этом «сущность мифа не определяется ни тем, о чем он повествует, ни его материальным носителем, так как любой предмет может быть произвольно наделяем значением»<sup>257</sup>.

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 вос-

<sup>256</sup> Барт Р. Мифологии. М., 2008. С. 77.

<sup>257</sup> Там же. С. 72.

принимаю 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»<sup>258</sup>. В рамках мифа «этот третий элемент становится первым, то есть частью той системы, которую миф надстраивает над первичной системой. Происходит как бы смещение формальной системы первичных значений на одну отметку шкалы»<sup>259</sup>.

Как отмечает Р. Барт, для исследователя мифологии 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»<sup>260</sup>.

В качестве примера можно привести регулярное упоминание (облаченное в самые различные формы) «справедливого» правления в посланиях Флавия Кассиодора, которое дает определенные основания заподозрить автора в мифотворчестве. В тексте сборника *Variae* первое упоминание о такого рода правлении встречается в составленном Кассиодором послании короля Теодориха римскому императору Анастасию: «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 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»<sup>261</sup>.

В приведенном фрагменте обращает на себя внимание используемое автором выражение «правление в соответствии со справедливостью» (*aequabiliter 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

---

<sup>258</sup> Барт Р. Мифологии. С. 269.

<sup>259</sup> Там же. С. 77.

<sup>260</sup> Там же. С. 278.

<sup>261</sup> *Variae* I, 1.

в соответствии со справедливостью (*sub aequalitate*)»<sup>262</sup>. Принимая во внимание то, с какой настойчивостью Кассиодор подчеркивал в своих посланиях сходство между образом остготских правителей и римского императора<sup>263</sup>, становится очевидно, что упоминаемое им правление, «в соответствии со справедливостью», является частью модели государственного управления, которое соответствует, в представлении Кассиодора, традициям римской государственности<sup>264</sup>.

Согласно концепции Р. Барта, существует три способа чтения мифа, два первых из которых носят статико-аналитический характер, а третий — динамический<sup>265</sup>:

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

<sup>262</sup> *Variae* X, 3.

<sup>263</sup> Шкаренков П. П. Римская традиция образа идеального правителя в Остготской Италии // *Вестн. древней истории*. 2008. № 4. С. 166.

<sup>264</sup> 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 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: автореф. дис. ... д-ра ист. наук: 07.00.03*. М.: Рос. гос. гуманитар. ун-т (РГГУ), 2009).

<sup>265</sup> Барт Р. *Мифологии*. С. 288.

мною значение оказывается двусмысленным: во мне срабатывает заложенный в мифе механизм и я становлюсь читателем мифа»<sup>266</sup>.

В соответствии с данной методологией попробуем взглянуть на понятие *aequitas* глазами производителя мифов. В римской философской и правовой традиции можно выделить несколько первичных (по Барту) значений понятий *aequitas*, *aequum*<sup>267</sup>. В контексте настоящего исследования релевантностью обладают, вероятно, 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*)») <sup>268</sup>, 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*)») <sup>269</sup>; «[Ничто не было в такой мере] признаком царской власти, как проявление справедливости (*explanationem aequitatis*)»<sup>270</sup>). 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»<sup>271</sup>. Употребление понятия *aequum* в указанном контексте встречается и у Кассиодора («справедливым считается тот, кто судит по праву»<sup>272</sup>).

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

<sup>266</sup> Барт Р. Мифологии. С. 277–278.

<sup>267</sup> Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft. Erster Band Aal-Apollokrates. Stuttgart, 1894. P. 598–605.

<sup>268</sup> Дигесты Юстиниана: пер. с лат. / отв. ред. Л. Л. Кофанов. М., 2002. Т. 1. Кн. 1–4. С. 73.

<sup>269</sup> Цит. по кн.: Дождев Д. В. Римское частное право: учебник для вузов. М., 1996. С. 30.

<sup>270</sup> Цицерон. Диалоги: О государстве. О законах / пер. с лат. 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.

<sup>271</sup> Платон. Собрание сочинений / под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. М., 1994. Т. 3. С. 118.

<sup>272</sup> Variae I, 3.



в сочетании “*bonum et aequum*” (“доброе и справедливое”))<sup>273</sup>. Весьма характерным 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»<sup>274</sup>. В посланиях Аврелия Кассиодора также присутствуют фрагменты, в которых прослеживается четкое различие понятий *aequitas* и *iustitia*: «Принимай решение для общего блага согласно правосудию (*iustitia*), поскольку тот, кто полагается только на справедливость (*aequitatem*), не беспристрастен»<sup>275</sup>.

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»<sup>276</sup>; «нет ничего столь же соответствующего естественной справедливости (*natural aequitati*), как придать юридическую силу воле собственника, желающего перенести свою вещь на другого»<sup>277</sup>).

Наиболее подходящими с точки зрения формирования мифа представляются 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*)»<sup>278</sup> и «[ничто не было в такой мере] признаком царской власти, как проявление справедливости (*explanationem*

<sup>273</sup> Дождев Д. В. Римское частное право. С. 29.

<sup>274</sup> *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum libri*. IX, 3. URL: [http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost07/Isidorus/isi\\_et00.html](http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost07/Isidorus/isi_et00.html)

<sup>275</sup> *Variae* III, 13.

<sup>276</sup> Цит. по кн.: Дождев Д. В. Римское частное право. С. 46.

<sup>277</sup> Там же. С. 380.

<sup>278</sup> Там же. С. 30.

*aequitatis*)»<sup>279</sup>. 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 золотых, серебряных и бронзовых монетах и подчеркивает честность правительства при соблюдении веса монет и пробы металла»<sup>280</sup>.

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»<sup>281</sup>: «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»<sup>282</sup>. «Справедливость» объявляется наследством остготов, а образ жизни, отличный от нравов римских граждан, провозглашается «чужим»<sup>283</sup>.

Многочисленные составляющие мифа *справедливости* (древняя свобода, римские нравы, оставленное варварство) становятся лишь пу-

<sup>279</sup> Цицерон. Диалоги: О государстве. О законах. С. 76.

<sup>280</sup> Аксенова О. В. *Aequitas* как важнейший принцип римского права // Вестн. ТИСБИ. 2005. № 3.

<sup>281</sup> Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика. С. 373.

<sup>282</sup> *Variae* III, 17.

<sup>283</sup> «Ты вошел в школы афинян... чтобы учение греков сделать наукой римской» (Cassiodori Aurelii. *Variarum libri XII* // MGH. AA. Berlin, Weidmann, 1894: Т. 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 мифологическую природу указывает даже текстуальное сходство с фрагментами из Каролингского Возрождения: «К древним обычаям вновь возвращаются нравы людские» (Муадвин). Цит. по кн.: Памятники средневековой латинской литературы IV–IX веков. М., 1970. С. 230.

стой 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»<sup>284</sup>.

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»<sup>285</sup>. Что можно сказать о мифе *римской свободы* в 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»<sup>286</sup>.

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).

<sup>284</sup> Цит. по кн.: *Barnish S. J. B. Cassiodorus: Variarum. P. 27.*

<sup>285</sup> *Боэций. Утешение философией. М., 1990. С. 197.*

<sup>286</sup> *Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика. С. 375.*

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»<sup>287</sup>.

По всей видимости, можно говорить о том, что в работах Флавия Кассиодора миф трансформируется в идеологему<sup>288</sup>. «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 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»<sup>289</sup>. 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

<sup>287</sup> Эко У. Отсутствующая структура... С. 137–138.

<sup>288</sup> Согласно концепции Умберто Эко, «мы опознаем идеологию как таковую, когда, социализируясь, 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 У. Отсутствующая структура... С. 111).

<sup>289</sup> *Variae* III, 43.

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, носивших с самого начала этот титул»<sup>290</sup>.

Данный пример является, пожалуй, наиболее наглядным применительно к демонстрации семиотического механизма действия мифа. Высказывание «по имени Теодорих был тираном, захватчиком власти, на деле же самым настоящим императором» предполагает наличие в presupпозиции 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 Кассиодор — «возрождение империи под властью остготов».

Сформированный в королевской 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.

---

<sup>290</sup> Procop. De bell. Goth. (I, 1, 29).

## ГЛАВА 3.

### АРХЕТИПЫ ВЛАСТИ В КУЛЬТУРЕ РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

#### 3.1. Архетип и идеология в риторике образа

Между явлениями мифологии и идеологии прослеживаются отношения изоморфизма. Как отмечает М. М. Бахтин, «область идеологии совпадает с областью знаков. Между ними можно поставить знак равенства. Где знак — там и идеология»<sup>291</sup>. Одной из ключевых работ для понимания роли идеологии в процессе интерпретации образа может считаться эссе Ролана Барта «Риторика образа»<sup>292</sup>, в котором автор высказывает предположение о том, что совокупность коннотативных составляющих воспринимаемого образа предписывается субъекту соответствующей идеологией, характерной для конкретного общества на определенном этапе развития, а сам образ может рассматриваться в качестве своего рода риторической конструкции, опирающейся на рассматриваемые коннотативные составляющие: «Область, общая для коннотативных означаемых, есть область идеологии, и эта область всегда едина для определенного общества на определенном этапе его исторического развития независимо от того, к каким коннотативным означаемым оно прибегает. Действительно, идеология как таковая воплощается с помощью коннотативных означаемых, различающихся в зависимости от их субстанции. Назовем эти означаемые коннотаторами, а совокупность коннотаторов — риторикой: таким образом, риторика — это означаемая сторона идеологии»<sup>293</sup>. В связи с данной концепцией Ролана Барта весьма уместно вспомнить тезис Умберто Эко о том, что «мы опознаем идеологию как таковую, когда, социализируясь, 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»<sup>294</sup>.

---

<sup>291</sup> Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М.: Проспект, 1986. С. 90.

<sup>292</sup> Barthes R. Le mythe, aujourd'hui // Barthes R. Mythologies. P.: Seuil, 1957. P. 179–233.

<sup>293</sup> Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. С. 316.

<sup>294</sup> Эко У. Отсутствующая структура... С. 111.

Рассматриваемая гипотеза Р. Барта дает обоснованный ответ на вопрос о том, какие механизмы обеспечивают функционирование мифа и заставляют нас видеть в салютующем негре, описанном в другой классической работе Р. Барта — «Миф сегодня»<sup>295</sup>, признаки французской «имперскости». Действительно, с точки зрения восприятия человека, интегрированного в массовую культуру Франции конца 1950-х гг., описанный Бартом образ может ассоциироваться с идеей величия республики, тогда как в глазах современных африканских мигрантов описанный Бартом негр может выглядеть как комический персонаж или даже предатель интересов своего народа.

Однако, на наш взгляд, есть и вопрос, на который гипотеза Барта пока не дает ответа. Так, если коннотативные аспекты целиком обусловлены идеологией, имманентной соответствующему культурному хронотопу, за рамками данного объяснения оказывается повторяемость ряда образов/сюжетов/мотивов в различных культурах и эпохах, феномен, свойства которого подтолкнули Карла Густава Юнга ввести в пространство современного гуманитарного знания понятие «архетипа»: «Праобраз, или архетип, есть фигура — будь то демона, человека или события, — повторяющаяся на протяжении истории везде, где свободно действует творческая фантазия. <...> Подробнее исследовав эти образы, мы обнаружим, что в известном смысле они являются сформулированным итогом огромного типического опыта бесчисленного ряда предков: это, так сказать, психический остаток бесчисленных переживаний одного и того же типа»<sup>296</sup>.

Проблема архетипов является одной из центральных в творчестве К. Г. Юнга, а ее междисциплинарный характер обусловлен тем, что «в истории народов архетипы встречаются в виде мифов»<sup>297</sup>, тогда как на личностном уровне они проявляются «в сновидениях и психотических продуктах фантазии»<sup>298</sup>. К сожалению, проблема архетипа не получила подробной разработки в работах Р. Барта, в связи с чем вопрос о соотношении архетипа и идеологии в риторике образа остается открытым. Выскажем предположение, что архетип является своеобразным «риторическим кодом» образа, обеспечивающим его воспроиз-

<sup>295</sup> Barthes R. Le mythe, aujourd'hui. P. 179–233.

<sup>296</sup> Юнг К. Г. Об отношении аналитической психологии к поэтико-художественному творчеству // Собрание сочинений: в 19 т. М.: Республика, 1992. Т. 15: Феномен духа в искусстве и науке. С. 93–120.

<sup>297</sup> Юнг К. Г. Структура психики и архетипы / пер. с нем. Т. А. Ребеко. М.: Академический проект, 2009. С. 38.

<sup>298</sup> Там же. С. 82.

водство в рамках семиосферы. Целью настоящего исследования является проверка данной гипотезы и возможное выявление признаков, указывающих на архетипические черты соответствующего образа.

Один из первых методологических вопросов, возникающих в контексте подобного исследования, связан с принципиальной возможностью соотнесения аналитико-психологической категории архетипа К. Г. Юнга и структуралистской концепции идеологии Р. Барта. Необходимо в связи с этим отметить, что К. Г. Юнг в ряде рассуждений близок формальному подходу, предшествующему структурализму: «Снова и снова я наталкиваюсь на ошибочное представление, что архетип определяется в соответствии со своим содержанием, другими словами, что это вид бессознательной идеи (если такое выражение допустимо). Необходимо указать еще раз, что архетипы не определяются в соответствии с их содержанием, но только лишь в соответствии с их формой, да и то в очень ограниченной степени»<sup>299</sup>. С. С. Аверинцев, рассуждая о природе архетипа, отмечает, что «архетип формален, он есть форма, феноменологическая структура»<sup>300</sup>.

Характерно, что именно для направления формализма были свойственны попытки структурного морфологического анализа, направленные на выявление элементарных структур повествования, ярким примером которых может считаться работа В. Я. Проппа<sup>301</sup>. Морфологический анализ архетипов представляется в определенном смысле более сложной задачей, поскольку сам архетип сопоставим с формой, не имеющей постоянного содержания. Необходимо отметить в связи с этим, что типология архетипов Юнга носит не вполне законченный характер. Как отмечал сам исследователь, «мы просто не знаем, откуда в конечном счете следует выводить... архетип, и так же мало мы знаем о происхождении души»<sup>302</sup>.

Исследователи выделяют в творчестве Юнга ряд базовых архетипов, таких как архетип тени, Анимы, смысла (Мудрого Старца), а также Самости. В отдельных случаях автор вместо понятия «архетип» пользовался более пространными терминами, такими как «тип» или «фигура»<sup>303</sup>.

---

<sup>299</sup> Jung C. G. The Collected Works. Princeton: Princeton univ. press, 1969. Vol. 9, part 1: Archetypes and the Collective Unconscious. P. 79.

<sup>300</sup> Аверинцев С. С. «Аналитическая психология» К.-Г. Юнга и закономерности // Вопр. литературы. 1970. № 3. С. 113–143.

<sup>301</sup> Пропп В. Я. Морфология сказки. Л.: Академия, 1928.

<sup>302</sup> Юнг К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991. С. 244.

<sup>303</sup> Юнг К. Г. Структура психики и архетипы. С. 115.



Самыми главными фигурами в юнгианской доктрине являются «Тень, Старик, Ребенок (включая юного героя), Мать (“прамать” или “земная мать”) в качестве верховной личности (“демоническая” и потому главенствующая, надстоящая) и соответствующая ей противоположность — девушка, затем Анимя у мужчины и Анимус у женщины»<sup>304</sup>. Отдельное исследование Юнга посвящено архетипу Трикстера. Исследователи также отмечают, что в числе архетипов К. Г. Юнга «фиксируются и образы, имеющие нечеловеческую форму: дракон, змея, слон, лев, медведь, паук, краб, жук, червь, бабочка (териоморфные). Юнг полагает, что именно эта группа архетипов свидетельствует о том, что содержание мифа и его функции находятся вне человеческой сферы и делятся на сверхчеловеческие (демонические) и недочеловеческие (животные)»<sup>305</sup>.

Необходимо отметить, что не все исследователи согласны с типологией архетипов К. Г. Юнга. Критическая позиция, в частности, изложена в работах Е. М. Мелетинского, который предложил рассматривать архетипы как ключевые сюжеты мировой литературы<sup>306</sup>. Рассматривая концепцию 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»<sup>307</sup>.

<sup>304</sup> Юнг К. Г. Структура психики и архетипы. С. 115.

<sup>305</sup> Рязанова С. В. Роль теории архетипов в анализе мифа // Вестн. Перм. ун-та. Сер. История. Пермь, 2012. № 3. С. 12–16, 13.

<sup>306</sup> Мелетинский Е. М. О литературных архетипах / Рос. гос. гуманитар. ун-т. М., 1994.

<sup>307</sup> Там же. С. 12. Большой интерес представляет также основанная на современных концепциях интертекстуальности гипотеза А. А. Леонтьева, предложившего признать архетип “основным элементом коллективного бессозна-

Заочный концептуальный спор Е. М. Мелетинского с К. Г. Юнгом о первичности фигуры или сюжета в некотором смысле отсылает к дискуссии В. Я. Проппа с А. Н. Веселовским, суть которой весьма емко изложил К. Леви-Стросс: «С точки зрения Веселовского, сюжет раскладывается на мотивы; по отношению к ним сюжет есть акт творчества, соединения; он объединяет мотивы, которые представляют собой неразлагаемые единицы повествования. Однако в этом случае, замечает Пропп, любая фраза дает мотив, и анализ сказки должен проводиться на уровне, который ныне мы назвали бы “молекулярным”. Однако ни один мотив не может считаться неразложимым, потому что даже такой простой пример, как “змей похищает дочь царя”, включает по меньшей мере четыре элемента, каждый из которых может быть заменен другими (змей — колдуном, вихрем, чертом, соколом и т. д.; похищение — вампиризмом, усыплением и т. д.; дочь — сестрой, невестой, матерью и т. д.; и наконец, царь — царским сыном, крестьянином, попом и т. д.). Таким образом, мы получаем единицы более мелкие, чем мотив, и не обладающие, по Проппу, логически независимым существованием»<sup>308</sup>.

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

---

тельного, которое адекватно интертекстуальности, причем 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. М., 2001. Т. 1. С. 92–100.*)

<sup>308</sup> *Levi-Strauss C. Structure and form: Reflections on a work by Vladimir Propp.* URL: [https://monoskop.org/images/4/42/Levi-Strauss\\_Claude\\_1960\\_1984\\_Structure\\_and\\_Form\\_Reflections\\_on\\_a\\_Work\\_by\\_Vladimir\\_Propp.pdf](https://monoskop.org/images/4/42/Levi-Strauss_Claude_1960_1984_Structure_and_Form_Reflections_on_a_Work_by_Vladimir_Propp.pdf). Русскоязычный перевод: <http://oleg-devyatkin.livejournal.com/90281.html>

ством различных образов<sup>309</sup>. Как отмечал К. Г. Юнг, «архетипы суть некие факторы и мотивы, упорядочивающие и выстраивающие психические элементы в известные образы (зovuщиеся архетипическими), но делается это так, что распознать их можно лишь по производимому ими эффекту...»<sup>310</sup>.

Концепция архетипов получила широкое применение в различных сферах человеческой деятельности, включая политическую теорию<sup>311</sup> и маркетинг<sup>312</sup>. Необходимо, однако, отметить, что, увлекаясь типологией, авторы нередко уходят от первоначальной концепции архетипа как пракультурного инварианта в сторону анализа многообразных форм его воплощения, характерных для конкретной культуры. Нельзя не согласиться с мнением о том, что «миграция понятия “архетип” в самые разные области научного знания сопровождается его модификацией, вместе с тем, работ, исследующих непосредственно эту категорию, посвященных обобщению многообразных ее интерпретаций, рефлексии по поводу концептуального наполнения термина “архетип” в постюнгяновском интеллектуальном пространстве немного. Необходимо отметить, что отсутствует комплексный анализ этой категории, нет адекватной теории архетипа. В результате термин не концептуализируется, статус его не определен, что, в свою очередь, ведет к некорректному его применению»<sup>313</sup>.

В настоящей работе автор стремился к максимальному соблюдению принципов методологического подхода, основанного на синтезе кон-

---

<sup>309</sup> 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. Об архетипах коллективного бессознательного...).

<sup>310</sup> Юнг К. Г. О психологии бессознательного // Психология бессознательного. М.: Прогресс-Универс; СПб.: Ювента, 1995. С. 47–48.

<sup>311</sup> Щербинина Н. Г. Героический миф в конструировании политической реальности России: автореф. дис. ... д-ра полит. наук. М., 2008.; Шомова С. А. От мистерии до стрит-арта: очерки об архетипах культуры в политической коммуникации. М.: Изд. дом НИУ ВШЭ, 2016.

<sup>312</sup> Марк М., Пирсон К. Герой и бунтарь. Создание бренда с помощью архетипов / пер. с англ.; под ред. В. Домнина, А. Сухенко. СПб.: Питер, 2005.

<sup>313</sup> Колчанова Е. А. «Архетип» как категория философии культуры: дис. ... канд. филос. Тюмень, 2006. С. 6.

цепций архетипа К. Г. Юнга (сопоставление результатов психиатрических исследований с материалами, полученными в результате исследования архаической устной и литературной традиции) и Е. М. Мелетинского (вычленение постоянных сюжетных элементов, которые составили единицы своеобразного «сюжетного языка» мировой литературы).

Исходным положением метода является представление о том, что «архетипы проявляются в мифах и сказках, так же как в сновидениях и психотических продуктах фантазии. Материалом, или средой, в которую они оказались вросшими, в первом случае, правда, является смысловая связь, упорядоченная и по большей части непосредственно понятая, в последнем же случае — это вереница образов, непонятная, иррациональная и напоминающая бред, вереница, которая, однако, не лишена смысловой спаянности, пусть и скрытой»<sup>314</sup>. Архетип может быть выявлен на основании доказательства сюжетно-функциональных параллелей между образами, являющимися продуктом индивидуальной иррациональной психической активности (бредовые идеи душевнобольных, фантазии в состоянии транса и сновидения раннего детства), и мифологическими сюжетами: «Такого материала (производимого индивидуальной психической активностью. — С. С.) может быть получено сколько угодно, однако он ничего не стоит, если не удастся его раскопать и отыскать убедительные исторические параллели. Конечно, совсем недостаточно установить связь между сновидением о змее и мифологической змеей; кто же может гарантировать, что функциональное значение змеи в сновидении точно такое же, как и в мифологическом обрамлении? Чтобы провести убедительные параллели, необходимо знать функциональное значение индивидуального символа и затем определить, принадлежит ли мифологический символ, представляющийся параллельным, к обстоятельствам того же рода и имеет ли вследствие этого то же самое функциональное значение»<sup>315</sup>.

Изучая архаические образы власти, нельзя не обратить внимание на иррациональность, даже нелепость некоторых их составляющих. Во

---

<sup>314</sup> Юнг К. Г. Структура психики и архетипы. С. 82.

<sup>315</sup> Исследование архетипов осложняется тем, что, как отмечал сам Юнг, «наблюдающему врачу недостает необходимых исторических сведений, и поэтому он не в состоянии узреть параллелизм между своими наблюдениями и данными, известными из истории духа и культуры. Знатоки же мифологии и сравнительной истории религии не являются, как правило, психиатром... Поэтому архетипический материал является по большей части чем-то неизвестным, и требуется специальные штудии и подготовка, чтобы такой материал вообще можно было собрать» (Там же. С. 122).

многих случаях эпические правители ведут себя довольно абсурдно с логической точки зрения, характер их действий носит непредсказуемый и алогичный характер (как, например, похождения эпического конунга Свейгдира, давшего обет найти «жилище богов и старого Одина (*Godheims og Óðins hins gamla*)»<sup>316</sup> и блуждавшего по свету в поисках данного жилища). Это одно из наиболее ярких свидетельств того, что в основе данных образов лежит миф — выражение «дологического» (по Л. Леви-Брюлю) сознания, не стесненного рамками рациональности. В связи с этим в ходе анализа осуществлялась редукция образа до архетипической составляющей (исключение персонажа из исторического контекста, как правило, вымышленного и не соответствующего объективной исторической действительности) и выделение наиболее характерных черт, позволяющих проследить общность рассматриваемого образа с группами сходных фигур или персонажей эпоса и мифологии. В данном отношении мы следуем принципу А. Ф. Лосева, согласно которому «мифическая действительность есть подлинная реальная действительность, не метафорическая, не иносказательная, но совершенно самостоятельная, доподлинная, которую нужно понимать так, как она есть, совершенно наивно и буквально»<sup>317</sup>.

В качестве источников использовались памятники римского и германского эпоса («Энеида» Вергилия, «Младшая Эдда» и «Сага об Инглингах» Снорри Стурлусона, англосаксонская эпопея «Беовульф»), а также произведения, воспроизводящие и модифицирующие эпические сюжеты с целью интеграции их в историческое повествование («История лангобардов» Павла Диакона, «История франков» Григория Турского, «Деяния данов» Саксона Грамматика, «Деяния саксов» Видукинда Корвейского и др.). Проведенный анализ позволил выделить следующий ряд архетипических сюжетов/мотивов, соответствующих определенному типу фигуры мифологического/эпического персонажа, наделенного потестарными функциями<sup>318</sup>:

---

<sup>316</sup> *Saga* об Инглингах // Снорри Стурлусон. Круг Земной. *Heimskringla* / А. Гуревич, Ю. Кузьменко, О. Смирницкая, М. Стеблин-Каменский; отв. ред. М. Стеблин-Каменский. М.: Наука, 1980. С. 17.

<sup>317</sup> Лосев А. Ф. Диалектика мифа. 1-е изд. М.: Издание автора, 1930. URL: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/Losev\\_DialMif/index.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Losev_DialMif/index.php)

<sup>318</sup> Необходимо отметить, что результаты, полученные автором на основании анализа материалов западноевропейского (римского и германского) эпоса, были положительно восприняты коллегами, занимающимися исследованием смежной проблематики на материале азиатских культур, и верифициро-

➤ мотив **поиска королевства, «земли обетованной»**, сопутствующий персоне **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»<sup>319</sup>.

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 правителя Свейгдира, давшего обет найти «жилище богов и старого Одина»<sup>320</sup> 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»<sup>321</sup>. Мотив обретения нового царства «за морем», являющийся лейтмотивом Энеиды, 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.

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 Йор-

---

ваны на материале якутского [Ушницкий, 2010; 2012; 2014] и казахского [Алпысбес, Ярыгин, 2015] эпоса.

<sup>319</sup> Зеленский В. В. Толковый словарь аналитической психологии. М.: Когито-Центр, 2008. С. 41.

<sup>320</sup> *Saga* об Инглингах. С. 17.

<sup>321</sup> *Aeneidos* I, 756. Здесь и далее по тексту русскоязычные цитаты приводятся по переводу С. Ошерова под ред. Ф. Петровского: *Вергилий*. Буколики. Георгики. Энеида / пер. с лат. С. А. Ошерова; под ред. Ф. А. Петровского. М.: Худ. лит-ра, 1979. С. 156.

дана данный архетип находит отражение в образе эпических королей Берига, Филимера, под началом которых готы совершили легендарное переселение из Скандинавии в земли Причерноморья;

➤ мотив **борьбы и освобождения**, сопутствующий персоне **Героя** — одной из наиболее значимых фигур, прослеживаемых в эпосе и потестарной мифологии, неоднократно привлекавшей внимание исследователей политической мифологии<sup>322</sup>. Одним из первых роль «героя» в качестве носителя власти осветил в фундаментальном исследовании Т. Карлайл<sup>323</sup>. 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 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 gridungar*). Они убивали людей, и ни огонь, ни железо не причиняли им вреда»<sup>324</sup>. 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 ведом, а щенки с пересохшею глоткой / Ждут по логовам их, — мы средь вражеских копий навстречу / Гибели верной бредем по срединным улицам Трои»<sup>325</sup>. 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

---

<sup>322</sup> Щербинина Н. Г. Героический миф в конструировании политической реальности России...; Чернышев Д. А. Архетип героя в контексте изучения политической мифологии: один из важнейших инструментов управления обществом. URL: <http://studydoc.ru/doc/919215/arhetip-geroya-kak-central> (дата обращения: 10.10.2017).

<sup>323</sup> Carlyle T. On Heroes, Hero-Worship, and The Heroic in History. L., 1841.

<sup>324</sup> *Saga* об Инглингах. С. 13.

<sup>325</sup> *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”. *Вергилий*. Буколики. Георгики. Энеида. С. 166.

указывает вниз — частично негативную и неблагоприятную, частично хтоническую, но в остальном просто нейтральную»<sup>326</sup>.

Мифологическая фигура героя представляет собой весьма сложное явление, способное совмещать в себе черты различных архетипов, что также прослеживается в многообразии морфологических характеристик данной фигуры. В частности, в анализе образа Дитриха Бернского (эпического отражения остготского короля Теодориха Амала) «Дэвид Тинсли видит в образе Дитриха архетип “нежелающего героя” (*reluctant hero*), который вначале уклоняется от подвигов и приключений — мотив, описанный в ряде работ по мифологии и культурной антропологии, в частности в знаменитой книге Джозефа Кэмпбелла “Тысячеликий герой”»<sup>327</sup>. Не исключено, что способность определенных мифологических фигур вмещать в себе целый ряд архетипов может быть обусловлена их генетической связью с мономифом — единой в своей основе структурой построения странствий и жизни мифологического персонажа.

Согласно мнению Дж. Хендерсена, фигуре героя на определенных этапах его жизненного пути также соответствует архетип трикстера<sup>328</sup>. Весьма ярко черты трикстера прослеживаются, например, в образе конунга Грама, добывающегося руки и сердца дочери шведского конунга в обличье великана: «Придя в Гётию, дабы вселить страх во всех встречаемых, он облачился в козлиные шкуры, окутался в меха диких зверей, а в правую руку взял страшное оружие, стараясь таким образом изобразить внешний вид великанов»<sup>329</sup>. Не менее явно данные черты прослеживаются и в других деяниях этого конунга, проникающего под видом нищего на свадебное застолье своего соперника и исполняющего там бесчестящие песни, предшествующие убийству присутствующих. Как отмечал в исследовании Ю. М. Лотман, «эпизоды сумасшествия, безумного поведения — именно безумного, а не глупого, то есть обладающего определенной сверхчеловеческой осмысленностью и од-

<sup>326</sup> Юнг К. Г. Душа и миф. Шесть архетипов / сост. В. И. Менжулина; пер. В. В. Наукуманова; под общ. ред. А. А. Юдина. К.: Гос. библиотека Украины для юношества, 1996. С. 308.

<sup>327</sup> Саракаева Э. А., Лебедева И. В. Анализ образа Дитриха Бернского в «Песне о Нибелунгах»: аксиологический подход // Филол. науки. Вопр. теории и практики: науч.-теорет. и прикладной журн. 2016. № 1(55). Ч. 1. С. 61.

<sup>328</sup> Nichols S. Jung and Tarot: An archetypal journey. York Beach: Samuel Weiser, 1988. P. 32.

<sup>329</sup> Пер. цит. по кн.: Саксон Грамматик. Деяния данов: в 2 т. (16 книгах). Т. 1. Кн. I–X / Пер. с лат. и комм. А. С. Досаева, под ред. И. А. Настенко. М.: SPSL-«Русская панорама», 2017.



новременно требующего сверхчеловеческих деяний, — достаточно широко встречаются в литературе»<sup>330</sup>. Как уже упоминалось выше, архетипический образ может быть наделен нелогичными, даже абсурдистскими чертами.

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»<sup>331</sup>. Сходное влияние может быть отмечено в образе короля лангобардов Ламиссио, который младенцем был найден в пруду, а затем принят в королевский дом<sup>332</sup>. В последующих главах будет продемонстрировано, как средневековые авторы проецируют архетип ребенка при формировании 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»<sup>333</sup>; «О троянский герой, вознесен ты молвою, но выше / Мощью в бою вознесен! Чему нам прежде дивиться, / Что прославлять: справедливость твою или подвиг твой трудный?»<sup>334</sup>. 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 Йордана, в котором архетип героя ярко выражен в образе германского вождя Фритигерна, вступающего в неравную вооруженную борьбу с римлянами и приводящего свой народ к победе. Ха-

<sup>330</sup> Лотман Ю. М. Семиосфера. Культура и взрыв... С. 44.

<sup>331</sup> Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М., 1975. С. 29.

<sup>332</sup> Pauli historia Langobardorum // MGH. Scriptores Rerum Langobardicarum. Hannoverae, 1878. Перевод фрагмента: Павел Диакон. История лангобардов // Средневековая латинская литература IV–IX вв. М., 1970. Полный русскоязычный перевод: [http://www.vostlit.info/Texts/rus/Diakon\\_P/frametext2.htm](http://www.vostlit.info/Texts/rus/Diakon_P/frametext2.htm)

<sup>333</sup> Aeneidos I, 544–545. Вергилий. Буколики. Георгики. Энеида. С. 151.

<sup>334</sup> Aeneidos XI, 124–125. Ibid. P. 356.

рактерно, что сам Иордан называет Фритигерна «героем»<sup>335</sup> и отмечает, что его деяния воспевались германцами в песнях, т. е. стали сюжетом героического эпоса;

➤ **прорицание, суд, общение с миром животных, духов или богов**, сопутствующие фигуре **Мудреца** или **мудрого 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 мертвыми. Элементами данного образа является 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»<sup>336</sup>. Образ мудрого старого правителя играет значительную роль в эпосе «Беовульф», в которой мудрость (*frod*) выступает одной из составляющих сакральной харизмы конунга.

В «Энеиде» данный архетип представлен фигурой «родителя Анхиза», 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: «Трои сын, глашатай богов! Ты Фебову волю / Видишь в движенье светил, в треножниках, в лаврах кларийских, / Птиц ты знаешь язык и приметы проворных пернатых»<sup>337</sup>. Эней выступает мудрым устройтелем нового мира для потомков троянцев: «Быстрые наши суда уж давно стояли на суше, / Свадьбы справлять начала молодежь и вспахивать нивы, / Я же строил дома и законы давал»<sup>338</sup>.

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 законам<sup>339</sup>. Как отмечали исследователи, Иордан завывшал древность

<sup>335</sup> Get. 43: «quales vix heroas fuisse miranda iactat antiquitas». Иордан. О происхождении и деяниях гетов (Getica). С. 73.

<sup>336</sup> Юнг К. Г. Структура психики и архетипы. С. 153.

<sup>337</sup> Aeneidos III, 359–361. Вергилий. Буколики. Георгики. Энеида. С. 188.

<sup>338</sup> Aeneidos III, 134–136. Ibid. P. 183.

<sup>339</sup> Get. 120. Иордан. О происхождении и деяниях гетов (Getica). С. 90.

письменного права остготов, упоминая о подчинении различных племен законам Германариха, что может, по всей видимости, рассматриваться как одно из свидетельств эксплуатации Иорданом архетипа мудрого старца при формировании данного образа<sup>340</sup>;

➤ мотив **принесения сакральной жертвы / совершения чуда**, сопутствующий фигуре **Праведника** или семиотического медиатора мира людей и богов — специфическому потестарно-мифологическому образу, являющемуся одним из возможных выражений архетипа самоности. Жертва выступает как некое наполнение, завершение жизненного пути фигуры Праведника. По всей видимости, сюжеты жертвоприношения отражают один из наиболее древних архетипов, связанных с индоевропейскими космогоническими мифами.

В 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 взаиморефлективны: 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)»<sup>341</sup>.

<sup>340</sup> 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*)”.

<sup>341</sup> Топоров В. Н. Исследования по этимологии и семантике. М.: Языки славянских культур, 2009. Т. 3: Индийские и иранские языки. Кн. 1. С. 14.

Сюжет с принесением правителей в жертву в отдельных случаях выражен эксплицитно, как в эпизоде с эпическим шведским дроттином Домальди, которого принесли в жертву на собрании хёвдингов в Уппсале, возложив на правителя вину за неурожайный год. 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 врагами. В средневековой культуре образ жертвы является достаточно распространенным, учитывая высокую смертность в военно-аристократической среде, мифологичность восприятия власти, сакральность фигуры правителя в традиционном сознании<sup>342</sup>. 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 мифологическую составляющую данных сюжетов, необходимо упомянуть, что, согласно свидетельству Тацита, среди германских народов кони считались не просто священными животными, но «посредниками богов»<sup>343</sup>. Присутствующий в рамках германской эпической традиции сюжет о принятии смерти от коня, таким образом, может рассматриваться как одна из возможных вариаций 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

---

<sup>342</sup> О распространенности образа правителя-страстотерпца в средневековой культуре см.: Николаева И. Ю., Мухин О. Н. Власть в традиционных обществах: психосоциальная и культурная символика // Вестн. Том. гос. ун-та. Сер. История. Краеведение. Археология. Этнография. Томск, 2005. № 288. С. 30–36.

<sup>343</sup> Тацит Публий Корнелий. Анналы. Малые произведения. История. М.: Ладомир, 2001. С. 463.

с определенной точки зрения, злом — нечто противоположное»<sup>344</sup>. 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 описанию только в терминах антиномий»<sup>345</sup>. Праведность, таким образом, противопоставляется порочности, беззаконию, нарушению космического порядка.

В образе Энея прослеживаются черты фигуры праведника: во многих фрагментах произведения герой зовется «благочестивый Эней» (*pīus Aeneas*). 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 Сигберта<sup>346</sup> в произведении Беда Достопочтенного). В случае, когда архетипический праведник избегает участи жертвы, он нередко предстает чудотворцем:

---

<sup>344</sup> Юнг К. Г. Aion. Исследование феноменологии самости. М., 1997. URL: <http://www.jungland.ru/Library/Aion.htm>

<sup>345</sup> Там же.

<sup>346</sup> «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 / пер. В. В. Эрлихмана. СПб.: Алетейя, 2001. С. 91).

«Господь наделил Хлодвига такой небесной благодатью, что при одном его взгляде стены сами собой рушились»<sup>347</sup>.

«**Золотой век**» (соответствующий фигуре защитника или **Родителя**) — фигуре, черты которой формируются в результате интеграции архетипов Анимуса (мужской 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»<sup>348</sup>, 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»<sup>349</sup>. В данном случае весьма показательно сращивание функций защитника и оплодотворителя земли (родителя) в одном мифологическом образе. Также характерна проекция отца (родителя) на Энея, который во многих фрагментах произведения награждается именем *pater*.

Представление о верховном правителе как о защитнике является глубоко укорененным в традиционном сознании, на что указывает «большое количество эпитетов, выражающих идею защиты, покровительства»<sup>350</sup>. 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, пока жив был вышеупомянутый их Острогота»<sup>351</sup>. 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 плодородия.

<sup>347</sup> Григорий Турский. История франков. С. 56.

<sup>348</sup> 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. 2-е изд., испр. и доп. Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 1994. Ч. 1. До установления принципата; Ч. 2: Ранний принципат.

<sup>349</sup> Сага об Инглингах. С. 15.

<sup>350</sup> Мельникова Е. А. Меч и лира. Англосаксонское общество в истории и эпосе. М., 1987. URL: [http://royallib.com/book/melnikova\\_e/mech\\_i\\_lira\\_anglosaksonskoe\\_obshchestvo\\_v\\_istorii\\_i\\_epose.html](http://royallib.com/book/melnikova_e/mech_i_lira_anglosaksonskoe_obshchestvo_v_istorii_i_epose.html)

<sup>351</sup> Get. 100. Иордан. О происхождении и деяниях гетов. С. 86.

Возвращаясь от рассмотрения архетипов и связанных с ними сюжетных вариаций к анализу образов власти, необходимо специально отметить, что образы власти не тождественны архетипам. Подобные образы могут формироваться по принципу художественного образа литературного (либо эпического) героя, с соответствующим пространством возможных отклонений от социальной или даже антропологической нормы. Как отмечает Ю. М. Лотман, «художественный образ строится не только как реализация определенной культурной схемы, но и как система значимых от нее отклонений, создаваемых за счет частных упорядоченностей. Эти отклонения, возрастая по мере того, как выявляется основная закономерность, с одной стороны, делают информативно значимым ее сохранение, с другой — на ее фоне снижают предсказуемость поведения литературного героя. Эти значимые отклонения образуют некоторый необходимый вероятностный “разброс” поведения героя вокруг средней нормы, предписываемой внехудожественным пониманием природы человека. Та сущность человека, которая в культуре данного типа предстает как некоторая единственно возможная норма поведения, в художественном тексте осуществляется как определенный набор возможностей, лишь частично реализуемый в его пределах. И это не только набор поступков, но и набор типов поведения, допустимых в пределах более общей классификационной системы. Степень, величина этого “разброса” — от почти полной, закрепленной в формулах предписанности деталей поведения героев фольклора или средневековых текстов до сознательной непредсказуемости поведения героев в пьесах абсурда»<sup>352</sup>.

В эссе «Миф сегодня» Р. Барт высказал предположение, что одним из признаков мифа является наличие деформации, диспропорции между концептом и содержанием: «Отношение между концептом и смыслом в мифе есть по существу отношение деформации. Здесь мы наблюдаем определенную формальную аналогию со сложной семиологической системой иного рода, а именно системой психоанализа. Подобно тому, как у Фрейда латентный смысл поведения деформирует его явный смысл, так и в мифе концепт деформирует смысл. Конечно, эта деформация становится возможной только потому, что сама форма мифа образована языковым смыслом. В простой системе, подобной языку, означаемое ничего не может деформировать, поскольку произвольное, полное означающее не оказывает ему никакого сопротивления.

---

<sup>352</sup> Лотман Ю. М. Структура художественного текста. URL: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Literat/Lotman/\\_16.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/Lotman/_16.php)

Но в мифе дело обстоит по-иному, в нем означающее имеет как бы две стороны: одна сторона содержательна — это смысл (история со львом, африканским солдатом), другая сторона лишена содержания — это форма... Очевидно, концепт деформирует содержательную сторону, то есть смысл: лев и африканский солдат лишаются своей истории и превращаются в пустые фигуры. Пример на правило латинской грамматики деформирует акт называния льва во всей его конкретной случайности: также и концепт “французская империя” вносит разлад в систему первичного языка, нарушает повествование о фактах, где идет речь о приветствии африканца, одетого в солдатскую форму. Однако подобная деформация не ведет к полному исчезновению смысла; и лев, и африканец присутствуют в мифе, поскольку концепт нуждается в них, их как бы урезают наполовину, отнимая память, но не существование; они упорствуют в своем молчании и в то же время словоохотливы, их язык целиком поступает в услужение концепту, концепт именно деформирует смысл, но не упраздняет его, это противоречие можно выразить так: концепт отчуждает смысл»<sup>353</sup>.

Представляется возможным предположить, что архетип проявляет себя через образ в определенном смысле подобным путем: для архетипического знака характерна диспропорция содержательных черт означающего (вытеснение одних черт за счет поглощения их другими, более значимыми) и наделение означаемого (содержания) определенными программными свойствами (символическим значением). Образ становится символом, транслирующим свойства архаических знаковых отношений. Как отметил Ю. М. Лотман, «в символе всегда есть что-то архаическое. Каждая культура нуждается в пласте текстов, выполняющих функцию архаики. Ступение символов здесь обычно особенно заметно. Такое восприятие символов не случайно: стержневая группа их действительно имеет глубоко архаическую природу и восходит к дописьменной эпохе, когда определенные (и, как правило, элементарные в начертательном отношении) знаки представляли собой свернутые мнемонические программы текстов и сюжетов, хранившихся в устной памяти коллектива. Способность сохранять в свернутом виде исключительно обширные и значительные тексты сохранилась за символами. Но еще более интересна для нас другая, также архаическая, черта: символ, представляя собой законченный текст, может не включаться в какой-либо синтагматический ряд, а если и включается в него, то сохраняет при этом смысловую и структурную самостоятельность.

---

<sup>353</sup> Барт Р. Риторика образа // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1989. С. 87–88.



Он легко вычленяется из семиотического окружения и столь же легко входит в новое текстовое окружение. С этим связана его существенная черта: символ никогда не принадлежит какому-либо одному синхронному срезу культуры — он всегда пронзает этот срез по вертикали, приходя из прошлого и уходя в будущее. Память символа всегда древнее, чем память его несимволического текстового окружения»<sup>354</sup>.

В данном отношении уместно вспомнить оценку К. Г. Юнга: «Как и персоналии, архетипы трансформации являются подлинными символами. Их нельзя исчерпывающим образом свести ни к знакам, ни к аллегориям. Они ровно настолько являются настоящими символами, насколько они многозначны, богаты предчувствиями и в конечном счете неисчерпаемы. Несмотря на свою познаваемость, основополагающие принципы бессознательного неопишутемы уже в силу богатства своих отношений. Суждение интеллекта направлено на однозначное установление смысла, но тогда оно проходит мимо самой их сущности: единственное, что мы безусловно можем установить относительно природы символов, это многозначность, почти необозримая полнота соотношенностей, недоступность однозначной формулировке»<sup>355</sup>.

Попробуем рассмотреть описанное выше действие архетипа на нескольких примерах из раннесредневековой историографии. В рассматриваемых произведениях нередко прослеживается смещение авторского фокуса с макроисторического повествования о событиях истории народа (*gens*) к микроисторическим зарисовкам, строящимся вокруг индивидуальных, глубоко персонализированных сюжетов, которые представляют интерес с точки зрения формируемого образа героев.

В качестве примера можно рассмотреть знаменитый эпизод из «Истории лангобардов» Павла Диакона, в котором описывается военная победа короля лангобардов Альбоина над королем гепидов Кунимундом, пленение дочери поверженного правителя, ставшей впоследствии женой короля лангобардов, и изготовление чаши из черепа убитого<sup>356</sup>. Упиваясь присвоением добычи в виде дочери поверженного врага, Альбоин публично совершает моральное унижение этой женщины, когда, «веселясь на пиру и оставаясь там дольше, чем следовало бы, приказал поднести королеве (дочери убитого. — С. С.) бокал, сделанный из черепа его тестя, короля Кунимунда, и потребовал, чтобы она весело

<sup>354</sup> Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров... С. 147–148.

<sup>355</sup> Юнг К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного. С. 125–126.

<sup>356</sup> Памятники средневековой латинской литературы. VIII–IX века / отв. ред. М. Л. Гаспаров; Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького РАН. М.: Наука, 2006. С. 80.

пила вместе со своим отцом»<sup>357</sup>. В отношении данных действий короля лангобардов И. Ю. Николаева и Н. В. Карначук высказали предположение об особой психосоциальной идентичности варварского общества, сопряженной со смысловой установкой на такие качества, как физическая сила, военное превосходство, сексуальная мощь, к которым, учитывая их культурно-психологическую инаковость, не вполне применима морализаторская оценка<sup>358</sup>.

Весьма интересен психологический аспект восприятия модели поведения короля Альбоина христианским автором Павлом Диаконом, который называет дочь короля гепидов, отомстившую вскоре за полученное унижение и смерть своего отца, «ничтожной женщиной», упрекая ее подспудно в «коварстве» и «блудодеянии» (которые он иллюстрирует примерами из последующей ее жизни), а самого короля Альбоина характеризует как «доблестного» и «отважнейшего» человека. Необходимо при этом отметить, что в своем повествовании Павел Диакон даже за меньшие злодеяния награждает людей нелицеприятными характеристиками: например, «продажную девку», которая бросила своих детей умирать в пруду, он характеризует, как «превосходящую любого зверя своей жестокостью»<sup>359</sup>. В чем же причина того, что автор оставляет без какой-либо нравственной характеристики поступок Альбоина по отношению к Розамунде?

Объяснение подобной диспропорции образов связано с тем, что образ власти представляет собой сложную (интегративную) семиотическую конструкцию, в основе которой лежат структуры коллективного бессознательного. При этом восприятие индивидуальных черт правителя осуществляется, по всей видимости, под определяющим влиянием такого свойства образа, как целостность. В исследовании Л. М. Веккер определяет психологический феномен целостности через доминирование «целостной структуры перцепта над ее отдельными элементами» и факторы «объединения элементов в целое», характеризуя его как общую тенденцию, состоящую в «минимизации количества степеней свободы отдельных элементов»: «Всякая форма целостности какой-либо структуры — физического тела как совокупности молекул, организма как совокупности клеток тканей и органов или сигнала как совокупности элементарных состояний своего носителя — есть не что иное, как связанность компонентов этой структуры, физически выра-

<sup>357</sup> Памятники средневековой латинской литературы...

<sup>358</sup> Николаева И. Ю., Карначук Н. В. История западноевропейской средневековой культуры. Томск, 2001. Ч. 1: Культура варварского мира.

<sup>359</sup> Hist. lang. (I, 15).

жающаяся в ограничении взаимной независимости компонентов или в уменьшении количества их степеней свободы. За разнообразием фактического материала, представляющего оба аспекта организации перцептивного гештальта, стоит, таким образом, единая феноменологическая закономерность, легко обнаруживаемая уже в контексте эмпирического описания, как бы непосредственно под самой его поверхностью»<sup>360</sup>.

Есть основания полагать, что данная особенность отражения образа короля Павлом Диаконом, обеспечивающая диспропорцию между действиями персонажа (содержательными чертами образа) и его литературной характеристикой (вербальными коннотаторами), свидетельствует о реализации архетипа героя в конструируемом авторе образе Альбоина как завоевателя Италии. Образ, основанный на данном архетипе, поглощает негативные качества его носителя, замещая их другими, более важными с точки зрения интересов общества, качествами, соответствующими архаическому представлению о *virtus* (мужской добродетели)<sup>361</sup>, — воинственностью, смелостью, способностью привести народ к победе в войне. Архетипические черты носят, безусловно, мифологический характер, причем «для мифологического мышления характерна особая логика — ассоциативно-образная, безразличная к противоречиям, стремящаяся не к аналитическому пониманию мира, но, напротив, к синкретическим, целостным и всеобъемлющим картинам»<sup>362</sup>.

Архетип поглощает реальный исторический образ, преобразуя его содержание в соответствии со свойствами собственной природы. Так, несмотря на бесчеловечный характер поступков Альбоина в отношении Розамунды, в интерпретации христианского историка этот правитель становится воплощением архетипа героя и даже жертвы, павшей в результате интриг бесчестной женщины: «О горе! этот доблестный и отважнейший человек не мог одолеть врага и погиб как малодушный; он, который завоевал себе величайшую воинскую славу победой над бесчисленными врагами, пал жертвой коварства одной ничтож-

---

<sup>360</sup> Веккер Л. М. Психика и реальность: единая теория психических процессов. М.: Смысл, 1998. С. 661–662.

<sup>361</sup> См.: Николаева И. Ю. Проблема методологического синтеза и верификации в истории в свете современных концепций бессознательного. Томск, 2005. С. 285.

<sup>362</sup> Мечковская Н. Б. Язык и религия: лекции по филологии и истории религий. М.: ФАИР, 1998. С. 85.

ной женщины. Лангобарды с плачем и рыданием похоронили его тело...»<sup>363</sup>.

Другой пример доминирования определенного архетипа при формировании целостного литературного образа можно проследить на материале 40–42 глав второй книги «Истории» Григория Турского, которые посвящены описанию деяний Хлодвига по установлению единоличной власти и захвату королевств своих правящих родственников. Данные действия, носящие с точки зрения христианской нравственности далеко не однозначный характер, достаточно подробно описаны в произведении Григория, несмотря на то что автор вполне мог умолчать о них.

Пользуясь ложью и интригами, король салических франков Хлодвиг сеет вражду между ближайшими родственниками и уничтожает их одного за другим, склоняя поочередно к взаимной вражде, изменам и убийствам. В данном отношении король действует как настоящий монстр: «После того как он убил также многих других королей и даже близких своих родственников, боясь, как бы они не отняли у него королевство, он распространил свою власть над всей Галлией. Однако, говорят, собрав однажды своих людей, он сказал о своих родственниках, которых он сам же умертвил, следующее: “Горе мне, что я остался чужим среди чужестранцев и нет у меня никого из родных, которые могли бы мне чем-либо помочь в минуту опасности”. Но это он говорил не из жалости к убитым, а из хитрости: не сможет ли он случайно обнаружить еще кого-либо [из родни], чтобы и того убить»<sup>364</sup>.

Григорий Турский словно бы смакует бесчеловечность поступков Хлодвига, подчеркивая при этом праведность последнего перед Богом и отмечая, что король «ходил с сердцем правым перед Господом и делал то, что было приятно Его очам»<sup>365</sup>. Рассматриваемая деформация с очевидностью говорит нам о замещении чудовищных черт характера правителя свойствами архетипа, превращением фигуры Хлодвига в символ единства и незыблемости королевства.

В образе Хлодвига как создателя франкской державы отчетливо доминирует архетипическая фигура защитника христианской веры и целостности королевства, праведника, обретающего черты чудотворца и отца «Золотого века». Наиболее четко данная структура образа прослеживается в прологе к пятой книге произведения Григория, где автор

---

<sup>363</sup> Памятники средневековой латинской литературы IV–IX веков. М., 1970. С. 251.

<sup>364</sup> Григорий Турский. История франков. С. 59.

<sup>365</sup> Там же. С. 58.

дает оценку личности и правления Хлодвига следующим образом: «О если бы и вы, о короли, участвовали в таких сражениях, в каких изрядно потрудились ваши предки, чтобы народы, уstraшенные вашим согласием, склонились бы перед вашей силой! Помните, что сделал Хлодвиг, основоположник ваших побед. Он перебил королей — своих противников, враждебные племена разбил, собственные же подчинил и оставил вам королевство целым и незыблемым»<sup>366</sup>.

Таким образом, архетип трансформирует риторичеcкую образ, восполняя одни коннотаторы за счет других и нивелируя индивидуальные свойства соответствующего персонажа. В определенном отношении архетипический образ подменяет собой совокупность черт реально существовавшей личности, становясь ее историческим алиби, обеспечивающим воспроизводство соответствующего идеологического элемента семиосферы. Фактически мифологизированный образ генерируется на основе архетипа, а идеология обеспечивает соответствующее прочтение образа, включение его в систему релевантных кодов и коммуникативных процедур. Представляется, что архетип выступает ключевым элементом идеологической игры означаемого, означающего и надстраиваемого над ними мифа: если салютующий французскому флагу бартовский негр обеспечивает трансляцию имперского мифа, то сам имперский миф являет собой лишь вариацию древнего архетипа «Золотого века». Архетип, таким образом, предстает как более глубокий слой семиосферы, кодирующий культуру посредством идеологии.

### 3.2. «Золотой век» в средневековой политической мифологии

Большой интерес с точки зрения изучения образов и архетипов власти представляет анонимная хроника VI в., которую принято условно обозначать по имени издателя как *Anonymus Valesianus* (Аноним Валезия) или *Excerpta Valesiana* (Извлечения Валезия)<sup>367</sup>. События эпохи становления германских королевств в Италии освещаются во второй

<sup>366</sup> Григорий Турский. История франков. С. 116.

<sup>367</sup> *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): сб. науч. тр. памяти Клавдии Дмитриевны Авдеевой* / отв. ред. И. В. Кривушин; пер. с лат. В. М. Тюленева. Иваново: Иван. гос. ун-т, 2000. С. 176–193.

(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 уточнения датировки тех или иных событий, реконструкции социальных или политических аспектов правления того или иного короля<sup>368</sup>. Данный подход позволил исследователям сделать вывод о том, что многие эпизоды повествования носят вымышленный характер и свидетельствуют о «написании исторического романа»<sup>369</sup>. 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 образов<sup>370</sup>.

Имплементация 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»<sup>371</sup>. При описании деталей данного 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 Ита-

---

<sup>368</sup> Подробная библиография содержится в работе: *Excerpta valesiana*. [I. Origo Constantini imperatoris. II. Theodericiana.] 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. L., 1976; *Barnish S. J. B.* The Anonymus Valesianus II as a Source for the Last Years of Theoderic // *Latomus*. 1983. Vol. 42. 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. В.; N. Y., 2008; *Козлов А. С.* Социальный аспект информации «Анонима Валезия» // *Античная древность и средние века*. Екатеринбург, 2011. Вып. 40. С. 40–59.

<sup>369</sup> *Barnish S. J. B.* The Anonymus Valesianus II as a Source for the Last Years of Theoderic. S. 592.

<sup>370</sup> В настоящей работе анализ выполняется с привлечением концепций архетипов К. Г. Юнга и Е. М. Мелетинского, теории мифа Дж. Кэмпбелла, концепции литературных кодов Р. Барта.

<sup>371</sup> *Excerpta Valesiana, pars posterior*. P. 45.

лии, 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»»<sup>372</sup>.

Характерно, что данный эпизод имеет определенные сюжетные параллели с легендарным предсказанием Святого Бенедикта, данным королю остготов Бадвиле (Тотиле): в обоих случаях провидец 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)»<sup>373</sup>. Мудрый старец выполняет функцию «инициирующего жреца», а сама встреча с ним носит характер инициации — посвящения героя 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»<sup>374</sup>. В данный период в романизированной германской среде распространяется демонстративное (престижное) по-

<sup>372</sup> Житие святого Северина / пер. с лат. А. И. Донченко. Пб.: Алетейя, 1998. С. 228.

<sup>373</sup> Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. К.: Рефл-бук, 1997. С. 76.

<sup>374</sup> Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. М., 2007. С. 71.

ребление, которое выступает в качестве не просто «обобщенного индивидуального вознаграждения», а уже своего рода «социальной судьбы, которая с большей степени касается каких-то определенных групп или классов, затрагивает их, противопоставляя друг другу»<sup>375</sup>.

Вслед за прозвучавшим предсказанием Герой обретает королевскую власть: «В то время, которое слуга Божий предсказывал ему, как только Одоакр вошел в Италию, он получил королевскую власть (*regnum asserit*)»<sup>376</sup>. В данном фрагменте произведения Анонима Вalezия представляет интерес характеристика власти Одоакра, поскольку в историографии VI в. сложилось две основные традиции интерпретации власти этого правителя: одна из них характеризует его власть как королевскую, а другая — как тираническую, узурпаторскую.

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, Мудрого старца, а в отдельных своих составляющих — фигурой Героя<sup>377</sup>.

<sup>375</sup> Бодрийяр Ж. К критике политической экономики знака. С. 15.

<sup>376</sup> Excerpta Valesiana, pars posterior. P. 47.

<sup>377</sup> 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. P. 58–59).



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»<sup>378</sup>: «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»<sup>379</sup>.

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»<sup>380</sup>.

<sup>378</sup> Юнг К. Г. Человек и его символы. М., 2006. С. 85.

<sup>379</sup> Excerpta Valesiana, pars posterior. P. 59–60.

<sup>380</sup> «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: докл. междунар. интернет-конф. / отв. ред. В. В. Дементьева. Ярославль: ЯрГУ, 2012).

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 лако-ничности 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 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»<sup>381</sup>.

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 Бога 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?

Пока это продолжалось, сын подал жалобу на свою мать королю, который повелел ей предстать перед ним. И он сказал ей: — Женщина,

---

<sup>381</sup> *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.* 2-е изд., перераб. и доп. / сост., вступит. ст., указ. и примеч. М. С. Харитоновна. М., 1983.

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 твое 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 ее сын.

Помимо этих историй есть и многие другие»<sup>382</sup>.

Данный эпизод представляет собой весьма необычную вариацию сценария в рамках группы судебных сюжетов, которые М. С. Харитонов характеризует как «споры о детях»<sup>383</sup>. 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 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”»<sup>384</sup>.

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

<sup>382</sup> Excerpta Valesiana, pars posterior. P. 62.

<sup>383</sup> Книга о судах и судьях...

<sup>384</sup> Excerpta Valesiana, pars posterior. P. 61.

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»<sup>385</sup>.

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 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»<sup>386</sup>.

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 податски, 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»<sup>387</sup>.

Сопоставимые описания «Золотого века» встречаются и у других раннесредневековых авторов, в частности Беды Достопочтенного и Павла Диакона. Англосаксонская Нортумбрия эпохи правления Эдвина описывается в произведении Беды Достопочтенного в качестве идеального христианского королевства: «Говорят, что в то время в Брита-

<sup>385</sup> Excerpta Valesiana, pars posterior. P. 65.

<sup>386</sup> Ibid. P. 72–73.

<sup>387</sup> *Снорри Стурлусон*. Младшая Эдда. М., 1994. С. 142.

нии — 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»<sup>388</sup>.

Описание королевства лангобардов в Италии, выполненное 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»<sup>389</sup>. 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 действие<sup>390</sup>.

Резкий контраст с образами «Золотого века» представляет описание последних лет правления Теодориха, которые охарактеризованы как результат козней дьявола, похищающего этого великого человека для своих целей: «Вскоре после этого дьявол нашел, каким образом похитить человека, который правил государством хорошо и без недовольства подданных»<sup>391</sup>. 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»<sup>392</sup>.

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 Теодориха<sup>393</sup>.

<sup>388</sup> *Беда Достопочтенный*. Церковная история народа англов. С. 67.

<sup>389</sup> Там же.

<sup>390</sup> См.: Санников С. В. Перевод пролога к кодексу короля Альфреда...

<sup>391</sup> *Excerpta Valesiana, pars posterior, XIV.*

<sup>392</sup> *Ibid. XV.*

<sup>393</sup> «Дьявол есть вариант архетипа Тени, т. е. опасного аспекта непризнанной, темной половины человека» (Юнг К. Г. Психология бессознательного.

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 саму жизнь в тот день, на который он планировал нападение на церкви»<sup>394</sup>. В средневековой историографической традиции неоднократно встречается описание смерти еретиков от диареи, которая, согласно свидетельству некоторых авторов, постигла ересиарха Ария<sup>395</sup>. Связь смерти человека с нечистотами, по всей видимости, также имела в средневековой культуре семиотическое значение, обусловленное бинарной оппозицией категорий «мироздания» (*mundus*) и «нечистот» (*immundus*)<sup>396</sup>. 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.

### 3.3. Архетип и структурный анализ нарратива

Структурный анализ произведения Иордана *Getica*, в частности фрагмента, в котором идет речь о жизни и деяниях вестготского короля Алариха Великого, дает обширный материал для понимания динамической стратегии политического мифа. Для выполнения такого анализа удобно пользоваться методом Р. Барта, который выделяет несколько типов повествовательных кодов, причудливое переплетение которых образует идеологический план произведения. При этом, следуя методологическому принципу автора, целесообразно попытаться «уловить и классифицировать» не столько конечные смыслы текста, количество

---

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: *Bar-nish S. J. B. The Anonymus Valesianus II as a Source for the Last Years of Theodoric. P. 572–596, 572. Adams J. N. The Text and Language of a Vulgar Latin Chronicle...*).

<sup>394</sup> Excerpta Valesiana, pars posterior, XVI.

<sup>395</sup> Данная трактовка встречается в произведениях Сократа Схоластика, Руфина, Григория Турского, Виктора Тонненского (см. библиографический список в конце статьи).

<sup>396</sup> См. подробнее: *Дугин А. Г. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли: курс лекций на филос. фак-те МГУ. URL: <http://www.platonizm.ru/book/export/html/124>*

которых стремится к бесконечности, сколько «те формы, те коды, через которые идет возникновение смыслов текста»<sup>397</sup>. В данном случае формируемый Иорданом образ короля генетически восходит в ключевых своих составляющих к работам Аврелия Августина и Павла Орозия (миф о короле Аларихе I как герое и праведнике), но нас, как уже отмечено выше, будет интересовать не столько концептуальное происхождение мифа, сколько методы его имплементации.

Прологом к изложению королевского мифа становится манифестация величия короля Алариха, который «отличался чудесным происхождением (*origo mirifica*)»<sup>398</sup> 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. Мифологический 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, 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 награду<sup>399</sup>.

Повествование характеризуется чрезвычайной событийной насыщенностью, что указывает на актуализацию проайретического кода

<sup>397</sup> Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. С. 424.

<sup>398</sup> Согласно А. Ф. Лосеву, «чудесность» является непременной составляющей мифического символа (Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М., 1990).

<sup>399</sup> Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976. С. 268.

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 (что весьма характерно, поскольку «на практике повествовательный уровень в собственном смысле слова (код повествователя) образован, подобно языку, всего лишь двумя системами знаков — личными и неличными»<sup>400</sup>), соответствуя классическим героям мифа, которые «олицетворяют род, племя или человечество в целом и, как таковые, соотносены 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»<sup>401</sup>.

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 (*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.»<sup>402</sup>. 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 везеготов 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

<sup>400</sup> Барт Р. Введение в структурный анализ... С. 222.

<sup>401</sup> Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. С. 225.

<sup>402</sup> Там же. С. 168.



**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 транслирована в текст *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 Йордана: «...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»<sup>403</sup>.

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**

<sup>403</sup> Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. С. 65.

**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, осуществившего умелые военные операции по обороне Италии от разрушительных вылазок войск Алариха в 402 г., представлены как коварные и неудачные предприятия, осуществленные против дружелюбного и ничего не подозревавшего народа. Весьма интересно то, что Иордан, 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» (*necem 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 обуздана. 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 культуре <sup>404</sup>.

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

---

<sup>404</sup> 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).

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 безвыходной ситуации, вынуждающей его остановиться в нерешительности. Глубина переживания оказывается столь драматичной, что героя настигает смерть как итог его безрассудного противостояния судьбе.

## ГЛАВА 4. ТЕЛО И ДИСКУРС

### 4.1. Телесный код архаической семиотики власти

В рамках архаических индоевропейских культур В. Н. Топоров отмечает практики, связанные с «квазителесным» кодом, основанным на представлении о «...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; 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”»<sup>405</sup>.

Средневековая литература содержит примеры, дающие основания полагать, что архаические представления о наличии прямой физической связи между космосом и телесностью сохраняются вплоть до конца первого тысячелетия нашей эры. Подобного рода примером может служить содержащееся в произведении Сторри Стурлусона описание обряда расчленения умершего правителя с целью передачи его магической силы земле посредством захоронения фрагментов останков правителя на различных подвластных территориях: «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

---

<sup>405</sup> Топоров В. Н. Миф, Ритуал. Символ. Образ...

в Хрингарики, а другие части каждый увез к себе, и они были погребены в курганах, которые все называются курганами Хальвдана»<sup>406</sup>.

Описанный средневековым автором ритуал связан с представлением о том, что тело правителя буквально несет в себе его удачу, обеспечивавшую плодородие земли, в связи с чем захоронение тела в земле сохранило ее процветание и плодородие. Подобные представления восходят, по всей видимости, к скандинавской мифологии: так, согласно одному из преданий, транслированных в «Младшей Эдде», скандинавский бог Один вступил в инцестуозное соитие с Землей, результатом которого стало рождение его сына Тора: «И должно величать Одина Всеотцом, ибо он — отец всем богам и людям, всему, что мощью его было создано. И Земля была ему дочерью и женою. От нее родился его старший сын, это Аса-Тор»<sup>407</sup>.

В некоторой степени схожее представление можно проследить в более раннем культурном слое, еще в рамках архаической этногенетической мифологии германских народов, которые, согласно повествованию Тацита, «славят порожденного землей бога Туистона», сын которого по имени Манн считался прародителем и «праотцом» трех детей, давших жизнь множеству германских племен, из числа которых «обитающие близ Океана прозываются ингевонами, посередине — гермионами, все прочие — истевонами»<sup>408</sup>. Эпонимическая составляющая мифологического комплекса дифференцировалась в локальных преданиях, что можно проследить в высказывании Тацита о том, что, «поскольку старина всегда доставляет простор для всяческих домыслов, некоторые утверждают, что у бога было большее число сыновей, откуда и большее число наименований народов, каковы марсы, гамбровии, свебы, вандилии, и что эти имена подлинны и древние»<sup>409</sup>.

Архаическая семиотика власти обусловлена упомянутым «квазителесным» кодом культуры и носит глубоко физиологичный характер: роль знаков власти исполняют различные аспекты тела правителя, как

<sup>406</sup> Halvdan Svartes saga, IX.

<sup>407</sup> *Снорри Стурлусон*. Младшая Эдда. М., 1994.

<sup>408</sup> Tacitus Cornelius. De origine et situ Germanorum, II. “Celebrant carminibus antiquis, quod unum apud illos memoriae et annalium genus est, Tuistonem deum terra editum. Ei filium Mannum, originem gentis conditoremque, Manno tris filios adsignant, e quorum nominibus proximi Oceano Ingaevones, medii Herminones, ceteri Istaevones vocentur”.

<sup>409</sup> Ibid. “Quidam, ut in licentia vetustatis, pluris deo ortos plurisque gentis appellaciones, Marsos Gambrivios Suebos Vandilios adfirmant, eaque vera et antiqua nomina”.

врожденные, так и приобретенные в результате определенных ритуальных практик. Специальными знаками, например, могут выступать длинные волосы, как у представителей правящего рода Меровингов (отчего все короли данного рода получили имя «длинноволосые короли», *reges criniti*), острижение которых считалось действием, лишавшим претендента на престол харизмы и возможности принять королевскую власть<sup>410</sup>. Необходимо отметить, что во многих традиционных культурах острижение длинных волос считалось актом, имеющим не только символическое, но и определенное магическое значение<sup>411</sup>.

---

<sup>410</sup> 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).

<sup>411</sup> Плутарх в 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. Т. I.*).

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

Весьма характерно и то, что право наследования власти возвращалось к претенденту на престол после того, как волосы отрастали снова, и физиологический аспект знака (означающее) вновь обретал свою физическую завершенность.

В репрезентации власти 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)»<sup>412</sup>. Рассматриваемый принцип семантической связи прослеживается, например, в архаическом наименовании правителя, который в средневековой скандинавской лексике получает титул *hofðing*, этимологически восходящий к германскому *hof, haupt* — «голова»<sup>413</sup>. Данное имя приобретает характер иконического знака, демонстрирующего отношение положения главы тинга (хёвдинга) к иным членам сообщества, подобное анатомическому возвышению головы над членами тела.

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»<sup>414</sup>.

Ситуация говорит о том, что в семиотическом плане происходит наделение физических характеристик правителя функцией знака, структура которого не допускает значительной операционности (власть не могла быть отделена от ее носителя, так же как волосы не могли быть отделены от тела без утраты своего символического значения). Это свидетельствует о непреодолимом характере связи между

---

часть, отделяемая 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 учитывать политические, экономические и религиозные измерения, которые как будто выходят за пределы сексуальности» (*Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: капитализм и шизофрения...*).

<sup>412</sup> Семиотика. М., 1971.

<sup>413</sup> *Левицкий В. В. Семасиология. Винница, 2006. С. 451.*

<sup>414</sup> *Gregorii Turonensis libri Historiarum II, 41.*



явлением и его семиотической проекцией, что подтверждает сильный характер рассматриваемого семиотического признака<sup>415</sup>.

Подобная физиология политического в полной мере обуславливает специфику потестарного дискурса эпохи Меровингов, в рамках которого выстраиваются описанные Григорием Турским детективно-параноидальные романы отцов и детей эпохи Меровингов, когда в период внутрдинастических споров длинноволосые дети передаются 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»<sup>416</sup>.

Семиотика власти эпохи раннего Средневековья пронизана потоками биологических десигнатов, указывающих на физическую связь правителя с определенными явлениями природы, территорией или родом деятельности: «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»<sup>417</sup>.

---

<sup>415</sup> Более подробно о концепции семиотического признака: *Проскурин С. Г.* Эволюция права в семиотическом аспекте // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Сер. Право. Новосибирск, 2008. Т. 4. Вып. 2. С. 9–15.

<sup>416</sup> *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”.

<sup>417</sup> *Ямпольский М. Б.* Физиология символического. Кн. 1. Возвращение Левиафана. Политическая теология, репрезентация власти и конец старого режима. М.: Новое литературное обозрение, 2004. С. 44.

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 материальное (и семантическое) возвышение над головами присутствующих. Согласно ритуалу избрания короля, зафиксированному еще в произведении Корнелия Тацита, после процедуры аккламации новопровозглашенного короля «ставили на большой щит и поднимали на плечи»<sup>418</sup>. Затем, согласно описанию Григория Турского, короля на щите трижды обносили по кругу (по всей видимости, вокруг определенной части войска), после чего он объезжал окрестные города<sup>419</sup>. 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»<sup>420</sup>.

Описание ритуала отречения от власти встречается в цикле королевских исландских 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

---

<sup>418</sup> Тацит. История IV, 15. Цит. по кн.: *Тацит Публий Корнелий*. Анналы. Малые произведения. История. 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»<sup>418</sup>; «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 Sigyperthum 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).

<sup>419</sup> Gregorii Turonensis libri Historiarum VII. 10.

<sup>420</sup> Ammianus Marcellinus. Res gestae. XX, 4, 17.

и назвался ярлом»<sup>421</sup>. Описанный в саге ритуал можно охарактеризовать как физиологическое перемещение тела правителя в его новую семиотическую нишу. Данный ритуал также подтверждает достаточно сильный характер семиотического признака, опосредованную связь власти с телом правителя в системе архаических потестарных кодов.

Рассмотренная в данном разделе естественная семиотика природного кода обеспечивает формирование зыбкого пространства архаической топографии власти, тесно связанной с ландшафтом земли и физиологией символического. Терминальным рубежом власти становится пространство физического присутствия, непосредственной связи с землей и ее стихиями, обеспечивающими легитимность правления и покровительство эпонимов. Начало эпохи военных набегов, переселений народов и трансформации политического ландшафта приводит к неизбежному разрыву связи с землей и трансформации сложившейся модели господства, что влечет за собой актуализацию новых семиотических алгоритмов власти, основанных на интегрирующих функциях этнонима, языка и символического обмена — актов присяги и сакрального дара.

## 4.2. Семиотика пограничных пространств

Архаическая модель семиотики власти, формирующаяся в рамках «квазителесного» культурного кода, характеризуется принципиальной физиологической ограниченностью, в то время как возрастающие объемы политических коммуникаций предполагают увеличение операционности знаковой системы. Следствием ограниченных возможностей репликации знаков власти становится то, что их количество может отличаться от оптимального с точки зрения соответствия потребностям нормального функционирования эволюционирующего социального организма, порождая периодические волны «инфляции» или «дефляции» власти.

Ключевое значение в деформации знаковой системы, основанной на физиологическом детерминизме означающего, играет рутинизация политических процессов, сопровождающаяся усложнением топографии политического напряжения и каналов коммуникации и, как следствие, возрастающей потребностью в репликации знака и возможности ослабления его физиологической релевантности. Архаические ритуалы «полюдья» или «кружения», в рамках которых правитель регулярно

---

<sup>421</sup> Сага о Харальде Прекрасноволосом, VIII. Цит. по кн.: *Снорри Стурлусон. Круг Земной. Heimskringla* / А. Гуревич, Ю. Кузьменко, О. Смирницкая, М. Стеблин-Каменский; отв. ред. М. Стеблин-Каменский. М., 1980 (1995). С. 45.

объезжает державу, утрачивают свое значение и не позволяют в полной мере закрыть потребность в отправлении актов символического характера в условиях роста территории и начинающейся эпохи переселений. Замещение физиологического означающего становится возможно путем семиотической редукции персональной харизмы, ослабления биологической обусловленности знакового пространства власти.

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.). В рассматриваемом дискурсе власти проявляются признаки операционности знака, как правило, в форме представлений о распространении харизмы через вещи правителя, передаваемые в рамках символической редиистрибуции. 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»<sup>422</sup>.

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 экономике. Это худшая из возможных мистификаций. Дар — это *наш* миф, наш идеалистический миф, соотносящийся с нашим материалистическим мифом; под ними обоими мы и погребаем 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 отно-

---

<sup>422</sup> Гуревич А. Я. Диалектика судьбы у германцев и древних скандинавов // Понятие судьбы в контексте разных культур. М.: Наука, 1994.

шение гибнет и возникает власть; в дальнейшем она лишь разворачивается в экономическом механизме договора»<sup>423</sup>.

Переход от взаимного одаривания к одностороннему акту дарения 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, 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»<sup>424</sup>.

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 жизни<sup>425</sup>. 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 жилище. Военные успехи напрямую отражались на материальном обеспечении вождя и его дружины, что приводило к резкому уси-

<sup>423</sup> Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000.

<sup>424</sup> Там же.

<sup>425</sup> Согласно классическому тексту Тацита, «дружинники... от щедрот своего вождя ждут себе и боевого коня, и обогреть кровью победоносное копье, а вместо жалования для них устраиваются пиры».

лению 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*)»<sup>426</sup>.

Дружинная среда по роду своих занятий ассоциируется у современников с «пограничным» пространством между миром людей и чудовищ; 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»<sup>427</sup>. 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*)»<sup>428</sup>, 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 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 распола-

---

<sup>426</sup> Цит. по кн.: *Древние германцы: сб. документов / сост. Б. Н. Граков, С. П. Моравский, А. И. Неусыхин. М., 1937. С. 13.*

<sup>427</sup> *Снорри Стурлусон. Круг Земной. М., 1995. С. 13.*

<sup>428</sup> *Успенский Ф. Б. Люди, тексты и вещи: из истории культуры средневековой Скандинавии. М., 2015. С. 36.*

гается в центре»<sup>429</sup>. 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). Принадлежность чудовища к миру пограничного пространства вновь заставляет нас задуматься о семантическом сходстве чудовищ и военных предводителей, подобных Беовульфу.

Большой интерес в связи с этим представляет импликация сюжетов тератомахии (греч. «борьбы с чудовищами») <sup>430</sup> в политической культуре. Отсутствие крупных политических структур и единоличной политической власти являлось характерной чертой древнегерманских обществ, отмеченной еще Юлием Цезарем, а автократические структуры носили в рассматриваемом обществе вторичный, обусловленный внешней агрессией характер: так, в случае войны германцы избирали руководителей, наделенных правом «распоряжаться жизнью и смертью». Правление (*wéold*) отождествляется в одном из фрагментов текста эпопеи «Беовульф» с защитой народа от других племен <sup>431</sup>. 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 gebyrgea* (“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.» <sup>432</sup>. Право «держатъ народъ» отождествляется с обязанностью защиты народа от внешних угроз <sup>433</sup>.

<sup>429</sup> Лотман Ю. М. Избранные статьи в трех томах. Т. 1. С. 15.

<sup>430</sup> Тератомахия является архетипическим сюжетом мировой литературы, связанным с осуществлением одного из ключевых аспектов деятельности культурных героев (Мелетинский Е. М. Культурный герой // Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1982. Т. 2. С. 25–28).

<sup>431</sup> Beowulf, 1770–1771.

<sup>432</sup> Мельникова Е. А. Меч и лира: англосаксонское общество в истории и эпосе. М., 1987.

<sup>433</sup> О чем свидетельствует, например, высказывание Беовульфа, что, пока он держал народ (*léode héold*), никто из королей соседних народов (*folccsyning umbesittendra*) не смел потревожить его войной (Beowulf, 2733–2735).

Политическая власть сопряжена с параноидальными алгоритмами (в связи с потребностью во власти, основанной на «параноическом отчуждении, которое датируется виражом от зеркального я к я социальному») <sup>434</sup>, 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. Противопоставление мира людей миру чудовищ становится важнейшим условием существования политической власти. 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 культуре. 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 справедливость <sup>435</sup>. 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 Беовульфа является ярким примером саморасправы и не претендует на осмысление как явление цивилизованно правовое. Герой побеждает чудовище, устанавливая нарушенное равновесие и совершает кровную месть» <sup>436</sup>.

Помимо судебных коннотаций сюжета о столкновении Беовульфа и Гренделя, представляется важным отметить и иные семиотические аспекты, прослеживающиеся в данном повествовании. Прежде всего это

---

<sup>434</sup> Лакан Ж. Стадия зеркала как образующая функцию я, какой она раскрывается в психоаналитическом опыте / пер. В. Лапицкого // Кабинет: картины Мира. СПб.: Инапресс, 1998. С. 136–142. См. также: Мантанова Л. В. Жак Лакан об истоках и природе власти // Вестн. Бурят. гос. ун-та. 2011. Вып. 14.

<sup>435</sup> Beowulf, 150–160.

<sup>436</sup> Проскурин С. Г. Эволюция права в семиотическом аспекте. С. 9–15.



мотив уплаты дани или подати (*nyðbáde*), имплицитно присутствующий в сюжете о короле Хродгаре<sup>437</sup>. Для носителей королевской власти выплата дани воспринималась как унижительная обязанность, умаляющая их достоинство<sup>438</sup>. 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 Миноса<sup>439</sup>), является своеобразным триггером архетипа 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)<sup>440</sup>, 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”))»<sup>441</sup>. 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 изощрен-

---

<sup>437</sup> Beowulf, 590–600.

<sup>438</sup> 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*).

<sup>439</sup> 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. Т. I. URL: <http://ancientrome.ru/antlittr/t.htm?a=1439000100>.*

<sup>440</sup> Фрейд З. Тотем и табу. СПб., 2005.

<sup>441</sup> 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.

ности, 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.

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 неуязвимым для обычного оружия. Сверхъестественная 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.

Тело правителя несет на себе печать бестиальности, связи с миром чудовищ: «Одной из древнейших форм королевского знака было покрытое щетиной родимое пятно, так называемое *paevi roilus*. 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 Меровингов 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 *furore*»<sup>442</sup>.

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, нередко демонических сил: в роли его отца может выступать морское чудовище (Квинотавр) или божество (Нептун, Посейдон). В некоторых случаях Герой оказывается найденным, обретение которого связано, как правило, с водной стихией. С водой может отождествляться инициация, как это имеет место, например, в эпосе Беовульф, главный герой которой в юношеском возрасте пускается в заплыв в открытом море с наследником престола Норвегии, где ему приходится обороняться от морских чудовищ.

Пересечение границы дозволенного является обязательным условием воинской инициации наследника трона. Подобная практика широко распространена в средневековой дружинной культуре, в рамках которой наследник трона, достигающий 14 лет, совершает самостоятельный военный поход без ведома своего отца. В других случаях инициация может иметь форму «усыновления по оружию», как, например, 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 exterarum*)» (*Hist. lang.* I, 23).

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 произошло с ним у гепидов во дворце Туризинда. Все присутствующие удивлялись и хвалили храбрость Альбоина» (*Hist. lang.* I, 24).

Дарение оружия может рассматриваться в качестве важнейшего элемента описанного выше акта трансфера королевской харизмы, сим-

---

<sup>442</sup> Ямпольский М. Б. Физиология символического. Кн. 1. С. 45–46.

волического обмена властью, формирующего отношения взаимной связи дарящего и одариваемого. Большую ценность имеет сохранившееся описание процедуры усыновления по оружию наследника трона франкского королевства Хильдеберта: «После этого король Гунтрамн, вложив в руку короля Хильдеберта копье, сказал: “Это означает, что я передал тебе все мое королевство (*tibi omne regnum meum tradedi*). Теперь ступай и прими под свою власть все мои города, как свои собственные (*sub tui iuris dominatione subice*). Ведь у меня, по грехам моим, никого не осталось из моего рода, кроме одного тебя, сына моего брата. Итак, будь наследником всего моего королевства (*Tu enim heres in omni regno meo succede*), потому что другие не могут наследовать”»<sup>443</sup>. После передачи оружия наследник усаживался на трон с произнесением следующей вербальной формулы: «Один щит нас защищает, и одно копье нас охраняет. Если же у меня будут сыновья, то я буду считать тебя ничем не хуже их, так что та любовь, которую я тебе обещаю ныне, пребудет, Бог свидетель, и с ними, и с тобою»<sup>444</sup>.

Правильная интерпретация подобного акта 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 заключе-

---

<sup>443</sup> Gregorii Turonensis libri Historiarum VII, 33. Post haec rex Gunthchramnus, data in manu regis Childeberthi hasta, ait: “Hoc est indicium, quod tibi omne regnum meum tradedi. Ex hoc nunc vade et omnes civitates meas tamquam tuas proprias sub tui iuris dominatione subice. Nihil enim, facientibus peccatis, de stirpe mea remansit nisi tu tantum, qui mei fratris es filius. Tu enim heres in omni regno meo succede, ceteris exheredibus factis”.

<sup>444</sup> Gregorii Turonensis libri Historiarum V, 17. Post haec Gunthchramnus rex ad Childeberthum, nepotem suum, legatos mittit, pacem petens ac depraecans eum videre. Tunc ille cum proceribus suis ad eum venit; qui ad Pontem quem Petreum vocitant coniuncti sunt, cumsalutantes atque invicem osculantes se. Gunthchramnus rex ait: “Evenit in pulso peccatorum meorum, ut absque liberis remanerem, et ideo peto, ut hic nepus meus mihi sit filius”. Et inponens eum super cathedram suam, cunctum ei regnum tradedit, dicens: “Una nos parma protegat unaque asta defendat. Quod si filius habuero, te nihilominus tamquam unum ex his reputabo, ut illa cum eis tecumque permaneat caretas, quam tibi hodie ego pollicior, teste Deo”. Proceris vero Childeberthi similiter pro eodem polliciti sunt. Et manducantes simul atque bibentes dignisque se muneribus honorantes, pacifici discesserunt, ad Chilpericum regem legationem mittentis, ut redderet, quod de eorum regno minuerat; quod si differret, campum praepararet ad bellum. Quod ille dispiciens, apud Sessionas atque Parisius circus aedificare praecipit, eosque populis spectaculum praebens.

нии 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”»<sup>445</sup>.

В германской воинской культуре оружие также оказывается персонализировано, нередко получая собственное имя, идентифицирующее объект в материальном мире. Ономастический акт наделения объекта именем обуславливает включение оружия в структуру мира в соответствии с номинализмом как ведущим принципом мифопоэтической традиции<sup>446</sup>. Наделение предмета именем и соответствующей вторичной прагматизацией в коммуникативных процедурах составляет важный момент структурирования реальности и формирования экстрасоматических аспектов харизмы правителя. Символический обмен ослабляет физиологический детерминизм культуры и занимает ключевое место в среде военных дружин, пограничном пространстве политической коммуникации транзитивного «варварского» общества. Ключевую роль в формировании символической политики играет процесс дальнейшей рутинизации культурных практик, связанных с циркуляцией соответствующих знаковых конструкций в рамках политического дискурса.

### 4.3. Дискурс власти и символическая политика

Формирование политического пространства средневековой культуры сопровождалось общим увеличением символических составляющих политической коммуникации «варварских» обществ, а также значительным обострением конкуренции между формирующимися этнополитическими объединениями по поводу символического наследия империи. 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”»

<sup>445</sup> Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. С. 70–71.

<sup>446</sup> Проскурин С. Г., Проскурина А. В. Культурные трансферы и тексты: монография / Новосиб. гос. ун-т. Новосибирск: ИПЦ НГУ, 2017. С. 8.

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»<sup>447</sup>.

Характерно, что сложность осуществления полноценного транзита в части присвоения знаков упраздненной власти во многих случаях приводила к актуализации алгоритмов культурного трансфера, направленного «исключительно на символы, причем зачастую — вне связи с их предметными и понятийными референтами»<sup>448</sup>. Как отмечает М. А. Бойцов, «вожди германских племен одевались, как полководцы римской армии или высшие имперские чиновники. Они занимали императорские дворцы, а если строили себе новые — то по образу и подобию императорских. Они охотно принимали титулы высших римских должностных лиц (даже Атилла был *magister militum*) и гордо носили соответствующие знаки своего высокого положения в империи, как Хлодвиг при своем *processus consularis* в Туре. Они раздавали своим людям римские придворные звания и пытались по мере возможности подражать императорскому придворному церемониалу. Начиная чувствовать себя увереннее, они надевали пурпурные облачения и золотые венки, усаживались на высокие троны и даже начинали во время торжественных приемов использовать завесу, чтобы до поры до времени скрывать сакральную фигуру короля от взглядов ожидавших аудиенции. Варварские государи по императорскому обыкновению давали важным городам собственные имена, как вандал Хунирик, и предъявляли своих будущих преемников подданным в цирке, как лангобард Агилульф. Характерно, что все вышесказанное относится отнюдь не только к считающимся наиболее “романизированными” германцам, вроде остготов Теодориха, но и ко всем другим варварам,

---

<sup>447</sup> Аверинцев С. С. Символика раннего Средневековья. С. 311.

<sup>448</sup> М. Эдельман. Цит. по кн.: Поцелуев С. П. «Символическая политика»: к истории концепта // Символическая политика: сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН. Центр социал. науч.-информ. исслед. Отд. полит. науки; отв. ред.: О. Ю. Малинова М., 2012. Вып. 1: Конструирование представлений о прошлом как властный ресурс. С. 17–53.

включая и тех, что представлялись римлянам особенно им чуждыми, вроде “диких” лангобардов или вандалов»<sup>449</sup>.

Подобный процесс обретения специальной системы знаков власти (как составляющей дискурса власти) удачно характеризует В. Э. Согомонян: «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 конституатами 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, распоряжение, выступление, обращение, государственный ритуал) и т. д.»<sup>450</sup>.

В структуре символического пространства политики К. Дойч предлагает следующую типологию политических символов<sup>451</sup>:

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.

<sup>449</sup> Бойцов М. А. Символический мимесис... С. 355–400.

<sup>450</sup> Согомонян В. Э. «Что такое дискурс власти?»... С. 45.

<sup>451</sup> Deutsch K. W. Symbols of Political Community // Symbols and Society. Fourteenth Symposium of the Conference on Science, Philosophy and Religion / eds L. Bryson, L. Finkelstein, H. Hoagland and R. M. Maciver. N. Y.; L.: Harper & Brothers, 1955. P. 38.

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, 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»<sup>452</sup>.

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»<sup>453</sup>.

---

<sup>452</sup> *Ле Гофф Ж.* Другое Средневековье: время, труд и культура Запада. / Пер. с франц. С. В. Чистяковой и Н. В. Шевченко под ред. В. А. Бабинцева. Екатеринбург, 2002. С. 328.

<sup>453</sup> *Пастуро М.* Символическая история европейского Средневековья: пер. с франц. СПб.: 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. Бодрийяра, «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 меж-



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

Пространство символической политики в определенной степени коррелирует с геополитическими контурами германских королевств: в рамках культур Северной Европы римское влияние политического символизма присутствует в преломленных формах, отражающих специфику автохтонного развития. Символизация королевской власти на некоторых англосаксонских монетах прослеживается в изображениях, содержащих атрибуты предания о короле Освальде (изображения креста, дерева, птицы, чаши)<sup>454</sup>. 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 лилий<sup>455</sup>.

В литературе эпохи раннего Средневековья мы обнаруживаем массу свидетельств процесса формирования системы знаков, обладающих характеристиками различной степени символической нагрузки. Так,

---

личностное взаимное обязательство; такие знаки не бывают произвольными» (Якобсон Р. В поисках сущности языка // Семиотика. М.: Радуга, 1983. С. 102–117).

<sup>454</sup> Gannon A. The Iconography of Early Anglo-Saxon Coinage: Sixth to Eighth Centuries. Oxford. 2003. P. 97.

<sup>455</sup> Effros B. Merovingian Mortuary Archaeology and the Making of the Early Middle Ages. Berkeley: University of California Press., 2003. P. 171.

описывая процесс принятия власти, Иордан упоминает наделение соответствующими знаками власти (*potestatis insignia*)<sup>456</sup>, принятие которых означает для Иордана, по-видимому, наделение лица «королевским величием» (*fastigium regali*)<sup>457</sup>. Не вполне, однако, ясно, о каких именно знаках власти идет речь. К примеру, рассматривая отрывок «Амал Винитарий удержал все знаки своего господствования (*principatus sui insignia retinente*)»<sup>458</sup>, 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*)»<sup>459</sup>. Данные символы величия, таким образом, сопровождали короля даже в последний путь.

Важный комплекс предметных потестарных символов связан с облачением короля. Иордан в сочинении обращает внимание на то, что король остготов, принимая римский административный титул, «снял с себя частное платье и одежду своего племени (*privatum abitum suaeque gentis vestitum seponens*) и принял пышное царское облачение (*insigne regio*) уже как правитель готов и римлян»<sup>460</sup>. 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»<sup>461</sup>.

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*)»<sup>462</sup>. Традиция погребения королей в сопровождении парадного вооружения и большого количества ценностей находит подтверждение в археологическом материале королевских погре-

<sup>456</sup> Get. 278.

<sup>457</sup> Ibid. P. 171.

<sup>458</sup> Ibid. P. 246.

<sup>459</sup> Ibid. P. 214.

<sup>460</sup> Ibid. P. 295.

<sup>461</sup> Hist. Franc. II, 38.

<sup>462</sup> Hist. lang. II, 28.

бений эпохи Великого переселения, в частности в погребении франкского короля Хильдерика<sup>463</sup>.

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*)»<sup>464</sup>. 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 власти<sup>465</sup>. 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.

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»<sup>466</sup>, что напоминает потестарную символику римских патрициев, включавшую пурпурную мантию-трабею, белый плащ, отороченный пурпуром, а в древнейший период — также вышитые золотом мантии<sup>467</sup>. 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»<sup>468</sup>.

Иконический принцип образования знака был отмечен Ю. М. Лотманом в качестве одной из характерных черт семантического типа

<sup>463</sup> См.: *James E. Burial and Status in the Early Medieval West // Transactions of the Royal Historical Society. Fifth Series. 1989. Vol. 39. P. 23–40.*

<sup>464</sup> *Hist. lang.* II, 16.

<sup>465</sup> *Ibid.* I, 20.

<sup>466</sup> Цит. по кн.: *История Средних веков / под ред. С. Д. Сказкина. М., 1999. С. 90.*

<sup>467</sup> См.: *Кофанов Л. Л. Lex и ius: возникновение и развитие римского права в VIII–III вв. до н. э. М., 2006.*

<sup>468</sup> *Hist. Goth.*, 51. Цит. по кн.: *Клауде Д. История вестготов. С. 117. (Claude D. Geschichte der Westgoten. Stuttgart: Berlin: Köln: Mainz: Kohlhammer, 1970.)*

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»<sup>469</sup>. В литературных памятниках рассматриваемой эпохи даже прослеживается прямое 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 так называемое 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).

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 употреблялись сокращения DNR (*Dominus Noster Rex*), DN (*Dominus Noster*), RX (*Rex*) и сокращенное либо полное имя короля<sup>470</sup>. Сходные монограммы DN, титулы REX, RIX и имя короля употребляются на остготских монетах<sup>471</sup>.

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»<sup>472</sup>. Автор приводит в качестве одного из примеров

<sup>469</sup> Успенский Б. А. Избранные труды. М., 1994. Т. 1: Семиотика истории.

<sup>470</sup> Akerman J. A. Descriptive catalogue of rare and unedited Roman coins. L., 1834. P. 401–402.

<sup>471</sup> Ibid. P. 398–399.

<sup>472</sup> Степанов Ю. С. Семиотика. М., 1971.

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»<sup>473</sup>.

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 императорские<sup>474</sup>. Имитация императора как земного Бога замещается в вестготском королевстве рецепцией библейских архетипов через помазание преемника трона священным миром. В числе вербальных потестарных символов в отношении германских королей начинают использоваться следующие титулы: «король именем Господа»<sup>475</sup>, «христианнейший король»<sup>476</sup>, «священнейший правитель (*sanctissimus princeps*)»<sup>477</sup>.

Изображение является традиционным 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 — императора Юстиниана<sup>478</sup>. 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.

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

<sup>473</sup> Степанов Ю. С. Семиотика...

<sup>474</sup> Клауде Д. История вестготов. С. 118.

<sup>475</sup> Шервуд Е. А. Законы лангобардов: обычное право древнегерманского племени (К раннему этногенезу итальянцев). М., 1992. С. 15.

<sup>476</sup> Беда Достопочтенный. Церковная история народа англоv. С. 82.

<sup>477</sup> *Synodus Toletana tertia*. URL: [http://www.benedictus.mgh.de/quellen/chga/chga\\_045t.htm](http://www.benedictus.mgh.de/quellen/chga/chga_045t.htm)

<sup>478</sup> Akerman J. A. Descriptive catalogue of rare and unedited Roman coins. P. 397.

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»<sup>479</sup>.

Рассмотрение акта облачения Хлодвига с точки зрения его знаковых аспектов позволяет выявить составляющие алгоритма формирования имперского мифа. Сам по себе пурпурный цвет одеяния в данном примере может быть охарактеризован по классификации Ч. С. Пирса как иконический квалисайдн (*iconic qualisign*)<sup>480</sup>, 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»)<sup>481</sup> или королем остготов, использовавшим парафраз 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»)<sup>482</sup>.

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 *Pax Romana*. Развивая концепцию С. С. Аверинцева с точки зрения методологии Ч. Пирса, отметим наличие соответствующего символического легисайдна (*symbolic 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

<sup>479</sup> Григорий Турский. История франков. С. 57.

<sup>480</sup> *Collected Papers of Charles Sanders Peirce: Principles of philosophy and Elements of logic* / ed. С. Hartshorne and P. Weiss. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960. P. 147.

<sup>481</sup> Цит. по кн.: История средних веков. С. 90.

<sup>482</sup> Цит. по кн.: *Проконий Кесарийский. Война с готами* / пер. с греч. С. П. Кондратьева. М., 1950. С. 478.

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»<sup>483</sup>. Признавая правомерность данной оценки, отметим, что такой 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 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»<sup>484</sup>.

Таким образом, есть основания полагать, что Хлодвиг, облачившись в пурпурное одеяние, вступал в невербальную коммуникацию не только со своими подданными, но и с другими правителями «варварских королевств», в том числе с 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 suaeque gentis*

---

<sup>483</sup> *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.

<sup>484</sup> *Агафий Муринейский.* О царствовании Юстиниана. М., 1996. С. 57.

*vestitum seponens*)» и приняв «пышное царское облачение (*insigne regio*) уже как правитель готов и римлян» (Get. 295).

Германские короли охотно пользуются новым титулом, который в раннесредневековой историографии применяется для характеристики власти не только 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*<sup>485</sup>. Текстуальное содержание данного перстня позволяет включить его в семиотический ряд, отражающий эволюцию коммуникативных практик от устной традиции 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, рожают новое перформативное ядро — ядро письменной культуры. Но ранняя письменность сохраняет некоторые релик-

<sup>485</sup> *Lebecq S. The Two Faces of King Childeric: History, Archaeology, Historiography // From Roman Provinces to Medieval Kingdoms / ed. T. F. X. Noble. N. Y.; Abingdon, 2006. P. 285.*



ты устности, например, многие тексты, называемые “говорящая вещь”, несут в себе след устности — неодоушевленный объект описывается в терминах говорящего»<sup>486</sup>. Именно так, по всей видимости, может рассматриваться «говорящая» надпись на знаменитой «Драгоценности (короля) Альфреда», которая гласит: «АЛЬФРЕД ПРИКАЗАЛ МЕНЯ СДЕЛАТЬ» (см. рис. 1). Вещь как бы вступает в диалог с читателем<sup>487</sup>, повествуя о своем происхождении, создателе или обладателе вещи<sup>488</sup>.

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», см. 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» (см. рис. 3), представляет собой в 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.

Таким образом, одновременно с усложнением структуры знаковых обменов и потребностью в институционализации полномочий правителя развивается и система экстрасоматических составляющих харизмы, формирующих своеобразный дискурс, включающий широкий набор знаков (печать, монограмма, изображение на медальоне или монете, церемониальная одежда, ритуальные пространства и т. д.). Происходит формирование новой семиотической системы, основанной на репрезентации власти, сопровождающееся постепенным ослаблением

<sup>486</sup> *Проскурин С. Г.* Курс семиотики. Язык, культура, право. Новосибирск: Изд-во НГУ, 2013. С. 125.

<sup>487</sup> Там же. С. 126.

<sup>488</sup> *Успенский Ф. Б.* Магическая речь объекта и способы манифестации авторства в текстах скандинавского Средневековья // Заговорный текст: генезис и структура. М., 2005. С. 112–122.

биологической релевантности актов ее отправления. Следуя веберианской трактовке, можно сказать, что переход от харизматических форм господства к традиционным сопровождается постепенным отделением феномена власти от ее физического носителя, т. е. фактором легитимности становится не столько харизма конкретного лидера, сколько традиция власти.

Ситуации, при которых власть может осуществляться вне физического присутствия самого носителя власти (например, когда уполномоченное лицо действует «именем короля»), приобретают системный характер. Семиотическая составляющая власти значительно расширяется, что находит выражение в развитии ряда специфических правовых концептов, подобных представлению о существовании так называемого королевского мира, т. е. специфического правового режима, который распространяется не только на личность, но и на территорию, на которой находится король. Правитель принимает функцию своеобразного семиотического медиатора (символического посредника в ситуации конфликта), обеспечивающего ослабление биологических аспектов акта отправления правосудия, что подтверждается его правом на получение части выплаты (штрафа в пользу правителя как носителя и гаранта «королевского мира») со стороны осужденного. Параллельно с этим фиксируется усиление биологической релевантности карательных санкций (от нанесения физических увечий до причинения смерти) за преступления, направленные против правителя и его полномочий, сопряженные с нарушением процессов знакового обмена в рамках установленного дискурса власти (от подделки денежных знаков до нарушения клятвы верности).

## ГЛАВА 5.

# СОЦИАЛЬНАЯ ТОПОГРАФИЯ И ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИЯ ВЛАСТИ

### 5.1. Микрофизика власти: клятва и присяга

Присяга и клятва могут считаться примерами речевых жанров, которые достаточно глубоко изучены в современной научной литературе с точки зрения их перформативных аспектов. Начиная с классических работ Д. Остина, исследователи неоднократно обращались к изучению различных форм судебных, светских и фидеистических клятв в качестве перформативов, в том числе в связи со средневековыми и архаическими ритуальными практиками<sup>489</sup>.

В данном разделе мы предлагаем обратиться к недостаточно изученному аспекту данных явлений, а именно роли присяги и клятвы в переходе от архаических форм власти (потестарности), основанных на сакральном «договоре», к транзитивным формам социальных отношений, сопряженных с религиозным алгоритмом «вручения себя»<sup>490</sup>. В качестве объекта исследования рассматриваются архаические формы политических перформативов: присяги и клятвы верности — акты, связанные с обеспечением процессов знакового обмена в семиотическом измерении политогенеза.

Политическая история древности и Средневековья содержит массу примеров ритуалов, связанных с принесением торжественной клятвы или присяги (клятвы верности), более того, прагматика данных ритуалов сопряжена с формализацией социальных связей, что дает основания рассматривать присягу и клятву в качестве возможного средства накопления соответствующего социального либо политического капитала. С этим связана познавательная проблема настоящего раздела — уточнение роли клятвы и присяги в процессе формирования политического знакового пространства (семиозиса власти).

В качестве семиотического явления клятва может рассматриваться в соответствии с методологией Ч. Морриса в нескольких измерениях,

---

<sup>489</sup> См., например, сборник: *Aspects of the Performative in Medieval Culture* / ed. M. Gragnolati, A. Suerbaum // *Trends in Medieval Philology*. 2010. Vol. 18.

<sup>490</sup> *Лотман Ю. М. «Договор» и «вручение себя» как архетипические модели культуры // Избранные статьи: в 3 т. Таллинн: Александра, 1993. Т. 3. С. 345–355.*

включая семантику, синтактику и прагматику, причем реконструкцию целесообразно начинать с синтактики, поскольку клятва представляет собой совокупность знаковых процедур, значение которых могло с течением времени существенно эволюционировать, в то время как форма в ряде случаев сохраняла свои определяющие черты (например, произнесение вербальной клятвы, сопровождающееся поцелуем знамени или возложением руки на «сакральную» книгу: от священных текстов древности до секулярных конституционных актов современной эпохи). В связи с этим важно отметить, что генезис клятвы как ритуального действия исторически был связан с осуществлением не просто перформативного (языкового) акта, а прежде всего физического движения (поклона, прикосновения к святыне и т. д.), предшествующего собственно высказыванию. Этимологический анализ понятия «клятва» позволил Н. Б. Мечковской обосновать гипотезу о том, что «первоначально в основе ритуалов клятвы и присяги лежало не слово, а телодвижение, жест»<sup>491</sup>. Сходной точки зрения придерживается М. М. Маковский, который прослеживает этимологию слова клятва в индоевропейских языках: «Значение “клятва” в древности могло соотноситься со значением “ударить” > “дотронуться”... Вместе с тем в древности практиковалась клятва, осуществляемая путем обхода храма или вообще путем ходьбы»<sup>492</sup>.

Ритуал принесения клятвы, как правило, требовал строгого соблюдения формальностей и деталей обряда, что указывает на его магические корни. Как отмечает С. Г. Проскурин, «ритуальные клятвы были весьма изощренными, и их следовало произносить “без сучка и без задоринки”»<sup>493</sup>. Семантика клятвы в значительной степени обусловлена ее внутренней диалогичностью, нередко предполагающей повторение определенной сакральной формулы: «Формула взаимного обязательства носит перформативный характер, закрепляемый повторением “Я клянусь, обещаю”, и в ответ “Я клянусь, обещаю”. Возникающее таким образом обязательство представляет по своему характеру ритуальный диалогический текст, который лежит в основе формульных юридических текстов»<sup>494</sup>.

<sup>491</sup> Мечковская Н. Б. Язык и религия...

<sup>492</sup> Маковский М. М. Мифопоэтические этюды // *Вопр. языкознания*. 2007. № 2. С. 35–56.

<sup>493</sup> Проскурин С. Г. Эволюция права в свете семиотики // *Вопр. филологии*. М., 2010. № 3. С. 106–111.

<sup>494</sup> Проскурин С. Г. Древние перформативы и римское право // *Вестн. Новосибир. гос. ун-та. Сер. Право*. 2012. Т. 8. Вып. 2. С. 285–289.

В средневековом законодательстве содержится положение о необходимости точного соблюдения клятвы (*að*) и данного обета (*wed*)<sup>495</sup>. Нарушение клятвы или обета, данных при вступлении в какие-либо правоотношения, было возможно только в случае, если человек был принужден данной клятвой или обетом к совершению преступления или измены<sup>496</sup>, в иных случаях нарушение клятвы каралось заточением на 40 суток в королевскую темницу с выполнением предписаний епископа<sup>497</sup>. Мера пресечения, по всей видимости, имела религиозную окраску, поскольку нарушение клятвы воспринималось прежде всего как духовный проступок<sup>498</sup>. Законами короля Этельстана устанавливалось, что если будет доказано, что человек принес ложную клятву (*þe man-að swerige*), то впредь он никогда не будет достоин принесения клятвы (*að-wyrðe*) и не будет погребен на христианском кладбище, если только епископ не засвидетельствует принесение этим человеком возмещения, предписанного ему духовником<sup>499</sup>.

Закон короля Уитреда ограничил число лиц, которые должны были прибегать к клятве для подтверждения истинности своих слов, а также установил формы принесения клятвы для различных категорий лиц. Согласно данному закону, слово короля или епископа не требовало дополнительного подтверждения клятвой<sup>500</sup>. Священнослужители высшей части клира имели возможность очиститься принесением клятвы, не требовавшей участия соприсяжников. Так, настоятель монастыря, священник и диакон могли очистить себя от обвинения произнесением у алтаря в священном облачении клятвенной формулы *veritatem dico in Christo, non mentior*<sup>501</sup>.

К следующей категории относились кэрлы и клир низшего состава, которые должны были приносить клятвы в сопровождении соприсяжников. Так, и клирик (*cliroc*), и кэрл (*ceort*) должны были приносить клятву у алтаря в присутствии четырех соприсяжников<sup>502</sup>. Несвободные члены общества обладали ограниченной правоспособностью,

---

<sup>495</sup> Alfred, 1.

<sup>496</sup> Ibid., 1.1.

<sup>497</sup> Ibid., 1.2.

<sup>498</sup> Сравни Alfred 1.8. Для нарушения клятвы, данной в ходе судебного процесса, применялись иные меры ответственности, что будет продемонстрировано ниже.

<sup>499</sup> Athelstan, II, 25.

<sup>500</sup> Wihtraed, 16.

<sup>501</sup> Ibid., 17–18.

<sup>502</sup> Ibid., 19, 21.

в связи с чем обязанность очистить клятвой зависимого человека, на которого возводилось обвинение, возлагается законом короля Уитреда на господина данного человека<sup>503</sup>. Специальным субъектом права считался чужестранец (*gest*), который имел возможность очистить себя клятвой у алтаря, однако мог использовать при этом формулу клятвы своего народа (*sylfes aþe*)<sup>504</sup>.

Для измерения силы клятвы в правовых памятниках Уэссекса широко используется термин *hida*<sup>505</sup>. Ф. Сибом высказывает предположение, что *гайда* в англосаксонских законах означает родовой коллектив, представляющий соприсяжников<sup>506</sup>. Данное предположение можно считать обоснованным, учитывая, что в правовых памятниках Кента и в генетически родственном англосаксонскому праву скандинавском праве сила клятвы измеряется количеством человек, выступающих в роли соприсяжников<sup>507</sup>. В отдельных случаях в англосаксонском праве стоимость клятвы соотносится со стоимостью вергельда<sup>508</sup>, размером штрафа<sup>509</sup> либо ценой иска<sup>510</sup>. Это дает основания полагать, что лицо, приносившее клятву, должно было внести залог, соответствовавший стоимости приносимой клятвы, в качестве обеспечения иска.

Очистительная клятва рассматривается в англосаксонском праве как форма исполнения судебного решения, что прослеживается по одному из фрагментов закона королей Хлотаря и Эдрика: «После того, как будет решено дело (*sace gesemed*), он [обвиняемый] должен исполнить решение в течение семи ночей, будь то уплата или [произнесение очистительной] клятвы (*aþe*), что будет для него удобнее»<sup>511</sup>. Решение дела, таким образом, сводилось к возложению судом на одну из сторон обязанности принести клятвенное доказательство своей невиновности либо обеспечить выплату соответствующего возмещения. Весьма интересно то, что обвиняемая сторона, согласно данной норме, сама имела возможность выбирать между принесением очистительной клятвы или выплатой возмещения. Согласно закону Хлотаря и Эдрика, ответчик, отказавшийся приносить очистительную клятву, присуждался

---

<sup>503</sup> Wihtraed, 22–24.

<sup>504</sup> Ibid., 20.

<sup>505</sup> Ine, 46, 52, 54 и др.

<sup>506</sup> Seebohm F. Tribal Custom in Anglo-Saxon Law. L.; N. Y., 1902. P. 408.

<sup>507</sup> См., например, Gutalag, 32.

<sup>508</sup> Alfred, 4.1.

<sup>509</sup> Alfred, 36.1; Ine, 35.

<sup>510</sup> Ine, 35; Edward the Elder, 4.

<sup>511</sup> Hlothar and Eadric, 10.

к уплате 100 шиллингов<sup>512</sup>. Сходная норма прослеживается и в других англосаксонских законах, в частности в титуле 52 закона короля Инэ, который предоставляет обвиняемому выбор между принесением очистительной клятвы в 120 гайд или уплатой 120 шиллингов<sup>513</sup>.

Семантическое измерение клятвы, таким образом, носит многомерный характер. С одной стороны, можно говорить о том, что клятва в своих архаических формах характеризуется диалогичностью (что вполне соотносится со спецификой клятвы как речевого жанра: клятва произносится вслух перед судом, правителем, коллективом либо народным собранием или высшими силами), а также последующим ограничением свободы и пространства действия (детерминируемым содержанием клятвы). С другой стороны, клятва предполагает форму проклятия, т. е. выражение согласия субъекта с неблагоприятным характером последствий, которые он готов будет испытать в случае нарушения взятых на себя обязательств: «Переориентированные речевые формулы проклятия и явились первичными формами объективации речевого акта “клятва”, поскольку выражали готовность говорящего подвергнуть себя конкретной магической карательной мере за нарушение единства мысли, слова (знака) и дела, или истинности (т. е. искренности) высказываемого»<sup>514</sup>.

Прагматика клятвы верности или присяги связана с отношениями власти, которые возникают в связи с формированием соответствующего императива действия, порождением права требования исполнения клятвы либо права преследования нарушителя обета или присяги. Вопрос о том, на каком этапе публичная власть становится связанной с использованием подобного рода семиотических инструментов, остается открытым. Первичные отношения власти в локальных группах выстраиваются на принципах родства и авторитета, но не исключено, что принесение клятвы может требоваться при выполнении магических процедур, связанных со вступлением в род посторонних лиц<sup>515</sup>, подобно тому как

---

<sup>512</sup> Hlothar and Eadric, 10.

<sup>513</sup> Ine, 52.

<sup>514</sup> Чесноков И. И. Речевой акт «клятва»: истоки и первичные формы объективации // Изв. Волгоград. гос. пед. ун-та. 2013. № 9(84). С. 4–7.

<sup>515</sup> Определенные магические процедуры, например, выполнялись лангобардами в случае принятия в число воинов бывших рабов: «Прибыв же наконец в Маурингу, освободили лангобарды многих рабов от их ярма и сделали их свободными, дабы увеличить число своих воинов; и чтобы они могли считаться свободнорожденными, подтвердили им посвящение посредством стре-

клятвы в архаическом римском праве обеспечивали возникновение отношений клиентелы. При этом крайне маловероятно, что отношения власти в локальных группах или племенном обществе могли быть связаны с принесением клятвы верности предводителю группы. В частности, в архаических германских обществах клятвы верности правителю были явлением, известным преимущественно в связи с римским влиянием, когда германцы в силу ряда причин были вынуждены приносить клятвы верности Риму (и персонально императорам).

Наличие магической связи с богами земли и плодородия, обусловленной принадлежностью короля к сакральному правящему роду, как правило, не предполагает подтверждение отношений верности между правителем и его народом посредством клятвы или присяги. Королевская власть в своих архаических формах носила выборный и весьма неустойчивый характер: король племени отстранялся от власти в случае утраты харизмы, а в некоторых случаях, насколько можно судить на основании данных скандинавской эпической традиции, даже мог быть принесен в жертву богам с целью восстановления плодородия земли. Рассматриваемые формы отношений народа и его первых лиц обусловлены магическими по своей сути обрядами прорицания права, обеспечения плодородия почвы и организации успешных военных походов со стороны многочисленных вождей племени. Правитель при этом находится в мифологической связи с божествами территории, породившими соответствующее племя, и является семиотическим посредником, обеспечивающим сохранение благополучия и мира внутри данного социума. Роль скрепляющих сообщества уз выполняют представления о наличии мифологической прародины и генеалогической общности членов социума.

Вместе с тем клятва становится одним из семиотических инструментов преодоления физиологической дискретности власти в ситуации внешней агрессии, влекущей актуализацию процессов знакового обмена, связанных с необходимостью координации значительной социальной массы. В частности, германские войны первого столетия нашей эры дают примеры военных союзов, которые скреплялись отношениями клятвы: так, согласно свидетельству Тацита, во время восстания батавов их вождь Цивилис «взял с собравшихся клятву верности согласно обычаям варваров и в соответствии со старинными формулами присяги»<sup>516</sup>. Упомянутые клятвы верности выступают одним из эле-

---

лы, шепча при этом какие-то слова на их языке, дабы придать делу прочность» (Hist. lang. I, 13).

<sup>516</sup> Тацит. Истории, IV, 15.



ментов символической политики, направленной на объединение представителей различных племенных групп, не связанных отношениями прямого родства.

Эпоха Великого переселения народов актуализирует процессы образования племенных союзов и разрушения уклада традиционного общества, трансформацию этнических границ, включение значительного количества племен в состав новых этнополитических общностей, характеризующихся в латинских памятниках термином *gentes*. На данном этапе правитель становился носителем исключительных прав, связанных с личной присягой (клятвой верности)<sup>517</sup> представителей многих племен, объединенных уже не единством происхождения, а отношениями личной преданности королю, принимающему на себя функции постоянного военного лидера. Клятва на данном этапе, по всей видимости, выступает одним из семиотических средств формирования социальных границ в условиях внешней агрессии. Как отмечает в исследовании И. И. Чесноков, «виндиктивный дискурс (во всем многообразии его современных презентаций) восходит к некогда единому сигналу, посылаемому субъектом угрожающему объекту в качестве ответной угрозы и являющемуся одновременно призывом к объединению сородичей в борьбе с врагом. Данный сигнал ставил адресата-сородича перед выбором: либо “становиться в строй” для устранения угрозы и защиты своей территории, либо подвергаться виндиктивному воздействию и оказываться выброшенным за ее пределы. Третьего в ситуации военного типа, как известно, не дано. “Занимающий место в строю” принимал на себя определенные воинские обязанности, чем подтверждал статус своего и, естественно, подвергал себя угрозе наказания со стороны иерархически организованного сообщества за их нарушение. Именно поэтому клятва как знаково оформленное социальное действие (уже вне наличной ситуации военного противостояния) непременно включает в себя (имплицитно или эксплицитно) идею возмездия за нарушение принимаемых обязательств. Можно сказать и так, что реализующаяся в акте угрозы инвариантная коммуникативно-прагматическая установка — соблюдай границу, иначе тебя постигнет кара — переориентируется дающим клятву на себя и становится структурообразующим элементом данного социального действия»<sup>518</sup>.

<sup>517</sup> Характерно, например, что остготы следуют за гуннами в соответствии с принесенной ранее клятвой верности (Get. 247).

<sup>518</sup> Чесноков И. И. Онтогенез виндиктивного дискурса // Вестн. Волгogr. гос. мед. ун-та. 2006. № 2(18). С. 7–10.

Вступление в федеративные отношения предполагало установление соответствующей политической зависимости от Рима, для идеологии которого было характерно соблюдение магического принципа *do ut des*. Клятва верности правителю, содержащая определенные параллели с семиозисом вотивного акта, являлась для Рима обыденным явлением со времен Октавиана Августа, правление которого сопровождалось приведением к присяге подвластного населения. Развитие традиции присяги населения правителю в германских королевствах раннего Средневековья, по всей видимости, коррелирует с присутствием римского культурного фактора в общественной жизни рассматриваемых территорий. Например, в королевстве франков традиция принесения присяги (*sacramentum*) королю была воспринята, по всей видимости, непосредственно из римского публичного права.

В большинстве случаев принятие присяги от населения осуществлялось через доверенных лиц, герцогов короля. В вестготском королевстве новый правитель облакался королевской властью после церемонии «обмена клятвами». Клятвы монархов были при этом весьма разнообразны: «...король должен был торжественно обещать тщательно отделять свою личную собственность от государственной. <...> Присутствовавшие при дворе обещали королю хранить верность и заботиться о благополучии племени, отечества и короля. <...> Только члены придворной знати приносили клятву непосредственно королю. Остальные свободные клялись перед королевскими уполномоченными, ездившими по стране»<sup>519</sup>.

В меровингских королевствах также преобладал принцип принесения жителями присяги королю не напрямую, а через королевских представителей. Весьма интересно при этом, что принесение простоями присяги на верность непосредственно королю являлось одним из возможных признаков неполноценности власти, своего рода указанием на тиранический характер обретения власти этим королем. В частности, Григорий Турский указывает на факт присяги со стороны «простых людей», «крестьян» (*rustici*) при описании самопровозглашения узурпатора Мундериха: «И вот Мундерих, выдававший себя за королевского родственника, возгордившись, сказал: “Какое мне дело до короля Теодориха? Ведь и у меня должен быть королевский трон (*solium regni*), как и у него. Я пойду и соберу свой народ (*populum meum*), и потребую от него клятву в верности (*sacramentum*), чтобы Теодорих знал, что я такой же король, как и он”. Он пошел и начал возвращать народ (*seducer populum*), говоря: “Я вождь (*princeps egosum*).

---

<sup>519</sup> Клауде Д. История вестготов. С. 149–150.

Следуйте за мной, и будет вам хорошо”. И за ним последовала толпа, состоящая из простых людей (*rusticamultitudo*), и, как это обычно бывает по человеческой слабости, они присягнули ему на верность (*dantes sacramentum fidelitatis*) и оказали ему королевские почести (*honorantes eumutregem*)»<sup>520</sup>.

Ритуал принесения клятвы верности конунгам в раннесредневековой Скандинавии, проанализированный в исследовании А. А. Сванидзе, также носит вторичный характер и демонстрирует тенденцию к формированию узкого круга приближенных, приносящих присягу непосредственно королю: «Самое раннее свидетельство о ритуале клятвы королю я нашла только в “Саге о Сверрире” (гл. 11). Там рассказывается об обряде принесения “вассальных обязательств”, которые берут на себя люди по отношению к королю. После того как они “провозгласили его конунгом”, они “взялись за его меч и стали его людьми”. Очевидно, что взяться за королевский меч одновременно не могли те примерно три с половиной сотни людей, которые стеклись к Сверриру в Вик. Скорее всего, это проделали от имени народа наиболее близкие к королю либо наиболее авторитетные лица. В принципе этот обычай напоминает клятву королю 12 пэров Франции, как бы символизирующую поддержку 12 апостолов. Интересно и то, что клятва производилась на мече, одном из символов власти в Западной Европе и тем более уместном в тогдашней Скандинавии. Скорее всего, эту церемонию следует считать и инаугурационной, и, одновременно, ритуалом вассальной присяги знати от имени народа»<sup>521</sup>.

В Северной Европе развитие ритуалов присяги правителю носит в целом весьма поздний характер, что связано с незначительным фактором романизации данных территорий. В частности, оформление подобного ритуала в Англии исследователи датируют только периодом X–XI столетий: «Свое окончательное юридическое оформление принцип глафордата получил в третьем кодексе законов короля Эдмунда, принятом в 943 г. в местечке Колитон-он-Ди в Девоншире. В этом юридическом сборнике был помещен текст клятвы верности, которую должен был принести каждый свободный англосакс своему королю в том, что он будет верен короне так же, как и своему господину. При этом американский историк подчеркивает, что формула клятвы Эдмунда имела большое значение именно с политической точки зрения,

<sup>520</sup> Григорий Турский. История франков. С. 68.

<sup>521</sup> Сванидзе А. А. Викинги — люди саги: жизнь и нравы. М.: Новое литературное обозрение, 2014. С. 528.

ибо распространялась не только на англосаксов, но и на принявших христианство скандинавов. По его словам, “это должно было усилить процесс объединения различных земель и народов, которыми он правил, и привязать их к себе личными узами, во многом подобно тому, как во времена Карла Великого принесение присяги верности лично королю франков способствовало объединению лоскутной империи Каролингов”»<sup>522</sup>.

Приведение населения к присяге правителю может, по всей видимости, рассматриваться в качестве логического продолжения модели отношений внутри воинского коллектива либо «семейных» отношений, при которых правитель воспринимается как «отец отечества» (*Pater Patriae*), а подданные символически принимают положение клиентов, зависимых людей и «домочадцев» правителя. Как весьма удачно отметил Ю. М. Лотман, анализирувавший подобную модель общественных отношений в перспективе символического сознания Средневековья, «распространяя на государственность религиозное чувство, социальная психология этого типа требовала от общества как бы передачи всего семиозиса царю, который делался фигурой символической, как бы живой иконой»<sup>523</sup> (весьма характерно в данном отношении, что Октавиан Август ввел новую практику изображения императора, в соответствии с которой даже в старости он должен был выглядеть молодым, что может рассматриваться как проявление своеобразной деперсонификации).

Ответные обязательства, выражаемые в перформативном акте торжественной клятвы правителя в верности интересам государства (республики, королевства и т. д.), в первую очередь распространяются на влиятельные корпорации: представителей военного нобилитета и духовенства. Из публично-правовой практики континентальных королевств известно, что епископы приносили клятвы верности в отношении короля<sup>524</sup>, а в вестготской Испании получила распространение упомянутая выше практика принесения ответной клятвы короля в отношении прав церкви и нобилитета. По всей видимости, клятва как перформативный акт является катализатором процесса дифференциации и обособления закрытой социальной массы (в терминологии

---

<sup>522</sup> Глебов А. Г. Некоторые проблемы истории королевской власти в ранне-средневековой Англии в освещении англо-американской историографии второй половины XX в. // Гуманитарные и юридические исследования. 2014. № 3. С. 29.

<sup>523</sup> Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров...

<sup>524</sup> A Companion to Gregory of Tours / ed. A. C. Murray. Leiden: Brill, 2016.

гии Э. Канетти), концентрирующей функции публичной политической власти<sup>525</sup>.

Одновременно с этим происходит процесс, направленный на исключение правителя из церемоний, связанных с употреблением клятвы, помимо установленных церемоний передачи власти. Как отмечает М. Б. Ямпольский, «значение клятвы было столь велико, что люди, наделенные сакральным положением — епископы, король, — не имели права приносить клятву во избежание возможного ее нарушения»<sup>526</sup>. Это проявлялось и в судебном процессе: как уже упоминалось, в англосаксонском Кенте закон короля Уитреда ограничил число лиц, которые должны были прибегать к клятве для подтверждения истинности своих слов, в частности, согласно данному закону, слово короля или епископа не требовало дополнительного подтверждения клятвой.

Обобщая сказанное выше, отметим, что в качестве семиотического фактора политогенеза клятва содержит несколько измерений, включающих семантику, сопряженную с выражением воли к принятию неблагоприятных последствий в случае отклонения от соответствующего императива действия; синтактику, подразумевающую установленный порядок, взаимосвязь элементов и процедур принесения клятвы, а также прагматику, обеспечивающую формирование социальных связей между субъектами путем ограничения свободы их действий посредством клятвы. Прагматика присяги связана именно с установлением отношений власти, поскольку власть в пространстве символической политики может рассматриваться как «способ создания препятствий для проникновения одной силы-потока в другие и их дальнейшее спонтанное распространение»<sup>527</sup>.

Формирование практики принесения клятвы верности правителю через его представителей отражает тенденцию семиотического ослабления признака, снижения биологической релевантности актов отправления власти путем формирования системы знаковых образований — репрезентативных власти правителя, не имеющих материальной связи с его персоной. Развитие данной практики, по всей видимости, связано

<sup>525</sup> Канетти Э. Масса и власть. С. 20–21.

<sup>526</sup> Ямпольский М. Б. Изучая нарративы истории культуры: от символического в телесном к репрезентативности пространства // Amsterdam Int. Electron. J. Cultural Narratology 1. Spring 2005. URL: [http://cf.hum.uva.nl/narratology/s05\\_index.htm](http://cf.hum.uva.nl/narratology/s05_index.htm) (дата обращения: 17.08.2017).

<sup>527</sup> Подорога В. А. Модели власти. Власть. Опыты по психосемиологии. Заметки 90-х годов. М., 2006. URL: [http://intelros.ru/club/texts/podoroga\\_1\\_club.pdf](http://intelros.ru/club/texts/podoroga_1_club.pdf)

с тенденцией к деперсонификации фигуры правителя, деформацией отношений знакового обмена в связи с формированием закрытой социальной массы, имеющей исключительный доступ к знаковым ресурсам публичной политической власти, и началом формирования специфического политического пространства, трансформирующегося с течением времени в политические институты. Принимая концепцию власти как сферы производства и присвоения знаков в процессе их циркуляции между субъектами, мы можем интерпретировать церемонию инаугурационных клятв как одну из многочисленных деформаций отношений знакового обмена, сопровождающуюся различными формами флуктуации политического семиозиса: от передачи правителю полноты всего семиотического процесса до установления отношений паритетного знакового обмена в соответствии с моделью сакрального договора между условными политическими «телами» (корпорациями).

Диалогичность клятвы позволяет рассматривать ее как перформативный акт производства власти, поскольку клятва всегда связана с порождением экстраординарных прав в отношениях субъектов (в связи с исполнением либо нарушением клятвы) и возможностью требовать исполнения обязательств либо привлечения нарушителя клятвы к ответственности («проклятию»). В данном отношении процедура клятвы близка магическим практикам, которые, согласно концепции Ю. М. Лотмана, характеризуются взаимностью, принудительностью, эквивалентностью и договорностью, а в перформативном акте язык, как известно, «реализует функцию, близкую к магической, ритуальной»<sup>528</sup>.

Клятва, таким образом, является перформативным актом «микрофизики» (в терминологии М. Фуко) власти, в связи с чем важнейшей задачей лиц, наделенных публичной властью, становится максимальное ограничение использования клятвы в любых неподконтрольных им сферах общественных отношений, фактическое исключение клятвы из потоков свободного знакового обмена. Весьма характерно в связи с этим, что «Карл Великий запретил клятву, за исключением трех обстоятельств: при заключении отношений зависимости с монархом, с сеньором и в суде во имя утверждения своей невиновности»<sup>529</sup>.

По всей видимости, можно говорить о том, что посредством клятвы на определенном этапе развивается дуализм отношений власти, в рам-

---

<sup>528</sup> Арутюнова Н. Д. Перформатив // Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990. С. 372–373.

<sup>529</sup> Ямпольский М. Б. Изучая нарративы истории культуры: от символического в телесном к репрезентативности пространства...

ках которого представители различных корпораций нобилитета заключают взаимный «договор», соответствующий магическому принципу *do ut des*, в то время как податное население совершает символический акт «вручения себя» во власть правителя в рамках клятвы *sacramentum*. Возможность магических отношений клятвы формировать власть и обеспечивать присвоение знаков, функционирующих в рамках семантического типа культурного кода, представляет потенциальную угрозу для централизованной политической системы. Этим, по всей видимости, объясняется стремление средневековых правителей ограничить применение клятвы и свести ее к ритуализированным формам подтверждения установленной модели общественных отношений, находящихся в сфере интересов короны, а именно: присягам королю, глафорду и судебным клятвам в подтверждение невиновности.

## 5.2. Власть и преступление

Важным аспектом взаимодействия культурных систем является процесс креолизации правового дискурса, сопровождающийся транзитом и синтезом понятий, возникающих в разных понятийных системах. Данное взаимодействие отражает один из динамических процессов эволюции семиосферы рассматриваемого периода, для которого характерна экспансия тенденций пограничного культурного пространства в пространство культурного ядра. При этом, как отмечает М. В. Ильин, «неясны последствия сочетания понятий, возникающих в различных понятийных системах и отражающих разные этапы политического развития. Это касается в первую очередь одновременного использования в политическом дискурсе исконных и заимствованных словопонятий. В подобных случаях нередко происходит столкновение различных понятийных систем скажем, логики германской родовой “правды”... Такое столкновение может оказаться болезненным и конфликтным. Отторжение кажущихся враждебными смыслов нередко ведет к системной редукции, т. е. к упрощению и обеднению понятийной системы и ее элементов. Но оно может также привести к смысловым контрапунктам, которые позволят усложнить понятийную систему и ее отдельные элементы»<sup>530</sup>.

Применительно к рассматриваемым в настоящем разделе аспектам дискурсивного поля власти, обусловленным соответствующей позицией индивида в структурированном социокультурном поле, важно опре-

---

<sup>530</sup> Ильин М. В. Слова и смыслы... С. 39.

делить ключевые концепты, обеспечивающие формирование новых практик высказывания и письма. Как отмечает Р. Барт, «всякая власть, или хотя бы видимость власти, всегда вырабатывает аксиологическое письмо, где дистанция, обычно отделяющая факт от его значимости — ценности, уничтожается в пределах самого слова, которое одновременно становится и средством констатации факта, и его оценкой. Слово превращается в алиби (т. е. в свидетельство об отсутствии на месте преступления, в оправдательный акт). Сказанное верно не только по отношению к различным видам литературного письма, где знаки испытывают завораживающее влияние доязыковых или сверхъязыковых сфер, но и — в еще большей степени — по отношению к политическому письму, где языковое алиби есть одновременно и средство устрашения, и средство прославления; поистине, именно власть (или борьба за нее) порождает наиболее характерные типы письма»<sup>531</sup>.

Содержание концептов «преступление» и «власть» глубоко амбивалентно, поскольку любой акт, обусловленный диспропорцией позиций субъекта и адресата, может быть интерпретирован в соответствии с подходом М. Фуко в пространстве отношений воздействия и сопротивления данному воздействию. Власть опосредованно связана с преступлением, поскольку опирается на нормативный дискурс, предоставляющий возможность обличения и опознания деяния в качестве такового. При этом алиби как выражение непричастности к преступлению может рассматриваться в качестве одного из признаков нормативного дискурса, являющегося значимой составляющей институциональной части дискурсивного поля власти. Уместно вспомнить в связи с этим слова короля Хлодвига, осуществившего расправу со своими родственниками: «Во всем этом я совершенно не виновен»<sup>532</sup>.

Институционализация дискурса и формирование практики политического письма ярко прослеживается на материале памятников ранне-средневекового германского законодательства, большая часть которых содержит нормы, устанавливающие ответственность за совершение преступлений против королевской власти<sup>533</sup>. Объективная сторона

---

<sup>531</sup> Барт Р. Нулевая степень письма. М., 2008. С. 63.

<sup>532</sup> Gregorii Turonensis libri Historiarum II, 40.

<sup>533</sup> Более подробно: Lear F. S. Treason and related offenses in the Anglo-Saxon Doms. Houston, 1950; Lear F. S. Treason in Roman and Germanic law: collected papers. Houston, 1965; Назух С. И. Нормативная система догосударственного общества и переход к государству // Юрид. антропология. Закон и жизнь. М., 2000. С. 32–45; Глебов А. Г. О некоторых особенностях ранне-



данных преступлений охватывает широкий спектр деяний, включая покушение на жизнь короля, захват королевской власти или присвоение королевских полномочий, нарушение королевского мира, организацию мятежа, приведение врагов в королевство или укрывание шпионов, посягательство на королевское имущество, а также оскорбление короны<sup>534</sup>. Изучение представлений о сущности рассматриваемых преступлений ставит ряд вопросов, в отношении которых среди исследователей пока не выработано единого мнения. В частности, открытым остается вопрос о влиянии римского права (прежде всего доктрины о «преступлениях умаления величия» — *crimen laesae maiestatis*) на развитие германских раннесредневековых представлений о сущности государственной измены<sup>535</sup>.

Некоторые исследователи (В. Вильда, Дж. Беллами) высказывают точку зрения о том, что «римская концепция умаления величия оставалась для германцев чуждой, хотя нарушение верности правителю обозначалось как *crimen maiestatis*»<sup>536</sup>, а «средневековая мысль вряд ли

средневековой государственности в Западной Европе // Власть, общество, индивид в средневековой Европе. М, 2008. С. 11–19.

<sup>534</sup> В. Вильда выделяет такие формы государственных преступлений, как приведение врагов в королевство, измена господину, измена королю, посягательство на жизнь короля (*Wilda W. E. Das Strafrecht der Germanen. 1842. P. 985–990*). Э. Осенбрюгген систематизирует «преступления против общества и короля» (*Missethaten gegen Gemeinwesen und den Konig*) следующим образом: 1) государственная измена (*Hochverrath*); 2) измена родине (*Landsverrath*); 3) шпионаж (*Spione*); 4) мятеж (*Aufruhr*); 5) отказ от выполнения военного долга; 6) покидание своего города или замка (*Osenbruggen E. Das Strafrecht der Langobarden. Schaffhausen, 1863. P. 52–60*). Компаративный анализ: *Санников С. В. Порядок рассмотрения дел о преступлениях против королевской власти в германских «варварских королевствах» VI–IX вв. н. э. // Ист. ежегодник. 2009: сб. науч. тр. / Ин-т истории СО РАН. Новосибирск, 2009.*

<sup>535</sup> Наиболее распространенная точка зрения на данный вопрос представлена в работе Э. Осенбрюггена «Уголовное право аламаннов в Средние века». Автор прослеживает влияние римской концепции *laesae maiestatis* на германское законодательство, начиная с эпохи Каролингов, датируя, вслед за Меркелем, период рецепции данной концепции VIII–XI вв. (*Osenbruggen E. Das alemannische Strafrecht im deutschen Mittelalter. P. 398*). См. также: *Bellamy J. G. The Law of Treason in England in the Later Middle Ages. Cambridge, 1970. P. 3.*

<sup>536</sup> *Wilda W. E. Das Strafrecht der Germanen. P. 991. “Das romische Majestatsverbrechen blieb den Germanen fremd, wiewohl man den Hochverrath wohl crimen maistatis nannte”* (перевод мой. — С. С.).

была достаточно зрелой, чтобы понять и применить римские концепции, и несложная природа управления не очень нуждалась в публичном римском праве»<sup>537</sup>. В то же время другие авторы (Ф. Поллок, Ф. В. Майтленд) полагают, что «никакая другая часть римского права не была с такой очевидностью имитирована завоевателями римских территорий и провинций»<sup>538</sup>, а установленная раннесредневековым законодательством ответственность за посягательство на жизнь правителя в форме лишения жизни и имущества виновного «не отражает какую-либо исконно германскую традицию, но заимствовано из римского закона о “величии”, одним из основных разделов которого был замысел против жизни ключевых магистратов»<sup>539</sup>.

Правовая культура германцев дает основания для вывода о господствующем значении материального признака в понимании сущности правонарушения. Как отмечает Л. фон Бар, «в соответствии с германской концепцией сущность преступления состоит не в нарушении формального права и порядка, а, скорее, в нарушении материального права. Эта идея должна прочно удерживаться в мыслях тем, кто надеется достичь верного понимания германского уголовного права и его исторического развития. В германской концепции закона так называемое “формальное преступление”, т. е. преступление, которое не нарушает какого-либо конкретного права, рассматривается как специальное исключение»<sup>540</sup>. Иначе говоря, принципиальное значение для германской правовой культуры раннего Средневековья играл не формальный, а материальный признак преступного деяния. Данная концепция согла-

---

<sup>537</sup> *Bellamy J. G.* The Law of Treason in England in the Later Middle Ages. P. 3. “The medieval mind was hardly mature enough to understand and apply the concepts of Rome and the unsophisticated nature of government did not suggest much need for Roman public law” (перевод мой. — С. С.).

<sup>538</sup> *Pollock F., Maitland F. W.* The history of English law before the time of Edward I. Cambridge, 1898. P. 51. “No part of the Roman law was more likely to be imitated by the conquerors of Roman territory and provinces” (перевод мой. — С. С.).

<sup>539</sup> *Ibid.* “This does not represent any original Germanic tradition, but is borrowed from the Roman law of maiestas, of which one main head was plotting against the lives of the chief magistrates” (перевод мой. — С. С.).

<sup>540</sup> *Bar C. L.* A History of Continental Criminal Law. Boston: Little, Brown and Company, 1916. P. 65. “This is an idea which should be constantly held in mind if one would hope to gain a proper conception of the German criminal law and its historical development. In the Germanic conception of law, the so-called formal crime i.e. a crime that does not violate a concrete right, is regarded as a special exception” (перевод мой. — С. С.).

суется с точкой зрения российского правоведа В. В. Есипова, который отмечает, что «у германцев основой преступности было грубое понятие вреда, мерою наказуемости был личный ущерб пострадавшего... Преступное деяние продолжало оставаться понятием чисто материальным, связанным с идеей ущерба, убытка, вреда»<sup>541</sup>.

Исследователями также высказывалась точка зрения о том, что преступное деяние рассматривалось в древнегерманской культуре как правонарушение частного характера. Как отмечает Генри Чарльз Ли, «идея о том, что преступление (*crime*) является проступком (*offence*) против общества в целом, мало прослеживается в концепциях варварских законодателей. Слабо связанные образования, которые сменили Римскую Империю, были основаны на двух основных принципах — независимости отдельного гражданина и солидарности семьи; на взаимодействии этих двух принципов основана юриспруденция данного периода. Преступник был ответственен не перед государством, а перед потерпевшей стороной... каждый нес ответственность за свои деяния не перед законом, а перед тем, кому нанесен вред»<sup>542</sup>. Данная точка зрения согласуется с изложенным в работе Я. Гримма взглядом на сущность древнегерманских представлений об ответственности правонарушителя<sup>543</sup>. В связи с данными оценками возникает правомерный вопрос о корректности употребления современного понятия *преступления* применительно к анализу германских правовых категорий эпохи раннего Средневековья.

Для обозначения различного рода правонарушений в рассматриваемых памятниках применяется широкий спектр терминов, характеризующихся как родовыми, так и видовыми признаками. Основным родовым понятием, используемым для обозначения правонарушений в кодексе короля Альфреда и синхронных ему англосаксонских памятниках,

---

<sup>541</sup> Есипов В. В. Германцы. Очерки их «правовой» и общественной жизни. Электронная публикация в справочной правовой системе «Гарант» (Платформа F1 Эксперт). С. 22. URL: <http://base.garant.ru/6701749/>

<sup>542</sup> Lea H. C. Superstition and Force: Torture, Ordeal, and Trial by Combat in Medieval Law. L., 1870. P. 14–15. “The idea that crime is an offence against society at large found little place in the conceptions of the barbarian lawgivers. The loosely-knit organizations which overthrew the Roman Empire were based upon two central principles — the independence of the individual citizen and the solidarity of the family; and on the mutual interaction of these organic laws was based the jurisprudence of the period. The criminal was not responsible to the State, but to the injured part... each man was responsible for his acts not to the law but to those whom he might wrong” (перевод мой. — С. С.).

<sup>543</sup> Grimm J. Deutsche Rechtsalterthumer. Gottingen, 1881. P. 622.

является древнеанглийская лексема *daed* («деяние»). От нее образовано такое широко используемое в древнеанглийской правовой лексике понятие, как *misdaed*<sup>544</sup> (буквально: «дурное дело», «злодеяние») <sup>545</sup>, используемое для обозначения правонарушений как частного, так и публичного характера <sup>546</sup>. Необходимо отметить, что в рассматриваемом концепте сложно дифференцировать материальную и формальную составляющие, поскольку понятие *misdaed* тесно связано как с представлением об определенном ущербе, «зле», нанесенном пострадавшему лицу (данное понятие по своей семантике близко римскому понятию *maleficiūm* и русскоязычному *злое дело*), так и с представлением об отклонении от правильной, правомерной модели поведения (в словаре Дж. Босворта и Т. Н. Толлера частица *mis-* трактуется как указание на дефект или несовершенство, т. е. отклонение от нормы) <sup>547</sup>. Недифференцированность материальной и формальной составляющих прослеживается и в ряде других понятий, использовавшихся в древнеанглийской лексике для обозначения преступного действия или деликта: *gylt*<sup>548</sup> (буквально: «вина») <sup>549</sup>, *eofot*<sup>550</sup> (буквально: «долг») <sup>551</sup>, *woh*<sup>552</sup> (буквально: «ошибка, превратное поведение») <sup>553</sup>.

<sup>544</sup> Ælfred, preface, 49.7, 49.8; Ælfred, 14, 23 и др.

<sup>545</sup> Bosworth J., Toller T. N. An Anglo-Saxon dictionary, based on the manuscript collections of the late Joseph Bosworth. Oxford, 1898. “Misdaed. Add : — Unrihthæmed, árleásta fela, mán and morðor, misdaeda worn, Met. 9. 7. Úrum misdaedum impietatibus nostris, Ps. Th. 64, 3, Áhwerf nú fram synnum and fram misdédum mínra gylta þíne ansióne averté faciem tuam a peccatis meis, Ps. C. 84”.

<sup>546</sup> Разделение на частное и публичное право в данном случае является условным, поскольку архаическому германскому праву оно не знакомо.

<sup>547</sup> Bosworth J., Toller T. N. An Anglo-Saxon dictionary: “Mis-, miss-, mist-, misse- a prefix denoting defect, imperfection, Goth. missa- (for miþto- a participial form connected with root meaning to lose): O. Sax. O. L. Ger. O. Frs. mis-: Icel. Da. Swed. mis-: O. H. Ger. missa-, missi-: M. H. Ger. misse-: Ger. mis-, miss-.”

<sup>548</sup> Ælfred, 5.4.

<sup>549</sup> Bosworth J., Toller T. N. An Anglo-Saxon dictionary.: “GYLT, gilt, gelt, gielt, es; m. Guilt, crime, sin, offence, fault, wrong, debt, fine, forfeiture : — Gylt facinus vel culpa, Wrt. Voc. 86, 67”.

<sup>550</sup> Ælfred, 22.

<sup>551</sup> Bosworth J., Toller T. N. An Anglo-Saxon dictionary: “Eofot, eofut, eofet, es; n. A debt, crime; debitum, culpa : — Be eofotes andetlan. Gif mon on ibices gemóte ge-yppe eofot of confession of debt. If a man declare a debt at a folk-mote, L. Alf. pol. 22; Th. i. 76, 6”.

<sup>552</sup> Ælfred, 1.1.

<sup>553</sup> Bosworth J., Toller T. N. An Anglo-Saxon dictionary. P. 473: “Woh: error, wrong, v. wo.”.

Необходимо уточнить, что основанием для условного выделения норм уголовно-правового регулирования в древнегерманском праве является критерий характера правовых последствий, предусмотренных санкцией рассматриваемых норм. Традиционно выделяется четыре вида уголовно-правовых инструмента, характерных для раннесредневекового англосаксонского уголовного права: кровная месть, денежный штраф, объявление вне закона и наказание, связанное с вопросом «о жизни и членах»<sup>554</sup>. Необходимо отметить, что эволюция форм ответственности за совершение преступного деяния, вероятно, отражает процесс развития сферы публично-правовых отношений у германских народов.

При рассмотрении вопросов становления идеи публично-правовой ответственности в древнегерманской правовой культуре исследователи, как правило, проявляют тенденцию к разделению преступлений по объекту преступного посягательства, выделяя в древнегерманском праве преступления против сообщества в целом (преимущественно военные преступления), каравшиеся в сакрально-правовой форме, и преступления против отдельного рода, предполагавшие кровную месть или выплату добровольного возмещения. Если при совершении преступления против общества публичный характер правонарушения, подчеркнутый сакральными санкциями, не вызывает сомнения, то при совершении деяний против частного лица публичная ответственность правонарушителя не является очевидной. Как отмечает А. Ф. Бернер, «не нужно особого глубокомыслия для того, чтобы прийти к тому убеждению, что частная месть должна быть древнее, чем общественное право наказывать»<sup>555</sup>.

Необходимо отметить, что дифференциация гражданской частно-правовой и уголовной публично-правовой ответственности в древнем и средневековом праве была не вполне развита, что находит отражение как в правовой лексике, так и в представлениях о системе права: «Не всякие суды, в которых рассматривается преступление, являются также публичными, но только те, которые возникают на основании законов (о преступлениях, относящихся) к публичным судам, например: Юлия (о преступлении) против величия, Юлия о прелюбодеяниях, Корнелия об убийцах и отравителях, Помпея об убийстве ближайших родствен-

---

<sup>554</sup> Хатунов С. Ю. Уголовное право феодальной Англии: сб. науч. тр. Сев-КавГТУ. Сер. Гуманитарные науки. Ставрополь, 2003. № 10.

<sup>555</sup> Бернер А. Ф. Германское право: учебник немецкого уголовного права (Часть общая) / примеч., прил. и доп. по истории русского права и законодательству положительному Н. Неклюдова. 1867. Т. I. URL: <http://www.allpravo.ru/library/doc101p0/instrum3264/print3340.html>

ников, Юлия о казнокрадстве, Корнелия о завещаниях, Юлия о частном насилии, Юлия о публичном насилии, Юлия о противоправном домогательстве почетных должностей, Юлия о взяточничестве, Юлия о хлебе»<sup>556</sup>. Деликт и преступление не всегда были четко терминологически дифференцированы в древней и средневековой юридической лексике: «В латинском литературном языке для обозначения правонарушения употреблялись семь основных терминов: *delictum*, *crimen*, *malefictum*, *peccatum*, *facinus*, *flagitium*, *scelus*. Наиболее древним из этих понятий было, несомненно, последнее — *scelus*, — которое активно употреблялось еще в текстах Плавта и Теренция. В то время именно оно было основным для обозначения правонарушения. С формированием корпуса законодательных памятников республиканской эпохи на первое место среди этих терминов выходит *crimen*, в то время как три последних термина все больше и больше вытесняются из околоправовой терминологии»<sup>557</sup>.

При рассмотрении вопроса о становлении публично-правового регулирования частных правонарушений в древнегерманском праве исследователи уделяют большое внимание структуре денежного возмещения за совершенное преступление. Согласно мнению Н. Д. Иванисева, «в преступлении уже при Таците начинает закон различать две части: оскорбление, причиненное фамилии (роду. — *S. C.*), и вред, нанесенный ей умерщвлением одного из ее членов, а с другой стороны, нарушение закона или преступление в смысле уголовном. На этом основании в германских законодательствах, во все времена существования виры, плата за убийства составлялась из двух частей: одна часть принадлежала обиженному, как следствие гражданского иска об удовлетворении за причинение вреда, а другая часть принадлежала государству или государю. Следовательно, плата за убийство у германцев уже в древнейший период одной частью принадлежит праву гражданскому, а другая ее половина носит характер чисто уголовный... Мало-помалу элемент уголовный усиливается, уничтожает виру и сам явля-

---

<sup>556</sup> *Digestae* 48.1.1.: Non omnia iudicia, in quibus crimen vertitur, et publica sunt, sed ea tantum, quae ex legibus iudiciorum publicorum veniunt, ut Iulia maiestatis, Iulia de adulteriis, Cornelia de sicariis et veneficis, Pompeia parricidii, Iulia peculatus, Cornelia de testamentis, Iulia de vi privata, Iulia de vi publica, Iulia ambitus, Iulia repetundarum, Iulia de annona. Русскоязычный перевод цит. по кн.: *Дигесты Юстиниана*: пер. с лат. / отв. ред. Л. Л. Кофанов. М., 2002. Т. 7, полутом 2. Кн. 48–50.

<sup>557</sup> *Марей А. В.* Обязательства ex delicto в «Семи Партидах» Альфонсо X Мудрого: автореф. дис. ... канд. юрид. наук. М., 2005. С. 16–17.

ется в виде смертной казни»<sup>558</sup>. Данная точка зрения содержит элемент модернизации древнегерманской правовой культуры, поскольку собственно нарушение закона, вне контекста материальных последствий, вряд ли могло рассматриваться в качестве основания для правовой ответственности. Более точно данный процесс выражает В. В. Есипов: «Так как вредоносное действие одновременно нарушало и общий мир, то народ присваивал себе часть буссы (выплаты. — С. С.), которая считалась вначале за вознаграждение, затем видоизменилась и наконец приняла вид публичного штрафа»<sup>559</sup>.

В то же время неоднозначной является точка зрения В. В. Есипова о том, что часть выплаты присваивалась в качестве вознаграждения. Известно, что процедура уплаты виры в рамках акефальных германских обществ производилась непосредственно представителям рода потерпевшего, а переговоры об уплате виры велись часто без услуг посредников<sup>560</sup>. Из материала саг известно, что половина имущества преступника отходила в пользу определенных лиц соответствующей административной единицы («четверти») в случае объявления преступника вне закона<sup>561</sup>, однако данный случай должен быть дифференцирован от выплаты виры за совершенное правонарушение. Одним из наиболее ранних свидетельств, указывающих на практику выплаты за совершенное преступление, является свидетельство Тацита, согласно которому в древнегерманских обществах «с изблеченных взыскивается определенное количество лошадей и овец. Часть наложенной на них пени передается царю или племени, часть — пострадавшему или его родичам»<sup>562</sup>. Как отмечает А. Ф. Бернер, «денежные пени были самым обыденным наказанием. Эти денежные

---

<sup>558</sup> *Иванишев Н. Д.* О плате за убийство в древнем русском и других славянских законодательствах в сравнении с германскою вирою. К.: Университетская типография, 1840. С. 6–7.

<sup>559</sup> *Есипов В. В.* Преступление и наказание в древнем праве. Варшава, 1903. С. 3.

<sup>560</sup> Сага о Храфнкеле годи Фрейра (Hrafnkels saga Freysgoða), VII. Текст источника на языке оригинала и русскоязычный перевод: <http://norse.ulver.com/src/isl/hrafnkel/>

<sup>561</sup> Сага о Ньяле (Njáls saga), LXXIII. Текст источника на языке оригинала и русскоязычный перевод: <http://norse.ulver.com/src/isl/njala/>

<sup>562</sup> Tacitus Cornelius. De origine et situ Germanorum, XII: “equorum pecorumque numero convicti multantur. Pars multae regi vel civitati, pars ipsi, qui vindicatur, vel propinquis eius exsolvitur”. Русскоязычный перевод цит. по кн.: *Корнелий Тацит.* Сочинения в двух томах. Л.: Наука, 1969. Т. 1. Анналы. Малые произведения.

наказания имели двойное назначение. Часть их шла обиженному, в виде частного выкупа, часть общине, в виде общественного выкупа или штрафа. Первая часть называлась *Compositio*, пеня; последняя — *Fredum* или «вира»<sup>563</sup>. Установление системы выплат в пользу правителя за совершенные правонарушения сопровождало, по всей видимости, процесс институционализации публичной власти.

Наиболее архаичной практикой, связанной с выплатой штрафа за совершенное преступление, является, вероятно, выплата за нарушение сакрального мира. Примером подобного воздействия архаического сакрального права являются содержащиеся в раннесредневековом германском праве охранительные нормы, устанавливающие ответственность за нарушение «мира тинга» (*bingsfrip*), т. е. учинение раздора в общественном собрании<sup>564</sup>. Данные нормы имеют несомненное сакральное происхождение, поскольку древнегерманские общественные собрания проводились под руководством жрецов, носили сакральный характер и проводились в соответствии с определенным порядком, за соблюдением которого следили жрецы, наделенные исключительными полномочиями осуществлять наказание над провинившимися, вплоть до смертной казни<sup>565</sup>. Нарушение сакрального порядка воспринималось как нарушение священного права, публичное правонарушение, возмещение за совершение которого осуществлялось уже в пользу не отдельного рода, а общественного собрания<sup>566</sup>, земли<sup>567</sup> или правителя<sup>568</sup> как хранителя мира.

Само название части выплаты, передававшейся правителю, известное из франкских правовых памятников как *fredum*, указывает на связь данной концепции с сакральной концепцией мира (*frip*). Данная концепция занимает важное место в системе архаического германского права, отражая представление об ограничении возможности взаимных притязаний в отношении определенных членов общества, в пространстве отдельных общественных институтов (церковь, тинг) или во вре-

<sup>563</sup> Бернер А. Ф. Германское право...

<sup>564</sup> Напр., Гуталаг, 11. См.: Из ранней истории шведского народа и государства. Первые описания и законы. М., 1999. С. 127.

<sup>565</sup> См.: *Tacitus Cornelius. De origine et situ Germanorum*, VII, XI. Русскоязычный перевод: *Корнелий Тацит. Сочинения в двух томах*.

<sup>566</sup> Весьма характерно, что архаическое скандинавское право сохранило такую форму возмещения, как «выплата тингу». Напр., Гуталаг, 2.2, 4 и др. См.: Из ранней истории шведского народа и государства... С. 121–123.

<sup>567</sup> Там же.

<sup>568</sup> Ælfred, 38. “Gif he hwæt yfla gedon hæbbe ðær he ær wæs, bete ðæt se ðe hine ðonne to men onfo, 7 cyninge .cxx. scillinga to wite”.



мя наиболее важных событий (святые дни и т. д.). Нарушением мира считается совершение враждебных действий, учинение раздора, обнажение оружия, скандальное поведение, произведенные в соответствующем «круге мира» какого-либо человека, жилком помещении или месте отправления религиозного культа либо в определенный период (например, во время священного поста). Человек, лишенный в судебном порядке мира, оказывался вне закона, утрачивал право на выплату вергельда его родственникам, защиту его прав в суде или возможность получения убежища.

Раннесредневековое германское право особенно выделяет «королевский мир»<sup>569</sup>, представление о котором получает отражение в установлении ответственности за нарушение общественного порядка или проявление враждебности в присутствии короля<sup>570</sup>.

«Как бы то ни было, но особенно плодотворным было развитие этимона \*rǣiio в германской группе индоевропейских языков, где оно дало такие фундаментально важные словопонятия, как freedom, Freiheit, vrijdom etc. (свобода), Frieden, vrede (мир) и friendship, Freundshaft, vriendschap (дружба). Впрочем, в этот же перечень по праву можно включить и Пятницу (*Friday, Freitag, vrijdag*) — день любви или, точнее, богини Фрейи. Имя Фрейи (*Freyia*), кстати, точно соответствует древнеиндийскому слову rǣiua (милая, любимая) и современному немецкому Frau. С небольшими фонетическими упрощениями то же имя — возлюбленная — использовано и для жены верховного бога германцев Одина, которое звучало Фрия (*Frija*) в древневерхненемецком и Фригг (*Frigg*) в древнесеверном (древнеисландском) языках. Анализ разброса смыслов, обобщенных с помощью германских слов, восходящих к этимону \*rǣiio, показывает, что осваивалась не только сфера люб-

---

<sup>569</sup> Необходимо отметить, что хотя термин «королевский мир» имеет в источниках достаточно позднее отражение, сам этот институт известен по юридической практике, восходящей как минимум к эпохе «Салической правды» (См.: *Pollock F., Maitland F. W. The history of English law before the time of Edward I. 1898. P. 45*).

<sup>570</sup> В работе Ф. Поллока и Ф. В. Мэйтланда древнегерманский «королевский мир» рассматривается в двух аспектах: 1) святость королевского дома; 2) особая защита королевских посетителей и прислуги, а также других лиц, на которых распространялось покровительство короля (*Pollock F., Maitland F. W. The history of English law before the time of Edward I. 1898. P. 45*). Данная трактовка «королевского мира» является несколько зауженной, поскольку в континентальной традиции «королевский мир» также распространялся на города или другие места, в которых пребывал король.

ви и брачных отношений (Frau etc.), но сфера политической организации, где исходный смысл влечения, близости удваивался за счет смысла-близнеца (желанное, милое для продолжения рода в целом). Развитие словопонятий, где акцент переносился на второй компонент метафоры, позволяло мысленно охватить (*begreifen*) различные аспекты продолжения рода, в том числе не только его биологического воспроизведения, но и уже вполне человеческих и надбиологических структур жизнеобеспечения, в том числе связанных с организацией целедостижения, т. е. с политикой»<sup>571</sup>.

В наиболее раннем англосаксонском памятнике обычного права, законах (*domas*) короля Этельберта, содержится норма, устанавливающая уплату штрафа в двойном размере за совершение преступления в доме, в котором пирует король<sup>572</sup>. О древности данной нормы свидетельствует содержащаяся в наиболее раннем сборнике законов лангобардов ремарка о том, что «все королевские же дела, непосредственно относящиеся к королю, по которым усматривается уплата штрафа или предъявляется иск, оплачиваются *согласно старому обычаю* (курсив мой. — С. С.) вдвойне»<sup>573</sup>.

В кодексе короля Альфреда предусмотрена уже более суровая санкция за подобное преступление, вплоть до смертной казни, на усмотрение короля<sup>574</sup>. Аналогичная мера предусмотрена законодательством лангобардов: «Если кто в королевском дворце (*intra palatium regis*) во время присутствия короля раздор учинит, пусть будет он предан смертной казни или выкупит жизнь свою, если сможет добиться этого от короля»<sup>575</sup>. Эдикт Ротари предусматривает наказание штрафом за учинение скандала или раздора в том городе, в котором находится король<sup>576</sup>, а закон аламаннов устанавливает девятикратный размер

<sup>571</sup> Ильин М. В. Слова и смыслы...

<sup>572</sup> Æthelbert, 3.

<sup>573</sup> Rothari, 369. “Omnis vero regales causas, quae ad manum regis perteneunt, unde conpositio expectatur aut culpa queritur, dupliciter secundum antiquam consuetudinem conpunantur”. Русскоязычный перевод здесь и далее цит. по кн.: Шервуд Е. А. Законы лангобардов...

<sup>574</sup> Ælfred, 7. “Gif hwa in cyninges healle gefeohte oððe his wæpn gebrede, 7 hine mon gefo, sie ðæt on cyninges dome, swa deað swa lif, swa he him forgifan wille”.

<sup>575</sup> Edictus Rothari, 36. “Si quis intra palatium regis, ubi rex praesens est, scandalum penetrare praesumpserit, animae suae incurrat periculum, aut redimat anima sua, si optenere potuerit a rege”.

<sup>576</sup> Ibid., 37. “Si quis liber homo in eadem civitatem, ubi rex praesens est aut tunc invenitur esse, scandalum penetrare praesumpserit, id est, si incitaverit et non

штрафа за кражу, совершенную в войске, которым командует король<sup>577</sup>. Королевский мир распространялся также на людей, исполнивших поручения короля или направившихся на встречу с королем<sup>578</sup>. Появление подобных норм отражает характерное для раннегосударственного права обособление статуса правителя, связанное с формированием представлений о правителе как носителе верховной власти, что «проявляется в первую очередь в ужесточении санкций при покушении на личность или имущество правителя»<sup>579</sup>. Наиболее тяжким нарушением королевского мира являлось посягательство на жизнь короля, которое в соответствии с нормами раннесредневекового права каралось смертной казнью.

Представление о специфическом «королевском мире», по всей видимости, не было свойственно племенным германским обществам, в рамках которых мир короля не имел существенных отличий от мира частного лица. Подтверждением этому может служить описание общности герулов, составленное Прокопием Кесарийским, зафиксировавшим начало процесса централизации власти в этом племени, а именно появление фигуры постоянного племенного короля, власть которого носила во многом еще номинальный характер: «...их король носил это звание только на словах, не имея почти никаких преимуществ сравнительно с любым частным человеком. Все могли сидеть вместе с ним и требовали права быть его сотрапезниками, и беспрепятственно всякий, кто хотел, мог нанести ему оскорбление»<sup>580</sup>. При этом герулы, «исполненные сильного гнева, без всякого стеснения бранили своего короля Родульфа и, постоянно приходя к нему, называли его впавшим в изнеженность и ставшим слабым, как женщина, и, насмехаясь и обзывая его другими неподходящими словами, всячески понося, бранили его»<sup>581</sup> за то, что в течение трех лет король Родульф не провел ни одной войны.

---

percusserit, sit culpabiles solidos duodicem in palatium regis. Nam si perfecerit et percusserit, sit culpabiles in palatium regis solidos viginti et quattuor; excepto plagas aut feritas, si fecerit, sicut subter adnexum est, conponat”.

<sup>577</sup> Lex Alamannorum, 27. 1. Русскоязычный перевод цит. по кн.: Данилова Г. М. Аламманское и баварское общество VIII и начала IX веков. Петрозаводск, 1969.

<sup>578</sup> Æthelbert, 2, 8; Edictus Rothari, 17; 18.

<sup>579</sup> Нагих С. И. Нормативная система догосударственного общества и переход к государству. С. 32–45.

<sup>580</sup> Прокопий Кесарийский. Война с готами, II, 14.

<sup>581</sup> Там же.

Данное поведение герулов отражает характерные для традиционных германских обществ представления о достоинстве частного лица, согласно которым публичное обвинение в совершении бесчестящих человека поступков не считалось оскорблением и не предполагало наказания, если обвинение было заслуженным. Как отмечает М. В. Духовской при рассмотрении правонарушений, связанных с клеветой в адрес частных лиц в германском праве, «*exsertio veritatis* допускалось вообще в германских народных правах, и полагаем, что унижение лица в глазах других считалось преступлением только тогда, когда упрек был незаслужен. Если же упрекавший мог доказать, что он имел основание сделать подобный упрек, если он привел далее факты к подтверждению своих слов, то преступление не существовало»<sup>582</sup>.

Описанное Прокопием Кесарийским отношение герулов к своему королю как частному лицу разительно отличается от раннесредневековой модели отношений правителя и подданных, отраженной, в частности, в вестготской «Судебной книге» (*Liber Iudiciorum*), демонстрирующей значительное влияние римского права: «Если кто-либо будет обвинять правителя в преступлении или произносить проклятия в его адрес, и, вместо смиренного и уважительного указания ему на его жизнь, станет высокомерно и дерзко оскорблять его, или, рассчитывая унижить его, станет обращаться к нему в пренебрежительных, непотребных и дерзких выражениях, то если обидчик будет принадлежать к знати или семье высокого положения, будь он клирик или мирянин, как только он будет замечен и обвинен, он теряет половину своей собственности, с которой правитель имеет власть поступать по своему усмотрению. Если, однако, он принадлежит к ничтожным и низким сословиям, или тем, кто не обладает достоинством, тогда и его имущество, и он сам поступают в полное распоряжение короля»<sup>583</sup>.

---

<sup>582</sup> Духовской М. В. Понятие клеветы, как преступления против чести частных лиц, по русскому праву. Ярославль, 1873. (Цит. по электронному изданию, доступному в электронной справочной правовой системе «Гарант. Платформа F1 Эксперт».)

<sup>583</sup> *Liber Iudiciorum*, II, 7. De non criminando principe nec maledicendo illi: “quicumque in principem aut crimen iniecerit, aut maledictum intulerit, ita ut hunc de vita sua non humiliter et silenter admonere procuret, sed huic superbe et contumeliose insultare perseptet, sive etia in detrectationis eius ignominia, turpia et iniuriosa presumat: si ex nobiles idoneisque personis fuerit, sive sit religiosus, sive etia laicus, mox detectus fuerit et invetus, dimidiam omnium rerum suarum partem amittat, de qua idem princeps faciendi, quod sibi placuerit, potestatem optineat. Na si de vilioribus humilioribusque personis fuerit, aut certe quem nulla dignitas exornavit, quod de illo, vel de rebus eius princeps voluerit, iudicandi

В архаических германских обществах персона носителя власти не считалась неприкосновенной, более того, максимальным выражением враждебности к правителю становились убийства представителей власти. Подобное убийство описано Прокопием Кесарийским, согласно свидетельству которого герулы убили человека, исполнявшего роль короля, желая жить вообще без правителя<sup>584</sup>. Подобные действия имели место, по всей видимости, и в скандинавских обществах, где существовал «обычай приписывать королю урожай и неурожай»<sup>585</sup> и конунга могли принести в жертву богам в случае его неудачного правления<sup>586</sup>. 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 copiam negaverit terra*)»<sup>587</sup>. Военно-демократические традиции позволяли войску выражать недоверие правителю в случае появления сомнений в его лояльности народу, подобным образом была решена судьба короля остготов Теодахада: в тот момент, когда поведение доверенных лиц Теодахада показалось «готскому войску... подозрительным», «оно криком требует свергнуть Теодахада с престола и поставить королем вождя их Витигеса, который был теодахадовым оруженосцем. Так и было сделано. Тут же, на Варварских полях, Витигес вознесен на престол»<sup>588</sup>.

Основными источниками легитимности королевской власти в архаических германских обществах могут считаться такие факторы, как личная харизма, влияние королевского рода, успехи в осуществлении военных походов, благоприятная экологическая обстановка в период правления короля, консенсуальный характер правления, соблюдение

---

licentia habebit” (перевод мой. — С. С.). Здесь и далее латинский текст памятника цитируется по электронной публикации издания *Codicis legum Wisigothorum libri XII* (ex bibliotheca Petri Pithoei), Parisiis (apud Sebastianum Nivellium, sub Ciconis, via Iacobaea), 1579, доступного на интернет-сайте библиотеки *Biblioteca virtual de Andalucia*: <http://www.juntadeandalucia.es/cultura/bibliotecavirtualandalucia/inicio/inicio.cmd>

<sup>584</sup> См.: *Прокопий Кесарийский*. Война с готами, II, 14.

<sup>585</sup> Цит. по кн.: *Ковалевский С. Д.* Образование классового общества и государства в Швеции. М.: Наука, 1977. С. 103.

<sup>586</sup> *Снорри Стурлусон*. Круг Земной. М., 1980. С. 18.

<sup>587</sup> Цит. по кн.: *Древние германцы...* С. 185.

<sup>588</sup> *Get.* § 309–310. “quod Gothorum exercitus sentiens suspectum Theodahadum clamitat regno pellendum et sibi ductorem suum Vitiges, qui armiger eius fuerat, in rege levandum”.

процедуры избрания и выполнение необходимых ритуалов осуществления власти. Удержание власти, по всей видимости, обеспечивалось в данных условиях не только личным влиянием, подкрепленным существующими представлениями о сакральном характере власти и удачи короля, его родстве с богами, но и наличием преданного вождю окружения, телохранителей и военной дружины. Немаловажным, если не основным, фактором защиты правителя от посягательств на захват власти на протяжении значительного периода времени остается его личная физическая сила, требовавшаяся при осуществлении расправы с недоброжелателями и конкурентами.

В архаических германских обществах поединок играл значительную роль как одна из древнейших форм осуществления правосудия, к использованию элементов которого в отдельных случаях были вынуждены прибегать и правители, подтверждавшие таким образом харизматическую легитимность своей власти. Наиболее ярко эпизод такого рода описан в произведении Павла Диакона: «Когда двое его (короля лангобардов Лиутпранда. — С. С.) оруженосцев замыслили его убить, и об этом ему доложили, то он в одиночку отправился с ними в очень густой лес и там, внезапно обнажив на них меч, он стал укорять их за то, что они хотели его убить и предлагал им попробовать сделать это теперь. И они сразу же упали на колени и рассказали ему обо всем, что замыслили. Таким же образом он поступал и с другими, и все время он постоянно прощал тех, кто сознавался перед ним, даже если они и были замешаны в столь злодейском преступлении»<sup>589</sup>. Весьма характерно, что Павел Диакон характеризует короля Лиутпранда при описании данных эпизодов как «мужа великой храбрости»<sup>590</sup>, поскольку способность лично расправиться со своим врагом особенно высоко ценилась в рамках традиционных германских обществ.

Необходимо отметить, что личная расправа во многих случаях являлась более эффективным методом противодействия заговорам, нежели судебный процесс, поскольку в руках носителя королевской власти не-

---

<sup>589</sup> *Paulus Diaconus. Historia langobardorum*, VI, 38. “Cum eum duo armigeri eius occidere cogitarent, et hoc ei perlatum fuisset, in profundissimam silvam cum eis solus ingressus, mox evaginatam gladium contra eos tenens, eisdem, quia eum occidere cogitaverunt, inproperavit; quod ut facere deberent, hortatus est. Qui statim eius pedibus provoluti, ei sunt quae machinaverant cuncta confessi. Et de aliis quoque hoc similiter fecit; sed tamen confessis mox tantae malitiae culpam pepercit”. Русскоязычный перевод здесь и далее цит. по электронному изданию на интернет-сайте: <http://www.vostlit.info>.

<sup>590</sup> *Ibid.* “Fuit autem rex Liutprand vir multae audaciae”.

редко не было достаточных инструментов государственного принуждения для использования их против влиятельных лиц государства. К подобной модели сведения счетов со своим обидчиком, в частности, прибегает король франков Хлодвиг, избравший в качестве способа расправы публичное убийство своего недоброжелателя из числа франкской знати во время проведения военного смотра войска: «Когда он (король. — С. С.) обходил ряды воинов, он подошел к тому (своему противнику. — С. С.)... и сказал: “Никто не содержит оружие в таком плохом состоянии, как ты. Ведь ни копьё 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»<sup>591</sup>.

Весьма характерным примером слабости институтов государственного принуждения и судебной защиты является описанный Павлом Диаконом эпизод, когда король лангобардов Куниперт (Кунинкперт) «держал в Тицине совет со своим конюшим... о том, каким образом ему можно было бы лишить жизни» мятежных представителей знати лангобардов Альдо и Граусо, поддержавших открытое выступление против короля<sup>592</sup>. Задача по устранению политических соперников, противостоявших королевской власти, нередко решалась королем при помощи ближайшего окружения, и законодательство лангобардов специально предусматривало снятие ответственности с лица, совершившего убийство по приказанию короля: «Если кто совещался с королем о лишении жизни другого или убил человека по его приказанию, нет ему ни в чем вины, и пусть во все времена ни он, ни наследники его не терпят от того, на жизнь которого покушались, или от наследников его изыскания или беспокойства; ибо мы полагаем, что сердце короля находится в руке Господа [и] невозможно то, чтобы [какой-нибудь] человек смог снять обвинение в того, кого король приказал убить»<sup>593</sup>.

---

<sup>591</sup> Gregorius Turonensis. Hist. franc., II, 27: “Verum ubi cunctus circuire diliberat, venit ad urcei percussorem; cui ait: ‘Nullus tam inculta ut tu detulit arma; nam neque tibi hasta neque gladius neque securis est utilis’. Et adpraehensam securem eius terrae deiecit. At ille cum paulolum inclinatus fuisset ad collegendum, rex, elevatis manibus, securem suam capite eius defixit”.

<sup>592</sup> Hist. lang., VI, 6: “Rex vero Cunincpert dum post haec cum stratore suo... consilium iniret in civitate Ticinensi, quomodo Aldonem et Grausonem vita privare deberet”.

<sup>593</sup> Edictus Rothari, 2. “Si quis cum rege de morte alterius consiliaverit, aut hominem per ipsius iussionem occiderit, in nullo sit culpabilis, nec ille nec heredes eius quoquo tempore ab illo aut heredes ipsius requisitionem aut molestia patiatur;

Необходимость обеспечения физической безопасности короля обуславливала формирование отряда вооруженных телохранителей, которые всегда присутствовали в составе его свиты. Согласно свидетельству Веллея Патеркула, при короле маркоманнов Марободе «всегда была стража из его соплеменников»<sup>594</sup>. Действие телохранителей по защите жизни короля описаны в одном из фрагментов произведения Павла Диакона: «Когда король Лиутпранд был посвящен в королевское достоинство, его родственник Ротари замыслил его убить. В своем доме в Тицине он подготовил для него пир и спрятал там несколько сильных вооруженных людей, которые должны были убить пирующего короля. Когда об этом было доложено Лиутпранду, то он приказал, чтобы Ротари явился в его дворец, и когда здоровался с ним, то ощупал его и обнаружил, что как ему и сообщили, у того под одеждой был спрятан панцирь. Когда Ротари обнаружил, что раскрыт, то внезапно отпрыгнул назад и обнажил свой меч, чтобы убить короля. Со своей стороны, король извлек из ножен свой собственный меч. Один из королевских слуг по имени Субо схватил Ротари сзади, но был ранен им в лоб. Но другие слуги набросились на Ротари и убили его. Четверо его сыновей, которые там не присутствовали, были также преданы смерти в тех местах, где их застали»<sup>595</sup>.

Физическая расправа над недоброжелателями при помощи королевской дружины является, вероятно, одной из древнейших форм самозащиты королевской власти. Учитывая, что институт королевской власти имел в древнегерманских обществах тесную связь с институтом военного предводительства, можно полагать, что любое посягательство на жизнь короля должно было решаться в соответствии с описанным еще Юлием Цезарем правом германского военного вождя «распоряжаться

---

quia postquam corda regum in manum dei credimus esse, non est possibile, ut homo possit eduniare, quem rex occidere iusserit”.

<sup>594</sup> Цит. по кн.: Древние германцы... С. 43.

<sup>595</sup> Hist. lang., VI, 38: “At vero Liutprand rex cum in regno confirmatus esset, eum Rothari, eius consanguineus, perimere voluit. Is enim convivium ei in domo sua apud Ticinum praeparavit, in qua domo viros fortissimos, qui regem convivantem extinguerent, armatos abscondit. Quod cum Liutprando nuntiatum fuisset, eum ad palatium suum evocari praecepit. Quem, sicut ei dictum fuerat, loricam sub veste indutum, eum ipse manu pertractans, repperit. Qui Rothari cum se detectum cognovisset, statim post se exiliens spatham evaginavit, ut regem percuteret. Econtra rex suum ensem vagina exemit. Tunc unus e regiis satellitibus nomine Subo Rothari a tergo comprehendens, ab eo in fronte vulneratus est. Super quem Rothari et alii insilientes, eum ibidem occiderunt”.



жизнью и смертью»<sup>596</sup>. Данное королевское право, вероятно, носило экстраординарный характер, обусловленный спецификой как самого института королевской власти, так и ситуации с посягательством на жизнь правителя, и вряд ли могло рассматриваться в контексте обычного германского права, направленного прежде всего на регулирование отношений между частными лицами.

Одним из наиболее ранних свидетельств расправы германского короля над обвиняемыми в предательстве является описание Иорданом действий короля готов Германариха, предавшего смертной казни жёну одного из своих подданных, обвиненного в измене: «Одну женщину из вышеназванного племени [росомонов], по имени Сунильду, за изменнический уход [от короля], её мужа, король [Германарих], движимый гневом, приказал разорвать на части, привязав её к диким коням и пустив их вскачь»<sup>597</sup>. Описанный выше вариант казни, по всей видимости, считался у германцев бесчестящим, поскольку в тексте «Книги истории франков» подобная расправа над королевой Брунгильдой характеризуется как «позорнейшая смерть» (*mors turpissima*)<sup>598</sup>.

По отношению к изменникам применялись и другие бесчестящие меры возмездия, прежде всего нанесение физических увечий. В произведении Павла Диакона «История лангобардов» сохранилось свидетельство о том, что, когда некто Ансфрит, «не довольствуясь правлением герцогством фриульцев, восстал против Куникперта и попытался узурпировать королевскую власть», он был схвачен в Вероне и доставлен к королю, и тогда «у него были вырваны глаза, и он был отправлен в изгнание»<sup>599</sup>. Сходная расправа была учинена над герцогом Корволом, который «нанес оскорбление королю», после чего «у него были вырваны глаза, и он продолжал жить в позоре»<sup>600</sup>. «Король Ари-

<sup>596</sup> De bello Gallico, VI, 23: “Cum bellum civitas aut inlatum defendit aut infert, magistratus qui ei bello praesint, ut vitae necisque habeant potestatem, deliguntur”.

<sup>597</sup> Get. § 129: “is dum enim quandam mulierem Sunilda nomine ex gente memorata pro mariti fraudulentio discessu rex furore commotus equis ferocibus inligatam incitatisque cursibus per diversa divelli praecipisset”.

<sup>598</sup> Liber Historiae Francorum / ed. Bruno Krusch // MGH. Script. rer. Merov. Hanover: Hahn, 1888. Vol. II. P. 310.

<sup>599</sup> Hist. lang., VI, 3: “Ansfrit vero non contentus ducatum Foroiulanensium regere, insuper contra Cunincpertum rebellans, regnum eius invadere voluit. Sed comprehensus in Verona, ad regem deductus, evulsis oculis, in exilium trusus est”.

<sup>600</sup> Ibid., 25: “Corvolus... pauco tempore ducatum tenens, dum regem offendisset, evulsis oculis dedecorose vixit”.

перт, после того как утвердился на престоле, лишил глаз Сигипранда (*Sigiprand*), сына Анспранда и различными путями уничтожил всех, кто был связан с последним кровными узами»<sup>601</sup>.

Если в отношении мужчин более распространенной формой возмездия являлось лишение зрения, то женщины, как правило, подвергались нанесению увечий, приводящих к физическому уродству. Павел Диакон описывает такого рода действия следующим образом: «король Ариперт приказал схватить жену Анспранда, именем Теодорада (*Theodorada*), и когда та стала по своему женскому упрямству хвастать, что добьется того, что станет королевой, то ее красивое лицо было изуродовано, и отрезаны нос и уши. Также подобным же образом была искалечена и сестра Лиутпранда по имени Аврона (*Aurona*)»<sup>602</sup>. Иордан также сообщает, что король вандалов Гунерих, заподозривший свою жену в приготовлении яда, приказал отрезать ей нос и уши и изгнал ее из королевства<sup>603</sup>.

Другой распространенной формой борьбы с политическими оппонентами было совершение принудительного пострижения в монахи и последующее изгнание, сопровождавшееся фактическим заточением в монастыре. Данные меры были особенно популярны в отношении близких родственников короля, поскольку, согласно германским обычаям, родственники не должны были проливать кровь своих близких<sup>604</sup>. К подобной форме борьбы, в частности, прибегал Хлодвиг, когда устранял своих политических оппонентов из франкских королевских фамилий<sup>605</sup>. Сходные действия совершались королем лангобардов в отношении мятежных герцогов: «Король Ариперт... схватил этого ложного короля Ротарита и, обрив ему голову и бороду, отправил в изгнание в Турин, где спустя несколько дней тот был убит. Таким же образом, во время мытья в бане он лишил жизни и Лиутпер-

<sup>601</sup> Hist. lang., VI, 22: “Rex igitur Aripert, confirmato regno, Sigiprandum, Ansprandi filium, oculis privavit omnesque qui ei consanguinitate iuncti fuerant diversis modis afflixit.”

<sup>602</sup> Ibid.: “Uxorem vero Ansprandi Theodoradam nomine rex Aripert apprehendi fecit. Quae cum se voluntate feminea reginam futuram esse iactaret, naso atque auribus abscisis, decore suae faciei deturpata est. Pari etiam modo et germana Liutprandi nomine Aurona deformis effecta est”.

<sup>603</sup> Get., § 184: “ob suspicionem tantummodo veneni ab ea parati, naribus abscisam truncatamque auribus, spolians decore naturali, patri suo ad Gallias remiserat”.

<sup>604</sup> См.: *Проконий Кесарийский*. Война с готами, II, 14.

<sup>605</sup> Hist. franc., II, 41: “Quem circumventum dolis coepit cum filio vincitusque totondit et Chararicum quidem presbiterum, filio vero eius diaconem ordinari iubet”.

та»<sup>606</sup>. Убийство родственников было предпочтительно совершать без пролития крови, путем отравления, удушения или утопления, в связи с чем именно римские бани являлись идеальным местом для подобного сведения счетов. Так, король остготов Теодат, согласно описанию Иордана, «забыв об единокровии, через некоторое время... вывез ее (королеву Амаласвинту. — С. С.) из равеннского дворца и заточил в изгнании на острове Бульсинийского озера, где она, прожив в печали весьма немного дней, была задушена в бане его при- спешниками»<sup>607</sup>. Весьма показательной в подобном отношении является оправдательная речь короля франков Хлодвига, посредством которой он стремится очистить себя от возможных подозрений в убийстве родственников: «Во всем этом я совершенно не виновен. Ведь я не могу проливать кровь моих родственников, поскольку делать это грешно»<sup>608</sup>.

Помимо «королевского мира» существовала и другая древняя форма охраняемых правом отношений между правителем и его подданными, известная из англосаксонских памятников как *treowa*<sup>609</sup>, а в латинской транслации — как *fidelitas*. Как отмечает А. Г. Глебов, в одном из средневековых переводов библейской истории король Альфред «делает любопытную вставку: Давид воздержался от убийства Саула (переводчик характеризует царя, как его “старого глафорда” [ealdhlaford]) не только из страха перед Господом, но и из-за укоренившейся “преданности” (*treowum*) своему господину»<sup>610</sup>. Ис-

<sup>606</sup> Hist. lang., VI, 20: “rex Aripert... comprehensumque Rotharit pseudoregem, eius caput barbamque radens, Taurinis in exilium trusit, quique ibidem post aliquot dies peremptus est. Liutpertum vero, quem ceperat, pari modo in balneo vita privavit”.

<sup>607</sup> Get., § 306: “qui in memor consanguinitatis post aliquantum tempus a palatio Ravennate abstractam in insulam laci Bulsiniensis eam exilio religavit, ubi paucissimos dies in tristitia degens ab eius satellitibus in balneo strangulata est”.

<sup>608</sup> Hist. franc., II, 40: “Sed in his ego nequaquam conscius sum. Nec enim possum sanguinem parentum meorum effundere, quod fieri nefas est”.

<sup>609</sup> Bosworth J., Toller T. N. An Anglo-Saxon dictionary, based on the manuscript collections of the late Joseph Bosworth. “Treówa, trýwa, an; m. An assurance of good faith, a covenant, v. treów, IV : — Se éca treówa the perpetual covenant (cf. Ex. 31, 16), Wulfst. 210, 22. Náðor ne wé on ðone here faran, ne heora nán tó ús, búton man trýwan and gýslas betwýnan sylle friðe tó wedde, L. A. G. 4; Th. i. 156, 8. Cf. trúwa”.

<sup>610</sup> Глебов А. Г. Король и власть: политические идеи Альфреда Великого // Ист. записки. Электрон. период. журнал ист. фак-та Воронеж. гос. ун-та. 2000. № 1. URL: <http://www.hist.vsu.ru/cdh/Articles/01-01.htm>

следователи отмечают, что «лексема *treowe* (от общегерманского *truwo*) наиболее древняя, использовалась еще в дохристианскую эпоху для обозначения отношений преданности и верности между воинами и вождем, а также между соплеменниками или супругами. По данным словаря индоевропейских социальных терминов, означающее анализируемого понятия — древнеанглийская форма *treowe* — произошло от англосаксонского слова *truon* со значением “верность, преданность”. Как и исландское *trua* и немецкое *trauen* (оба означают “верить”), среднепрусское *druwis* “вера, поручительство”, готское *triggws* “надежный, верный”, она производна от общегерманской основы *truwo* “верность” и восходит к индоевропейскому корню *dreu-* (*dreu-*, *doru-*, *drou-*) со значением “быть твердым, стойким”»<sup>611</sup>. Представляется, что данным термином Альфред передает важную в его восприятии категорию, характеризующую отношения между вождем (господином, глафордом) и его людьми — отношения верности, достаточно экспрессивно выраженные в произведении Корнелия Тацита: «Выйти живым из боя, в котором пал вождь, — бесчестье и позор на всю жизнь; защищать его, оберегать, совершать доблестные деяния, помышляя только о его славе, — первейшая их обязанность: вожди сражаются ради победы, дружинники — за своего вождя»<sup>612</sup>.

Нарушение мира, по всей видимости, считалось менее тяжким деянием, чем нарушение верности, поскольку нарушение мира могло быть искуплено денежным штрафом, а убийство господина как наиболее тяжелая форма нарушения верности рассматривалось средневековым законодательством как «подлое» преступление (*nipingsvärk*), не подлежащее искуплению. Человек, совершавший подобное преступление, терял «землю, право жить в стране и движимое имущество»<sup>613</sup>, что соответствовало, по всей видимости, объявлению вне закона и изгнанию. Становление королевской власти сопровождалось ужесточением санкций за измену господину — применением смертной казни, что прослеживается уже в правление короля Хлодвига, адресующего изменникам следующие слова: «Вы должны быть довольны тем, что остались в жи-

---

<sup>611</sup> Проскурин С. Г., Харламова Л. А. Семиотика концептов / Новосиб. гос. ун-т. Новосибирск, 2007. С. 63.

<sup>612</sup> Tacitus Cornelius. De origine et situ Germanorum, XIV: “Iam vero infame in omnem vitam ac probrosum superstitem principi suo ex acie recessisse. Illum defendere, tueri, sua quoque fortia facta gloriae eius adsignare praecipuum sacramentum est. Principes pro victoria pugnant, comites pro principe”.

<sup>613</sup> Из ранней истории шведского народа и государства... С. 206–207.

вых, а не умерли под пытками, заплатив таким образом за предательство своих господ»<sup>614</sup>.

Отдельные исследователи склонны напрямую связывать установление санкций за совершение измены в виде смертной казни и конфискации имущества с влиянием норм римского права: «Измена господину, в особенности королю, карается смертной казнью. И сущность преступления уже состоит в соучастии или замысле убийства короля... Сходное понимание появляется в других германских документах. Представляется вероятным, однако, что это не отражает какую-либо исконно германскую традицию, но заимствовано из римского закона о “величии”, одним из основных разделов которого был замысел против жизни ключевых магистратов. Никакая другая часть римского права не была с такой очевидностью имитирована завоевателями римских территорий и провинций; и когда идея впервые появляется в Англии во времена Альфреда, нетрудно предположить, что она импортирована с континента»<sup>615</sup>. С. И. Нагих отмечает принципиальный характер изменений в восприятии сущности преступлений против королевской власти: «По мере усиления королевской власти согласно законам Альфреда Великого (вторая половина IX в.) можно наблюдать уже принципиальную новую интерпретацию самого преступления против короля. Если ряд действий, направленных против короля, рассматривались лишь как правонарушения, то в этом законодательном памятнике ряд “злоумышлений” против короля трактуется как государственная измена и карается смертной казнью»<sup>616</sup>.

Содержащаяся в законодательстве короля Альфреда норма, устанавливающая ответственность за совершение государственной изме-

---

<sup>614</sup> Hist. franc., II, 42: “hoc illis quod viverent debere sufficere, ne male proditionem dominorum suorum luituri inter tormenta deficerent”.

<sup>615</sup> Pollock F., Maitland F. W. The history of English law before the time of Edward I. 1898. P. 51: “Treason to one’s lord, especially to the king, is a capital crime. And the essence of the crime already consists in compassing or imaging the king’s death... The like appears in other Germanic documents. It seems probable, however, that this does not represent any original Germanic tradition, but is borrowed from the Roman law of maiestas, of which one main head was plotting against the lives of the chief magistrates. No part of the Roman law was more likely to be imitated by the conquerors of Roman territory and provinces; and when an idea first appears in England in Alfred’s time, there is no difficulty whatever in supposing it imported from the continent” (перевод мой. — С. С.).

<sup>616</sup> Нагих С. И. Нормативная система догосударственного общества и переход к государству. С. 32–45.

ны, звучит следующим образом: «Если кто-либо замышляет — либо сам, либо через объявленных вне закона, которым он дал приют, либо через своих людей — на жизнь короля, пусть ответит своей жизнью и всем, чем обладает»<sup>617</sup>. Обращает на себя внимание сходство содержания данной нормы с соответствующими положениями законодательства лангобардов: «Если какой-либо человек посягал на жизнь короля или советовался об этом, пусть будет он предан смертной казни и все добро его конфискуется»<sup>618</sup>. По всей видимости, высказанное Ф. Поллоком и Ф. В. Мэйтландом предположение о римском влиянии на законодательство Альфреда является справедливым. Развитие представлений о преступлениях против публичной власти складывалось в римском и германском обществах разными путями, однако активное взаимодействие данных представлений происходило в континентальной Европе в V–VI вв. (в Англии данный процесс происходил, по всей видимости, в VIII–IX вв.) и выражалось преимущественно в форме влияния римского права на позитивацию норм о *crimen laesae maiestatis* в германских правовых памятниках.

Сборники норм римского права, составленные в германских «варварских королевствах» в конце V — начале VI вв. используют выражение *crimen laesae maiestatis* для обозначения преступлений против публичной власти и транслируют целый ряд связанных с ними норм римского законодательства. В остготском «Эдикте Теодориха» изложение нормы о конфискации имущества виновного в совершении рассматриваемых преступлений содержит ссылку «в соответствии с законами» (*secundum legum cautam*), подразумевающую, по всей видимости, римские законы о преступлениях против величия, в том числе эдикт императоров Аркадия и Гонория, известный как *Lex Quisquis*<sup>619</sup>. О том, что данная норма применялась в судебной практике остготского королевства, свидетельствует произведение Северина Боэция, в котором автор отмечает, что был приговорен к смертной казни и конфискации иму-

---

<sup>617</sup> Ælfred, 4: “Gif hwa ymb cyninges feorh sierwe, ðurh hine oððe ðurh wreccena feormunge oððe his manna, sie he his feores scyldig 7 ealles þæs ðe he age”.

<sup>618</sup> Edictus Rothari, 1: “Si quis hominum contra animam regis cogitaverit aut consiliaverit, animae suae incurrat periculum et res eius infiscentur”.

<sup>619</sup> Императорское постановление 397 г., вошедшее в Кодекс Юстиниана, в соответствии с которым виновный в «умалении величия» подлежал казни, а его имущество — конфискации в пользу фиска. Дети осужденного присуждались к наказанию бесчестием.

щества: «Меня же теперь, удалив на пятьсот миль, оставив без защиты, присудили к смерти и конфискации имущества»<sup>620</sup>.

Наиболее подробное перечисление деяний, рассматривавшихся в качестве государственной измены, представлено в рамках нормы, устанавливающей ответственность за совершение враждебных действий против короля и страны, содержащейся в вестготской «Судебной книге» (*Liber iudiciorum*): «Если кто бы то ни было, со времен блаженной памяти короля Хинтилана, до второго года нашего правления, или впредь, к враждебному народу или на чужую сторону перешел или перейдет, или, также, желал или пожелает когда-либо, действовать с преступнейшими намерениями против народа готов, или будет замышлять против родины, или, быть может, замышлял когда-либо, и был, или будет пойман или выслежен... [или если] кто-либо в пределах страны готов попытается учинить какой-либо беспорядок, или вызывать какой-либо скандал в ущерб нашему правлению, равно как задумает или сделает, или, что недостойно даже упоминания, смерть или ранение нас или последующих королей; или проявил, или проявит намерения предателя, то: кто бы ни был виновен в этих делах, или в одном из них, непременно должен быть предан смерти»<sup>621</sup>. Перечисленные деяния рассматривались в качестве *crimen maiestatis*, о чем можно судить из сопоставления данного перечня с соответствующей нормой из «Римского закона вестготов»: «Преступления же эти [умаления] величия, которые определены законами, следующие: благополучие (нарушение благополучия. — С. С.) правителя, сдача регионов или тираническое обретение власти»<sup>622</sup>. На то, что римская концепция «величия» оказы-

<sup>620</sup> *Бозций*. Утешение философией. С. 198.

<sup>621</sup> *Liber Iudiciorum*, II, 7: “quicumque ex tempore reverendae memoriae Chintilani principis usque ad annum regni nostri Deo favente secundum, vel amodo et ultra ad adversam gentem, vel ad extraneam partem perrexit sive perrexerit, aut etiam ire voluit vel quandoque voluerit, ut sceleratissimo ausu contra gentem Gothorum vel patriam ageret, aut fortasse conetur aliquatenus agere, et captus sive detectus extitit vel extiterit, sive ab anno regni nostri primo vel deinceps quispiam intra fines patriae Gothorum quamcunque conturbationem aut scandalum in contrarietatem regni nostri vel disponere conatus est aut fuerit, atque, quod indignum dictum videtur, in necem vel abiectionem nostrum sive subsequentium regum intendere vel intendisse proditus videtur esse vel fuerit: horum omnium scelerum vel unius ex his quisque reus inventus, irretractabili sententia mortem excipiat” (перевод мой. — С. С.).

<sup>622</sup> *Lex Romana Burgundionum* 7.6: “Crimina vero maiestatis haec sunt, quae legibus designantur, id est: salus principis, traditio regionis aut adeptio tyrannidis”

вала существенное влияние на представления о сущности государственной измены, указывает также содержащееся в произведении Юлиана Толедского выражение «умаление славы родины» (*patriae gloriam minuentes*), которое он употребляет для характеристики действий мятежников<sup>623</sup>.

Другим важным элементом представлений о сущности государственной измены, унаследованным средневековой правовой культурой от эпохи поздней античности, может, по всей видимости, также считаться христианская доктрина о преступлении как греховном деянии. Поскольку преступление рассматривалось в соответствии с данной доктриной не только как нарушение королевских законов, но и как нарушение христианских заповедей, квалификация данных деяний предполагала рассмотрение в качестве источников права, наряду с королевским законодательством Священного Писания, и постановлений соборов<sup>624</sup>. Большой интерес в данном отношении представляет 75-й канон IV Толедского собора, дающий церковную оценку действий, связанных с насильственным захватом королевского трона в вестготском королевстве<sup>625</sup>.

В тексте данного канона получают отражение предписания государственно-правового характера, определяющие порядок функционирования основных властных институтов вестготского общества: «[Пусть] никто среди нас (готов. — С. С.) не захватывает власть, никто не поднимает общего мятежа подданных, никто не замышляет устранения короля. Но правитель упокоится в мире, а первые из народа со священнослужителями ставят королевского преемника на общем соборе. Поэтому в едином согласии нами поддерживается, что мы родине и народу никакого раздора через жестокие помыслы не порождаем»<sup>626</sup>. Далее

---

(перевод с лат. мой. — С. С.). Латинский текст источника цитируется по электронному изданию: <http://webu2.upmf-grenoble.fr/Haiti/Cours/Ak/>

<sup>623</sup> *Historia Wambae regis auctore Iuliano episcopo Toletano...* P. 530.

<sup>624</sup> В частности, из произведения Юлиана Толедского известно, что при рассмотрении дела о мятеже против короля Вамбы в вестготской Испании VII в н. э. судьи руководствовались как нормами Вестготского закона, так и постановлениями IV Толедского собора.

<sup>625</sup> О политическом значении данного канона см.: *Velazquez I. Pro patriae gentisque Gothorum statu // Regna and Gentes: The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World. Leiden, Boston, Köln, 2003. P. 198.*

<sup>626</sup> *Concilium Toletanum quartum, 75: "Nullus apud nos praesumptione regnum arripiat, nullus excitet mutuas seditiones civium, nemo meditetur interitus regum. Sed defuncto in pace principe, primatus gentis cum sacerdotibus successorem regni*



в каноне следуют охранительные нормы, устанавливающие ответственность за нарушение установленного порядка передачи власти в форме отлучения от церкви: «Если [кто-либо] эти наши предостережения не принимает, и к благому общему нашему чувству никоим образом не присоединяется, выслушай наше постановление: если же кто-либо из нас или всего народа Испании, в каком-либо заговоре или устремлении, присягу своей верности, которую приносил родине и народу готов, или обещанное соблюдение благополучия короля нарушит, или посягнет на убийство короля, или свергнет власть короля, или тиранически совершит узурпацию королевской власти, да будет анафема пред взором Бога Отца и ангелов»<sup>627</sup>. Текст данной нормы с незначительными вариациями повторяется в каноне троекратно, со держа инвокации к Святой Троице.

Таким образом, исследование раннесредневековой германской правовой культуры показывает, что для указанного периода характерно наличие не менее четырех составляющих, выступавших основой представлений о сущности государственной измены: нарушение «королевского мира», «преступление умаления величия», нарушение верности правителю как господину и, наконец, несоблюдение религиозных заповедей. Данный перечень существенно корректирует и дополняет выработанное в европейской науке представление о содержании средневекового представления о сущности государственной измены<sup>628</sup>.

---

consilio communi constituent. Ut dum unitatis concordia a nobis retinetur, nullum patriae gentisque discidium per vim ambitionis moveatur” (перевод с лат. мой. — С. С.). Латинский текст источника цитируется по электронному изданию: [http://www.benedictus.mgh.de/quellen/chga/chga\\_046t.htm](http://www.benedictus.mgh.de/quellen/chga/chga_046t.htm)

<sup>627</sup> *Concilium Toletanum quartum*, 75: “Quod si haec ammonitio mentes nostras non corrigit, et ad salutem communem cor nostrum nequaquam perducit, audi sententiam nostram: Quicumque igitur a nobis vel totius Spaniae populis qualibet coniuratione vel studio, sacramentum fidei suae quod patriae gentisque Gothorum statu, vel conservatione regiae salutis pollicitus est temeraverit, aut regem necesse atrectaverit, aut potestate regni exuerit, aut praesumptione tyrannica regni fastigium usurpaverit, anathema sit in conspectu dei patris et angelorum” (перевод с лат. мой. — С. С.).

<sup>628</sup> Ф. Поллок и Ф. В. Майтланд выделяют фактически только три основания данных представлений: 1) о предательстве войска или королевства (*seditio exercitus vel regni*), т. е. переходе на сторону врага; 2) нарушении верности господину (*traditio, proditio, seditio*), наиболее тяжелой формой которого являлось покушение на жизнь господина; 3) преступлениях «умаления величия» (*crimen laesae maiestatis*). Pollock F., Maitland F. W. The history

Вопреки распространенной точке зрения<sup>629</sup>, германцы, по всей видимости, воспринимали и римскую публично-правовую концепцию *maiestas* как совокупность суверенных полномочий государственных институтов<sup>630</sup>. Развитие перечисленных составляющих отражает процесс эволюции представлений о сущности преступлений против королевской власти от частного нарушения, основанного на несоблюдении «королевского мира», к государственной измене — преступлению, включающему, помимо несоблюдения мира, нарушение верности, «умаление величия» правителя, а также совершение греховного деяния, направленного против священного характера существующей публичной власти.

---

of English law before the time of Edward I. 2nd ed. Book II. Clark, New Jersey, 2008. P. 503.

<sup>629</sup> Данная точка зрения, например, отражена в работе: *Bellamy J. G. The Law of Treason in England in the Later Middle Ages*. См. выше.

<sup>630</sup> Классическими могут считаться определения Цицерона: «*Maiestas est amplitudo ac dignitas civitatis*», «*Maiestas est magnitudo quaedam populi Romani in eius potestate ac iure relinendo*» (Цит. по кн.: *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*. P. 542).

## ГЛАВА 6.

### КАПИТАЛ И ДИСКУРС ВЛАДЕНИЯ

#### 6.1. Владение как буквальная форма власти

На материале индоевропейских языков удачно прослеживается сопряжение лексических полей концептов владения и власти, веления и могущества. М. В. Ильин отмечает, что воля «в своей словесной форме может служить выражением совершенно другому понятию — порождающей причине целедостижения, а индоевропейский корень \*uel, лежащий в основе воли как свободы и воли как устремления к действию, неочевидно — во всяком случае для уха современного русского — скрыт в словах *власть*, *волость*, *владение*, *владыка* и т. п. Разные по сути понятия могут находить выражения в однокоренных словах»<sup>631</sup>.

В германских языках концепт власть сопрягается с могуществом, мощью и возможностью достижения желаемого: «Might происходит от древнеанглийского существительного женского рода *miht*. Словари дают несколько значений для данного слова. Так, А. И. Смирницкий в словаре древнеанглийского языка определяет его как *мощь*, *власть* с соответствующими когнатами в других языках: нем. — *macht*, русское — *мощь*. *The Shorter Oxford English Dictionary* (1972), а также *Webster's International Dictionary* (1891) в качестве первого значения предлагает: “быть в состоянии что-то делать, могущественный” (*to be able or powerful*). Данное слово употреблялось в основном в поэтическом языке в значении “способности что-то делать” (*the quality of being able*)»<sup>632</sup>. При этом в Англосаксонской хронике «существительное *miht* в значении *мощь*, *могущество* не употребляется, его заменяют глагольные формы, например: *ne mihton ferian*, *he begitan mihte* в значении *власть осуществлять собственную волю* (*power to enforce one's will*). В среднеанглийском слово приобретает такое значение, как осуществление собственной воли (*power to enforce one's will*)»<sup>633</sup>.

Подобная смысловая связь прослеживается и в славянских языках, в частности в русском: «В “Этимологическом словаре русского языка” А. Г. Преображенского отмечается, что лексема *власть* в русском языке

---

<sup>631</sup> Ильин М. В. Слова и смыслы... С. 46.

<sup>632</sup> Гогенко В. В. Власть как языковой концепт // Изв. высших учеб. заведений. Северо-Кавказский регион. Сер. Общественные науки. 2011.

<sup>633</sup> Там же.

выделилась из церковнославянского (изъ владети, отъ власти) и получила др.-рус. вариант волость в значении “власть”, “право”, “государство”, “область”. “Этимологический словарь русского языка” М. Фасмера и “Историко-этимологический словарь русского языка” уверенно связывают ст.-слав. *voldt* > *volst* ь с и.-е. \* *ual* – *d* (*h*)- (корень \* *ual* — “иметь силу”, “быть сильным”), подтверждая семантическую наполненность слова компонентами “осуществлять право собственности в отношении чего-л.”, “обладать чем-л.”, “управлять”, “иметь силу”. Иными словами, в русском языке наблюдается связь слов властвовать — владеть — обладать, область — волость»<sup>634</sup>.

Осуществляя анализ лексического материала из разных языков, целесообразно оперировать методологическим принципом, сформулированным М. В. Ильиным, согласно которому «этимологический анализ концептов из разных языков при отсутствии единого индоевропейского этимона не должен нас в данном случае смущать, поскольку речь идет об анализе не лексических архетипов, а именно концептуальных полей, общих смыслов концепта “власть”»<sup>635</sup>. Акт владения в культуре «варварского» общества сопряжен с первичными, буквальными формами власти. Убийство противника в политическом дискурсе варварского королевства предстает не просто лишением жизни, но ее фактическим присвоением: так, после убийства своего соперника король лангобардов Альбоин делает из его черепа чашу и пьет из нее вино, подобно тому как в ритуальном акте каннибализма первобытный воин стремится присвоить себе качества умершего.

Вытеснение противника, присвоение его земли и осуществление фактического держания волости (власти, владения) — яркая форма манифестации власти в варварском обществе, актуализация которой происходит в связи с началом Великого переселения народов. Подобные отношения получают отражение в историческом нарративе рассматриваемой эпохи: «[Местные] жители, которыми были, как говорят, тюринги, тяжело восприняли прибытие [саксов] и подняли против них оружие; саксы же, упорно наступая, овладели гаванью (*Saxonibus vero acriter resistentibus portum obtinent*)»<sup>636</sup>. Лексика исторических произведений эпохи «варварских королевств» полна терминов, означающих

<sup>634</sup> Михайлов А. П. Моделирование древнейших семантических слоев концепта «Власть» // Сиб. филол. журн. 2010. № 1.

<sup>635</sup> Ильин М. В. Слова и смыслы...

<sup>636</sup> Widukindus Corbeius. *Rerum gestarum Saxoniarum libros tres* (I, 4). Русскоязычный перевод цит. по кн.: Видукинд Корвейский. Деяния саксов. М.: Наука, 1975.

держание, собственность, господство над определенной территорией: «И вот король Хлодвиг сказал своим: “Я очень обеспокоен тем, что эти ариане владеют частью Галлии. Пойдемте с Божьей помощью на них и, победив их, подчиним нашей власти страну (*superatis redegamus terram in ditione nostra*)”»<sup>637</sup>. Правление выражается в терминах *держания* (*tenere*: «Против Сиагрия выступил Хлодвиг вместе со своим родственником Рагнахаром, у которого тоже было королевство (*quia et ipse regnum tenebat*)»<sup>638</sup>; «Тогда братья Гундобад и Годагизил владели (*retinebant*) королевством, простиравшимся по Роне и Соне с провинцией Массилийской»<sup>639</sup>), *собственности* (*possessio*: «После одержанной победы Годагизил, пообещав Хлодвигу часть своего королевства, удалился с миром и со славою вступил во Вьенн, словно он уже владел (*possederit*) всем королевством»<sup>640</sup>; «Сын же, чтобы завладеть его королевством (*tamquam regnum illius possessurus*), подослал к нему убийц и приказал там его убить...»<sup>641</sup>), *господства* (*dominatio*: «...во времена правления Агилы в Испании, господство которого легло тяжким бременем на народ (*gravissimo dominationis suae iugo adterret*)»)<sup>642</sup> короля в отношении подвластных ему территорий.

Королевство, богатство и люди образуют своеобразную материальную триаду власти<sup>643</sup>, переходящую от одного короля другому после его смерти или поражения: «После их смерти Хлодвиг захватил все их королевство и все их богатство (*omnem regnum eorum et thesaurus Chlodovechus accepit*). После того как он убил также многих других королей и даже близких своих родственников, боясь, как бы они не отняли у него королевство (*ne ei regnum auferrent*), он распространил свою

<sup>637</sup> Gregorii Turonensis libri Historiarum II, 37.

<sup>638</sup> Ibid., 27: Super quem Chlodovechus cum Ragnechario, parente suo, quia et ipse regnum tenebat, veniens, campum pugnae praeparare deposcit.

<sup>639</sup> Ibid., 32: Tunc Gundobadus et Godegisilus fratres regnum circa Rhodanum aut Ararem cum Massiliensem provintiam retinebant.

<sup>640</sup> Ibid., 32. Godigisilus vero, obtenta victuria, promissam Chlodovecho aliquam partem regni sui, cum pace discessit Viennamque triumphans, tamquam si iam totum possederit regnum, ingreditur.

<sup>641</sup> Ibid., 40: inmissis super eum filius percussoribus eum ibidem interfecit, tamquam regnum illius possessurus.

<sup>642</sup> Gregorii Turonensis libri Historiarum IV, 8: Regnante vero Agilane apud Hispaniam, cum populum gravissimo dominationis suae iugo adterret...

<sup>643</sup> См. подробнее: Ронин В. К. Франки, вестготы, лангобарды в 6–8 вв.: политические аспекты самосознания // Одиссей. Человек в истории. М., 1989. С. 60–76.

власть над всей Галлией (*regnum suum per totas Gallias dilatavit*)»<sup>644</sup>; «После того как они были убиты, он завладел их королевством вместе с богатством и людьми (*Quibus mortuis, regnum eorum cum thesauris et populis adquisivit*)»<sup>645</sup>; «Заполучив Сиагрия, Хлодвиг повелел содержать его под стражей, а после того как захватил его владение (*regnoque eius acceptum*), приказал тайно заколоть его мечом»<sup>646</sup>.

Знаменитый «конунг» Атиллы, ставший героем германского эпоса, *держит во власти (tenere)* весь варварский мир: «...короля Атиллы, державшего [в своей власти] весь варварский мир» (*Attilae regis barbariae tota tenenti*)<sup>647</sup>; Иордан с восхищением называет Атиллу «великим королем» (*praecipuus rex Attila*), «...который с неслыханным дотоле могуществом один овладел скифским и германским царствами» (*qui inaudita ante se potentia solus Scythica et Germanica regna possedit*)<sup>648</sup>.

В интерпретации Иордана готы держат землю и повелевают населением римских провинций: «...с тех пор Италию и Рим стали держать готские короли» (*Gothorum dehinc regibus Romam Italiamque tenentibus*)<sup>649</sup>. Данное действие, по всей видимости, также рассматривается Иорданом как реализация концепции «*impreio*», о чем может свидетельствовать, к примеру, следующий отрывок: «И начали тогда готы, уже не как пришельцы и чужаки, но как [римские] граждане и господа повелевать землевладельцами (*domini possessoribus imperare*) и держать в своей власти все северные области вплоть до Данубия (*totasque partes septentrionales usque ad Danubium suo iuri tenere*)»<sup>650</sup>.

Отношения правителя к его королевству описываются в категориях владения и собственности<sup>651</sup>: «Они соблюдали это на протяжении

<sup>644</sup> Gregorii Turonensis libri Historiarum II, 42. Quibus mortuis, omnem regnum eorum et thesaurus Chlodovechus accepit. Interfectisque et aliis multis regibus vel parentibus suis primis, de quibus zelum habebat, ne ei regnum auferrent, regnum suum per totas Gallias dilatavit.

<sup>645</sup> Ibid., 41. Quibus mortuis, regnum eorum cum thesauris et populis adquisivit.

<sup>646</sup> Ibid., 27. Quem Chlodovechus receptum custodiae mancipare praecipit; regnoque eius acceptum, eum gladio clam feriri mandavit.

<sup>647</sup> Get., 179.

<sup>648</sup> Ibid., 257.

<sup>649</sup> Ibid., 243.

<sup>650</sup> Ibid., 137.

<sup>651</sup> Не исключено, что подобные категории восприятия относятся к своеобразным культурным константам, влияние которых прослеживается в истории различных культур вплоть до эпохи Нового времени. См. например: Зуев А. С., Игнаткин П. С., Слугина В. А. Под сень двуглавого орла: инкорпо-

многих лет и в благоденствии владели королевством (*regnum feliciter possiderunt*), не запятнав себя, как обычно бывало у других варварских племен, междоусобной войной, потому что каждый, в свою очередь, один за другим принимал власть и правил народом в мире (*in pace populis imperavit*)»<sup>652</sup>. «После кончины Деция римским государством овладели Галл и Волузиан» (*Defuncto tunc Decio Gallus et Volusianus regnum potiti sunt Romanorum*)<sup>653</sup>. «Был он убит Пуппионом в Аквилейе и оставил государство Филиппу» (*occisusque Aquileia a Puppione, regnum reliquit Philippo*)<sup>654</sup>.

Власть предполагает физическое овладение, материальную связь с королевством: согласно повествованию Иордана, Торисмуд был вынужден «...возвращаться на свои места и овладеть королевской властью, оставленной отцом» (...ut ad sedes proprias remearet regnumque, quod pater reliquerat, arriperet)<sup>655</sup>. Для того чтобы уточнить суть данного действия, возможно обратиться к сочинению Григория Турского, который приводит данный фрагмент сочинения Иордана в следующей интерпретации: «После сражения Аэций сказал Торисмоду: “Скорей возвращайся в свою страну (*in patriam*), чтобы из-за происков брата ты не лишился отцовского королевства (*patris regno*). Услышав это, Торисмод быстро отправился в путь, чтобы своим приездом опередить брата и раньше его захватить трон отца (*patris cathedram adepturus*)”»<sup>656</sup>.

Весьма показателен в данном отношении аспект физического овладения тронном, что отражает германский субстрат в языковой личности Иордана. Трон (*bregostól*) как знак и даже синоним королевской власти неоднократно упоминается в северогерманской эпосе «Беовульф» (Beowulf, 168, 1039, 1087, 1814, 2196, 2327, 2370, 2371, 2389), а для обозначения действий конунга по осуществлению власти составитель текста в отдельных случаях использует выражения «держат престол» (*épelstólas healdan*) или «держат трон» (*bregostól healdan*). Данное использование термина позволяет проследить действие семиотического закона ослабления признака, сформулированного С. Г. Проскуриным, который отмечает, что «большин-

---

рация народов Сибири в Российское государство в конце XVI — начале XVIII в. / Новосиб. гос. ун-т. Новосибирск: ИПЦ НГУ, 2017. С. 73.

<sup>652</sup> Get. 169–170.

<sup>653</sup> Ibid., 104.

<sup>654</sup> Ibid., 88.

<sup>655</sup> Ibid., 216.

<sup>656</sup> Gregorii Turonensis libri Historiarum II, 7.

ство знаковых символов переживают трансформации от сильного символа к ослабленному, и затем — совсем слабому. Это своего рода семиотическая закономерность»<sup>657</sup>.

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

### Эволюция семантики глагола *healdan*

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> (держать трон) — «править»	
3. Биологическая нерелевантность (лингвосемиотика)			Англосакс. <i>Healdan</i> — править

Связь с тронном или дворцом транслируется из физического пространства в лингвистическое, выражая особый характер отношений между обладателем такой связи и окружающими его людьми и приобретаемая черты индексального знака, указывающего на некогда имевшую место физическую связь. 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

<sup>657</sup> Проскурин С. Г. Курс семиотики. Язык, культура, право. С. 63.



и, следовательно, у “порфирородного” имелись права, которые если не юридически, то в силу обычая давали ему ряд преимуществ перед “непорфирородными”»<sup>658</sup>.

## 6.2. Психологические игры

Согласно мнению Ю. М. Лотмана, «природа культуры непонятна вне факта физико-психологического различия между отдельными людьми. Многочисленные теории, вводящие понятие “человек” как некоторую абстрактную концептуальную единицу, исходят из представления о том, что оно является инвариантной моделью, включающей все существенное для построения социокультурных моделей. То, что отличает одного человека от другого, равно как и природа этих различий, как правило, игнорируется. Основой для этого служит представление о том, что различия между людьми относятся к сфере вариативного, внесистемного и, с точки зрения познавательной модели, несущественного. <...> Мы исходим из противоположного допущения, полагая, что индивидуальные различия (и наслаивающиеся на них групповые различия культурно-психологического плана) принадлежат к самой основе бытия человека как культурно-семиотического объекта. Именно вариативность человеческой личности, развиваемая и стимулируемая всей историей культуры, лежит в основе многочисленных коммуникативных и культурных действий человека»<sup>659</sup>.

Психологические аспекты коммуникативного процесса достаточно эффективно рассматриваются в рамках теории «психологических игр», разработанной в 1950–60-е гг. XX столетия американским психологом Леонардом Бернштейном (больше известным как Эрик Берн)<sup>660</sup>. Данный подход представляет собой один из аспектов анализа дискурса, основанный на модели распределения психологических ролей участников процесса коммуникации. В качестве примера можно рассмотреть ряд коммуникативных ситуаций из жизни германского нобилитета, известных по материалу произведений раннесредневе-

<sup>658</sup> *Литаврин Г. Г.* Как жили византийцы. СПб., 1997. С.54.

<sup>659</sup> *Лотман Ю. М.* Избранные статьи в трех томах...

<sup>660</sup> *Berne E.* Games People Play: the Psychology of Human Relations. N. Y., 1964; What Do You Say After You Say Hello? The Psychology of Human Destiny. L., 1975. Русскоязычный перевод: *Берн Э.* Игры, в которые играют люди. Люди, которые играют в игры / пер. с англ. А. Грузберга. М., 2008.

ковой латинской историографии, прежде всего работ Григория Турского<sup>661</sup> и Павла Диакона<sup>662</sup>.

Весьма удачным материалом для анализа может служить политическая интрига, организованная супругой короля тюрингов Герменефреда, который правил тюрингским королевством совместно со своим братом Бадерихом. Григорий Турский описывает фабулу данной интриги следующим образом: «Жена же Герменефреда по имени Амалаберга, злая и жестокая, разожгла между братьями междоусобную войну. А именно: когда однажды ее муж пришел к обеду, он увидел, что стол накрыт только наполовину. Он спросил, что это значит, и она ему ответила: “Кто в королевстве владеет лишь половиной, тому и стол следует накрывать наполовину”. Подстрекаемый такими и подобными им речами, Герменефред восстал против брата и, послав к королю Теодориху тайных послов, предложил ему принять участие в преследовании своего брата. <...> Сойдясь на поле боя с Бадерихом, они уничтожили его войско, а его самого зарубили мечом»<sup>663</sup>.

Эпизод психологической игры королевы Амалаберги, описанный Григорием Турским, может быть представлен в соответствии с методом Э. Берна в виде двухходовой трансакции.

**Ход 1.** Простая дополняющая трансакция

Трансактный стимул

*Взрослый*<sup>664</sup> (женщины) обращается к *Взрослому* (мужчины) в форме отказа от исполнения повседневного ритуала, накрывая только половину стола вместо всего. Психологическая парадигма в данной трансакции еще не прослеживается, поскольку не вполне ясно, что это за вызов и чем он обусловлен.

Трансактная реакция

Удивленный *Взрослый* (мужчины) обращается к *Взрослому* (женщины) с ответным вопросом: «Что означает подобный знак?». Данная реакция является вполне адекватной и придает трансакции дополняющий характер.

<sup>661</sup> *Gregorius Turonensis. Historia Francorum // MGH. Scriptorum Rerum Merovingicarum. I. 1884. Русскоязычный перевод: Григорий Турский. История франков. М., 1984.*

<sup>662</sup> *Paulus Diaconus. Historia Langobardorum // MGH. Scriptorum Rerum Langobardicarum. 1878. Русскоязычный перевод: Павел Диакон. История лангобардов // Средневековая латинская литература IV–IX вв. М., 1970.*

<sup>663</sup> *Григорий Турский. История франков (III, 4).*

<sup>664</sup> Три основных эго-состояния личности характеризуются Э. Берном как «Родитель», «Взрослый», «Ребенок».

**Ход 2. Скрытая угловая транзакция****Транзактный стимул (2)**

Социальный уровень транзакции: *Родитель* (женщины) обращается к *Ребенку* (мужчины): «Кто в королевстве владеет лишь половиной, тому и стол следует накрывать наполовину» (иконический знак). Необходимо отметить, что второй транзактный стимул пересекается с предыдущей транзактной парадигмой *Взрослый – Взрослый*, что приводит к возникновению выраженной конфликтной ситуации.

В данном эпизоде описывается семиотическая игра между дискурсами **власти положения** и **власти могущества** участника.

Психологический уровень транзакции: расчетливый *Взрослый* (женщины) обращается к *Ребенку* (мужчины) с упреком следующего содержания: «ты недостаточно мужественен, чтобы обладать мною. Докажи мне свою состоятельность».

Анализируя предложенную Э. Берном формулу игры ( $P + C = P \rightarrow P \rightarrow N \rightarrow V$ )<sup>665</sup>, определим в данном примере следующие составляющие: Приманка — неожиданный отказ «водящего» от исполнения ритуала; Схваченная приманка — смятение, испытываемое «жертвой» при виде данного отказа; Рычаг — требование «жертвы» объяснить происходящее (попытка сохранить достоинство); Переключатель — указание «водящим» на слабость «жертвы»; Недоумение — реакция «жертвы», попавшей в неожиданное эго-состояние *Ребенка*; Выигрыш «ведущего» — последующее исполнение «жертвой» его скрытых указаний; Выигрыш «жертвы» — восстановленная самооценка.

Игры подобного содержания описаны Э. Берном в разделе сексуальных игр под условным названием «Ну-ка подеритесь»<sup>666</sup>. Тезис данной игры заключается в том, что женщина «сталкивает лбами» двух мужчин, выступая в роли судьи (и одновременно награды), а мужчинам предлагается выступить в роли состязающихся. К сожалению, в работе Э. Берна отсутствует подробный психологический анализ механизмов, лежащих в основе данных игр. Представляется возможным предположить, что целью подобной игры является реализация направленного наружу мортидо (деструдо)<sup>667</sup>, а в случае Амалаберги, вероятно, — еще и реализация определенного жизненного сценария.

<sup>665</sup> Берн Э. Люди, которые играют в игры. Психология человеческой судьбы / пер. А. А. Грузберга. Екатеринбург: ЛИТУР, 1999. С. 182.

<sup>666</sup> Там же. С. 105–106.

<sup>667</sup> Желание, ориентированное на убийство других людей. Указанные термины введены в оборот фрейдистской школой психоанализа.

Согласно мнению Э. Берна, «у каждого индивидуума есть подсознательный план жизни, или сценарий»<sup>668</sup>, ключевое место в формировании которого занимает родительское программирование, поскольку сценарии создаются в детстве: «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. Подрастая, ребенок набирается ума-разума и перемещается из классической вселенной в более романтический мир. Он создает первый палимпсест, или переработанный вариант своего сценария, чтобы сценарий более соответствовал его новым представлениям об окружении. В нормальных условиях ему в этом помогают сказки и рассказы о животных, которые вначале ему читает мать, а потом он сам на досуге, когда может отпустить на волю свое воображение. В этих рассказах и сказках тоже есть волшебство, но оно не сотрясает небо и землю, как в мифах. Они дают ему целый набор новых типажей, чтобы он мог по своей воле раздавать им роли»<sup>669</sup>.

Исключительное значение сценарии играют в семьях представителей королевских фамилий, где сценарное программирование обусловлено существующим культом предков<sup>670</sup>. Анализируя пример королевы Амалаберги, мы не располагаем подробными сведениями о ее детстве, однако знаем ее родственные связи, что во многом облегчает задачу. Само имя королевы указывает на принадлежность к царственному роду Амалов, вошедшему в историю благодаря имени короля остготов Теодориха Великого, единственного из варварских правителей, который в римской литературе удостоился сравнения по своему величию с римскими императорами<sup>671</sup>. Амалаберга была племянницей Теодориха Великого, и авторитарная фигура ее дяди, объединившего под своей властью территорию всей Италии, несомненно, оказывала огромное влияние на формирование ее установок, касающихся образа идеального мужчины. В связи с этим становится более понятным произошедший у нее выплеск деструдо в отношении слабовольного Герменефреда, который в ее сценарии, несомненно, играет роль «неудачника».

---

<sup>668</sup> Берн Э. Игры, в которые играют люди... С. 184.

<sup>669</sup> Там же.

<sup>670</sup> Там же. С. 217.

<sup>671</sup> См.: Прокопий Кесарийский. Война с готами, I, 1, 29.

Церемония избрания королем и возведения в королевское достоинство описывается в категориях «сделать королем над собой (букв. сверх себя, *super se.* — С. С.)»<sup>672</sup>, 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. 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»<sup>673</sup>.

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 (Теодориха Великого, Александра Великого, Альфреда Великого и т. д.), являются лишь выражением детского комплекса восприятия размеров родителя (взрослого).

Концепция психологического отождествления правителя с фигурой отца, представленная в исследованиях З. Фрейда<sup>674</sup>, предполагает наличие комплекса скрытых желаний, направленных на физическое устранение носителя власти: «Достаточно допустить, что объединив-

---

<sup>672</sup> 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”.

<sup>673</sup> Адлер А. Наука жить / пер. с нем. А. А. Юдина. К.: Port-Royal, 1997. С. 235–241.

<sup>674</sup> 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.

шиеся 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 психоанализа “позднего послушания”. Они отменили поступок, объявив недопустимым убийство заместителя отца тотема, и отказались от его плодов, отказавшись от освободившихся женщин»<sup>675</sup>.

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”))»<sup>676</sup>.

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»<sup>677</sup>. Драматизм восприятия власти ярко проявля-

<sup>675</sup> Фрейд З. Тотем и табу. Харьков: Фолио, 2009. С. 339.

<sup>676</sup> Попова И. Л. «Лексический карнавал» Франсуа Рабле... С. 86–100.

<sup>677</sup> Гнатюк О. Л. Из истории американской коммуникологии и коммуникативистики: Гарольд Лассуэлл (1902–1978): сб. науч. тр. «Актуальные проблемы теории коммуникации». СПб.: Изд-во СПбГПУ, 2004. С. 11–20.

ется 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»<sup>678</sup>. 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 физическая.

Следует отметить, что феномены физической любви и ревности также довольно тесно сопряжены с комплексом представлений о власти и праве собственности партнеров в отношении друг друга. Как отмечает З. Фрейд, «собственность — это осадок всех отношений нежности и любви между людьми, быть может, за единственным исключением любви матери к своему ребенку мужского пола. Даже с устранением личных прав на материальные блага остаются еще привилегии в области сексуальных отношений, способные сделаться источником сильнейшего неудовольствия и самой резкой вражды среди в остальном уравненных людей»<sup>679</sup>.

Игры власти, основанные на данных отношениях, можно наблюдать на примере исторического казуса Альбоина и Розамунды, иллюстрирующего широкий спектр психологических особенностей представителей средневекового «варварского общества». Опуская эпизод с умерщвлением отца Розамунды и последующим психологическим насилием в отношении его дочери<sup>680</sup>, разберем месть Розамунды, представляющую последовательность двух связанных психологических игр.

Павел Диакон описывает месть оскорбленной Розамунды своему мужу, королю Альбоину, следующим образом: «И вскоре она вступила в заговор об убийстве короля с Гельмигисом... Гельмигис посоветовал королеве вовлечь в заговор Передей, человека необычайной силы. Но когда Передей не захотел согласиться на соучастие в таком тяжком

---

<sup>678</sup> Gregorii Turonensis libri Historiarum III, 18. “Satius mihi enim est, si ad regnum non eriguntur, mortuos eos videre quam tonsus.”

<sup>679</sup> Фрейд З. Недовольство культурой // Психоанализ. Религия. Культура. М., 1991.

<sup>680</sup> Более подробно психологические аспекты данного эпизода рассматриваются в работе: Санников С. В. Образы королевской власти эпохи Великого переселения народов в раннесредневековой западноевропейской историографии. Новосибирск, 2009. С. 131.

злодеянии, королева ночью легла в кровать своей служанки, с которой Передей находился в преступной связи; а он, ни о чем не подозревая, пришел и лег вместе с королевой. И вот, когда блудодеяние было совершено, и она спросила его, за кого он ее принимает, а он назвал имя своей наложницы, за которую ее принял, то королева ответила: «Вовсе не та я, за кого меня принимаешь, я — Розамунда! Теперь, Передей, ты совершил такое преступление, что должен или убить Альбоина, или сам погибнуть от его меча». И тогда он понял, какое преступление совершил, и был вынужден согласиться на участие в убийстве короля, на что добровольно не мог решиться»<sup>681</sup>.

Анализ подобных игр достаточно подробно описан Э. Берном<sup>682</sup>.

### **Ходы**

1. Женщина (соблазнение); мужчина (контрсоблазнение).
2. Женщина (сдача); мужчина (победа).
3. Женщина (конфронтация); мужчина (крах).

### **Социальная парадигма**

Взрослый — взрослый

В (М): «Прости, если я зашел дальше, чем ты хотела».

В (Ж): «Ты применил ко мне насилие и должен заплатить за это».

### **Психологическая парадигма**

Ребенок — ребенок

Р (М): «Видишь, как я неотразим».

Р (Ж): «Попался, негодяй!».

После того как первая игра, целью которой является вовлечение мужчины в сексуальную связь, за которую он должен понести наказание, завершена, Розамунда разыгрывает второй сюжет, сходный с рассмотренным выше вариантом игры «Ну-ка подеритесь»: ставит в качестве условия избавления мужчины от ответственности убийство соперника.

Практически тождественная серия игр описана в анонимном ранне-средневековом произведении «Книга истории франков», что дает основания высказать предположение о ее популярности и распространенности в средневековых обществах. «Королева же Фредегунда была прекрасна, хитра и неверна [мужу]. Майордомом при дворе был тогда Ландерих, лукавый и дельный муж, в которого упомянутая королева была весьма сильно влюблена, ибо он необузданно вступал с ней в связь. Однажды рано утром король двинулся на охоту к поместью Шелль, недалеко от Парижа, но от великой любви к Фредегунде уже от

<sup>681</sup> Павел Диакон. История лангобардов (II, 28).

<sup>682</sup> Берн Э. Игры, в которые играют люди... С. 107–110.



конюшен еще раз вернулся в ее покои, где она как раз мыла в воде голову; король же приблизился к ней сзади и шлепнул ее палочкой по задку. Думая, что это Ландерих, она сказала: “Что ты там делаешь, Ландерих?”. Развернувшись и увидев, что это был король собственной персоной, она сильно испугалась. Король весьма сильно опечалился и ушел охотиться. А Фредегунда позвала Ландериха к себе, поведала ему, что сделал король, и сказала: “Поразмысли, что надо делать, ибо иначе завтра нас поведут на страшные истязания”. Ландерих с тяжелым сердцем отвечал сквозь слезы: “Будь проклят тот час, когда мои глаза в первый раз увидели тебя! Я не знаю, что должен делать, меня же со всех сторон окружили несчастья”. Та же сказала ему: “Не бойся, но послушай мой план, который нам надо исполнить, и мы [тогда] не умрем. Если король вернется к ночи, в конце дня охоты, домой, мы пойдём к нему убийцу и объявим, что его подстерег и убил король Хильдеберт Австрийский. Когда же он будет мертв, мы будем править вместе с моим сыном Хлотарем”. Когда наступила ночь, и король Хильперих вернулся с охоты, послала к нему Фредегунда опьяненных вином убийц, и, когда король сошел с коня, и его обычные сопровождающие разошлись по их домам, [посланные Фредегундой] палачи вонзили своему королю в живот два ножа. Он же вскричал и умер»<sup>683</sup>.

В обоих приведенных примерах (Розамунды и Фредегунды) можно проследить признаки упомянутой выше психологической игры<sup>684</sup>, содержание которой заключается в вовлечении субъекта в интимную связь, порождающую неблагоприятные для него последствия, и в обоих случаях разыгрывается форма игры третьей степени, наиболее драматичная по своим последствиям, результатом которой становится устранение одного из участников.

Генезис отношений власти сопряжен с формированием сценария, подразумевающего вину и неизбежную ответственность проигравшего: «Теперь, Передей, ты совершил такое преступление, что должен или убить Альбоина, или сам погибнуть от его меча» / «Поразмысли, что надо делать, ибо иначе завтра нас поведут на страшные истязания». Характерно, что данное действие в значительной степени совпадает с описанным Р. Бартом генезисом дискурса власти: «Я называю дискурсом власти любой дискурс, рождающий чувство совершенного проступка и, следовательно, чувство виновности во всех, на кого этот дис-

---

<sup>683</sup> Цитируется по интернет-изданию: [http://www.vostlit.narod.ru/Texts/rus/Gesta\\_Fr/text.htm](http://www.vostlit.narod.ru/Texts/rus/Gesta_Fr/text.htm)

<sup>684</sup> Берн Э. Игры, в которые играют люди... С. 107–110.

курс направлен»<sup>685</sup>. Порядок дискурса, обусловленного отношениями владения, формирует соответствующий сценарий развития игры: физическое овладение женщиной предполагает физическую расправу с могущественным соперником, способным осуществить преследование изменников с использованием возможностей, предоставляемых ему соответствующим общественным положением. Власть, таким образом, выстраивается в данном случае вокруг физиологических аспектов владения, которые могут быть нивелированы при условии смещения сценария коммуникативной игры в пространство нормативного дискурса.

---

<sup>685</sup> *Барт Р.* Актовая лекция, прочитанная при вступлении в должность...

## ГЛАВА 7.

### ВЛАСТЬ, ЗНАНИЕ И ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

#### 7.1. Этногенетический миф

Символическая политика предполагает «стратегическое использование символического капитала как постоянную борьбу за “власть наречения”: за возможность обязательного установления наименований, понятий и интерпретаций»<sup>686</sup>. В средневековой семиотике культуры акт наречения обеспечивает структурирование политического пространства и идентифицируется как *власть слова*: «Способность мифопоэтического пространства сужаться до точки и расширяться до некоторого обжитого пространства иллюстрируется основным местом действия эпоса — замком Хродгара: “*Ʀa ic wide gefraegnweorc gebannan manigre maegƦe Ʀisne middangeard... scop him Heort naman, se Ʀe his words geweald wide haefde*” (В. 75–79). (Слышал я повсюду, что дворец возводить со всего срединного мира... нарек его Хеорот, тот, кто *власть слова* везде имел.) Этот фрагмент иллюстрирует значимость ониматического акта в традиции. Придание построенному зданию имени рассматривается как заключительный акт строительного ритуала, и только получение имени гарантирует включение дворца в структуру мира (ср. положение о номинализме как ведущем принципе мифопоэтической традиции)»<sup>687</sup>.

К. Мэндокки отмечает в исследовании взаимосвязи власти и семиозиса, что библейский сюжет с наречением имен всех живых существ может рассматриваться в качестве одного из первых семиотических актов власти человека над сотворенным миром<sup>688</sup>. Топонимика интегрируется в этногенетический миф и рассматривается в качестве подтверждения исторической связи народа и его территории, что отражается, например, в готском историческом нарративе, транслирующем мотив морского переселения и обретения готами новых мест поселения на побережье континентальной Европы: «Лишь только, сойдя с кораблей, они ступили на землю, как сразу же дали прозвание тому месту. Говорят, что до сего дня оно так и называется Готискандза»<sup>689</sup>.

---

<sup>686</sup> Поцелуев С. П. «Символическая политика»: к истории концепта. С. 17–53.

<sup>687</sup> Проскурин С. Г., Проскурина А. В. Культурные трансферы и тексты. С. 8.

<sup>688</sup> Mandoki K. Power and semiosis. P. 97–114.

<sup>689</sup> Get. 25.

Современные исследования, посвященные вопросам культурно-исторической обусловленности процессов семиозиса, обращаются к понятию «национальный семиозис», который разворачивается «как история не только в ее поверхностных, событийных, но и в глубинных, ментальных проявлениях. Это процесс порождения и восприятия смыслов и их репрезентации в текстах культуры, постоянного обновления и/или создания культурных языков и кодов. Национальный семиозис возникает как трансформация и передача смыслов в условиях накопления и развития логико-философских и дискурсивных практик, расширения информационных возможностей общества, усложнения форм и способов мышления, применение которых остро необходимо и индивидууму, и обществу»<sup>690</sup>.

Представляется, что с точки зрения дальнейшего исследования категория «национального семиозиса» может быть продуктивно сопоставлена с социально-психологической категорией «системы отображения реальности»<sup>691</sup>, занимающей важное место в процессе формирования психологии этноса как определенной культурно-исторической общности. В настоящее время исследователи отмечают недостаточную концептуальную разработанность психологии этноса, предлагая возможный подход к решению проблемы через «рассмотрение этноса в качестве субъекта исторического процесса», которое «позволяет уйти от “общностного” определения и открывает новые перспективы исследования этнической проблематики, в частности, требует конкретизации качества субъектности. Это обеспечивается определением психологии этноса в качестве системы отображения реальности»<sup>692</sup>.

Полномасштабный выход многообразных германских этнополитических общностей эпохи Великого переселения народов (готов, франков, лангобардов, саксов и др.) на историческую арену начинает происходить одновременно с процессом формирования определяющих черт национального<sup>693</sup> семиозиса данных народов, складыванием их идентичности в качестве политической и историко-культурной общности, обозначаемой понятием *gens*. Данный процесс получает закончен-

---

<sup>690</sup> Фадеева И. Е., Сулимов В. А. Семиозис: Субъективная антропология символической реальности. С. 7.

<sup>691</sup> Кузьмин А. С. Психология этноса как система отображения // Науч. проблемы гуманитар. исследований. 2010. Вып. 1.

<sup>692</sup> Там же.

<sup>693</sup> Понятие «национальный» используется в данном разделе исключительно в узком контексте произведений VI в. н. э., оперирующих латинским понятием *natio* применительно к различным германским народам.

ное выражение в формировании официальных доктрин и трактовок исторического прошлого конкретного народа, его мифологического происхождения. У германских народов определяющие черты национального семиозиса фиксируются на материале произведений нового литературного жанра — «происхождения народа» (*origo gentis*), в рамках которого интегрируется всемирная история, история церкви, а также королевские генеалогии соответствующего «варварского» королевства.

Распространенной историографической методологией становится апелляция создателей произведений нового жанра к авторитету сакральных текстов, возведение истории народа к событиям античной и библейской истории. Так, Иордан, интегрирующий историю готов в массив античных преданий, сообщает, что Юлий Цезарь, «первый из всех присвоивший себе [императорскую] власть над Римом, подчинивший своему господству почти весь мир и покоривший чуть ли не все царства, вплоть до того, что и вне нашего [земного] круга занял острова, расположенные в лоне океана, а тех, кто даже и слухом не слышал имени римлян, сделал плательщиками дани этим самым римлянам, — Цезарь не смог, тем не менее, покорить готов, несмотря на частые попытки. И когда Гай Тиберий, уже третий, правит римлянами, готы все еще твердо сидят, невредимые, в своем государстве»<sup>694</sup>.

Как отмечает в более позднем произведении Исидор Севильский, «несомненно, что племя готов очень древнее; некоторые возводят его происхождение к Магогу, сыну Иафета, судя об этом по сходству последнего слога и заключая так, главным образом, из слов пророка Иезекииля. Ученые, напротив, привыкли чаще называть их “геты”, чем “Гог и Магог”. Их описывают как очень храбрый народ, который стремился опустошить даже Иудею. На нашем языке их имя истолковывается “покрытые”, и этим указывается храбрость. И в самом деле, ни одно племя на земле не доставило Римской империи столько хлопот, как они. Ведь их даже Александр велел избегать, их боялся Пирр, и Цезарь страшился»<sup>695</sup>.

В повествовании Псевдо-Фредегара сообщается о том, что предки франков «разделились на две части: одна отправилась в Македонию и стала называть себя македонянами — по имени того народа, который принял их к себе. Когда они, соединившись с этим народом, умножились, из их имени произошли позднейшие македоняне, очень храбрые

<sup>694</sup> Get. 68–69.

<sup>695</sup> Исидор Севильский. История готов, вандалов и севов / пер. Т. А. Миллера // Памятники средневековой латинской литературы IV–IX вв. М., 1970.

воины. Ведь и впоследствии, во времена Филифа и его сына Александра молва об их храбрости подтвердилась. Другую их часть, вышедшую из Фригии, заманил в ловушку Одиссей, но не поймал их, а только изгнал, и они с женами и детьми странствовали по многим местам и избрали себе короля по имени Франкион, от его имени они и были названы франками. Франкион был очень храбр и воевал со многими народами, опустошил часть Азии, перешел в Европу и поселился между Рейном и Дунаем. После смерти Франкиона, так как они сильно уменьшились в числе, они выбрали из своей среды герцогов. Однако они оставались независимыми и долго жили под началом герцогов до времени консула Помпега, который воевал с ними, так же как и с другими германскими племенами, и подчинил их римлянам. Но франки сейчас же вступили в союз с саксами, восстали против Помпега и отказались ему подчиняться. Помпег умер, сражаясь в Испании со множеством племен. С того времени и до сего дня ни один народ не мог победить франков. Так же, как македоняне, принадлежавшие к тому же племени, они, несмотря на многие тяжкие войны, всегда старались быть свободными и не подчиняться чужому владычеству...»<sup>696</sup>.

Из континентальных источников троянский миф был транслирован и в скандинавскую литературу. В произведении Снорри Стурлусона северогерманские монархии возводятся к мифологическим событиям эпохи Троянской войны: «Вблизи середины земли был построен град, снискавший величавую славу. Он назывался тогда Троя, а теперь Страна Турков. Этот град был много больше, чем другие, и построен со всем искусством и пышностью, которые были тогда доступны. Было там двенадцать государств, и был один верховный правитель. В каждое государство входило немало обширных земель. В городе было двенадцать правителей. Эти правители всеми присущими людям качествами превосходили других людей, когда-либо живших на земле. Одного конунга в Трое звали Мунон или Меннон. Он был женат на дочери верховного конунга Приама, ее звали Троан. У них был сын по имени Трор, мы зовем его Тором. Он воспитывался во Фракии у герцога по имени Лорикус»<sup>697</sup>.

Рождение нового средневекового мира происходит в своеобразной «оппозиции» культур: претендующие на историческую роль народы конструируют идентичность через соотношение собственной истории с римским мифом. Как отмечает В. К. Ронин с опорой на исследования

---

<sup>696</sup> Грабарь-Пассек М. Е. Античные сюжеты и формы в западноевропейской литературе. М., 1966. С. 193.

<sup>697</sup> Снорри Стурлусон. Младшая Эдда. Л.: Наука, 1970.

Ф. Хэнслера, «варварские gentes VI–VIII вв. психологически определяли себя во многом через свое отношение к наследнику императорского Рима — Константинополю. Одной из основ их самосознания было признание той иерархии государств и народов, на вершине которой стояла Византийская империя. Признание политического и культурного превосходства Византии было в Западной Европе этого времени повсеместным. Но столь же распространены были и разнообразные проявления антивизантийских тенденций, бывших не чем иным, как стремлением новых regna к самоутверждению. Этот элемент самосознания европейских gentes раннего средневековья хорошо изучен, напомним лишь, как с ростом политических притязаний Франкского королевства там менялось и отношение к Римской империи на востоке: от “сыновнего” чувства в VI–VII вв. к чувству “младшего брата” в VIII в., затем к сознанию полного равенства и, наконец, в IX в. — превосходства Франкской державы»<sup>698</sup>.

«Варварское» общество конца V — начала VI в. н. э. может в полной мере быть охарактеризовано как транзитивное<sup>699</sup> — со всеми сопутствующими характеристиками, т. е. как общество, психологический срез которого характеризуется кардинальными социальными трансформациями, расширением пространства межличностных контактов, усилением социальной неопределенности, связанной прежде всего с постоянными трансформациями ценностей, норм, эталонов в изменяющемся мире<sup>700</sup>. Ярким примером может служить поиск культурной идентичности франкской элиты в рассматриваемый период. Приведем лишь несколько примеров, которые отражают интересующие нас процессы и тенденции.

В исследовании религиозных верований «варварской» Европы Мэрилин Данн отмечает возможную связь Хлодвига с культом древнегерманского божества (эпонима) Ингви, на которую указывает имя, данное первенцу Хлодвига и Хродехильды, — Ингомер<sup>701</sup>. К сожалению, М. Данн не предлагает какого-либо объяснения загадочной связи Хло-

<sup>698</sup> Ронин В. К. Франки, вестготы, лангобарды в 6–8 вв. С. 60–76.

<sup>699</sup> Необходимо отметить, что транзитивное общество понимается в данном случае не в контекста процесса модернизации, а скорее в ключе концепции социокультурной динамики П. А. Сорокина.

<sup>700</sup> Марцинковская Т. Д. Транзитивное общество как психологический феномен // Современная социальная психология: теоретические подходы и прикладные исследования. 2013. № 2. С. 5–17.

<sup>701</sup> Dunn M. Belief and Religion in Barbarian Europe С. 350–700. Bloomsbury, 2014.

двига с культом данного божественного прародителя, хотя именно эта связь представляет, на наш взгляд, особенный интерес в контексте династического брака Хлодвига с бургундской принцессой и поэтапной подготовки короля к принятию христианской религии.

Для того чтобы понять контекст имени первенца Хлодвига и Хродехильды, необходимо отметить, что семиотические исследования древнегерманских генеалогических мифов позволяют рассматривать самописание этноса как формирование своеобразного прототекста или протостиха. Данный подход представлен в работе С. Г. Проскурина, который отмечает, что «текст К. Тацита позволяет реконструировать германский “прототекст” (“протостих”) в форме тулы: “*Ingui: \*Ermin Teuz: Istwas*”, — с учетом германского аллитерационного принципа стихосложения и особенностей жанра. Этот текст позволяет установить некоторые дополнительные семантические ассоциации с третьей семьей англосаксонского футарка. Тацит пересказывает основные части этногенетического мифа германских народов: “Они прославляют в старинных песнях, которые представляют у них единственный род предания и летописей, бога Туистона, рожденного землей (*Tuistonem deum terra editum*), его сына Манна, происхождение народа и родоначальников. Манну они приписывают трех сыновей, по имени которых ближайшие к океану зовутся ингвеонами (*Inguaeones*), средние эрминонами (*Herminones*), остальные иствеонами (*Istaeuones*)”»<sup>702</sup>.

При этом, как показывает исследование В. Н. Топорова, генеалогические тексты связаны с космогоническими мифами: «Одной из важных характеристик космологических текстов следует считать операцию порождения, отмечающую начало данного этапа в акте творения и, следовательно, переход от предыдущего этапа к последующему. Маркированность начала и конца (как указания на завершение данного этапа) и организация их в целые последовательности (например, в многоступенчатом процессе творения или в цепи или цикле метампсихоза) с выделением соответствующих процессов рождения (возникновения), роста (увеличения), деградации (уменьшения), смерти (исчезновения) из космологических текстов перешли, с одной стороны, в ранние натурфилософские тексты, а с другой — в раннеисторические»<sup>703</sup>.

Связь генеалогии и космогонии носит структурный характер: рождение мира и человека происходит через сопоставимые физиологически обусловленные процессы, а первичное восприятие истории связано

<sup>702</sup> Степанов Ю. С., Проскурин С. Г. Константы мировой культуры... С. 130.

<sup>703</sup> Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний // Тр. по знаковым системам. VI. Тарту, 1973. С. 137.



прежде всего с чередой рождений и жизненных циклов. Как отмечает Ю.М. Лотман, «после того (вернее — по мере того), как мифологическое мышление сменилось историческим, понятие конца приобрело доминирующий характер. Необходимость примирить недискретность бытия с дискретностью сознания и бессмертие природы со смертностью человека породила идею цикличности, а переход к линейному сознанию стимулировал образ смерти-возрождения. Отсюда вытекало мифологическое представление о возрождении состарившегося отца в молодом сыне и идея смерти-рождения. Здесь, однако, протекал и существенный раздел. В циклической системе смерть-возрождение переживало одно и то же вечное божество. Линейный повтор создавал образ другого (как правило, сына), в образе которого умерший как бы возрождался в своем подобии»<sup>704</sup>.

Трансляция фигуры правителя в цикле рождений и смертей в рамках королевской фамилии, сопряженная с практикой сакрализации генеалогического измерения социального пространства, формирует репрессивную проекцию физиологического измерения власти в отношении содержания исторического нарратива. Королевская генеалогия обеспечивает конструирование и имплементацию своеобразного «соглашения» между людьми (народом), божествами (эпонимом) и стихиями (землей) через воспроизводство архаического потестарного мифа, интегрированного в космологические и этногенетические представления. Нарратив обеспечивает сохранение физиологической связи королевской власти с космогоническими стихиями в условиях разрыва фактической связи народа с его территорией и позволяет подтвердить легитимность правителя через воспоминание о существовании такой связи. Римляне возводят род первого царя к Марсу, подобным образом германцы возводят правящие династии к Одину и Фрейру. Согласно римским преданиям, древним правителем Италии был Сатурн, покровитель плодородия<sup>705</sup>, сходные представления об эпохе правления покровителя плодородия бога Фрейра прослеживаются в скандинавских мифах<sup>706</sup>.

Процесс христианизации, который сопровождался семиотической сменой позиций в тексте культуры («христианизация протекала как демонстративная мена местами старой (языческой) и новой (христиан-

---

<sup>704</sup> Лотман Ю. М., Успенский М. Б. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры...

<sup>705</sup> Кофанов Л. Л. Lex et ius: возникновение и развитие римского права... С. 191.

<sup>706</sup> Снорри Стурлусон. Круг Земной. М., 1980.

ской) религии»)<sup>707</sup>, не разрушал, а скорее модернизировал указанный подход к интерпретации истории. Представление о сакральном характере королевских родов отличалось в германских обществах значительной устойчивостью. Даже в произведении христианского автора Беда Досточтимого отмечается, что английские конунги Хенгист и Хорса «были сыновьями Витгисля, сына Витты, сына Векты, сына Водена, к которому восходят правящие роды многих провинций»<sup>708</sup>. Средневековые скандинавские конунги возводили свой род к богам из рода Асов: «Скъельдом звали сына Одина, и отсюда пошли все Скъельдунги. Он жил и правил в стране, что теперь называется Данией, а тогда звалась Страной Готов»<sup>709</sup>. «Фьельнир, сын Ингви-Фрейра, правил тогда шведами и богатством Уппсалы. Он был могуществен, и при нем царили благоденствие и мир»<sup>710</sup>. Следует отметить, что приведенные выше фрагменты средневековых литературных произведений принадлежат перу служителей церкви.

Вместе с тем генеалогический текст встраивается в модель текста культуры с парадигматическим построением, в рамках которого этногенетический миф приобретает отчасти маргинальный характер. Правитель «как бы переворачивает сложившуюся систему отношений, меняя плюсы на минусы, он не просто принимает новую систему ценностей, заменяя старое новым, но вписывает старое в новое — с отрицательным знаком»<sup>711</sup>. Наиболее ярко данный подход проявлен в легендарной фразе епископа Ремигия, якобы адресованной королю Хлодвигу, принимающему крещение: «Покорно склони выю, сигамбр, почитай то, что сжигал, сожги то, что почитал» («*Mitis depone colla, sicamber, adora quod incendisti, incendi quod adorasti*»)<sup>712</sup>. Идолы и кумиры низвергаются в семиотических и физических категориях «верха» и «низа» (в процессе христианизации свержение могло осуществляться, например, в воду с обрыва), чем подчеркивается связь данного процесса с категориями власти, также имеющими вертикальную архитектонику.

В ситуации подобного культурного транзита франкская элита остро нуждалась в актуализации древних архетипов, способных продемонстрировать обществу незыблемость традиционных институтов власти

---

<sup>707</sup> Лотман Ю. М., Успенский М. Б. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры...

<sup>708</sup> Беда Достопочтенный. Церковная история...

<sup>709</sup> Снорри Стурлусон. Младшая Эдда. Л.: Наука, 1970. С. 142.

<sup>710</sup> Снорри Стурлусон. Круг Земной. М., 1980.

<sup>711</sup> Там же.

<sup>712</sup> Hist. Franc. II, 31.

и континуитет сакрального пространства. Как уже было отмечено выше, подобным ориентиром должно было стать имя первенца Хлодвига и Хродехильды, следующее древней антропонимической традиции и возводящее генеалогию правителя к героическому прародителю Ингви. Другим важнейшим фактором легитимации власти вновь крещеного короля должен был стать древний и в силу этого наделенный в рассматриваемый период оттенком сакральности этноним «сикамбр» (*sicamber*), упоминаемый в римских источниках начиная с первого столетия до нашей эры и почти исчезнувший из письменных источников к концу V в. Данные примеры обращения франкской элиты к архетипам национального семиозиса (наречение ребенка древним именем Ингви и обозначение этнической принадлежности короля как представителя племени сикамбров) указывают на активный процесс поиска новой модели идентичности и предупреждения возможного кризиса традиционной модели легитимности королевской власти в транзитивном романо-германском обществе конца V — начала VI в. н. э.

Сочетание парадигматического и синтагматического принципов построения культуры удачно прослеживается на материале свидетельств «самоописания» культуры рассматриваемого периода. В рамках нового литературного жанра «происхождение народа» (*origo gentis*), объединяющего элементы всемирной истории, истории церкви и королевских генеалогий, присутствуют отдельные признаки синтагматического принципа организации культуры, свойственные античной географии и эпосу, однако доминантой все более явно выступает христианская метатекстуальная парадигма.

В рамках нового жанра авторы впервые начинают рассматривать 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: 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»<sup>713</sup>.

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 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 нередко 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.

---

<sup>713</sup> Лотман Ю. М. Избранные статьи в трех томах. Т. 1. С. 122.

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»<sup>714</sup>.

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, нередко 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*<sup>715</sup> — эти слова псалмопевца были как нельзя более понятны историографам эпохи заката западной части империи. Если для христианского поэта Коммодиана ожидаемое вторжение готов являлось в свое время предчувствием нового христианского царства, приходящего на смену *Pax Romana*, знамение 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 в. падение Рима и возникновение новых «варварских королевств» является уже давно свершившимся фактом. Реалии нового времени таковы, что вторжение вооруженной германской

---

<sup>714</sup> Гуревич А. Я. История в человеческом измерении // Новое литературное обозрение. 2005. № 75. URL: <http://magazines.russ.ru:81/nlo/2005/75/>. Также см.: Гуревич А. Я. «Время вывихнулось»: поругание умершего правителя // Одиссей. Человек в истории. М., 2003. С. 221–240.

<sup>715</sup> Восшумели народы; двинулись царства (Пс. 45, 7).

армии в стены Вечного города воспринимается жителями как явление совершенно обыденное, словно «ничего не произошло»<sup>716</sup>.

Варвары, уже не просто вошедшие в Вечный город, но и получившие *imperiū*, становятся вершителями судеб европейской культуры. Вчерашние мигранты выступают 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.

Этногенетическая мифология эпохи Великого переселения народов устанавливает прочную связь между королевской властью и историей народа. При этом в раннесредневековой литературе выделяется как минимум три концептуальных подхода к интерпретации процесса становления ранних форм королевской власти. Первый подход связан с формированием идеологической основы «варварских» монархий, претендовавших в разные периоды истории на европейскую гегемонию и нуждавшихся в формировании соответствующей политической идеологии. Так, при остготском короле Теодорихе Амале была начата разработка концепции преемственности королевской власти от эпохи легендарной древности до формирования готско-римского королевства в Италии, а также предпринята попытка интеграции мифологической истории правящего рода остготов в мировую историю. Санкционированное Теодорихом историческое произведение Флавия Кассиодора, содержательная часть которого в самых общих чертах реконструируется на основании работы Иордана, является фактически первым историческим источником, в котором прослеживается идея о преемственности королевской власти у германских народов начиная с древнейшего периода их истории до эпохи раннего Средневековья. Краткий период правления «приматов и вождей» (*primates et duces*) вестготов, связанный с эпохой переселения, сменяется восстановлением легитимной власти представителей древних королевских родов.

Франкский мифологический цикл (Псевдо-Фредегар, частично также «Книга истории франков») возводит королевскую власть у франков

---

<sup>716</sup> “*nihil factum...*” (Pauli Orosii *Historiarum adversus paganos*. VII, 40).

к мифологическим античным правителям, повествует о периоде правления вождей (*duces* или *principes*), замещающих королей в период переселений и войн, а затем сообщат о восстановлении королевской власти через избрание королей (*reges*) «как у других народов» («Книга истории франков»).

Второй подход представлен в работах ряда средневековых авторов, которые придерживаются точки зрения о том, что древнейшей формой организации власти у германских народов являлась именно власть «вождей» (*duces*), сменяемая впоследствии властью «королей» (*reges*). Данной концепции в той или иной степени придерживаются Григорий Турский, Павел Диакон, Исидор Севильский, Видукинд Корвейский. Согласно свидетельству Исидора Севильского, «на протяжении многих веков» готами «правили сначала вожди, а затем цари (*per multa quippe retro saecula ducibus usi sunt, postea regibus*)»<sup>717</sup>. Необходимо отметить, что в силу своей универсальности рассматриваемый историографический подход носит весьма противоречивый характер в силу того, что расхожее латинское понятие *dux* выступает в данном случае в качестве обозначения различных форм власти, отличающихся в каких-либо аспектах от современной авторам формы монархического правления. В произведении Павла Диакона также содержится указание на избрание лангобардами королей по примеру «других народов» (*regem sibi ad ceterarum instar gentium statuerunt*), что наводит на мысль о библейской аналогии с избранием царей народом Израиля.

Третий подход представлен в периферийных источниках, выходящих за рамки позднеантичной историографической традиции и имеющих определенную связь со скандинавским эпосом. Так, в произведении, известном под названием *Origo gentis langobardorum*, прослеживается дифференциация титулатуры легендарных предводителей народа лангобардов эпохи переселения из Скандинавии Ибора и Агио (*principes*) и вождей (*duces*) иных германских племен. Автор последовательно употребляет в отношении названных правителей лангобардов термин *principes*, как бы противопоставляя их военным вождям вандалов (*duces*) и подчеркивая тем самым специфический характер власти данных лидеров, исполнявших, судя по всему, определенные жреческие функции.

К данной группе источников можно отнести и произведение Саксона Грамматика «Деяния датчан» (*Gesta Danorum*), в тексте которого

---

<sup>717</sup> Isidorus Hispalensis. *Historia Gothica*, II, 2. *Исидор Севильский*. История готы, вандалов и свевов...

легендарные правители древности получают наименование *rectores*, с указанием на отсутствие у них королевского титула: «Хотя им (Дану и Ангулю) было позволено для блага отечества получить королевскую власть (*regni dominio*), согласно единогласному волеизъявлению жителей, за их деяния, высокую доблесть и заслуги, жить, однако же, им приходилось без имени королей, использование которого в отношении властей не имело распространения среди нашего народа в то время» (перевод мой. — С. С.). Короли же (*reges*) датчан являются, согласно мнению Саксона Грамматика, потомками одного из этих братьев — легендарного правителя Дана.

Несколько иную интерпретацию можно обнаружить в тексте «Саги об Инглингах» (*Ynglinga saga*) Снорри Стурлусона, в которой автор интегрирует в эвгемерической манере потестарные скандинавские мифы, повествующие о становлении власти богов в качестве первых правителей скандинавских стран. Особенная ценность данного произведения состоит в том, что автор не связан латинской лексикой, имея возможность использовать для обозначения правителей германские титулы, известные ему, по всей видимости, из скальдической поэзии. В указанном источнике содержится своеобразный синтез сведений «Перечня Инглингов» (*Ynglingatal*) и эддической «Песни о Риге» (*Rígsþula*), а сам текст в результате весьма интересным образом перекликается с повествованием Саксона Грамматика. Согласно версии Снорри Стурлусона, первым среди датчан титул «конунга» приобрел мифический Риг (персонаж упомянутой «Песни о Риге»), потомки которого «с тех пор всегда считали звание конунга самым высоким» (*hans ættmenn höfðu ávalt síðan konungsnafn fyrir hit æzta tignarnaftn*). Правнук Рига по имени Дюгви «был первым из своих родичей назван конунгом. До этого они назывались “дроттины”, а жены их — “дроттинги” (*Dyggvi var fyrstr konungr kallaðr sinna ættmanna; en áðr váru þeir dróttnar kallaðir, en konur þeirra dróttningar, en drótt hirðsveitin*). Каждый из них назывался также Ингви или Ингуни, а все они вместе — Инглингами. Дротт (мать Дюгви. — С. С.) была сестрой конунга Дана Гордого, по которому названа Дания»<sup>718</sup>.

В работе Ю. С. Степанова и С. Г. Проскурина реконструируется этимология эпонима Ингви, восходящего к древнегерманскому *Ing*: «Благодаря реконструкции германского стихотворного прототекста, по косвенным данным (в нашей терминологии: метод “параллельного ряда”), мы восстановили три германских героических имени \**Ing* —

---

<sup>718</sup> *Heimskringla* Snorra Sturlusonar. *Ynglinga Saga*. URL: <https://www.snerpa.is/net/snorri/yngl-sag.htm>



\**Erman* — \**Istwas*. Бесспорно, *Ing* — одна из легендарных фигур восточногерманских племен. В англосаксонской поэме сказано: “Инга видели сначала люди у восточных Данов, до момента, когда он отправился на восток (иногда читают *eft* ‘обратно’ через море. Его колесница следовала за ним. Так из-за этого Хеаруниги прозвали его героем”. Заметим, даны в эпосе “Беовульф” называются *Ingwine* “друзья (любимцы) Инга”. *Ingwine*, вероятно, и были те самые *Ingaevones* (по *Germania: Ingaevones*), которых Тацит выделяет как германскую племенную группу, жившую ближе всех к морю (др.-англ. *Lagu*). Другая импликация в стихотворении об Инге — это указание на колесницу (*vaen*), которая сопровождала героя в плавании. Данный эпизод перекликается с германским ритуалом, описанным у Тацита и посвященным богине *Nerthus* (ср. др.-исл. *Njordr* — бог богатства и плодородия, отец Фрейра); во время которого колесница божества двигалась через толпу собравшихся. Снорри Стурлусон уже в период авторской германской литературы сообщает о своем втором имени по предкам *Yngvi*. Возможно, данные свидетельства побудили В. Краузе к реконструкции общегерманской формы \**Ingwas* в значении ‘божество плодородия’. Такая реконструкция на основе этнически производного имени руны кажется нам очень вероятной. Индоевропейский мир знает много этнонимов, а также имен героев отдельных племен, чьи названия восходят к божеству, которому поклонялось племя, но которое также признавалось соседями, ср. греческий культ Афины»<sup>719</sup>.

Власть упомянутых «дроттинов» восходит, согласно повествованию Снорри Стурлусона, к мифологическим установлениям Одина, который после прихода в Швецию наделил верховных жрецов обширными полномочиями по управлению различными регионами этой страны. По всей видимости, речь идет о сакральной власти правителя-жреца, обеспечивающего прорицание права, защиту земли и плодородие почвы. Приходящие на смену «дроттинам» короли («конунги») в повествовании Снорри Стурлусона напоминают скорее успешных военных вождей и грабителей, участвующих в непрестанных войнах и столкновениях.

В скандинавской потестарно-мифологической традиции правители рассматриваются в качестве потомков божественных прародителей, и генеалогическая карта Скандинавии, вероятно, во многом отражает представления о различных путях политогенеза. Согласно эвгемерической концепции Снорри Стурлусона, Швецией правят потомки мифологических ванов — Инглинги, род которых восходит к божествам

<sup>719</sup> Степанов Ю. С., Проскурин С. Г. Константы мировой культуры... С. 132.

плодородия Ньёрду и Фрейру, в то время как датские земли получили правителей из рода Скьёльдунгов — потомков мифологического пра-родителя народа асов Одина. Вероятно, именно в Скандинавии в силу объективных причин, связанных с удаленностью данной территории от геополитических центров Евразии, дольше сохранялась связь институтов публичной власти со сферой сакрально-правовых полномочий. Подтверждением этому может служить развитие институтов власти в Исландии, которое, вероятно, имитировало скандинавские традиции, предшествовавшие эпохе конунгов: там влиятельные руководители округов, председательствовавшие на тингах, как правило, являлись при этом также и религиозными лидерами, жрецами (годи), обеспечивавшими содержание соответствующих языческих святилищ и проведение обрядов, связанных с сакральным отправление правосудия.

Подобная связь институтов публичной власти и религии, по всей видимости, сохранялась в течение значительного времени и на территориях, управляемых конунгами из рода мифологических потомков Одина: образ этого бога-колдуна предполагал тайное знание рун, заклинаний и магических обрядов, приносивших победу в битвах и власть. Не исключено, что занятие традиционными женскими обрядами колдовства, навлекшее на Одина весьма тяжкие обвинения со стороны его мифологического антагониста Локи, имело и определенную связь с упомянутым Прокопием Кесарийским обвинением со стороны дружинников в женоподобии короля герулов Родульфа или длинными волосами правящего франкского рода Меровингов.

Правитель как сын божества должен был обеспечивать своему народу сакральную защиту, которая неоднократно упоминается даже в произведении христианского автора Григория Турского (например, король салических франков Хлодвиг обращается к народу рипуарских франков в связи со смертью их короля с предложением следующего содержания: «Но раз уж так случилось, вот вам мой совет, которому, если вам угодно, последуйте; обратитесь ко мне, чтобы быть под моей защитой»<sup>720</sup>). Представление о верховном правителе как о защитнике является глубоко укорененным в традиционном сознании, на что указывает такое об-разное название правителя, содержащееся в архаической англосаксонской лексике, как «защитник народа» (*folces hyrde*). В мифологическом эпосе архетип защитника прослеживается, например, в образе бога Оди-на как эвгемерического дроттина Швеции, который должен был «защи-щать страну и приносить жертвы за урожайный год»<sup>721</sup>.

<sup>720</sup> Григорий Турский. История франков. С. 58.

<sup>721</sup> Снорри Стурлусон. Круг Земной. М., 1980. С. 15.

Наделенный сакральной харизмой защитник связан с землей космологическим мифом, а его тело обладает признаками бестиальности, указывающими на связь с пограничным миром оборотней и чудовищ. 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. Тело правителя наделено своеобразным иммунитетом от физиологической нормы, а возвращение его в пространство обыденного разрушает магию власти, что подтверждает сильный характер семиотического признака: власть не может быть отделена от тела правителя, так же как волосы не могут быть острижены без утраты их магической функции. 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 возможности обретения харизмы через вещи правителя, передаваемые в рамках символической редистрибуции.

«Стадией зеркала» (в терминологии Ж. Лакана) раннего детства германского этноса становится столкновение северогерманских племен с цивилизациями средиземноморья на рубеже II–I вв. до н. э. Осознание собственной субъектности приходит вместе с противопоставлением себя носителям иной культуры и представителям иной семиосферы. Взаимопроникновение культурных потоков порождает взрыв семиосферы, волны которого до основания сотрясают устои традиционного германского общества. Белокурые варвары попадают в состав вспомогательных римских войск и делают успешную военную карьеру, германская «золотая молодежь» воспитывается при императорском дворе и получает классическое римское образование, воспринимая ценности и хабитус элитарного римского общества. Латинский язык не просто влияет на сознание этих людей, они всецело поглощаются имперским дискурсом, получая римское имя и делаясь частью императорской фамилии. В рассматриваемый период власть как вирус распространяется в германском обществе. Характерно, что ни одно из средневековых произведений не называет иные факторы эволюции потестарных институтов в древнегерманских обществах, помимо стремления жить подобно «другим народам».

Непреодолимая сила мимесиса порождает потоки знаков, игра которых воспроизводит отношения власти. «Принцип подражания-заражения лежит в основе многих влиятельных и оригинальных концепций “массового общества” (Э. Канетти, З. Кракауэр). То, что называют массой, формируется на основе отношений заражения-подражания в определенные кризисные этапы развития общества. Э. Эриксон называет их глобальным кризисом идентичности (для которого характерно падение или полная утрата прежних духовных и социально значимых ценностей, образцов поведения). Социальный опыт массы (массовых движений) — это всегда опыт регрессивный, скорее эпидемический: человек массы не выбирает, а заражается энергией массовых настроений, провоцируемый любым поводом к действиям, чьи последствия он не в силах предугадать»<sup>722</sup>. Земли Германии наполняются многочисленными имитациями имперской символики, знаки власти проникают в быт, повседневность, моду, многообразные отношения престижа. Мужские медальоны и женские брактеаты имитируют лики римских правителей, а руноподобные символы рядом с изображениями — латинские надписи. Насыпанные в память о знатных людях курганы своей вертикальной синтактикой изоморфны античным мавзолеям.

Земли языческого Севера перестают прельщать героев своей аскетичной красотой и неприступностью. Экспансия римской империи опустошает знаковые формы «варваров», ввергая все новые территории в циркуляцию продуктов античной семиосферы. Как отмечает Снорри Стурлусон, «в те времена правители римлян ходили походами по всему миру и покоряли себе все народы, и многие правители бежали тогда из своих владений»<sup>723</sup>. Комплекс противоречивых чувств и эмоций, провоцируемый богатством и могуществом Римской империи, воплощается в образе дракона, охраняющего несметные богатства, обладатель которых испытает на себе действие древнего проклятья. Нарушение социального баланса приводит к ответному движению маятника, влекущего сотни военных дружин к римской границе в поисках заветных богатств, свозимых в Вечный город на протяжении его кровавой истории.

Эпоха Великого переселения, традиционно датируемая периодом со II по VII вв. н. э. (от маркоманских войн до славянских миграций), является лишь одним из наиболее заметных эпизодов перманентных пе-

---

<sup>722</sup> Подорога В. А. Мимесис. URL: <http://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH0178ce623d380e6f7f161178>

<sup>723</sup> Снорри Стурлусон. Круг Земной. М., 1980. С. 12.

ремещений представителей «варварской» периферии, вторгавшихся на территорию геополитического ядра античной мир-системы. Выступления германских племен под предводительством Байорига, Ариовиста, Берига, Ибора, Агио и многих других персонажей античной истории и германского исторического эпоса открывают эту малоизученную страницу истории североевропейских «варварских» народов. После завершения германских войн Октавиана Августа ощутимый урон единству республики наносят маркоманы, которые прорывают лимес и угрожают отторгнуть рейнско-дунайские регионы. Начиная с III столетия саксы прощупывают почву Британии. Алеманны вторгаются в декуматские поля и впервые после поражения Публия Квинтилия Вара в зарейнской Германии отторгают территорию римской империи. Готы занимают Дакию и вторгаются в балканские провинции.

Эпоха Великого переселения актуализирует новые архетипы власти: правитель нередко предстает в источниках как герой, предводитель народа, военный вождь или даже деспот. По всей видимости, миграции племен, сопровождавшиеся в силу объективных причин акцентуализацией военного элемента общественной организации, приводят к тому, что правитель становился лидером народа (*gens*), отождествляемого с войском (*exercitum*). В описании общественного устройства германцев, выполненного Юлием Цезарем, упоминается о том, что германцы, не имеющие в мирное время общего правителя, избирают в случае войны военных предводителей всего народа, имеющих право распоряжаться «жизнью и смертью» (*vitae necisque*). Данное свидетельство находит подтверждение в произведении Видукинда Корвейского, который сообщает, что саксы, когда «возникает опасность общей войны», «бросив жребий, избирают того, кому должны подчиняться все, чтобы не дробить руководства войной. Когда [война] проходит, каждый [народ] живет на равном [с другими] праве и по одинаковому [с другими] закону, довольствуясь собственной властью»<sup>724</sup>. Ф. Энгельс высказал предположение о том, что «готы уже в IV веке имели особое слово для короля последующего времени, военачальника своего народа: *thiudans*»<sup>725</sup> (несколько иная трактовка была предложена Х. А. Майерсом и Х. Вольфрамом, полагавшими, что *thiudans* — вышедший из употребления термин, обозначавший сакральную власть короля-жреца. Представляется, что готский титул *thiudans* (англ. *Theoden, theod-cyning*) все же присваивался избираемому воен-

<sup>724</sup> Видукинд Корвейский. Деяния саксов. С. 135.

<sup>725</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Полное собрание сочинений. М., 1961. Т. 21. С. 127.

ному лидеру, который становился в эпоху Великого переселения народов фактическим правителем всего народа.

Разрушение уклада традиционного общества сопровождается нарушением многих этнических границ, включением большого количества племен в состав новых *gentes*. Клятвы верности, являвшиеся у германцев важным источником взаимных обязательств военных вождей еще в эпоху Тацита, становятся одним из семиотических факторов интеграции политического социума, объединяя представителей различных культур и народов. Германский король выступает носителем исключительных прав, связанных с личной присягой верности представителей многих племен, объединенных уже не единством происхождения, а отношениями личной преданности правителю. Если в древние времена память о земле, некогда породившей народ, хранилась в форме генеалогического мифа, то в эпоху переселений она трансформируется в генеалогические стихотворные тулы, повествующие о передаче власти от короля к королю в ходе странствий народа в поисках его новой родины.

Военные столкновения, переменчивая Фортуна, голод и лишения становятся постоянными спутниками германских переселенцев. Утрачивающие связь с землей и древними богами воины оказываются в пограничной ситуации выживания, нередко сопровождающейся глубоким кризисом идентичности. В данный период они сталкиваются с беспрецедентными вызовами в пространстве семиосферы. Волны геокультурных процессов ядра мир-системы затрагивают и провинциальную полупериферию, где среди германских переселенцев разносится благая весть о скором приходе Спасителя. Отвергнутые в столичных центрах империи проповедники арианского исповедания находят свою паству в степях Причерноморья. Многие германцы охотно принимают новую религию римской ойкумены, воплощавшую идею власти и могущества, религию древних царей и великих императоров.

Приобретенный благодаря тяжелой военной службе статус союзников-федератов становится прологом к основанию германских королевств на территориях, подконтрольных Римской империи. Подобно мифологическим героям, варвары поступают на службу влиятельных «римских королей» (*reges romanorum*) и испытывают свою удачу и судьбу в исполнении тяжелых военных миссий. Древний принцип управления римскими владениями *divide et impera* становится критическим алгоритмом римской провинциальной политики IV–V вв. Перемещения варваров приводят к поистине катастрофическим последствиям. Попытки отеснить наиболее воинственные племена в пограничные и проблемные территории не приводят к успеху и завершаются разграблением Рима и похищением членов императорской семьи.

«Варварские королевства», образуемые на обломках римских провинций, весьма быстро сбрасывают с себя обременительный федеративный статус зависимых территорий. Систематические изменения, имевшие место со стороны германских королей, а затем и открытое вступление германцев в противостояние с Римом демонстрируют тот факт, что «варварские» правители перестают считаться с императором как своим патроном, рассматривая отношения с римской державой в лучшем случае как партнерские. Король вандалов сватает своего сына к императорской дочери, а после гибели императора принимает покровительство над его супругой и выступает в роли защитника интересов императорской фамилии. Империя становится объектом притязаний и полем игры престолов новых «варварских» самодержцев. Каждое королевство при этом претендует на то, чтобы стать единственным легитимным преемником величия исчезающей на западе империи. С этой целью короли нередко стремятся получить статус патриция или консула, но, даже в случае неудачи, без каких-либо последствий присваивают себе имя Августа или Флавия. Символический капитал активно привлекается в противостоянии между конкурирующими лидерами германских народов, и многие по-прежнему стремятся включиться в карнавальную роль проводника интересов восточной части империи, выступая в публично-правовом пространстве в качестве борцов с тиранами и узурпаторами, к числу которых их самих впоследствии причислят византийские историки.

Модернизация римского мифа становится одной из ключевых идеологических задач интеллектуальной элиты новых этнополитических образований. Королевская власть нуждается в новой прочной опоре взамен утраченного родства с языческими богами плодородия и войны. Источником вдохновения становится библейская и античная литература с ее богатой мифологической традицией и героическим эпосом. Великие конунги прошлого ведут свой род от эвгемерических персонажей германских мифов или троянских героев. При этом даже в наиболее романизированном королевстве остготовов отмечаются противоречивые тенденции, связанные с диалектикой власти-знания и варварского «дискурса господина». Психосемиотические игры власти выстраиваются вокруг иерархии знаковых систем от невербальных знаков межличностной коммуникации до интегративных знаковых пространств науки и искусства. В системе литературных языковых кодов латынь вытесняет альтернативные языковые системы, а прозаическая форма текста — стихотворную. Героические песни продолжают исполняться при королевском дворе вплоть до эпохи высокого Средневековья, но они утрачивают доксоло-

гическую релевантность и становятся элементом королевского досуга. В семиозисе власти архетип героя становится уделом дружинника, но не короля. Время «короля-воина» уходит в прошлое, так же как в свое время в прошлое ушла эпоха «короля-жреца».

В муках деконструкции дискурса древнегерманских традиций порочным отпрыском рождается императорская власть Каролингов. Приближенный к трону идеолог «Каролингского Возрождения» Эйнхард в жизнеописании Карла Великого осуществляет карнавальное шельмование власти свергнутого рода потомков легендарного Меровея. В соответствии с алгоритмом семиотической мены верха и низа происходит профанация означаемого при сохранении означающего: длинные волосы Меровингов, служившие указанием на сакральную исключительность правящего рода, в работе Эйнхарда предстают в категориях упадка и ничтожности власти: «Может показаться, что род [Меровингов] пришел к своему концу во время правления Хильдерика, однако уже давно в роду том не было никакой жизненной силы, и ничего замечательного, кроме пустого царского звания. <...> Ничего иного не оставалось королю, как, довольствуясь царским именем, сидеть на троне с длинными волосами, ниспадающей бородой и приняв вид правящего...»<sup>726</sup>. Одно из самых тяжких с точки зрения германского права преступлений — заговор против своего глафорда — становится карнавальным свержением шутовского короля и одновременно уродливым родовым пятном новой королевской династии, подобным проклятию братоубийства, которое навсегда запятнало род Инглингов.

Многовековая ситуация потестарного мимесиса, имитации императорской власти со стороны германских королев, начавшаяся с момента захвата первых трофеев с имперской символикой, оказывается преодоленной на рубеже VIII и IX вв.: новый император становится в восприятии соплеменников столь же великим, как и бывший патрон «варварских» королев — император Византии. Мимесис завершился семиотическим переворотом, когда на императорский трон воссел принявший корону *subregulus*, даже не представитель королевского рода, а получивший соответствующую ординацию римской церкви *princeps francorum*. Волей судьбы исключительная роль достается политическому лидеру франков, хотя в разные периоды истории на эту роль претендовали короли вандалов, готов, лангобардов и других германских народов. Представление германцев о том, что «кесарь — это име-

---

<sup>726</sup> Эйнхард. Жизнь Карла Великого / пер. с лат. М. С. Петровой // Историки эпохи Каролингов / отв. ред. А. И. Сидоров. М.: РОССПЭН, 1999. С. 7–34.



нитейший из конунгов (æðstr konunga)»<sup>727</sup>, теперь в полной мере реализуется в сменяющих одна другую «варварских» империях запада. Фактически вступление на престол императора франков ознаменовало окончание архаических традиций королевской власти эпохи раннего Средневековья и стало завершением процесса перемещения функции структурного ядра семиосферы на периферию предшествующего этапа с последующим превращением бывшего центра в периферию.

## 7.2. Деконструкция мифа

Формирование христианской историографической традиции франкского королевства второй половины VI в. существенно осложнялось тем, что в аристократической среде рассматриваемого периода получали распространение конструируемые при поддержке королевской власти этногенетические и политические мифы, в рамках которых фигурировали сюжеты, связывающие происхождение франков с эпическими персонажами Троянской войны, а правящего рода Меровингов — с мифологическим морским чудовищем. Указанные мифологемы в значительной степени коррелировали с героическими архетипами германской воинской культуры, в связи с чем их распространение могло привести к подлинному ренессансу языческих культов, учитывая, что «франкская знать была окончательно христианизирована только ко времени правления короля Дагоберта I»<sup>728</sup>. По этой причине перед епископатом западной части франкского королевства, находившимся в силу ряда внутривнутриполитических причин в конфронтации с королевской властью, стояла нетривиальная задача по формированию альтернативной историографической интерпретации процессов этно- и политогенеза франков с опорой на соответствующую доксологическую традицию.

Обращение Григория Турского во второй книге «Истории»<sup>729</sup> к античному литературному корпусу позволяет автору начать свое историческое изыскание с констатации тезиса о том, что «многие не знают (*a multis ignoratur*), кто был первым королем (*regibus*) у франков»<sup>730</sup>. В поиске сведений о первых королях франков Григорий ссылается на

<sup>727</sup> Edda Snorra Sturlusonar. Skaldskaparmal. URL: <http://www.voluspa.org/skaldskaparmal61-70.htm>

<sup>728</sup> Дряхлов В. Н. Языческое противодействие христианизации в Западной Европе в раннее средневековье // Вопр. истории. 2007. № 1. С. 21–38.

<sup>729</sup> *Gregorii episcopi Turonensis libri Historiarum X* / ed. В. Krusch, W. Levison. MGH. SS. rer. Merov. I.1, Hannover, 1951.

<sup>730</sup> *Gregorii Turonensis libri Historiarum II*, 9.

произведения авторов Сульпиция Александра и Рената Профутура Фригериды, а также на сообщения, принадлежащие неким «многим» (*multis*) повествователям, имена которых Григорий не называет. Ссылка на «многих» авторов неоднократно встречается в рассматриваемой части произведения Григория Турского, указывая, как правило, на источники, транслирующие исторические предания франков. Если предположить, что в приведенном выше фрагменте автор ссылается на франкские источники, то необходимо отметить, что сохранившиеся до нашего времени версии раннесредневекового франкского этногенетического мифа <sup>731</sup>, представленные в «Хронике» Фредегара <sup>732</sup> и «Книге истории франков» <sup>733</sup>, называют имена первых легендарных королей франков на Рейне: по двум разным версиям мифа, это имена короля Франкиона (*Francio*) <sup>734</sup> либо короля Фарамунда (*Faramundus*) <sup>735</sup>. Не исключено, что во времена Григория цикл этногенетических мифов был представлен шире, а сам автор, по указанным выше причинам, не был склонен воспроизводить сведения, представленные во франкских преданиях.

Вместе с тем нельзя также отбросить предположение и о том, что во вступлении Григорий мог сослаться и на античных авторов, не упоминающих имена легендарных королей франков, поскольку далее автор ссылается на Сульпиция Александра и Рената Профутура Фригериды и переходит к анализу не сохранившихся до наших дней произведений: «Хотя о них много рассказывается в истории Сульпиция Александра, однако он вовсе не называет первого их короля, но говорит, что у них были вожди (*non tamen regem primum eorum ullatinus nominat, sed duces eos habuisse dicit*)» <sup>736</sup>. Использование Григорием исторических произведений римских авторов в качестве источников для поиска сведений о ранних периодах истории народа франков является достаточно предсказуемым для галло-римского интеллектуала. Необходимо при этом отметить, что достоверность и точность семантики отдельных терминов, представленных в цитируемых автором источниках, вызывают определенные сомнения. Сопоставление приведенных Григорием

---

<sup>731</sup> Более подробно о проблеме датировки данного мифа: Ghosh S. The barbarian past in early medieval historical narrative. PhD Dissertation. Toronto, 2009. P. 94.

<sup>732</sup> *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii scholastici* // MGH. Script. rer. Merov. 2 / ed. V. Krusch. Hanover: Hahn, 1888. P. 1–168.

<sup>733</sup> *Liber Historiae Francorum*... P. 215–328. Русскоязычный перевод фрагментов: [http://www.vostlit.info/Texts/rus/Gesta\\_Fr/frametext.htm](http://www.vostlit.info/Texts/rus/Gesta_Fr/frametext.htm)

<sup>734</sup> *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii scholastici*... P. 46.

<sup>735</sup> *Liber Historiae Francorum*... P. 244.

<sup>736</sup> Gregorii Turonensis libri Historiarum II, 9.

фрагментов произведения Сульпиция указывает на то, что последний использует три различные лексемы для характеристики статуса одних и тех же лидеров франков.

**Вожди (*duces*):** «Когда Сульпиций говорит, что Максим, потеряв всякую надежду удержать власть (*amissam omnem spem imperii*), находился в Аквилее в состоянии близком к безумию, он добавляет: “Франки в то время, когда у них вождями (*ducibus*) были Генобавд, Маркомер и Суннон, устремились в Германию и, перейдя границу, перебили многих жителей, опустошили плодороднейшие области, а также навели страх на жителей Кёльна”»<sup>737</sup>.

**Царственные особы (*regales*):** «Затем он говорит: “Спустя несколько дней Валентиниан, быстро закончив переговоры с царственными особами (*regalibus*) франков — Маркомером и Сунноном и, по обычаю потребовав заложников, удалился на зимние квартиры в Трир”»<sup>738</sup>.

**Царьки (*subregolus*):** «Затем Сульпиций продолжает: “В тот же самый год Арбогаст, преследуя Суннона и Маркомера, которые у франков были царьками (*subregolus*), с яростью, свойственной его соплеменникам, в самую зимнюю стужу устремился в Кёльн”»<sup>739</sup>.

На основании свидетельств Сульпиция автор выделяет в истории франков целый период, когда ими правили вожди: «А в четвертой книге, когда Сульпиций рассказывает об умерщвлении Виктора, сына тиррана (*tyranni*) Максима, он говорит: “В то время назначенные вместо Наннина Кариеттон и Сир стояли с войском в Германии против франков”. И немного спустя, после того как Сульпиций рассказал о добыче, унесенной франками из Германии, он добавил: “Арбогаст, ничего не желая слышать о промедлении, посоветовал императору (*caesarem*) наказать по заслугам франков: потребовать от них, чтобы они вернули немедленно если не все, то, по крайней мере, хотя бы то, что они награбили в прошлом году после уничтожения отрядов Квинтина, и чтобы они выдали виновников войны, ответственных за вероломное нарушение мира”. Эти события происходили, как рассказал Сульпиций, в то время, когда [у франков] были вожди (*cum duces essent*)»<sup>740</sup>.

Еще большую неясность вносит уже сам Григорий, начинающий оперировать предложенными Сульпицием понятиями: «Но когда Сульпиций называет их царственными особами (*regales*), мы не знаем, были ли они королями или они были вместо королей (*nescimus, utrum*

<sup>737</sup> Gregorii Turonensis libri Historiarum II, 9.

<sup>738</sup> Ibid.

<sup>739</sup> Ibid.

<sup>740</sup> Ibid.

*reges fuerint, an in vices tenuerunt regnum*)»<sup>741</sup>. Окончательный сумбур возникает, когда Григорий цитирует фрагмент Сульпиция, позволяющий предположить наличие у франков рассматриваемого периода «полноценной» (с точки зрения титулатуры) королевской власти: «В другом месте Александр Сульпиций не говорит о вождях и царьках (*relictis tam ducibus quam regalibus*), а ясно указывает, что у франков был король (*aperte Francos regem habere designat*), не упоминая, однако, его имени. Он говорит: “Затем тиран Евгений, отправившись в поход, поспешил к границе Рейна, чтобы возобновить, по обычаю, союз с королями (*regibus*) алеманнов и франков и показать диким народам огромное по тому времени войско”. Таков рассказ упомянутого историкографа о франках»<sup>742</sup>.

Условность используемых Сульпицием терминов очевидна при сравнении его данных с произведением Клавдия Клавдиана, в котором статус Маркомера и Сунно обозначается термином *reges* («короли») <sup>743</sup>. Не исключено, что в произведении Сульпиция зафиксирован процесс укрепления власти указанных вождей франков, приобретавших статус, приближавшийся к уровню королевской власти, однако более вероятно, что смешение терминов носило все же случайный характер.

Приведенные выше фрагменты произведения Григория содержат, по всей видимости, прямые цитаты из текста Сульпиция, на что указывает, в частности, нехарактерный для Григория узус ряда терминов, например использование термина *princeps* в качестве титула императора (сходный узус слова встречаем в цитате Фригериды).

Григорий также избегает использовать в дальнейшем повествовании термины *regales*, *subregolus*. Данные понятия воспроизводятся автором в контексте выдержек из произведения Сульпиция, тогда как сам Григорий предпочитает пользоваться понятиями *comites*<sup>744</sup>, *duces*<sup>745</sup>.

Таким образом, Григорий формирует у читателя представление об эволюции власти у франков, подразумевая наличие периода до и после возникновения королевской власти. Данная схема подкрепляется аргументом *ex silentio* со ссылкой на свидетельство Фригериды: «Ренат Профутур Фригерид, о котором мы упоминали выше, рассказывая о падении и взятии Рима готами, сообщает: “Между тем король аланов (*rex Alanorum*) Респендиал, после того как Гоар перешел на сторону

<sup>741</sup> Gregorii Turonensis libri Historiarum II, 9.

<sup>742</sup> Ibid.

<sup>743</sup> Ghosh S. The barbarian past in early medieval historical narrative... P. 86.

<sup>744</sup> Gregorii Turonensis libri Historiarum IV, 4.

<sup>745</sup> Gregorii Turonensis libri Historiarum I, 32.

римлян, отвел свое войско от Рейна, так как в это время вандалы воевали с франками. Вандалы после гибели их короля Годегизила (*Godigyselo rege*) потеряли в этом сражении почти двадцать тысяч человек, и они полностью были бы уничтожены, если бы к ним вовремя не подоспели на помощь аланы». Здесь мы обращаем внимание на то, что, упоминая о королях у других народов (*aliorum gentium regis nominat*), Фригерид почему-то не упоминает их у франков»<sup>746</sup>. Подводя логическую черту под анализом работ римских историков, Григорий сообщает: «Вот такие сведения о франках нам оставили упомянутые историки, не называя по имени их королей»<sup>747</sup>.

Далее автор вновь повторяет ссылку на некие источники: «многие передают...» (*tradunt enim multi*), предваряя изложение сведений, носящих легендарный характер: «Многие же передают, что те же самые франки пришли из Паннонии и прежде всего заселили берега Рейна. Затем отсюда они перешли Рейн, прошли Торингию и там по округам и областям избрали себе длинноволосых королей (*regis crinitos super se creavisse*) из своих первых, так сказать, более знатных родов. Позже это было подтверждено победами Хлодвига [над ними], о чем мы расскажем в дальнейшем»<sup>748</sup>. Данное повествование является, по всей видимости, частью франкского этногенетического (а также генеалогического) мифа, транслированного позже в различных интерпретациях в произведении Фредегара и «Книге истории франков», согласно которому часть троянцев после переселения в Паннонию обрела имя франков и расселилась далее по берегам Рейна. В версии Фредегара в период поселения на Рейне франками правит легендарный король Франкион<sup>749</sup>. Согласно «Книге истории франков», ими правят «Маркомир, сын Приама, и Сунно, сын Антенора»<sup>750</sup>, после смерти одного из которых «...пришли они к заключению, последовав примеру остальных народов, выбрать себе короля (*regem sibi unum constituerent*). И Маркомир посоветовал им это, и, таким образом они выбрали его сына, Фарамунда, своим королем с вьющимися волосами. <...> После смерти короля Фарамунда избрали они королем с вьющимися волосами его сына Хлодиона в государстве его отца. С этого времени стали правилом короли с вьющимися [волосами]»<sup>751</sup>. Присутствующее в прологе

<sup>746</sup> Gregorii Turonensis libri Historiarum II, 9.

<sup>747</sup> Ibid.

<sup>748</sup> Ibid.

<sup>749</sup> *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii scholastici...* P. 46.

<sup>750</sup> *Liber Historiae Francorum...* P. 244.

<sup>751</sup> Ibid. P. 244.

к Салическому закону свидетельство о правлении среди франков представителей знати относится к более позднему периоду, а историки видят в этих представителях знати так называемых малых королей (*Kleinkönige*)<sup>752</sup>: «Салический закон был продиктован знатными этого народа (*per proceris ipsius gentes*), которые тогда были его правителями (*rectores*)»<sup>753</sup>. Данное свидетельство хотя и было позже интегрировано в этногенетический троянский миф автором «Книги истории франков», но, по всей видимости, не относится к его оригинальной содержательной части. В версии легенды, которой оперировал Григорий, мифологического короля Франкиона также либо еще не прослеживается, либо автор рассматривает свидетельства о его правлении как не вполне заслуживающие внимания. В качестве аргумента, подтверждающего достоверность предания об избрании королей на Рейне, Григорий ссылается на победы Хлодвига над королями рипуарских франков, которые, по всей видимости, рассматриваются автором в качестве потомков легендарных длинноволосых королей.

Далее в повествовании Григория следует небольшая интерполяция из текста Консульских фаст: «В Консульских фастах мы читаем, что Теодомер, король франков, сын Рихимера, и мать его Асцила пали от меча»<sup>754</sup>. Описанное событие, по всей видимости, относится автором к наиболее раннему периоду франкской монархии и также должно выступить аргументом в пользу достоверности представленной легенды о становлении королевской власти.

Затем автор вновь возвращается к пересказу легенды, на что указывает характерная ссылка «говорят...»: «Говорят также (*ferunt etiam*), что тогда королем у франков был Хлогион, деятельный и весьма знатный среди своего народа человек. Он жил в крепости, называемой Диспарг, расположенной в области торингов. В этой же области, в южной ее части, до самой реки Луары, жили римляне. По ту сторону Луары господствовали готы. Бургунды, последователи ереси ариан, жили на той стороне Роны, на которой расположен город Лион. Но Хлогион послал в город Камбре разведчиков, и когда они все тщательно разузнали, сам последовал за ними туда, разбил римлян и захватил город. Здесь он пробыл недолго и захватил область до самой реки Соммы»<sup>755</sup>. Представленный выше фрагмент воспроизводится с некоторыми вари-

---

<sup>752</sup> Lex Salica. P. 4. Русскоязычный перевод: <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/salic.htm>

<sup>753</sup> Ibid.

<sup>754</sup> Gregorii Turonensis libri Historiarum II, 9.

<sup>755</sup> Ibid.

ациями в «Книге истории франков», но наличие в более позднем памятнике отдельных деталей, не содержащихся в произведении Григория, допускает возможность того, что при передаче сведений авторы пользовались некими общими, не дошедшими до нас источниками.

Следующий фрагмент произведения Григория Турского, в котором автор, вновь ссылаясь на те же источники, упоминает о происхождении Меровея из рода короля Хлогиона, имеет параллели как в произведении Фредегара, так и в «Книге истории франков»: «Говорят (*adserunt*), что из этого же рода происходил и король Меровея, у которого был сын Хильдерик»<sup>756</sup>. Примечательно, что в повествовании Фредегара сохранилась подробность мифологического характера о том, что Меровея был рожден женой Хлогиона после того, как во время купания в море ей овладел «зверь Нептуна, похожий на Квинотавра»<sup>757</sup>.

Ш. Гош полагает, что до VII в. мифа о троянском происхождении франков еще не существовало, аргументируя свое предположение тем, что только в работе Фредегара впервые воспроизведены все составляющие данного мифа<sup>758</sup>. Данный аргумент является достаточно спорным, поскольку расхождения в некоторых деталях между повествованием Григория и нарративом «Книги истории франков» не исключают возможное наличие общего источника о легендарном прошлом франков, с которым авторы, по крайней мере, были знакомы. Более того, несложно предположить, по какой причине епископ христианской церкви мог опустить многие эпизоды транслируемой легенды. Создание победоносного королевства предстает в его произведении как дело рук ортодоксального христианского короля, в связи с чем версия о великом языческом прошлом франков не вполне устраивает его как историографа. Целью Григория являются не розыски легендарных франкских древностей, а демонстрация выгоды союза королевской власти и христианской церкви.

<sup>756</sup> Gregorii Turonensis libri Historiarum II, 9.

<sup>757</sup> "...bestea Neptuni Quinotauri similis" (*Chronicarum* quae dicuntur Fredegarii scholastici... P. 95.) «Утверждают, что, когда Хлодион летней порой остановился на берегу моря, в полдень его супругой, отправившейся на море купаться, овладел зверь Нептуна, похожий на квинотавра. Впоследствии, забеременев то ли от зверя, то ли от человека, она родила сына по имени Меровея, и по нему затем франкские короли стали прозываться Меровингами» (Хроники длинноволосых королей: сб. / сост. и пер. с лат. Н. Горелова. СПб.: Азбука-классика, 2006.).

<sup>758</sup> Ghosh S. The barbarian past in early medieval historical narrative... P. 94.

С. Лебек полагает, что появление троянского мифа датируется VI в., и это объясняется очарованием франкских королей (прежде всего Теодоберта и Хильперика) античной культурой<sup>759</sup>. Не исключено, на наш взгляд, что миф о троянском происхождении франков действительно начал распространяться в правление короля Хильперика, которого Григорий Турский в подкрепление своей позиции называет «Нероном и Иродом нашего времени»<sup>760</sup>.

Ссылаясь на признанные исторические источники, Григорий предлагает новое прочтение исторического прошлого франков, смещая акцент на этап их легендарного расселения в Паннонии и ограничиваясь лишь констатацией происхождения Меровея от рода Хлодиона. Таким образом, выстраивая собственную концепцию становления королевской власти у франков, Григорий Турский стремился укрепить христианскую историографическую традицию, рассматривая ее в качестве альтернативы складывающейся в VI–VII вв. в германской аристократической среде политической мифологии, героическая составляющая которой способствовала ее органичному восприятию представителями военной аристократии.

---

<sup>759</sup> Лебек С. Новая история средневековой Франции: пер. с фр. М.: Скарабей, 1993. Т. 1: Происхождение франков, V–IX века.

<sup>760</sup> Gregorii Turonensis libri Historiarum VI, 46.



## ГЛАВА 8.

### ТРИ МИФА ХЛОДВИГА

#### 8.1. Суассонская чаша

Мифологический характер образа основателя франкского королевства Хлодвига в произведении Григория Турского, изображающего носителя власти в качестве идеального правителя, деспотического борца за истинную веру, героя и праведника, достаточно очевиден. Научный интерес при этом представляют семиотические инструменты, которыми оперирует автор при формировании данного мифа. Есть основания полагать, что нарратив Григория Турского в значительной степени соответствует описанному Ю. М. Лотманом семантическому (или символическому) типу кода культуры, построенному «на семантизации (или даже символизации) как всей окружающей человека действительности, так и ее частей»<sup>761</sup>.

В числе определяющих особенностей отношения к знаку в рамках данного типа культуры Ю. М. Лотман отмечает: 1) ключевую роль оппозиции идеального и материального плана; 2) иконический принцип образования знака; 3) множественность и иерархичность значения; 4) ахронный характер знаковой системы; 5) восприятие знака как средства замещения. Имплементация рассматриваемого типа культурного кода удачно прослеживается на примере представленного в произведении Григория Турского эпизода с суассонской чашей: «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 (*poscens*), 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 rara poscit*), 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,

---

<sup>761</sup> Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб., 2000. С. 402.

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 (*gloriose 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 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 поступил 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»<sup>762</sup>.

Представленный нарратив, транслирующий миф Хлодвига, 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, один вспыльчивый воин, завистливый и неумный (*unus levis, invidus ac facilis*, буквально: 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 ущер-

<sup>762</sup> Григорий Турский. История франков. С. 48.

бом, что пострадавшему не возбраняется ответить на него ударом меча»<sup>763</sup>. 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 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 Хлодвиг и воина (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 тем в рамках коммуникации Хлодвиг с епископом Ремигием объектом, на который указывает чаша, выступает власть Хлодвиг, 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 Хлодвиг).

Удачно прослеживается прагматический аспект семиотического акта уничтожения чаши: Хлодвиг, выступая интерпретатором данного действия, верно воспринимает его как указание на соответствующую

---

<sup>763</sup> Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб., 2004. С. 403.

конвенциональную роль (определенную политическим дискурсом в форме обычая предков), в связи с чем его ответная реакция (интерпретанта) выразилась в демонстрации согласия с правомочностью 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 габитуса<sup>764</sup> 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, постигшее 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 в качестве не только иконического знака, означавшего восстановление справедливости, но и индексального, указывавшего на возможную участь политических оппонентов короля.

## 8.2. Священный король

Представление о специфическом «религиозном» характере власти древних королей Европы укрепилось в научной среде в первой половине XX столетия под влиянием работ Д. Д. Фрэзера, Г. М. Чедвика, Э. Бенвениста, М. Блока. Религиозная культура раннего Средневековья стала неотделима от поэтического образа власти «царя-жреца, которой обладали франкские языческие вожди — “*reges criniti*”, косматые цари коротковолосого народа, в чьих длинных волосах таилась чудодейственная власть царей, “подобных Самсону”»<sup>765</sup>.

<sup>764</sup> Николаева И. Ю. Проблема методологического синтеза и верификации...

<sup>765</sup> Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада: пер. с фр. / общ. ред. Ю. Л. Бессмертного; послесл. А. Я. Гуревича. М.: Изд. группа «Прогресс», «Прогресс-Академия», 1992. С. 251.

Среди большого количества литературных образов, сопряженных с упомянутым архетипом царя-жреца, одним из наиболее ярких, вероятно, является образ короля франков Хлодвига — монструозного и харизматичного представителя легендарного правящего рода Меровингов, жадного до власти мастера политической интриги и заговора, ставшего фактическим основателем единого франкского королевства. Епископ Григорий Турский, запечатлевший жизнь и правление короля Хлодвига в «Истории», несомненно, стоял перед сложным нравственным и дидактическим выбором: описывать ли ему мифологическую генеалогию рода Меровингов; давать ли нравственную оценку борьбе Хлодвига с его ближайшими родственниками; добавлять ли в повествование вымышленные факты, свидетельствующие о чудесном преображении жизни правителя после принятия христианства.

Необходимо отметить, что «текст» короля Хлодвига продолжает создаваться и в новейшее время: исследователи не устают порождать интерпретации мотивов его обращения в христианство, обозначая в качестве одного из ключевых приоритетов политики короля поиск выгоды от союза с влиятельным институтом католической церкви<sup>766</sup>. При этом анализ индивидуальных мотивов и социальных алгоритмов, связанных с обращением средневековых исторических персонажей в христианство, осложняется рядом когнитивных предпосылок: прежде всего определяющей ролью современного информационно-культурного кода, детерминирующего рационализацию социальных процессов и коммуникативных процедур, а также необходимостью как минимум двойного декодирования, связанного с тем, что средневековые авторы, формировавшие образы рассматриваемых персонажей, находились в рамках определенной эпистемы, предполагавшей соответствующую интерпретацию и даже модификацию сюжетов, связанных с нравственным или ценностным выбором.

Большой интерес представляют попытки выявления мотивов обращения Хлодвига в ключе методологии направления «психоистории», в данном отношении необходимо отметить работу И. Ю. Николаевой, которая в числе факторов обращения правителя называет кризис идентичности германского короля, установки, ассоциирующие меровингский род с военными победами, а также наличие трансцендентной форс-идеи, обусловившей трансформацию психологической идентичности потестарных институтов<sup>767</sup>. Результаты исследования И. Ю. Николаевой

---

<sup>766</sup> *Сартр Ж. П.* Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. М.: Республика, 2000. С. 673–674.

<sup>767</sup> *Николаева И. Ю.* Проблема методологического синтеза и верификации... С. 113.

имеют большую ценность, но они, вероятно, могут быть дополнены путем имплементации принципов культурно-семиотического подхода, которые удачно сформулировал Б. А. Успенский: «Культурно-семиотический подход к истории предполагает апелляцию к внутренней точке зрения самих участников исторического процесса: значимым признается то, что является значимым с их точки зрения. Речь идет, таким образом, о реконструкции тех субъективных мотивов, которые оказываются непосредственным импульсом для тех или иных действий (так или иначе определяющих ход событий)»<sup>768</sup>.

Представляется, что анализ работ галло-римских интеллектуалов, подобных Григорию Турскому, неизбежно транслировавших в своих литературных произведениях метатексты «осевого времени», не вполне достаточен для интерпретации психологических мотивов обращения Хлодвига. Подобная задача требует смещения фокуса на более глубокий культурный субстрат, максимально сопряженный с семиосферой объекта исследования. Ценным в данном отношении материалом, позволяющим восполнить ряд концептуальных пробелов, возникающих в дидактическом христианском тексте (которым является «История» Григория Турского), может считаться, например, «Сага об Инглингах» (*Ynglinga saga*) исландского скальда Снорри Стурлусона, транслирующая германские предания и мифы (а следовательно, и архетипические модели восприятия действительности), связанные с процессом становления королевской власти и утверждения правящего королевского рода.

Особенная ценность данного произведения состоит в том, что автор не связан латинской лексикой, имея возможность использовать для обозначения статуса и характера власти правителей германские титулы, известные ему, по всей видимости, из скальдической поэзии (в указанном источнике содержится своеобразный синтез поэтических текстов «Перечня Инглингов» (*Ynglingatal*) и эддической «Песни о Риге» (*Rígsþula*)). Согласно версии Снорри Стурлусона, правнук мифологического персонажа Рига по имени Дюгви «был первым из своих родичей назван конунгом. До этого они назывались “дроттины”, а жены их — “дроттинги”. Каждый из них назывался также Ингви или Ингуни, а все они вместе — Инглингами»<sup>769</sup>.

Власть упомянутых «дроттинов» восходит, согласно эвгемерической концепции Снорри Стурлусона, к установлениям мифологического пра-

---

<sup>768</sup> Успенский Б. А. История и семиотика (Восприятие времени как семиотическая проблема) // Избранные труды. М., 1996. Т. 1. С. 11.

<sup>769</sup> Снорри Стурлусон. Круг Земной. М., 1980. С. 19.

вителя Одина, который после прихода в Швецию наделил верховных жрецов обширными полномочиями по управлению различными регионами этой страны. По всей видимости, в произведении транслируется представление о своеобразной модели сакральной власти правителя-жреца, обеспечивающего прорицание права, защиту земли и плодородие почвы. Приходящие на смену «дроттинам» короли («конунги») в повествовании Снорри Стурлусона напоминают скорее успешных военных вождей и грабителей, участвующих в непрерывных войнах и столкновениях. Смена общественного уклада при этом сопровождается братоубийственной враждой, родовыми проклятиями и предательством, разрушающими архетипическую идиллию «Золотого века» эпохи правления Фрейра — Фьельнира — Фроди (характерно, что сама генеалогия в данном случае носит форму аллитерирующего стиха).

Архетипы отца и Золотого века в описании событий королевского дома Швеции сменяются архетипами героя и тени. Борьба за власть, сопряженная с различными злодеяниями, неподлежащими искуплению в соответствии с древнегерманскими правовыми традициями, становится одним из распространенных сюжетов королевских саг. Упадок древней модели сакральной власти дроттинов и последующая смена власти военными вождями-конунгами стали одним из наиболее драматичных потестарных переворотов, отголоски которого прослеживаются, по всей видимости, и в произведении Прокопия Кесарийского, описавшего убийство короля герулов после их переселения из Скандинавии на территорию Римской империи: «Проявляя по отношению к своему королю (имя ему было Ох) чисто зверское и достойное безумных отношение, эрулы внезапно без всякой вины убили этого человека, не выставляя никакой другой причины, кроме той, что в дальнейшем они хотят жить без царей. Но и прежде их король носил это звание только на словах, не имея почти никаких преимуществ сравнительно с любым частным человеком. Все могли сидеть вместе с ним и требовали права быть его сотрапезниками, и беспрепятственно всякий, кто хотел, мог нанести ему оскорбление. Нет людей более недобросовестных и непостоянных, чем эрулы. Совершив это преступление, они тотчас же в нем раскаялись. Они стали говорить, что жить в анархии, без вождей они не могут. После многих общих совещаний всем им показалось лучшим послать просить себе в короли кого-нибудь из людей царского рода с острова Фулы»<sup>770</sup>.

---

<sup>770</sup> Прокопий Кесарийский. Война с готами. С. 209.

Противоречивые чувства, связанные с агрессией и последующим раскаянием об утрате короля, демонстрируют тенденцию к распространению на правителя комплекса чувств, связанных с восприятием отца, отмеченную в исследованиях З. Фрейда, а также к проявлению описанной Э. Фроммом амбивалентности психологической природы отношений власти<sup>771</sup>. Значимым фактором, определяющим развитие рассматриваемого сюжета, является представление древних германцев о короле как покровителе народа, при котором «носящая сакральный характер “сила” короля и его рода — источник благополучия всего народа»<sup>772</sup>. При этом «плохие, “бессильные” короли — не только бедствие, но и позор для gens»<sup>773</sup>. Вероятно, именно с этим связаны обвинения герулов в адрес короля Родульфа, когда они «исполненные сильного гнева, без всякого стеснения бранили своего короля Родульфа и, постоянно приходя к нему, называли его впавшим в изнеженность и ставшим слабым, как женщина, и, насмехаясь и обзывая его другими неподходящими словами, всячески понося, бранили его»<sup>774</sup> за то, что король в течение нескольких лет не провел ни одной войны. Актуальность королей как покровителей правосудия, источников плодородия земли и отправителей магических обрядов снижалась, и от них требовались совершенно иные качества, связанные с воинственностью в связи с планированием грабительских набегов, а также с цинизмом и дальновидной расчетливостью в отношении борьбы с конкурентами.

Весьма характерно, что физическое устранение представителей правящего рода в рамках архаических практик, формирующихся вокруг персоны «священного правителя», носило ритуализированный характер, в связи с чем уместно процитировать содержащееся в работе Э. Канетти описание африканского ритуала умерщвления юных королей для восстановления благополучия племени: «Среди принцев были и мальчики, не участвовавшие в войне по причине юного возраста. Они остались в живых, тогда как их старшие братья, за исключением победителя, были поголовно истреблены. Старший вождь, исполнявший обязанности регента, обращаясь к одному из этих младших братьев, говорил, что именно он и есть избранный король, все присутствующие вожди выражали согласие. Мальчик, зная, что должно случиться, отказывался: “Не обманывайте, я не король, я не хочу, чтобы

---

<sup>771</sup> См.: Николаева И. Ю. Проблема методологического синтеза и верификации... С. 74–75 и др.

<sup>772</sup> Ронин В. К. Франки, вестготы, лангобарды в 6–8 вв. С. 60–76.

<sup>773</sup> Там же.

<sup>774</sup> Прокопий Кесарийский. Война с готами. С. 206.



меня убили”. Однако ему приходилось подчиниться и сесть на трон. К трону шли вожди с подарками и выражениями преданности. Одним из них был Кабарега, победитель, в честь которого, собственно, и разыгрывалась церемония. Одетый как простой принц, он принес в дар корову. Регент спросил: “Где моя корова?” Кабарега отвечал: “Я отдал ее тому, кому она причитается, — королю”. Регент воспринял ответ как оскорбление и хлестнул его веревкой по плечу. Кабарега выскочил в гнев и начал созывать своих воинов. Увидев это, регент крикнул мальчику на троне: “Кабарега идет! К бою!” Мальчик хотел убежать, но регент схватил его, оттащил в нижнюю часть тронной залы и задушил. Его похоронили тут же в здании»<sup>775</sup>.

Юный король Хлодвиг (вступивший на франкский престол в возрасте около 15 лет) принял власть своего отца Хильдерика в непростое время. Век «королей-жрецов», по всей видимости, подходил к концу, и тектонические сдвиги семиосферы сопровождали рождение «короля-воина», грабителя и захватчика, уничтожающего своих родственников и конкурентов в «волчий век» гибели традиционного германского общества. Связь германских племен с землей, служившей мифологическим источником жизни, постепенно разрывалась, королевские дружины проводили большую часть времени в военных походах на чужбине, а богатство римского государства становилось вожаделенной и уже вполне осязаемой целью военных лидеров, успехи и неудачи которых превращались в залог их дальнейшей судьбы и возможного обретения королевских почестей. Знаменитый сюжет с суассонской чашей, которую Хлодвиг не смог получить в качестве добычи от своих воинов по итогам очередного грабительского набега, в полной мере демонстрирует глубокий дуализм институтов власти во франкском обществе рассматриваемого периода. Ни длинные волосы короля, указывающие на его магические способности и принадлежность к потомкам мифологического чудовища, ни королевские отметины на теле, которыми должны были обладать члены правящего рода, не были способны обеспечить правителю необходимую легитимность и авторитет в глазах его дружины.

Для восстановления полноты власти Хлодвигу предстояло пройти своеобразную воинскую инициацию, ордалию в форме поединка, когда он уничтожил своего оппонента в «суде Бога» на глазах войска, собравшегося для совершения древней традиции королевского смотра.

---

<sup>775</sup> Canetti Elias, *Masse und Macht*. Frankfurt/Main, Classen, 1984. Русскоязычный перевод: *Элиас Канетти*. Масса и власть / пер. Л. Ионина. М., 1997. Электронная публикация: Центр гуманитарных технологий. 20.03.2012. URL: <https://gtmarket.ru/laboratory/basis/5454>

Войско приняло победу короля, испытав «большой страх» перед исходящей от правителя угрозой физической расправы. Но Хлодвиг должен был прекрасно понимать, что любое военное поражение приведет к актуализации древнего архетипа жертвы, ритуальному устранению «слабого правителя», предаваемого смерти для умилоствления богов.

Образ короля-мученика Христа, известный Хлодвигу благодаря стараниям его супруги Хродехильды, не мог не стать для него в связи с этим источником сомнений и глубоких размышлений о природе власти и переменчивости судьбы. Королева, будучи христианкой, не оставляла надежду на обращение супруга, но для короля разрыв связи с культом предков был равносителен политическому самоубийству. Весьма показательным в данном отношении является схожий пример короля фризов Ратбода, который отказался принять крещение, узнав, что «все предшествовавшие ему правители-язычники и некрещеные фризы навлекли на себя вечное проклятье, и только он, приняв крещение, окажется в небесном царстве Христа»<sup>776</sup>, в связи с чем его сакральная связь с сородичами может быть прервана.

Экзистенциальной пограничной ситуацией в жизни Хлодвига стала ожесточенная битва с алеманнами, в ходе которой войско короля франков начало, согласно свидетельству Григория Турского, терпеть поражение. Ощущение предстоящего падения, вне всякого сомнения, вызывало в сознании Хлодвига воспоминания об участии сакральной жертвы, которой становился правитель, утративший связь с богами плодородия или военной победы. Ощущение отчаяния, которое мог испытывать в этот момент франкский король-жрец, отчасти сопоставимо по своей глубине с описанным в библейском тексте переживанием Христа, преданного на распятие, который с громким криком обращался к Богу с вопросом: «Боже мой, почему Ты оставил меня?»<sup>777</sup>. Обращение Хлодвига к испытывшему мученическую смерть «конунгу всего сущего» Христу становится единственным выходом, когда ни земля, ни род короля оказываются не способны обеспечить его выживание. Драматичная по своей сути ситуация приводит к тому, что перед страхом грандиозного поражения и бесчестия в битве Хлодвиг как бы разрывает «договорные» (пользуясь терминологией Ю. М. Лотмана) отношения с языческими богами, сулящими королю роль беспомощной жертвы, и «вверяет себя» христианскому Богу, полагаясь исключительно на высшую милость. Битва в семиотическом плане вновь предстает своеобразной инициацией или ордалией, испытанием, во

<sup>776</sup> Дряхлов В. Н. Языческое противодействие христианизации... С. 21–38.

<sup>777</sup> Мф. 27:46.

время которого обвиняемый в соответствии с нормами обычного права должен был вверять себя милости Бога, не имея надежды на иное избавление. Поле битвы с алеманнами, победа на котором была чудесным образом дарована Хлодвигу, становится тем самым Мульвийским мостом, который определил судьбу европейской цивилизации.

Хлодвиг, вероятно, понимал, что принятие христианства станет неизбежной смертью «короля-жреца», его отторжением от космоса и даровавших некогда ему политическую жизнь природных стихий. Его потомки будут предательски свергнуты «эффективными менеджерами» королевских конюшен, и виновные не понесут за это никакой ответственности, поскольку будут совершать это с благословения католической церкви в обмен на избавление Рима от политических оппонентов. Но неизбежность включения франков в пространство ценностей и геокультурных координат «осевого времени» диктовала королю соответствующий выбор. Эпоха магического договора между правящей династией и германскими богами завершалась, и правитель вступал в новый религиозный мир Средневековья, в котором каждый индивид оказывался в экзистенциальной доксологической ситуации «вверения себя» *in ipso*.

### 8.3. Мотивы обращения

Исследователи неоднократно обращались к анализу факторов принятия христианства королем Хлодвигом, называя в числе основных мотивов стремление заручиться поддержкой галло-римского населения и обеспечить союз с влиятельным католическим епископатом<sup>778</sup>. В отечественной научной традиции преобладает точка зрения о преимущественно политическом значении данного обращения: «Принятие католичества, которое для Хлодвига было прежде всего политическим актом, имело первостепенное значение для дальнейшего развития

---

<sup>778</sup> В связи с тем что рассматриваемые события имели место задолго до разделения церквей, в настоящем тексте понятия «православие», «католицизм» и «ортодоксальное христианство» могут использоваться в отдельных случаях как синонимы. Несмотря на то что определенные культурные различия могут проследиваться в западной и восточной традициях христианства с первых столетий н. э., до эпохи высокого Средневековья церковь официально сохраняла единство. Как справедливо отмечает В. П. Буданова, «разделение церквей отражает расхождение путей цивилизационного развития Византии и Запада, которое складывалось столетиями» (Буданова В. П. Варварские «королевства» на оси Восток-Запад // Византия и Запад. М., 2004. С. 31).

Франкского государства. Во-первых, Хлодвиг обрел с помощью католической церкви большее влияние на свой народ, хотя вначале его примеру последовали только 3 тыс. франков, по-видимому, его дружина. Во-вторых, укрепилось его положение в глазах его романских подданных, которые уже были католиками, и в-третьих, сам Хлодвиг рассматривал свой переход в католицизм как повод для будущего — если это будет необходимо, то насильственного — обращения или изгнания из Галлии вестготов и бургундов арианского исповедания»<sup>779</sup>.

Пожалуй, именно это обстоятельство и стало основной причиной обращения автора к столь популярной теме. Сложившийся стереотип относительно превалирования политических мотивов в процессе религиозного выбора германских королей не только не вполне соответствует исторической действительности, но и влечет российского читателя к трансляции ряда научных практик, методологическая односторонность которых оставила свой неизгладимый след в развитии российской научной мысли прошлого столетия.

В методологическом плане мы предлагаем придерживаться подхода, основанного на принципах семиотики культуры, содержание которого удачно сформулировал Б. А. Успенский: «Культурно-семиотический подход к истории предполагает апелляцию к внутренней точке зрения самих участников исторического процесса: значимым признается то, что является значимым с их точки зрения. Речь идет, таким образом, о реконструкции тех субъективных мотивов, которые оказываются непосредственным импульсом для тех или иных действий (так или иначе определяющих ход событий)»<sup>780</sup>.

Приступая к деконструкции современного историографического мифа о том, что принятие ортодоксальной формы христианства являлось для Хлодвига политически обусловленным шагом, необходимо начать с того, что роль ортодоксального исповедания с точки зрения возможности укрепления политического влияния в Галлии конца V — начала VI в. является как минимум спорной. Галльские епископы в рассматриваемый период формально подчинялись Риму, который находился под властью Теодориха Амала, остготского короля-арианина, поставившего своей целью «объединение не только имений, но и самих душ готов и римлян»<sup>781</sup> и не без оснований претендовавшего на роль официально-

<sup>779</sup> Корсунский А. Р., Гюнтер Р. Упадок и гибель Западной Римской империи и возникновение германских королевств (до середины VI в.). М.: Изд-во МГУ, 1984. С. 143.

<sup>780</sup> Успенский Б. А. История и семиотика... С. 11.

<sup>781</sup> *Cassiodori Aurelii. Variarum libri XII. II, 16.*

го проводника интересов византийского императора в западной части римско-германского мира. Согласно оценкам представителей византийской бюрократии рассматриваемого периода, Теодорих в своей политике управления Италией был «самым настоящим императором, ничуть не ниже наиболее прославленных»<sup>782</sup>, а современные ему хроники сообщают, что «даже римляне звали его Траяном или Валентинианом, временам которых он стремился подражать»<sup>783</sup>.

Как отмечает И. А. Дворецкая, в остготской Италии «благожелательное отношение к римской церкви сочеталось с покровительством арианской. <...> Главной причиной длительного сосуществования католической и арианской церквей в варварской Италии VI–VIII вв. были глубокие религиозные традиции в среде военно-служилой знати и ее дружин, которые принимали обряд крещения от арианских священников, не требовавших отправления сложного культа»<sup>784</sup>. Необходимо также отметить, что «арианская вера Теодориха не была помехой во взаимоотношениях с римской аристократией и более того — не было никаких попыток со стороны Теодориха обратить римских магистратов в арианство (в противовес Вандальской Африке, где переход в арианство был неотъемлемой частью укрепления дружеских отношений — *amicitia* — т. е. системы горизонтальных связей, базировавшейся на полном доверии обеих сторон по отношению друг к другу)»<sup>785</sup>.

Большая часть территории Восточной Галлии в рассматриваемый период находилась под властью бургундов-ариан, поддерживавших партнерские, если не сказать дружеские, отношения с руководством поместных ортодоксальных церквей<sup>786</sup>. Как показывает «Житие Цезария Арелатского», религиозная принадлежность светского правителя на фоне весьма непростых отношений внутри католического мира отнюдь не являлась определяющим фактором симпатии или антипатии

<sup>782</sup> Procop. De bell. Goth.: I, 1, 29.

<sup>783</sup> *Anonymi Valesiani. Pars Posterior.* P. 59–60.

<sup>784</sup> Дворецкая И. А. Из Паннонии в Италию (христианизация завоевателей и генезис варварской государственности в Италии VI–VIII вв.) // *Античность и Раннее Средневековье. Социально-политические и этнокультурные процессы: межвуз. сб. науч. тр. / отв. ред. В. М. Строгоцкий.* Н. Новгород, 1991.

<sup>785</sup> Копылов И. А. «Арианский фактор» во взаимоотношениях Рима и варварской периферии // *Вестн. РГГУ. Сер. Ист. науки. История / Studia classica et mediaevalia.* М., 2013. Вып. 17(118). С. 54–72.

<sup>786</sup> Шилина С. В. Авит Вьеннский как позднеантичный эпистограф // *Науч. ведомости Белгород. гос. ун-та. Сер. История. Политология.* 2017. № 1(250). Вып. 41. С. 34.

со стороны ортодоксального клира: в частности, в восприятии агиографов король остготов Теодорих Амал, придерживавшийся арианства, предстает скорее более позитивной фигурой, чем, например, короли франков, принявшие к тому времени христианство в никео-константинопольской его форме<sup>787</sup>. Подобное отношение можно проследить и в более ранних свидетельствах. В частности, «Папа Гиларий (461–468) называл короля Гундиоха, несмотря на то что тот был арианином, “сыном нашим” (*filii noster*). Столь же лестным обращением был почтен папой Гелазием (452–496), несмотря на приверженность арианству, и остготский король Теодерих»<sup>788</sup>.

Очевидно, что крещение Хлодвига по ортодоксальному обряду позволило снять ряд проблемных моментов в отношении короля с галло-римским населением (оказывавшим до этого продолжительное вооруженное сопротивление франкам в городах Суассон, Верден, Нант, Париж), снизить неприятие жителей Парижа, ставшего резиденцией Хлодвига, по отношению к перспективе признания легитимности власти короля. В связи с этим, однако, необходимо отметить, что основным фактором отторжения нового правителя со стороны галло-римского населения являлась скорее «варварская дикость» его народа, вышедшего из франкских лесов, нежели возможная приверженность конкретного короля арианской вере. В отношении вопроса о приверженности галло-римской элиты христианской религии можно привести в качестве примера эпизод из «Жития святой Женевиевы», когда во время приближения войск Аттилы состоятельные жители Парижа вынашивали план принесения католической подвижницы Женевиевы в жертву, по всей видимости, для умилостивления языческих богов.

Достаточно также вспомнить отношение галло-римского населения к бургундам, чтобы представить себе восприятие ими франков: «Несмотря на приверженность части галло-римской аристократии Бургундскому королевству, многие лишь неохотно мирились с изменением политических условий. Для них бургунды по-прежнему оставались диким и вероломным народом. Выразителем их настроений стал Аполлинарий Сидоний, высказавший в 60-е гг. V в. в стихотворении к своему другу сенатору Катуллину свое высокомерное презрение к германцам: “Что просишь ты меня, надеясь, что я в добром здравии, сложить стихи во славу Венеры, любимицы фесценнинских песен, когда

---

<sup>787</sup> Омельченко Д. М. Арианские правители как «Значимые другие» в «Житии Цезария Арелатского» // *Метаморфозы истории*. 2014. № 5. С. 215.

<sup>788</sup> Корсунский А. Р., Гюнтер Р. Упадок и гибель Западной Римской империи... С. 88.

я нахожусь среди полчищ длинноволосых варваров, вынужден слушать германскую речь, с мрачным видом выносить многократно похвалу тому, что поет обожравшийся бургунд, смазывающий волосы прогорклым маслом? Сказать тебе, что мешает вдохновению? Муза, изгнанная щипковыми инструментами варваров, пренебрегает шести-стопным ямбом с тех пор как она видит семифутовых патронов... Тебя ведь не преследует отвратительный запах чеснока и вонючего лука, который отрыгивается, отравляя воздух, с раннего утра в течение десяти трапез, тебя не обременяет целый день — будто ты их престарелый дед или муж их кормилицы — толпа таких великанов и в таком количестве, что прокормить их не могла бы даже кухня Алкиноя?»<sup>789</sup>.

Формирование потенциального альянса Хлодвига с арианскими правителями представляется гораздо более значимым фактором королевской политики рассматриваемого периода, нежели поиск союза с галло-римской аристократией. Об этом говорит, в частности, брак сестры Хлодвига Аудофледы с королем остготов Теодорихом Амалом и принятие сестрами короля (Лантехильдой, Аудофледой) крещения по арианскому обряду. Не исключено, что об этом свидетельствует и имя первенца Хлодвига — Теодорих, этимологически восходящее к готской антропонимической традиции. С политической точки зрения выбор религии был не в пользу ортодоксального христианства, и письма епископа Авита Вьеннского подтверждают, что Хлодвиг до принятия ортодоксальной формы крещения находился под сильным влиянием арианства и, возможно, даже готовился к принятию крещения по арианскому образцу<sup>790</sup>.

При этом распространенная точка зрения о том, что арианство было догматически ближе и понятнее германскими народам, а также являлось значимым фактором их культурной идентичности, представляется не вполне однозначной. Известно, что германцы в ряде случаев переходили из арианства в католицизм или наоборот. В частности, как отмечает И. А. Дворецкая, «переход от язычества к арианству и обратно, принятие христианства по католическому обряду, отход от христианства официального направления — все эти изменения в религии зависели от политической ориентации военачальника и настроений в войске»<sup>791</sup>. В частности, «как ариане пришли в Италию лангобарды, хотя,

<sup>789</sup> Корсунский А. Р., Гюнтер Р. Упадок и гибель Западной Римской империи... С. 87–88.

<sup>790</sup> Shanzer D. Dating the Baptism of Clovis: the Bishop of Vienne Vs the Bishop of Tours // Early Medieval Europe. 1998. Vol. 7(1). P. 34–35.

<sup>791</sup> Дворецкая И. А. Из Паннонии в Италию... С. 133.

возможно, некоторые из них принимали обряд крещения по католическому образцу. Во время пребывания лангобардов на Дунае они были известны византийцам как христиане по римскому официальному обряду. По крайней мере, этот аргумент выдвигали их послы на переговорах с византийским императором, прося того о помощи в войне с язычниками-гепидами»<sup>792</sup>. Также «по мнению некоторых итальянских историков, лангобардские короли в Паннонии до 548 г. принимали крещение по католическому обряду, хотя официально переход к католицизму произошел позже»<sup>793</sup>.

Исследователи полагают, что вандалы в период своего расселения в Паннонии «были православными более 90 лет, пока, судя по всему, не заимствовали арианство от вестготов. Примечательно, что определенный процент вандалов (в том числе и из числа королевской свиты и даже из числа родных детей короля) продолжал исповедовать православие, о чем свидетельствует ряд мест у Виктора, как-то: постановление Гейзериха о том, что из числа его свиты и его сыновей только ариане имеют право быть назначаемы на различные государственные посты, рассказ о мученичестве вандалов-православных из королевской свиты (в частности, об Армогасте, прокураторе имени сына короля) и, наконец, публичное обвинение в адрес епископа Евгения в том, что он якобы изгнал из своей церкви людей с внешностью вандалов. Этот эпизод комментируется многозначительным высказыванием Виктора, что “велико было число наших католиков, которые выглядели точно так же, как и эти вошедшие, потому что они служили в свите короля”»<sup>794</sup>.

Обстоятельства оглашения Хлодвига и дата принятия им крещения остаются не вполне ясными, представляя отдельную исследовательскую проблему. Григорий Турский сообщает о практически незамедлительном крещении короля после боя с алеманнами, в ходе которого королем под влиянием драматических обстоятельств было принято соответствующее спонтанное решение<sup>795</sup>, тогда как «Хроника» Фредегара содержит сведения о принесении королем соответствующего обета перед сражением<sup>796</sup>, а письмо епископа Трирского вообще связывает

<sup>792</sup> Дворецкая И. А. Из Паннонии в Италию... С. 132.

<sup>793</sup> Там же. С. 133.

<sup>794</sup> Копылов И. А. Этнический облик арианской церкви в Вандальской Африке (V–VI века) // Античный мир и археология. Саратов, 2009. Вып. 13. С. 309–310.

<sup>795</sup> Hist. franc.: II, 31.

<sup>796</sup> Fredegari Chronica: III, 20–21.



принятие решения о крещении с паломничеством короля к гробнице Мартина Турского<sup>797</sup>.

Последнее свидетельство имеет особенное значение в разрезе ряда культовых практик, осуществлявшихся германцами в рамках традиционных верований, для которых была характерна доксологическая дискретность и значительная территориальная обусловленность<sup>798</sup>. Святой Мартин мог восприниматься в данном контексте как гений места или военный заступник, дарующий своим почитателям победу в бою, поскольку германские культы тяготели к подобной модели отношений с военным патроном: «Бог-заступник в военных предприятиях варваров воспринимался ими по аналогии с великим Одним (Вотаном), языческим покровителем военных дружин. Впоследствии, после официального перехода к католицизму, функцией военного покровителя и патрона лангобардских королей был наделен св. Иоанн»<sup>799</sup>.

Несмотря на то что Хлодвиг был не первым христианским правителем франков (до него франками был признан в качестве правителя римский наместник Эгидий)<sup>800</sup>, легитимность франкского короля, оставляющего веру предков, могла значительно пострадать с точки зрения утраты поддержки дружины и войска. Период вступления Хлодвига во власть, по всей видимости, совпадал с глобальной для германского мира эпохой сокращения роли короля-жреца и возвышением фигуры избираемого вооруженным народом правителя-воина, способного привести свой народ к победам в бесконечных захватнических походах. Связь семьи Хлодвига с культом Ингви-Фрейра, на которую указывает имя, данное первенцу Хлодвига и Хродехильды — Ингомер, может служить возможным свидетельством принадлежности короля к древнему роду правителей-жрецов (дроттинов), которые, согласно германским преданиям, были поставлены Одним во главе северных земель в качестве посредников между богами и людьми. Утрата связи с богами в этом случае могла носить для Хлодвига во всех отношениях драматичный характер.

---

<sup>797</sup> Византийская мозаика: сб. публ. лекций Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме / ред. проф. С. Б. Сорочан; сост. А. Н. Домановский. Харьков, 2013. С. 128.

<sup>798</sup> *Brink S.* How uniform was the Old Norse religion? // *Learning and Understanding in the Old Norse World: Medieval Texts and Cultures of Northern Europe*. Brepols, 2007. P. 105–136.

<sup>799</sup> *Дворецкая И. А.* Из Паннонии в Италию... С. 132.

<sup>800</sup> *Cusack C. M.* Conversion among the Germanic peoples. L.; N. Y.: Cassell, 1998. P. 73.

Таким образом, очевидно, что элементарная констатация политической целесообразности крещения короля по ортодоксальному обряду, обосновываемая перспективами союза короля с влиятельным католическим епископатом и обретением симпатий галло-римского населения франкского королевства, представляется не вполне состоятельной. Выбор религии, несомненно, имел более глубокие мотивы, неизбежно связанные с экзистенциальным выбором и соответствующими жизненными обстоятельствами, требующими дополнительного анализа.

Принимая во внимание, что анализ политических факторов обращения не способствовал достижению желаемых результатов, попробуем действовать, отталкиваясь в дальнейшем анализе от фактов биографии короля. В частности, нам достоверно известен факт появления в жизни короля Хлодвига перед его крещением православной супруги (Хродехильды), в связи с чем ответ на вопрос о критериях выбора жены может с высокой степенью вероятности объяснить и причины обращения короля.

В научной литературе существует несколько версий женитьбы Хлодвига на Хродехильде, включая идею союза Гундобада и Хлодвига<sup>801</sup>, тайную дипломатию Авита Вьеннского и Ремигия Реймского<sup>802</sup>, заинтересованность Хлодвига в союзе с католической церковью<sup>803</sup>, включение Хлодвига в европейскую политику брачной дипломатии, формировавшуюся в рассматриваемый период под влиянием Теодориха Амала<sup>804</sup>. Скорее всего, каждая из этих версий имеет под собой основания и содержит долю исторической истины, однако случай Хлодвига и Хродехильды далеко не очевиден.

Прежде всего необходимо отметить, что Хлодвиг уже имел сына, который стал впоследствии наследником большей части королевства отца, что указывает на сохранение за ребенком права первородства. «Житие святого Генезия» сообщает, что женщиной короля была некая Эвохильда<sup>805</sup>. Э. Эвиг полагает, что первая супруга Хлодвига вела свое происхождение из рода кельнских (рипуарских) франков<sup>806</sup>. Ве-

<sup>801</sup> *Dailey E. T.* Queens, consorts, concubines: Gregory of Tours and women of the Merovingian elite. Leiden, 2015. P. 81–82.

<sup>802</sup> *Scherman K.* The Birth of France: Warriors, Bishops, and Long-Haired Kings. N. Y.: Random House, 1987. P. 110.

<sup>803</sup> *Bury J. B.* The Invasion of Europe by the Barbarians. L., 1928.

<sup>804</sup> *Crisp R. P.* Marriage and alliance in the Merovingian Kingdoms, 481–639. PhD Dissertation. Ohio State University, 2003. P. 22.

<sup>805</sup> *De Prade J. R.* Sommaire de l'histoire de France. 1684. T. 1. P. 129.

<sup>806</sup> *Ewig E.* Bonn Die Namengebung bei den ältesten Frankenkönigen und im merowingischen Königshaus Mit genealogischen Tafeln und Notizen // *Francia*. 1991. Vol. 18(1). P. 49–50.

роятно, она умерла, но не исключено, что могло произойти и расторжение брака по какой-либо причине, поскольку такие случаи имели место в среде германской аристократии.

Для того чтобы понять подлинное значение фигуры Хродехильды, представляется важным уточнить, кто же еще мог стать второй супругой Хлодвига, если бы его женой не стала бургундская принцесса. Исследователи называют разные даты второго брака Хлодвига: от периода между 492 и 494 гг. до периода 500–501 гг.<sup>807</sup>, но более убедительной представляется все же аргументация в пользу первой половины 90-х гг.

Возможной кандидатурой, без сомнения, в данный период являлась дочь короля Теодориха Амала Тиудигото, которая вышла замуж за короля вестготов Алариха в 493 гг. Принимая во внимание, что в этом же году состоялся брак сестры Хлодвига Аудофледы с Теодорихом Амалом, очевидно, что остготы и франки готовились к заключению союза, в связи с чем Хлодвиг мог в 492–493 гг. рассматриваться в качестве потенциального супруга Тиудигото (при этом Хлодвиг и Аларих были ровесниками). В случае брака с дочерью Теодориха Амала некрещеный король франков оказался бы в окружении арианских союзников, получающих благодаря супруге Хлодвига неограниченное влияние в Галлии. Очевидно, что средства остготской дипломатии были достаточны для реализации подобного сценария.

Принимая во внимание, что епископ Ницетий Трирский в одном из своих писем 565 гг. к ломбардской королеве Хлодосвинде убеждал ее последовать примеру Хродехильды, которая «сумела добиться того, что властитель Хлодвиг стал следовать католическим законам»<sup>808</sup>, очевидно, что брачная дипломатия являлась одним из важных направлений церковной политики, которая находилась под пристальным вниманием высшего руководства церкви. По всей видимости, понимая всю драматичность складывающегося союза франков и арианских властителей Южной Европы, епископы Авит Вьеннский и Ремигий Реймский действовали стремительно, способствуя установлению дипломатических контактов выбиравшего невесту франкского короля с представителями ортодоксальной части политической элиты соседнего бургундского королевства (весьма характерно в данном отношении появление королевского посланника — некоего «римлянина Аврелиана»), где в поле зрения Хлодвига попадает принцесса Хродехильда — крещеная в католической вере племянница короля бургундов.

<sup>807</sup> *Crisp R. P. Marriage and alliance in the Merovingian Kingdoms...* P. 61–62.

<sup>808</sup> *Лебек С. Новая история средневековой Франции...*

Юной бургундской принцессе было, вероятно, непросто принять мысль о браке с язычником. Достаточно вспомнить эпизод из истории средневековой Скандинавии, связанный с обсуждением перспективы брака конунга Олава Трюгвассона, придерживавшегося христианской веры, и Сигрид Гордой, сторонницы традиционных германских культов, закончившийся тем, что Олав ударил Сигрид по лицу в ответ на ее отказ принимать христианство (чем заслужил в будущем свою гибель, нажив могущественных врагов)<sup>809</sup>, чтобы понять возможный сценарий развития контактов Хродехильды и посланников Хлодвига. «Книга истории франков» свидетельствует о том, что «невеста первоначально воспротивилась брачному предложению, отвечая франкскому послу Аврелиану: “не позволено христианке выходить замуж за язычника”»<sup>810</sup>. Вероятно, Авит Вьеннский лично дал бургундской принцессе подсказку не упорствовать, обещав, в случае ее согласия, поддержку реймского епископа на новой родине и описав будущей королеве франков перспективу превращения вчерашнего «варвара» в триумфального обладателя римских консульских регалий.

В письме Авита Вьеннского, адресованном Хлодвигу по случаю его крещения, ни слова не говорится о бургундской принцессе, ставшей супругой короля и способствовавшей его обращению. При этом епископ сдержанно сокрушается, что не смог лично присутствовать на торжественном исполнении обряда крещения. Представляется, что обе эти детали повествования являются неслучайными. Авит понимал, что содержание письма станет известно приближенным короля Гундобада, и осознавал риск обвинения в государственной измене, в связи с чем не стремился демонстрировать свою причастность к организации брака Хлодвига. По этой же причине, вероятно, он не поехал на крещение Хлодвига в Реймс. Бесспорным аргументом в пользу признания исключительной роли Хродехильды в обращении короля Хлодвига является то, что модель отношений короля франков с его супругой (возвышение правителя благодаря христианской супруге) становится архетипом политической риторики рассматриваемого периода. В частности, римский понтифик Григорий Великий, оценивая личный вклад супруги короля Кента в христианизацию Англии, отмечает ее исключительную роль, сравнивая королеву с императрицей Еленой<sup>811</sup>, а епископ Ницетий Трирский

---

<sup>809</sup> *Снорри Стурлусон*. Круг Земной. М., 1980.

<sup>810</sup> Византийская мозаика. С. 128.

<sup>811</sup> *St. Gregory the Great*. Epistles. XI, 29 / transl. by J. Barmby // *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series* / ed. by Ph. Schaff and H. Wace; rev. ed. for

призывает королеву лангобардов следовать примеру Хродехильды, которая сумела добиться принятия своим супругом Хлодвигом таинства святого крещения по ортодоксальному обряду. Подобные высказывания церковных иерархов VI в. могут служить, пожалуй, лучшей оценкой личного вклада королевы Хродехильды в формирование нового типа европейского монарха, преодолевающего «варварское» прошлое своего народа через обращение в христианскую веру.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Расхожее словосочетание *семиотика власти* часто вызывает ассоциации с инсигниями, церемониями и ритуалами власти либо с методом, который позволяет интерпретировать данные явления через призму учения о знаках. Нередко семиотика власти отождествляется с процедурами расшифровки определенных сочетаний цветов, изображений, архитектурных форм и прочих явлений, окружающих пространство трона или дворца. Подобные представления, хотя и имеют под собой определенные основания, соответствуют действительности лишь отчасти.

В настоящем исследовании предлагается трактовка семиотики власти в несколько ином ключе — как сущностного содержания самих отношений власти: совокупности форм и смыслов многообразных отношений воздействия, их репрезентаций, перформативов и следов, подвижная игра которых наполняет порядок дискурса, именованная, доксологии, письма и различия — всего того, что формирует топографию социальных деформаций и непропорциональных знаковых обменов. Семиотика власти в рассматриваемом контексте — это и структурирующая проекция культуры, вдохновляющая ламентации Сидония Аполлинария о горькой необходимости вдыхать запах перегара и слушать варварскую песню бургунда в промежутках между написанием панегириков, прославляющих республиканское величие очередного архетипического правителя; это и фасции римского учителя, высекающие на теле короля Аталариха подлинную границу варварского и римского миров в пустынных залах равеннского дворца; это и веревка палача, стягивающая голову Северина Боэция в чудовищном акте физиологического насилия и варварской деконструкции дискурса римской свободы и аристократических привилегий. Семиотика власти охватывает необъятное пространство материальной медиации процессов взаимного влияния: от обрезков королевских волос до чернильных прописей на пергамене средневекового энциклопедиста.

В структуре предметного поля семиотики власти К. Мэндоки выделяет такие составляющие, как тело, место, капитал и дискурс. Сходным образом М. Зифкес выделяет три ключевых аспекта семиотики власти: положение (место), владение (капитал) и интерпретацию (дискурс). Подобной логики придерживается и изложение настоящей работы, с учетом ряда других важных аспектов, возникающих на стыке структуралистских и постструктуралистских подходов в семиологии,

а именно: определения актуальных моделей семиозиса и семиосферы; уточнения значения культурного кода в формировании и восприятии образа, идентификации ключевых архетипов и мифов, лежащих в основе дискурса власти; выявления принципов циркуляции знаковых конструкций в коммуникативных актах отправления власти.

Культурное пространство рассматриваемого периода характеризуется доксологической дискретностью, обусловленной драматичным столкновением эпистем, интерполяцией и креолизацией сопутствующих им дискурсивных практик. Напряженный поиск культурной идентичности вчерашних «варваров» прослеживается на различных уровнях символической политики: в исторических нарративах рассматриваемого периода, юридической технике, административном дискурсе. Отношения власти при этом являются наиболее болезненным фронтиром культурного взаимодействия, символическим пространством, где регулярно возникают конфликты, различного рода столкновения и противостояния.

В рамках исследования применяется метод, предполагающий анализ отношений власти в контексте соответствующей коммуникативной ситуации. Было бы ошибочно полагать, что распределение ролей в рамках дискурсивного поля власти носит закрепленный характер и предписывает ключевую роль короля в институционализированном коммуникативном пространстве публичной власти, магната — в пространстве отношений владения, а епископа или жреца — интерпретации. Епископы и магнаты нередко выступают в качестве акторов институционального пространства публичной власти, а король вполне может пробовать себя в роли интерпретатора, ратора и даже реформатора системы письма. Ситуации власти в средневековом нарративе бесконечно многообразны, начиная со столь значимой в мире дворцовых интриг манифестации власти королевской возлюбленной, манипулирующей отношениями владения, ревности и чувства вины, проникающих глубоко в личные отношения супругов, родителей и детей, домочадцев и их близких, и заканчивая всепроникающей структурирующей властью могущественного административного дискурса имперской канцелярии, детерминирующего номенклатуру и этимологию варварской идентичности, практику производства реальности и ее идеологическое кодирование.

Дискурс публичной власти, характерный для раннесредневековой культуры, рассматривается в настоящей работе в его эволюционном многообразии и морфологической подвижности: от «квазителесного» кода культуры, обусловленного физиологическими рамками ауспий

и стигматов тела правителя, формирующих его сопричастность пограничному пространству и миру чудовищ, до экстракорпоральных кодов репрезентации власти, обеспечивающих возможность ее институционального транзита. Преодолевая физиологические границы, публичная власть конструирует свое политическое алиби в форме этногенетического мифа, структурирует культурное пространство и формирует границы ойкумены. Ключевой целью символической политики «варварских королевств» становится экспроприация структурного ядра в процессе превращения бывшего центра семиосферы в периферию.

Структуры публичной власти, прослеживаемые в эволюционной трансформации германского мира, могут быть охарактеризованы как принадлежащие трем следующим основным культурным парадигмам, или эпистемам, наиболее ранняя из которых фиксируется на материале корпуса архаических мифологических текстов и преданий, соответствующих генетической связи структур власти с определенной исторической территорией (землей), эпонимом и иными сакральными источниками (роцями, водоемами и другими топографически статичными пространствами); трансфер власти в подобных структурах осуществляется по каналам символических обменов в связи с формированием «тромбов» циркуляции знаков в рамках престижной экономики. Эпистема эпохи Великого переселения народов трансформирует указанные структуры практически до неузнаваемости и катализирует процессы формирования новых этнополитических общностей посредством совершения непропорциональных символических обменов (в форме присяг, клятв верности и этнонимических знаков), а также генезиса исторического сознания и нарратива (отождествления истории с формированием определенной этнополитической общности и годами правления политических лидеров). Наконец, становление эпистемы эпохи «варварских королевств» сопровождается политическим мимесисом и мимикрией, преимущественной концептуальной интеграцией «варварских» коммуникативных практик в имперский политический дискурс; при этом конструирование идентичности сопряжено с экспроприацией и адаптацией бинарных оппозиций, сформированных в рамках исторических культур средиземноморского региона.

Генезис отношений власти в рамках соответствующих дискурсивных полей сопряжен с актуализацией определенных форм коммуникативных действий. В процессе формирования нормативного дискурса роль триггера отношений власти выполняют коммуникативные акты, основанные на таких речевых жанрах, как клятва и присяга, а также акты говорения закона и практики политического письма; в рамках дискурсивного поля, обусловленного отношениями владения, комму-



никативные «тромбы» формируются в символических каналах редистрибуции в связи с нарушениями паритета обмена/одаривания, а также актами экспроприации; наконец, в структуре отношений власти, основанных на процессе интерпретации, диспропорции возникают относительно ономатетических актов и мифопоэзиса.

Завершая итоговые обобщения, отметим, что миф играет ключевую роль в любом историческом нарративе, тогда как непрерывное увеличение количества его интерпретаторов и соавторов приводит к беспрецедентной мифологической интертекстуальности семиосферы. Идеология, предписывающая структурирование реальности в соответствии с категориями столь популярных в исследованиях прошлого столетия политических, военных, экономических и идеологических (а аутореферентность идеологии может рассматриваться в качестве своеобразного интеллектуального стигмата эпохи модерна) источников власти, увлекает исследователя в причудливые хороводы симулякров научного дискурса. В данном отношении средневековый миф короля-чудотворца ничем принципиально не отличается, например, от современного мифа короля-прагматика, осуществляющего рациональный выбор религии на основании сконструированных политических предпочтений.

Принимая во внимание принципиальную невозможность нулевой степени историографического письма, мы стремились в рамках данной работы вернуть нарративу определенные свойства суверенности. Насколько это удалось — судить предстоит читателю.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Мф. — Евангелие от Матфея  
Пс. — Псалтирь  
AA — Auctores antiquissimi  
LL — Leges (in Folio)  
LL nat. Germ. — Leges nationum Germanicarum  
MGH — Monumenta Germaniae Historica  
Script. rer. Merov. — Scriptores rerum Merovingicarum  
Ibid. — Ibidem  
Get. — Getica (Iordanis De origine actibusque Getarum)  
Hist. franc. — Historia francorum (Gregorii episcopi Turonensis libri Historiarum X)  
Hist. lang. — Historia langobardorum (Pauli Diaconi Historia Langobardorum)  
Fredegari Chronica (Fredegari et aliorum chronica) — Chronicarum quae dicuntur Fredegarii scholastici  
Procop. De bell. Goth. — Procopius Caesariensis. De bello Gothico

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

### Публикации источников (печатные и электронные)

1. *Anonymi Valesiani. Pars posterior* // MGH. AA. 1892. Vol. IX: Chronica minora Saec. IV. V. VI. VII. Vol. I. Berolini. P. 249–339.
2. *Beda Venerabilis. Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* // Bede's Ecclesiastical History of the English People / ed. and trans. B. Colgrave and R. A. B. Mynors. Oxford, 1969.
3. *Cassiodori Senatoris Variarum* // MGH. Auctorum Antiquissimorum. Berlin, Weidmann, 1894. T. XII.
4. *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii scholastici* // MGH. Script. rer. Merov. 2 / ed. B. Krusch. Hanover: Hahn, 1888.
5. *Codicis legum Wisigothorum libri XII (ex bibliotheca Petri Pithoei)*, Parisiis (apud Sebastianum Nivellium, sub Ciconis, via Iacobaea). 1579. Доступно на интернет-сайте библиотеки Biblioteca virtual de Andalucia: <http://www.juntadeandalucia.es/cultura/bibliotecavirtualandalucia/inicio/inicio.cmd>

6. *Concilium Toletanum quartum*. Латинский текст источника цитируется по электронному изданию: [http://www.benedictus.mgh.de/quellen/chga/chga\\_046t.htm](http://www.benedictus.mgh.de/quellen/chga/chga_046t.htm)

7. *Eugippius*. Vita sancti Severini / ed. H. Sauppe // MGH AA. T. 1. P. 2. Berlin, 1877. P. 1–30.

8. *Gothic Bible*. URL: <http://www.wulfila.be/gothic/browse/>

9. *Gregorii episcopi Turonensis libri Historiarum X* / ed. B. Krusch, W. Levison // MGH. SS. rer. Merov. I.1, Hannover, 1951.

10. *Heimskringla Snorra Sturlusonar*. Ynglinga Saga. URL: <https://www.snerpa.is/net/snorri/yngl-sag.htm> (дата обращения: 10.01.2017).

11. *Historia Wambae regis auctore Iuliano episcopo Toletano* // MGH. Script. rer. Merov. Hannover, 1910. Vol. 5.

12. *Hrafnkels saga* Freysgoða. Текст источника на языке оригинала и русскоязычный перевод: <http://norse.ulver.com/src/isl/hrafnkel/>

13. *Iordanis De origine actibusque Getarum* // MGH. AA. Berolini, 1882. T.V. Pars Prior. P. 53–138.

14. *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum libri*. IX, 3. URL: <http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost07/Isidorus/isiet00.html>

15. *Isidori Hispalensis Etymologiarum libri* XX. Электронный текст источника на языке оригинала: [http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost07/Isidorus/isi\\_et00.html](http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost07/Isidorus/isi_et00.html)

16. *Isidori Iunioris episcopi Hispalensis Historia Gothorum Wandalarum Sveborum* // MGH. AA. Berolini, 1894. T. XI, Vol. II.

17. *Lex romana Burgundionum* / ed. A. F. Barkow. Gryphiswalda, 1826.

18. *Liber Historiae Francorum* / ed. Bruno Krusch // MGH. Script. rer. Merov. Hanover: Hahn, 1888. Vol. II.

19. *Njáls saga*. Текст источника на языке оригинала и русскоязычный перевод: <http://norse.ulver.com/src/isl/njala/>

20. *Origo gentis Langobardorum* // MGH. Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI–IX. Hannover, 1878.

21. *Pauli Orosii presbyteri hispani Adversus paganos historiarum libri septem*. Thorunii: Sumptibus Ernesti Lambecii, 1857.

22. *Paulus Diaconus*. Historia Langobardorum // Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. Hanover, 1878. VI–IX.

23. *St. Gregory the Great*. Epistles. XI, 29 / transl. by J. Barmby // Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series / ed. by Ph. Schaff and H. Wace; rev. ed. for New Advent by Kevin Knight. Buffalo, N. Y.: Christian Literature Publishing Co., 1895. Vols. 12–13. URL: <http://www.newadvent.org/fathers/360211029.htm>

24. *Synodus Toletana tertia*. URL: [http://www.benedictus.mgh.de/quellen/chga/chga\\_045t.htm](http://www.benedictus.mgh.de/quellen/chga/chga_045t.htm)

### **Англосаксонские правовые памятники**

25. *Liebermann F.* Die Gesetze der Angelsachsen. Halle, 1903–1915.

26. *Attenborough F. L.* The Laws of the Earliest English Kings. Cambridge, 1922.

27. *Robertson A. J.* The Laws of the Kings from Edmund to Henry I. Cambridge, 1925.

28. *Legum regis Canuti magni quas Anglis olim dedit versionem antiquam latinam ex codice Colbertino, variantibus lectionibus atque observationibus additis cum textu Anglo-Saxonico.* Typis directoris Jani Hostrup Schultzii. 1826.

### **Каталоги монет, медальонов и брактеатов**

29. *Akerman J. A.* Descriptive catalogue of rare and unedited Roman coins. L., 1834.

30. *Axboe M.* The Scandinavian gold bracteates // *Acta Archaeologica*. 1982. Vol. 52.

### **Переводы источников**

1. *Агафий Миринейский.* О царствовании Юстиниана / пер., ст. и примеч. М. В. Левченко. М.; Л., 1953 (М., 1996).

2. *Аноним Валезия.* Извлечения / пер. с лат. В. М. Тюленева // *Формы исторического сознания от поздней античности до эпохи Возрождения (Исследования и тексты): сб. науч. тр. памяти Клавдии Дмитриевны Авдеевой / отв. ред. И. В. Кривушин; пер. с лат. В. М. Тюленева.* Иваново: Иван. гос. ун-т, 2000. С. 176–193.

3. *Беда Достопочтенный.* Церковная история народа англос / пер. В. В. Эрлихмана. СПб.: Алетейя, 2001.

4. *Библия.* Книги священного писания Ветхого и Нового завета. По благословлению святейшего патриарха Московского и всея Руси Пимена. К столетию издания Библии на русском языке 1876–1976. Russian Orthodox Bible, United Bible Societies. М., 2000.

5. *Бозэций.* Утешение философией. М., 1990.

6. *Вергилий.* Буколики. Георгики. Энеида / пер. с лат. С. А. Ошерова; под ред. Ф. А. Петровского. М.: Худ. лит-ра, 1979.

7. *Видукинн Корвейский.* Деяния саксов. М.: Наука, 1975.

8. *Гай Светоний Транквилл.* Жизнь двенадцати цезарей / пер. М. Л. Гаспарова. М.: Наука, 1993.
9. *Григорий Турский.* История франков / пер. с лат., примеч. В. Д. Савуковой; отв. ред. М. Л. Гаспаров. М.: Наука, 1987.
10. *Саксон Грамматик.* Деяния данов: в 2 т. (16 кн.). Т. 1. Кн. I–X / Пер. с лат. и комм. А. С. Досаева, под ред. И. А. Настенко. М.: SPSL-«Русская панорама», 2017.
11. *Древнеанглийская поэзия.* М., 1982.
12. *Житие святого Северина* / пер. с лат. А. И. Донченко. Пб.: Алетейя, 1998.
13. *Иордан.* О происхождении и деяниях гетов (*Getica*) / вступит. ст., пер., коммент. Е. Ч. Скржинской. М., 1960.
14. *Исидор Севильский.* История готов, вандалов и свевов / пер. Т. А. Миллера // Памятники средневековой латинской литературы IV–IX вв. М., 1970.
15. *Павел Диакон.* История лангобардов // Средневековая латинская литература IV–IX вв. М., 1970.
16. *Платон.* Собрание сочинений / под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. М., 1994. Т. 3.
17. *Плутарх.* Сравнительные жизнеописания: в 2 т. 2-е изд. испр. и доп. М.: Наука, 1994. Т. I.
18. *Прокопий Кесарийский.* Война с готами / пер. с греч. С. П. Кондратьева. М., 1950.
19. *Сага о гутах* // Средние века. М., 1975. Вып. 38. С. 307–311.
20. *Снорри Стурлусон.* Круг Земной. *Heimskringla* / А. Гуревич, Ю. Кузьменко, О. Смирницкая, М. Стеблин-Каменский; отв. ред. М. Стеблин-Каменский. М., 1980 (1995).
21. *Снорри Стурлусон.* Младшая Эдда. Л.: Наука, 1970 (М., 1994).
22. *Тацит Публий Корнелий.* Анналы. Малые произведения. История. М., Ладомир, 2001.
23. *Хроника вестготских королей* // Опыт тысячелетия. Средние века и эпоха Возрождения: быт, нравы, идеалы / сост. М. Тимофеев, В. Дряхлов, О. Кудрявцев, И. Дворецкая, С. Крыкин. М.: Юристъ, 1996.
24. *Хроники длинноволосых королей: сб.* / сост. и перевод с лат. Н. Горелова. СПб.: Азбука-классика, 2006.
25. *Цицерон.* Диалоги: О государстве. О законах / пер. с лат. В. О. Горенштейна; прим. И. Н. Веселовского и В. О. Горенштейна; ст. С. Л. Утченко; отв. ред. С. Л. Утченко. М., Наука. 1966.

26. *Эйнхард*. Жизнь Карла Великого / пер. с лат. М. С. Петровой // Историки эпохи Каролингов / отв. ред. А. И. Сидоров. М.: РОССПЭН, 1999. С. 7–34.

27. *Ювенал*. Сатиры / пер. Д. С. Недовича и Ф. А. Петровского, вступ. ст. А. И. Белецкого. М.; Л., 1937.

28. *Юстин Марк Юниан*. Эпитома сочинения Помпея Трога «*Historiae Philippicae*». СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005.

## Научная литература

1. *Абрамян Н. Л.* Возможна ли семиотика текста? // Критика и семиотика. 2012. Вып. 16.

2. *Аверинцев С. С.* Символика раннего средневековья (К постановке вопроса) // Семиотика и художественное творчество. М., 1977. С. 308–337.

3. *Автономова Н. С.* Вступительная статья // Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994.

4. *Адлер А.* Наука жить / пер. с нем. А. А. Юдина. К.: Port-Royal, 1997.

5. *Аксенова О. В.* Aequitas как важнейший принцип римского права // Вестн. ТИСБИ. 2005. № 3.

6. Альтернативные пути к цивилизации: монография / под ред. Н. Н. Крадина, А. В. Коротаева, Д. М. Бондаренко, В. А. Лынши. М.: Логос, 2000.

7. *Алпысбес М. А., Ярыгин С. А.* Потестарные мифемы в этногонических легендах племен группы «дунху» // Вестн. Караганд. гос. ун-та. 2015. № 3(79). С. 15–24.

8. *Арутюнова Н. Д.* Перформатив // Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990.

9. *Бакач Н. Б.* Культурная парадигма как объект социально-философского анализа: дис. ... канд. филос. наук. Волгоград, 1998.

10. *Барт Р.* Актовая лекция, прочитанная при вступлении в должность заведующего кафедрой литературной семиологии в Коллеж де Франс 7 января 1977 г. // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994.

11. *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика: Поэтика: пер. с фр. / сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. М.: Прогресс, 1989.

12. *Барт Р.* Мифологии. М., 2008.

13. *Барт Р.* Нулевая степень письма. М., 2008.

14. *Барт Р.* Семиология как приключение // Arbor Mundi. М., 1993.

15. *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. 2-е изд. М.: Худож. лит., 1990.
16. *Бенвенист Э.* Семиология языка // *Общая лингвистика.* М., 1974. С. 69–89.
17. *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Универс, 1995.
18. *Берн Э.* Игры, в которые играют люди. Люди, которые играют в игры / пер. с англ. А. Грузберга. М., 2008.
19. *Берн Э.* Люди, которые играют в игры. Психология человеческой судьбы / пер. А. А. Грузберга. Екатеринбург: ЛИТУР, 1999.
20. *Бернер А. Ф.* Германское право: учебник немецкого уголовного права (Часть общая) / примеч., прил. и доп. по истории русского права и законодательству положительному Н. Неклюдова. 1867. Т. I. URL: <http://www.allpravo.ru/library/doc101p0/instrum3264/print3340.html>
21. *Бибиков М. В.* «Блеск и нищета» василевсов: структура и семиотика власти в Византии // *Образы власти на Западе, в Византии и на Руси* / отв. ред. М. А. Бойцов, Г. Эксле. М., 2008. С. 13–18.
22. *Блок М.* Короли-чудотворцы: Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии / пер. с фр. В. А. Мильчиной; предисл. Ж. Ле Гоффа; науч. ред. и послесл. А. Я. Гуревича. М.: Школа «Языки русской культуры», 1998.
23. *Бодрийяр Ж.* К критике политической экономии знака. М., 2007.
24. *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. М., 2000.
25. *Бойцов М. А.* Символический мимесис — в средневековье, но не только // *Казус.* 2004. № 6. С. 355–400.
26. *Бойцов М. А.* Что такое потестарная имагология // *Власть и образ: очерки потестарной имагологии* / отв. ред. М. А. Бойцов, Ф. Б. Успенский. СПб., 2010.
27. *Бозций.* Утешение философией. М., 1990.
28. *Буданова В. П.* Варварские «королевства» на оси Восток-Запад // *Византия и Запад.* М., 2004.
29. *Буданова В. П.* Варвары в представлении «Анонима Вalezия» // *Культура и общественная мысль.* М., 1988. С. 57–64.
30. *Буданова В. П.* Великое переселение народов как универсальная модель взаимодействия цивилизации и варварства // *Цивилизация: Проблемы глобалистики и глобальной истории.* М.: Наука, 2002. Вып. 5. С. 168–192.
31. *Буданова В. П.* Готы в эпоху Великого переселения народов. М.: Наука, 1990.

32. Буданова В. П. О некоторых перспективах изучения Великого переселения народов // Средние века. М., 2000. Вып. 61. С. 139–153.

33. Варьяш И. И. Новые подходы к изучению межкультурного взаимодействия в Средние века // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2016. Т. 7. Вып. 6(50). URL: <https://history.jes.su/s207987840001532-4-1>

34. *Византийская мозаика*: сб. публ. лекций Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме / ред. проф. С. Б. Сорочан; сост. А. Н. Домановский. Харьков, 2013.

35. *Визгин В. П. Эпистема* // Современная западная философия. Энциклопедический словарь / под ред. О. Хёффе, В. С. Малахова, В. П. Филатова при участии Т. А. Дмитриева; Ин-т философии РАН. М., 2009.

36. Волошин Д. А. Гладиаторские бои как политическое массовое зрелище и средство «социальной дрессуры» (Рим эпохи Империи) // Античная цивилизация: политические структуры и правовое регулирование: докл. междунар. интернет-конф. / отв. ред. В. В. Дементьева. Ярославль: ЯрГУ, 2012.

37. *Вольфрам Х. Готы. От истоков до середины VI века опыт исторической этнографии*. СПб.: Ювента, 2003.

38. *Гаспаров М. Л. Лотман и марксизм: доклад на Третьих Лотмановских чтениях (РГГУ, декабрь 1995 г.)* // Новое литературное обозрение. М., 1996, № 19. С. 7–13. URL: [http://scepsis.net/library/id\\_727.html](http://scepsis.net/library/id_727.html)

39. *Глебов А. Г. Король и власть: политические идеи Альфреда Великого* // Ист. записки. Электрон. период. журн. ист. фак-та Воронеж. гос. ун-та. 2000. № 1. URL: <http://www.hist.vsu.ru/cdh/Articles/01-01.htm>

40. *Глебов А. Г. Некоторые проблемы истории королевской власти в раннесредневековой Англии в освещении англо-американской историографии второй половины XX в.* // Гуманитарные и юридические исследования. 2014. № 3.

41. *Глебов А. Г. О некоторых особенностях раннесредневековой государственности в Западной Европе* // Власть, общество, индивид в средневековой Европе. М., 2008.

42. *Гнатюк О. Л. Из истории американской коммуникологии и коммуникативистики: Гарольд Лассуэлл 1902–1978: сб. науч. тр. «Актуальные проблемы теории коммуникации»*. СПб.: Изд-во СПбГПУ, 2004. С. 11–20.

43. *Гогенко В. В. Концепт «Власть» как фрагмент древнеанглийской языковой картины мира* // Филол. науки. Вопр. теории и практики. 2015. № 4(46). Ч. 2. С. 70–74.



44. Горелов Н. С. Византия и Восток в «Хронике Фредегара»: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.03. СПб., 1998.
45. Грабарь-Пассек М. Е. Античные сюжеты и формы в западноевропейской литературе. М., 1966.
46. Греймас А. Ж., Курте А. Семиотика. Объяснительный словарь // Семиотика. М., 1983.
47. Гржибек П. Бахтинская семиотика и московско-тартуская школа. URL: <http://www.ruthenia.ru/lotman/txt/grzybek95.html>
48. Гуревич А. Я. «Время вывихнулось»: поругание умершего правителя // Одиссей. Человек в истории. М., 2003. С. 221–240.
49. Гуревич А. Я. Диалектика судьбы у германцев и древних скандинавов // Понятие судьбы в контексте разных культур. М.: Наука, 1994.
50. Гуревич А. Я. История в человеческом измерении // Новое литературное обозрение. 2005. № 75.
51. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М, 1972 (1984).
52. Гуревич А. Я. «Эдда» и сага. М.: Наука, 1979.
53. Данези М. В поиске значения. Введение в семиотическую теорию и практику / пер. с англ.; под общей ред. С. Г. Проскурина. Новосибирск, 2010.
54. Дворецкая И. А. Из Паннонии в Италию (христианизация завоевателей и генезис варварской государственности в Италии VI–VIII вв.) // Античность и Раннее Средневековье. Социально-политические и этнокультурные процессы: межвуз. сб. науч. тр. / отв. ред. В. М. Строгетский. Н. Новгород, 1991.
55. Дворецкая И. А. Павел Варнефрид как историк и этнограф к вопросу о влиянии позднеримской культуры на мировоззрение писателя // Античный мир и археология. Саратов, 1979. Вып. 4.
56. Делез Ж. Кино / пер. с франц. Б. Скуратова. М., 2004.
57. Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: капитализм и шизофрения / пер. с франц. и послесл. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Кузнецов. Екатеринбург, 2007.
58. Джонс А. Х. М. Правосудие античного мира // Гибель античного мира. Р. н/Д., 1997.
59. Дигесты Юстиниана: пер. с лат. / отв. ред. Л. Л. Кофанов. М., 2002. Т. 1. Кн. 1–4.
60. Дождев Д. В. Римское частное право: учебник для вузов. М., 1996.
61. Древние германцы: сб. документов / сост. Б. Н. Граков, С. П. Моравский, А. И. Неусыхин. М., 1937.
62. Дряхлов В. Н. В священных рощах Вотана. Киров, 1999. С. 58.

63. Дряхлов В. Н. Языческое противодействие христианизации в Западной Европе в раннее средневековье // *Вопр. истории*. 2007. № 1. С. 21–38.

64. Дугин А. Г. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли: курс лекций на филос. фак-те МГУ. URL: <http://www.platonizm.ru/book/export/html/124>

65. Духовской М. В. Понятие клеветы, как преступления против чести частных лиц, по русскому праву. Ярославль, 1873.

66. Дьяков А. В. Жак Лакан. Фигура философа. М., 2010.

67. Дювернуа Н. Л. Источники права и суд в Древней России: Опыт по истории русского гражданского права. М., 1869.

68. Есинов В. В. Германцы. Очерки их «правовой» и общественной жизни. Электронная публикация в справочной правовой системе «Гарант» (Платформа F1 Эксперт). URL: <http://base.garant.ru/6701749/>

69. Есинов В. В. Преступление и наказание в древнем праве. Варшава, 1903.

70. Зайнетдинова Р. А. Становление проблемного поля концепции семиосферы Ю. М. Лотмана: историко-философский анализ: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 2011.

71. Залевская А. А. Вопросы естественного семиозиса: монография. Тверь: Твер. гос. ун-т, 2018. С. 9–10.

72. Зеленский В. В. Толковый словарь аналитической психологии. М.: Когито-Центр, 2008.

73. Золотарев А. Ю. Государство и суд в раннесредневековой Англии VII–XI вв.: дис. канд. ... ист. наук: 07.00.03. Воронеж, 2005.

74. Золян С. Т. Модальная семиотика: основания и обоснования // *Метод. Поверх методологических границ: моск. ежегодник тр. из обществовед. дисциплин / РАН. ИНИОН*. М., 2014. С. 97–121.

75. Золян С. Т. О модальном измерении языкового знака // *Вопр. языкознания*. М., 2014. № 3. С. 96–111.

76. Зуев А. С., Игнаткин П. С., Слугина В. А. Под сень двуглавого орла: инкорпорация народов Сибири в Российское государство в конце XVI — начале XVIII в. / *Новосиб. гос. ун-т. Новосибирск: ИПЦ НГУ*, 2017.

77. Иванишев Н. Д. О плате за убийство в древнем русском и других славянских законодательствах в сравнении с германскою вирою. К.: Университетская типография, 1840.

78. 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-во МГОУ, 2013. С. 60–72.

79. *Из ранней истории шведского народа и государства. Первые описания и законы.* М., 1999.
80. *Ильин М. В.* Политический дискурс как предмет анализа // Полит. наука. 2002. № 3. С. 5–21.
81. *Ильин М. В.* Слова и смыслы: опыт описания ключевых политических понятий. М.: Рос. полит. энциклопедия (РОССПЭН), 1997.
82. *Ильин М. В., Фомин И. В.* И смысл, и мера. Семиотика в пространстве современной науки // Полит. наука. 2016. № 3. С. 30–45.
83. *Исландские саги.* Ирландский эпос. М., 1973.
84. *История Средних веков* / под ред. С. Д. Сказкина. М., 1977 (1999).
85. *История уродства* / под ред. У. Эко; пер. с итал. А. А. Сабашниковой, И. В. Макарова, Е. Л. Кассировой, М. М. Сокольской. М., 2007.
86. *Канетти Э.* Масса и власть / пер. с нем. и предисл. Л. Ионина. М., 1997.
87. *Канторович Э. Х.* Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии / пер. с англ. М. А. Бойцова и А. Ю. Серегинной. М., 2013.
88. *Кардини Ф.* Истоки средневекового рыцарства. М., 1987.
89. *Клауде Д.* История вестготов / пер. С. Иванова. М.: Евразия, 2002.
90. *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. 2-е изд., перераб. и доп. / сост., вступит. ст., указ. и примеч. М. С. Харитоновна. М., 1983.
91. *Кобрин К. Р.* Эрнст Канторович над историей: дробящиеся тела власти // Неприкосновенный запас. 2014. № 95(3). С. 119–142.
92. *Ковалевский С. Д.* Образование классового общества и государства в Швеции. М.: Наука, 1977. С. 103.
93. *Козлов А. С.* Социальный аспект информации «Анонима Валеция» // Античная древность и средние века. Екатеринбург, 2011. Вып. 40. С. 40–59.
94. *Козулин В. Н.* Особенности концепции примитивизма у Помпея Трога // Античное общество — IV: Власть и общество в античности. Материалы междунар. конф. антиковедов, проводившейся 5–7 марта 2001 г. на ист. фак-те СПбГУ. СПб., 2001.
95. *Копылов И. А.* «Арианский фактор» во взаимоотношениях Рима и варварской периферии // Вестн. РГГУ. Сер. Ист. науки. История / *Studia classica et mediaevalia.* М., 2013. Вып. 17(118).
96. *Копылов И. А.* Этнический облик арианской церкви в Вандальской Африке (V–VI века) // Античный мир и археология. Саратов, 2009. Вып. 13. С. 309–310.

97. *Корсунский А. Р.* Возникновение феодальных отношений в Западной Европе. М., 1968. Вып. 2.
98. *Корсунский А. Р.* Готская Испания. М., 1969.
99. *Корсунский А. Р.* К дискуссии об эдикте Теодориха // *Западная Европа в Средние века: экономика, политика, культура.* М., 1971. С. 83–104.
100. *Корсунский А. Р.* Образование раннефеодального государства в Западной Европе. М., 1963.
101. *Корсунский А. Р., Гюнтер Р.* Упадок и гибель Западной Римской империи и возникновение германских королевств (до сер. VI в.). М.: Изд-во МГУ, 1984.
102. *Косиков Г. К.* Идеология. Коннотация. Текст // Барт Р. S/Z / пер. Г. К. Косикова и В. П. Мурат; общ. ред., вступит. ст. Г. К. Косикова. М.: Ad Marginem, 1994. С. 277–302.
103. *Кофанов Л. Л.* Lex и ius: возникновение и развитие римского права в VIII–III вв. до н. э. М., 2006.
104. *Кравченко А. В.* Естественнонаучные аспекты семиозиса // *Вопр. языкознания.* 2000. № 1. С. 10–14.
105. *Кравченко А. В.* Языковой семиозис и пределы человеческого познания // *Когнитивные исследования языка.* М.; Тамбов, 2008. Вып. 3: Типы знаний и проблема их классификации.
106. *Кристева Ю.* Бахтин, слово, диалог и роман // *Французская семиотика: от структурализма к постструктурализму.* М., 2000.
107. *Кристева Ю.* Избранные труды: Разрушение поэтики: пер. с франц. М.: Рос. полит. энциклопедия (РОССПЭН), 2004.
108. *Кузьмин А. С.* Психология этноса как система отображения // *Науч. проблемы гуманист. исследований.* 2010. Вып. 1.
109. *Кун Т.* Структура научных революций. М.: Прогресс, 1977.
110. *Кэмпбелл Дж.* Тысячеликий герой. К.: Рефл-бук, 1997.
111. *Лакан Ж.* Стадия зеркала как образующая функцию я, какой она раскрывается в психоаналитическом опыте / пер. В. Лапицкого // *Кабинет: картины Мира.* СПб.: Инапресс, 1998. С. 136–142.
112. *Лакан Ж.* Четыре основных понятия психоанализа. Семинары. М., 2004. Кн. XI (1964).
113. *Ландольт Э.* Один невозможный диалог вокруг семиотики: Юлия Кристева — Юрий Лотман / пер. М. А. Маяцкий // *Новое литературное обозрение.* 2011. № 109. С. 135–150.
114. *Лассуэлл Г.* Язык власти // *Полит. лингвистика.* Екатеринбург, 2006. Вып. 20. С. 264–279.

115. *Ле Гофф Ж.* Другое Средневековье: время, труд и культура Запада. / Пер. с франц. С. В. Чистяковой и Н. В. Шевченко под ред. В. А. Бабинцева. Екатеринбург, 2002.
116. *Ле Гофф Ж.* Средневековый мир воображаемого: пер. с фр. / общ. ред. С. К. Цатуровой. М.: Изд. группа «Прогресс», 2001.
117. *Лебедев Г. С.* Эпоха викингов в Северной Европе. Л., 1985.
118. *Лебек С.* Новая история средневековой Франции: пер. с фр. М.: Скарабей, 1993. Т. 1: Происхождение франков, V–IX века.
119. *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М.: Наука, 1983.
120. *Левицкий В. В.* Семасиология. Винница, 2006.
121. *Ледяев В. Г.* Власть: концептуальный анализ. М., 2001.
122. *Леонтьев А. А.* Бессознательное и архетипы как основа интертекстуальности // Текст. Структура и семантика. М., 2001. Т. 1. С. 92–100.
123. *Либерман А. С.* Германисты в атаке на берсерков // Древнейшие государства Восточной Европы. М.: «Восточная литература» РАН, 2005.
124. *Литаврин Г. Г.* Как жили византийцы. СПб., 1997.
125. *Лозинская Е. В.* Новая (материальная) филология // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 7. Литературоведение: Реферативный журнал. 2019.
126. *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа. М., 1990.
127. *Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров. Человек — Текст — Семиосфера — История. М., 1996 (1999).
128. *Лотман Ю. М.* «Договор» и «вручение себя» как архетипические модели культуры // Проблемы лит. типологии и ист. преемственности: тр. по русской и славянской филологии. Тарту, 1981. Т. 32. Литературоведение.
129. *Лотман Ю. М.* Избранные статьи: в 3 т. Таллин, 1992. Т. 1. Статьи по семиотике и типологии культуры.
130. *Лотман Ю. М.* Избранные статьи: в 3 т. Таллинн: Александра, 1993. Т. 3. С. 345–355.
131. *Лотман Ю. М.* О семиосфере // Ученые записки Тартуского гос. ун-та. Тр. по знаковым системам. XVII. Структура диалога как принцип работы семиотического механизма. Тарту, 1984.
132. *Лотман Ю. М.* Проблема знака и знаковой системы и типология русской культуры XI–XIX веков // Статьи по типологии культуры. Тарту, 1970. (Также: *Лотман Ю. М.* Проблема знака и знаковой системы и типология русской культуры XI–XIX веков // Семиосфера. СПб., 2010).
133. *Лотман Ю. М.* Семиосфера. СПб., 2000.

134. *Лотман Ю. М.* Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки. СПб., 1998.

135. *Лотман Ю. М.* Смерть как проблема сюжета // *Studies in Slavic Literature and Poetics*. Amsterdam; Rodopi, 1993. Vol. 20: *Literary Tradition and Practice in Russian Culture: Papers from an International Conference on the Occasion of the Seventieth Birthday of Yu. M. Lotman*. P. 1–15.

136. *Лотман Ю. М.* Текст в тексте // *Об искусстве*. СПб., 1998.

137. *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) // *Успенский Б. А. Избранные труды*. М., 1994. Т. 1. С. 219–253.

138. *Люблинская А. Д.* Источниковедение истории средних веков. Л., 1955.

139. *Маковский М. М.* Мифопоэтические этюды // *Вопр. языкознания*. 2007. № 2.

140. *Мантанова Л. В.* Жак Лакан об истоках и природе власти // *Вестн. Бурят. гос. ун-та*. 2011. Вып. 14.

141. *Марей А. В.* Авторитет, или Подчинение без насилия. СПб., 2017.

142. *Марей А. В.* Обязательства *ex delicto* в «Семи Партидах» Альфонсо X Мудрого: автореф. дис. ... канд. юрид. наук. М., 2005.

143. *Маркс К., Энгельс Ф.* Полное собрание сочинений. М., 1961. Т. 21.

144. *Мелетинский Е. М.* О литературных архетипах / *Рос. гос. гуманитар. ун-т*. М., 1994.

145. *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М., 1976.

146. *Мельникова Е. А.* Меч и лира. Англосаксонское общество в истории и эпосе. М., 1987. URL: [http://royallib.com/book/melnikova\\_e/mech\\_i\\_lira\\_anglosaksonskoe\\_obshchestvo\\_v\\_istorii\\_i\\_epose.html](http://royallib.com/book/melnikova_e/mech_i_lira_anglosaksonskoe_obshchestvo_v_istorii_i_epose.html)

147. *Мечковская Н. Б.* Язык и религия: лекции по филологии и истории религий. М.: ФАИР, 1998.

148. *Могильников В. А.* Погребальный обряд культур III в. до н. э. — III в. н. э. в западной части Балтийского региона // *Погребальный обряд племен Северной и Средней Европы в I тысячелетии до н. э. — I тысячелетии н. э.* М., 1974.

149. *Монгайт А. Л.* Археология Западной Европы. Бронзовый и железный века. М., 1974.

150. *Моррис Ч. У.* Основания теории знаков // *Семиотика: антология* / сост. Ю. С. Степанов. 2-е изд., испр. и доп. М., 1983 (2001). С. 45–97.

151. *Нагих С. И.* Нормативная система догосударственного общества и переход к государству // *Юрид. антропология. Закон и жизнь*. М., 2000.

152. *Нёт В.* Чарлз Сандерс Пирс // *Критика и семиотика*. 2001. Вып. 3/4. С. 5–32

153. *Неусыхин А. И.* Рецензия на первое издание «Getica» // Иордан. О происхождении и деяниях гетов (Getica) / вступит. ст., пер., коммент. Е. Ч. Скржинской. М.: Изд-во вост. лит., 1960.
154. *Николаева И. Ю.* Проблема методологического синтеза и верификации в истории в свете современных концепций бессознательно-го. Томск, 2005.
155. *Николаева И. Ю., Карначук Н. В.* История западноевропейской средневековой культуры. Томск, 2001. Ч. I. Культура варварского мира. С. 11–28.
156. *Николаева И. Ю., Мухин О. Н.* Власть в традиционных обществах: психосоциальная и культурная символика // Вестн. Том. гос. унта. Сер. История. Краеведение. Археология. Этнография. Томск, 2005. № 288. С. 30–36.
157. *Омельченко Д. М.* Арианские правители как «Значимые другие» в «Житии Цезария Арелатского» // Метаморфозы истории. 2014. № 5.
158. *Остин Д. Л.* Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. М., 1986. Вып. 17. Теория речевых актов.
159. *Острогорский Г. А.* Эволюция византийского обряда коронавания. URL: <https://www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=997>
160. *Павлова О. Д.* Семиосфера как результат и развитие культуры // Язык и культура. 2011. № 3. С. 58–64.
161. *Памятники средневековой латинской литературы IV–IX веков.* М., 1970.
162. *Пастуро М.* Символическая история европейского Средневековья: пер. с франц. СПб.: Alexandria, 2012.
163. *Пекарчик С.* Сакральный характер королевской власти в Скандинавии и историческая действительность // Скандинавский сборник. 1965. Вып. X. С. 171–200.
164. *Пенник Н., Джонс П.* История языческой Европы. СПб., 2000.
165. *Пенцова М. М.* Проблема культурного кода в семиотике Ю. М. Лотмана // Вестн. МГИМО-Университета. 2013. № 3. С. 226–228.
166. *Петрухин В. Я.* Мифы древней Скандинавии. М., 2001.
167. *Пиков Г. Г.* Реновационная педагогика «Каролингского Возрождения» и педагогические идеи Алкуина // История и социология культуры. Новосибирск, 2000. Вып. 1. История и социология образования. С. 32–81.
168. *Пития А. Г.* Ответственность за совместную преступную деятельность по римскому и западноевропейскому раннефеодальному праву // Правоведение. 1990. № 6. С. 91–96.

169. *Плохотнюк В. С.* Аксиоматизация семиологии и научный статус семиотики // Terra economicus. 2010. Т. 8. № 4. С. 124–132.

170. *Подорога В. А.* Мимесис. URL: <http://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH0178ce623d380e6f7f161178> (дата обращения: 10.01.2017).

171. *Подорога В. А.* Модели власти. Власть. Опыты по психосемиологии. Заметки 90-х годов. М., 2006. URL: [http://intelros.ru/club/texts/podорога\\_1\\_club.pdf](http://intelros.ru/club/texts/podорога_1_club.pdf) (дата обращения: 08.01.2017).

172. *Попова З. Д.* Знаковая ситуация в лингвосемиотике // Вестн. Воронеж. гос. ун-та. Сер. Гуманитарные науки. 2005. № 2. С. 215.

173. *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.

174. *Поцелуев С. П.* «Символическая политика»: к истории концепта // Символическая политика: сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН. Центр социал. науч.-информ. исслед. Отд. полит. науки; отв. ред.: О. Ю. Малинова М., 2012. Вып. 1: Конструирование представлений о прошлом как властный ресурс. С. 17–53.

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

176. *Проскурин С. Г.* Эволюция права в свете семиотики // Вопр. филологии. М., 2010. № 3. С. 106.

177. *Проскурин С. Г.* Эволюция права в семиотическом аспекте // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Сер. Право. Новосибирск, 2008. Т. 4. Вып. 2. С. 9–15.

178. *Проскурин С. Г., Проскурина А. В.* Коммуникативное расширение формул в поэтике индоевропейской культуры как условие ее распознавания в контексте и передачи в диахронии // Функционально-когнитивный анализ языковых единиц и его аппликативный потенциал. Барнаул, 2014. С. 233–238.

179. *Проскурин С. Г., Проскурина А. В.* Культурные трансферы и тексты: монография / Новосиб. гос. ун-т. Новосибирск: ИПЦ НГУ, 2017.

180. *Проскурин С. Г., Проскурина А. В.* Сущность и принципы репликации культурной информации // Язык: мультидисциплинарность научного знания: науч. альм. / под ред. О. В. Труновой. Барнаул: АлтГПА, 2014. Вып. 5. С. 75–79.

181. *Проскурин С. Г., Санников С. В.* Переносы информации во времени и пространстве: культурные трансферы // Критика и семиотика. 2018. № 2.

182. *Проскурин С. Г., Харламова Л. А.* Семиотика концептов / Новосибир. гос. ун-т. Новосибирск, 2007.



183. *Рикер П.* Память, история, забвение. М., 2004.
184. *Розов Н. С.* Ценности в проблемном мире: философские основания и социальные приложения конструктивной аксиологии. Новосибирск: Изд-во Новосиб. гос. ун-та, 1998.
185. *Ронин В. К.* Франки, вестготы, лангобарды в 6–8 вв.: политические аспекты самосознания // *Одиссей. Человек в истории.* М., 1989. С. 60–76.
186. *Руднев В. П.* Словарь культуры XX века. М., 1997.
187. *Савицкий Е.* «Новый медиевализм» четверть века спустя // *Новое литературное обозрение.* 2015. № 135. URL: <http://www.intelros.ru/readroom/nlo/135-2015/28333-novyy-medievalizm-chetvert-veka-spustya.html>
188. *Савукова В. Д.* Григорий Турский и его сочинение // *Григорий Турский. История франков.* М., 1987.
189. *Санников С. В.* Критерии «варварства» эпохи «Остготского Возрождения» // *Идеи и идеалы.* Новосибирск, 2014. № 2.2.
190. *Санников С. В.* Методологические аспекты изучения процесса становления ранних форм государства у германских народов // *Ист. ежегодник.* 2008: сб. науч. тр. / Ин-т истории СО РАН. Новосибирск, 2008.
191. *Санников С. В.* Методологические аспекты типологии лексических репрезентантов концепта «власть» и измерения их семантического пространства // *Полит. наука.* 2019. № 3. С. 63–75.
192. *Санников С. В.* Образы королевской власти в раннесредневековой западноевропейской историографии // *Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Сер. История, филология.* Новосибирск, 2010. Т. 9. Вып. 1: История.
193. *Санников С. В.* Образы королевской власти эпохи Великого переселения народов в западноевропейской историографии VI века: монография. Новосибирск: Изд-во НГТУ, 2011.
194. *Санников С. В.* Образы королевской власти эпохи Великого переселения народов в раннесредневековой западноевропейской историографии. Новосибирск, 2009.
195. *Санников С. В.* Образы Одоакра и Теодориха как основателей германских королевств в Италии: анализ мифологических архетипов (на материале «*Excerpta Valesiana*») // *Диалог со временем.* М.: ИВИ РАН, 2014. № 46.
196. *Санников С. В.* Перевод пролога к кодексу короля Альфреда // *Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Сер. История, филология.* Новосибирск, 2009. Т. 8. Вып. 1: История.
197. *Санников С. В.* Перевод фрагментов англосаксонских законов (*domas*) королей Инэ и Альфреда // *Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Сер. Право.* Новосибирск: НГУ, 2008. Т. 4. Вып. 2.

198. Санников С. В. Порядок рассмотрения дел о преступлениях против королевской власти в германских «варварских королевствах» VI–IX вв. н. э. // Ист. ежегодник. 2009: сб. науч. тр. / Ин-т истории СО РАН. Новосибирск, 2009.

199. Санников С. В. Представление о преступном деянии в ранне-средневековой германской правовой культуре: соотношение частного и публичного начал // Древнее право. *Ius antiquum*. М., 2009. № 2.

200. Санников С. В. Произведение Иордана «О происхождении и деяниях гетов» (*Getica*) как источник для изучения процесса становления королевской власти у германских народов // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Сер. История, филология. Новосибирск: НГУ, 2007. Т. 6. Вып. 1: История.

201. Санников С. В. Развитие представлений о преступлениях против королевской власти в раннесредневековой германской правовой культуре // СХОЛН. Философское антиковедение и классическая традиция. Новосибирск, 2010. Т. 4. Вып. 1.

202. Санников С. В. Развитие ранних форм королевской власти у германских народов // История и социология государства. Новосибирск: НГУ, 2003.

203. Санников С. В. Религия на службе королевской власти в дохристианской Германии и Скандинавии // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Сер. История, филология. Новосибирск: НГУ, 2005. Т. 4. Вып. 1: История.

204. Санников С. В. Семиозис власти в семантическом типе культуры: методол. пролегомены // СХОЛН. Философское антиковедение и классическая традиция. Новосибирск, 2014. Т. 8. Вып. 2.

205. Санников С. В. Трансформация представлений о «варварах» и «варварстве» в культуре германских королевств раннего средневековья: семиотический анализ употребления понятий *barbarus* и *barbaria* в письменных памятниках VI–VIII вв. // Цивилизация и варварство: трансформация понятий и региональный опыт / отв. ред. В. П. Буданова, О. В. Воробьева. М.: ИВИ РАН, 2012.

206. Санников С. В. Философские и правовые источники представлений Аврелия Кассиодора о «справедливом» правлении // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Сер. Философия. 2010. Т. 8. Вып. 3.

207. Санников С. В. Формы употребления клятвы в раннесредневековом англосаксонском судебном процессе // Право в средневековом мире / под ред. И. И. Варьяш, Г. А. Поповой. М., 2009.

208. Санников С. В. Фрагменты кодекса короля Альфреда / предисл., пер. и коммент. С. В. Санникова // История государства и права: федерал. журн. М., 2009. № 20.

209. *Санников С. В.* Хлодвиг, Хродехильда и Христос: крещение «варвара» в свете «брачной дипломатии» эпохи Великого переселения народов // *Цивилизация и варварство. Человек варварского мира и варварский мир человека. Ч. 2* / отв. ред. В. П. Буданова. М.: ИВИ РАН, 2018.

210. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. М.: Республика, 2000.

211. *Сахаров А. Н.* Россия: народа, правители, цивилизация. М., 2004.

212. *Сванидзе А. А.* Викинги — люди саги: жизнь и нравы. М.: Новое литературное обозрение, 2014.

213. Семиотика / сост., вст. ст. и общ. ред. Ю. С. Степанова. М.: Радуга, 1983 (2001).

214. *Семиотика культуры: антропологический поворот* / отв. ред. Е. И. Фадеева, Г. Л. Тульчинский. СПб.: Эйдос, 2011.

215. *Скржинская Е. Ч.* Введение // Иордан. О происхождении и деяниях гетов (*Getica*) / вступит. ст., пер., коммент. Е. Ч. Скржинской. М.: Изд-во вост. лит., 1960.

216. *Смирницкая О. А.* Поэтическое искусство англосаксов // *Древнеанглийская поэзия*. М., 1980. С. 171–232.

217. *Снорри Стурлусон.* Круг Земной. М., 1980.

218. *Согомонян В. Э.* Дискурс власти и социальная воображаемость // *Метод: моск. ежегодник тр. из обществовед. дисциплин: сб. науч. тр.* / РАН. ИНИОН. М., 2012. Вып. 3. С. 138–158.

219. *Согомонян В. Э.* Символические комплексы массовой культуры и семиозис политического дискурса в современном обществе // *Слово.ру: Балтийский акцент*. 2018. Т. 9. № 4.

220. *Согомонян В. Э.* Что такое дискурс власти? // 21-й ВЕК. 2012. № 1(12). С. 47; 34–51.

221. *Соколова Л. Ю.* Феноменологическая концепция М. Мерло-Понти // *История философии, культура и мировоззрение*. СПб., 2000. URL: [http://www.anthropology.ru/ru/texts/sokolova/kolesn\\_17.html](http://www.anthropology.ru/ru/texts/sokolova/kolesn_17.html)

222. *Сорокин П. А.* Человек. Цивилизация. Общество / общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонов; пер. с англ. М.: Политиздат, 1992.

223. *Соссюр Ф.* Труды по языкознанию. М., 1977.

224. *Степанов Ю. С.* Семиотика / под ред. Е. И. Володина; Ин-т языкознания АН СССР. М.: Наука, 1971. URL: <http://lib.vvsu.ru/books/semiotika1/page0003.asp>

225. *Степанов Ю. С.* Язык и метод. К современной философии языка. М., 1998 (2001).

226. *Степанов Ю. С., Проскурин С. Г.* Константы мировой культуры. Алфавиты и алфавитные тексты в периоды двоеверия. М.: Наука, 1993.

227. Степанова Н. И. Коды культуры: семиотический и культурологический аспекты // Идеи и идеалы. Новосибирск, 2012. № 111. Т. 2. С. 130–136.

228. Тихонова В. Л. Понимание культуры представителями школы Анналов // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. 2011. № 3.

229. Тогоева О. И. Что такое имагология? URL: <https://postnauka.ru/faq/46280>

230. Толкин Дж. Р. Р. Чудовища и критики. М., 2008.

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

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

233. Удальцова З. В. Социально-экономические преобразования в Италии в период правления Тотилы // Византийский временник. 1958. Т. 13. С. 9–27.

234. Уколова В. И. Империя как «смысл» исторического пространства // Власть, общество, индивид в средневековой Европе. М., 2008.

235. Усманова А. Р. Умберто Эко: парадоксы интерпретации. Минск, 2000.

236. Успенский Б. А. Избранные труды. М., 1994. Т. 1: Семиотика истории.

237. Успенский Б. А. История и семиотика (Восприятие времени как семиотическая проблема) // Избранные труды. М., 1996. Т. 1. С. 11.

238. Успенский Б. А. Семиотика иконы. Семиотика искусства. М., 1995.

239. Успенский Б. А. Семиотика истории. Семиотика культуры. М.: Языки русской культуры, 1996.

240. Успенский Б. А. Царь и император. Помазание на царство и семантика монарших титулов: монография. М.: Языки русской культуры, 2000.

241. Успенский В. А. Прогулки с Лотманом и вторичное моделирование // Лотмановский сборник. М., 1995. Вып. 1.

242. Успенский Ф. Б. Имя и власть: Выбор имени как инструмент династической борьбы в средневековой Скандинавии. М., 2001.

243. Успенский Ф. Б. Люди, тексты и вещи: из истории культуры средневековой Скандинавии. М., 2015.

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

245. *Ушницкий В. В.* Вопросы изучения ранней этнической истории и родового состава народов Якутии. Якутск: ИГИиПМНС СО РАН, 2014. 142 с.

246. *Ушницкий В. В.* Проблема существования потестарного объединения у народа Саха: мифологическое государство Тыгына // Средневековые тюрко-татарские государства. 2010. № 2. С. 105–110.

247. *Ушницкий В. В.* Эпоха Тыгына: вопросы историографии и формирования фольклорного образа // Вест. НГУ. Серия: История, филология. 2012. Т. 11. Вып. 5. С. 37–43.

248. *Фадеева И. Е., Сулимов В. А.* Семиозис: Субъективная антропология символической реальности. СПб.: Астерион, 2013.

249. *Фадько М. В.* Лексика верховной власти в готском и древнескандинавских языках: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.04. М., 2018. 26 с.

250. *Фещенко В. В.* О внешних и внутренних горизонтах семиотики // Критика и семиотика. Новосибирск: НГУ, 2005. Вып. 8.

251. *Флиер А. Я.* Культура как репрессия // Фундаментальные проблемы культурологии: в 4 т. СПб., 2008. Т. I: Теория культуры.

252. *Фомин И. В.* Образ государства: семиотическая модель // Метод: моск. ежегодник тр. из обществовед. дисциплин. М., 2018. Вып. 8: Образ и образность. От образования Вселенной до образования ее исследователя. С. 47–60.

253. *Франчози Дж.* Институционный курс римского права. М., 2004. С. 77.

254. *Фрейд З.* Тотем и табу. СПб., 2005 (Харьков: Фолио, 2009).

255. *Фрейд З.* Тотем и табу: психология первобытной культуры и религии / пер. с нем. М. В. Вульфа. М.; Пг.: ГИЗ, 1923.

256. *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.

257. *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999 (2013).

258. *Фуко М.* Ненормальные: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974–1975 учебном году. СПб., 2004.

259. *Хазазеров Г. Г.* Интертекстуальность: от диалога к ритуалу. URL: [www.khazagerov.com/-/culture-of-speech/96-intertext.html](http://www.khazagerov.com/-/culture-of-speech/96-intertext.html)

260. *Хатунов С. Ю.* Уголовное право феодальной Англии: сб. науч. тр. СевКавГТУ. Сер. Гуманитарные науки. Ставрополь, 2003. № 10.

261. *Хачатурян Н. А.* Король-саге в пространстве взаимоотношений духовной и светской власти в средневековой Европе (морфология

понятия власти) // Священное тело короля: ритуалы и мифология власти: сб. ст. / Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова, ист. фак., Рос. акад. наук, Ин-т всеобщ. истории; редкол.: Н. А. Хачатурян (отв. ред.) и др. М., 2006. С. 19–28.

262. *Хачатурян Н. А.* Тема королевского двора в российской меди-евистике: рефлексии и эксперимент // Франц. ежегодник 2014: Жизнь двора во Франции от Карла Великого до Людовика XIV / под ред. А. В. Чудинова и Ю. П. Крыловой. М.: ИВИ РАН, 2014. С. 8–26.

263. *Хачатурян Н. А.* Эпистемология истории исторического знания: к постановке вопроса // Средние века. М., 2009. Вып. 70(3). С. 11–31.

264. *Чернышев Д. А.* Архетип героя в контексте изучения политической мифологии: один из важнейших инструментов управления обществом. URL: [www.ulsu.ru/departments/centres/coach/quastion/2008/chern.doc](http://www.ulsu.ru/departments/centres/coach/quastion/2008/chern.doc)

265. *Чернышов Ю. Г.* Социально-утопические идеи и миф о «Золотом веке» в Древнем Риме. 2-е изд., испр. и доп. Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 1994. Ч. 1. До установления принципата.

266. *Чернышов Ю. Г.* Социально-утопические идеи и миф о «Золотом веке» в Древнем Риме. 2-е изд., испр. и доп. Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 1994. Ч. 2. Ранний принципат.

267. *Чесноков И. И.* Онтогенез виндиктивного дискурса // Вестн. Волгогр. гос. мед. ун-та. 2006. № 2(18).

268. *Чесноков И. И.* Речевой акт «клятва»: эксплицитные перформативные высказывания // Изв. Волгоград. гос. пед. ун-та. 2016. № 3(107).

269. *Шартье Р.* Письменная культура и общество. М., 2006.

270. *Шатин Ю. В.* Три вектора семиотики // Дискурс. 1996. № 2. С. 41–47.

271. *Шервуд Е. А.* Законы лангобардов: обычное право древнегерманского племени (К раннему этногенезу итальянцев). М., 1992.

272. *Шилина С. В.* Авит Вьеннский как позднеантичный эпистограф // Науч. ведомости Белгород. гос. ун-та. Сер. История. Политология. 2017. № 1(250). Вып. 41.

273. *Шкаренков П. П.* Translatio imperii: Флавий Кассиодор и римская традиция в Остготской Италии // Новый ист. вестн. 2005. № 2. С. 5–22.

274. *Шкаренков П. П.* Королевская власть в остготской Италии по «Variae» Кассиодора. Миф, образ, реальность М.: РГГУ, 2003.

275. *Шкаренков П. П.* Образ власти на рубеже античности и средневековья: от империи к варварским королевствам: дис. ... д-ра ист. наук: 07.00.03. М.: РГГУ, 2009.

276. *Шкаренков П. П.* Римская традиция образа идеального правителя в Остготской Италии // Вестн. древней истории. 2008. № 4.

277. Шнет Г. Г. История как проблема логики. Критические и методологические исследования: материалы: в 2 ч. / под ред. В. С. Мясникова. М., 2002.

278. Щербинина Н. Г. Героический миф в конструировании политической реальности России: автореф. дис. ... д-ра полит. наук. М., 2008.

279. Шукин М. Б., Еременко В. Е. К проблеме кимвров, тевтонов и кельтоскифов: три загадки // Археологический сб. Гос. Эрмитажа. 1999. № 34. С. 134–160.

280. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб, 1998 (2004).

281. Эко У. Средние века уже начались // Иностранная литература. 1994. № 4. С. 258–267.

282. Юнг К. Г. Аion. Исследование феноменологии самости. М., 1997.

283. Юнг К. Г. Архетип и символ. М., 1991.

284. Юнг К. Г. Душа и миф. Шесть архетипов / сост. В. И. Менжулина; пер. В. В. Науманова; под общ. ред. А. А. Юдина. К.: Гос. библиотека Украины для юношества, 1996.

285. Юнг К. Г. Психология бессознательного. М.: 2003.

286. Юнг К. Г. Структура психики и архетипы / пер. с нем. Т. А. Ребеко. М.: Академический проект, 2009.

287. Юнг К. Г. Человек и его символы. М., 2006.

288. Якобсон Р. В поисках сущности языка // Семиотика. М.: Радуга, 1983. С. 102–117.

289. Якобсон Р. Язык и бессознательное. М., 1996. С. 148.

290. Ямпольский М. Б. Изучая нарративы истории культуры: от символического в телесном к репрезентативности пространства // Amsterdam Int. Electron. J. Cultural Narratology 1 Spring 2005. URL: [http://cf.hum.uva.nl/narratology/s05\\_index.htm](http://cf.hum.uva.nl/narratology/s05_index.htm) (дата обращения: 08.01.2017).

291. Ямпольский М. Б. Королева и гильотина (Письмо, очищение, телесность) // Новое литературное обозрение. 2004. № 65. С. 93–130.

292. Ямпольский М. Б. Физиология символического. Кн. I. Возвращение Левиафана. Политическая теология, репрезентация власти и конец старого режима. М.: Новое литературное обозрение, 2004.

293. Янушкевич И. Ф. Лингвосемиотическое пространство англосаксонской легитимной власти // Вестн. Волгогр. гос. ун-та. Сер. 2, Языкознание. 2008. № 2(8). С. 109–115.

294. *A History of Ancient Greek from the Beginnings to Late Antiquity.* Cambridge: University Press, 2007.

295. *Adams J. N.* The Text and Language of a Vulgar Latin Chronicle (Anonymus Valesianus II). BICS Suppl. 36. L., 1976.
296. *Akerman J. A.* Descriptive catalogue of rare and unedited Roman coins. L., 1834.
297. *Attenborough F. L.* The Laws of the Earliest English Kings. Cambridge, 1922.
298. *Axboe M.* The Scandinavian gold bracteates // Acta Archaeologica. 1982. Vol. 52.
299. *Baetke W.* Yngvi und Ynglinger. Eine quellenkritische Untersuchung über das nordische “Sakralkönigtum” Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Berlin, 1964.
300. *Bar C. L.* A History of Continental Criminal Law. Boston: Little, Brown and Company, 1916.
301. *Barnish S. J. B.* Cassiodorus: Variae. Liverpool, 1992.
302. *Barnish S. J. B.* The Anonymus Valesianus II as a Source for the Last Years of Theoderic // Latomus. 1983. Vol. 42. P. 572–596.
303. *Bellamy J. G.* The Law of Treason in England in the Later Middle Ages. Cambridge, 1970.
304. *Berne E.* Games People Play: The Psychology of Human Relations. N. Y., 1964.
305. *Berne E.* What Do You Say After You Say Hello? The Psychology of Human Destiny. L., 1975.
306. *Bosworth J., Toller T. N.* An Anglo-Saxon dictionary, based on the manuscript collections of the late Joseph Bosworth. Oxford, 1898.
307. *Brink S.* How uniform was the Old Norse religion? // Learning and Understanding in the Old Norse World: Medieval Texts and Cultures of Northern Europe. Brepols, 2007.
308. *Bury J. B.* The Invasion of Europe by the Barbarians. L., 1928.
309. *Carlyle T.* On Heroes, Hero Worship, and the Heroic in History. L., 1841; N. Y., 1866.
310. *Cerquiglini B.* Éloge de la variante: Histoire critique de la philologie. P., 1989.
311. *Chadwick H. M.* The Ancient Teutonic Priesthood. 1900.
312. *Chaney W. A.* The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England: The Transition from Paganism to Christianity. Manchester, 1970.
313. *Chartier R.* The Meaning of Representation. Reprint of a lecture delivered on November 13, 2012 before the seminar of the workgroup on “Political Representation: History, Theory, and Contemporary Transformations” of the Association française de science politique (the French Association of Political Science). URL: <https://booksandideas.net/The-Meaning-of-Representation.html>



314. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce: Principles of philosophy and Elements of logic* / ed. C. Hartshorne and P. Weiss. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960.
315. *Compendium of Lacanian Terms* edited by Huguette Glowinski, Zita M. Marks and Sara Murphy. L., N. Y.: Free Association Books, 2001.
316. *Cooper K.* The fall of the Roman household. Cambridge, 2007.
317. *Crisp R. P.* Marriage and alliance in the Merovingian Kingdoms, 481–639. PhD Dissertation. Ohio State University, 2003.
318. *Cusack C. M.* Conversion among the Germanic peoples. L.; N. Y.: Cassell, 1998.
319. *Dailey E. T.* Queens, consorts, concubines: Gregory of Tours and women of the Merovingian elite. Leiden, 2015.
320. *Dauge Y. A.* Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation. Brussels, 1981.
321. *Davis G.* Codex argenteus: lingua gotorum aut lingua gotica? // J. Language Linguistics. 2002. Vol. 1 No. 3. URL: [http://www.shakespeare.uk.net/journal/1\\_3/davis1\\_3.html](http://www.shakespeare.uk.net/journal/1_3/davis1_3.html)
322. *De Prade J. R.* Sommaire de l'histoire de France. 1684. T. 1.
323. *Deleuze G., Guattari F.* Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Œdipe. P., 1972.
324. *Deutsch K. W.* Symbols of Political Community // Symbols and Society. Fourteenth Symposium of the Conference on Science, Philosophy and Religion / eds L. Bryson, L. Finkelstein, H. Hoagland and R. M. Maciver. N. Y.; L.: Harper & Brothers, 1955.
325. *Die Sakralität von Herrschaft.* Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume. Fünfzehn interdisziplinäre Beiträge zu einem weltweiten und epochenübergreifenden Phänomen, hg. von Franz-Reiner Erkens. Berlin, 2002.
326. *Diesenberger M.* Hair, sacrality and symbolic capital in the Frankish kingdoms // The Construction of Communities in the early Middle Ages. Texts, Resources and Artefacts / eds. R. Corradini, M. Diesenberger and H. Reimitz. The Transformation of the Roman World 12. Leiden, N. Y., Köln, 2003. P. 173–227.
327. *Driscoll M. J.* The words on the page: Thoughts on philology, old and new // Creating the medieval saga: Versions, variability, and editorial interpretations of Old Norse saga literature / ed. J. Quinn & E. Lethbridge. Viking Collection XVIII. Odense, 2010. P. 85–102.
328. *Eco U.* Kant and the Platypus: Essays on Language and Cognition. Houghton Mifflin Harcourt, 2000.

329. *Edsman C. M.* Zum sakralen Königtum in der Forschung der letzten hundert Jahre // *La Regalità sacra: contributi al tema dell' VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni Roma, aprile. 1955.* P. 3–17.

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

331. *Erkens F. R.* Sakralkönigtum und sakrales Königtum. Anmerkungen und Hinweise // *Das frühmittelalterliche Königtum. Ideelle und religiöse Grundlagen*, hg. von Franz-Reiner Erkens *Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 49. Berlin, 2005. P. 1–8.

332. *Ewig E.* Bonn Die Namengebung bei den ältesten Frankenkönigen und im merowingischen Königshaus Mit genealogischen Tafeln und Notizen // *Francia.* 1991. Vol. 18(1).

333. *Feeley-Harnik G.* Herrscherkunst und Herrschaft. Neuere Forschungen zum sakralen Königtum // *Herrschaft als soziale Praxis. Historische und sozial-anthropologische Studien*, hg. von Alf Lüdtke *Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte* 91. Göttingen, 1991. S. 195–253.

334. *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 Kallif and Lars Munkhammar eds. Uppsala, 2013.

335. *Fleischman S.* Philology, Linguistics, and the Discourse of the Medieval Text // *The New Philology; Source. Speculum.* 1990. Vol. 65. P. 19–37.

336. *Fletcher R. A.* The barbarian conversion: from paganism to Christianity. Berkeley, Los Ang., 1999.

337. *Foucault M.* Histoire de la sexualité. P., 1976. T. I: La volonté de savoir.

338. *Foucault M.* Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines. P., 1966.

339. *Freud S.* Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. Leipzig-Wien: Hugo Heller, 1913.

340. *From Medieval to Medievalism* / ed. J. Simons. L., 1992.

341. *Gaimster M.* Vendel period bracteates on Gotland: on the significance of Germanic art. Lund, 1998.

342. *Gannon A.* The Iconography of Early Anglo-Saxon Coinage: Sixth to Eighth Centuries. Oxford, 2003.

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

344. *Geisslinger H.* Horte als Geschichtsquelle dargestellt an den völk-  
erwanderungs- und merowingerzeitlichen Funden des südwestlichen Ost-  
seeraums. Neumünster, 1967.

345. *Ghosh S.* The barbarian past in early medieval historical narrative.  
PhD Dissertation. Toronto, 2009.

346. *Goltz A.* Barbar — König — Tyrann. Das Bild Theoderichs des  
Großen in der Überlieferung des 5. bis 9. Jahrhunderts. B.; N. Y., 2008.

347. *Grimm J.* Deutsche Rechtsalterthümer. Göttingen, 1881.

348. *Haidu P.* The Subject of Violence: The Song of Roland and the  
Birth of the State. Bloomington: Indiana University Press, 1993.

349. *Henderson E. F.* Select Historical Documents of the Middle Ages,  
London: George Bell and Sons, 1910.

350. *Höfler O.* Der Sakralcharakter des germanischen Königtums //  
Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen. Mainuvorträge  
1954, hg. von Theodor Mayer Vorträge und Forschungen 3, Lindau,  
Konstanz 1956, Nachdr. Darmstadt, 1965.

351. *James E.* Burial and Status in the Early Medieval West // Transac-  
tions of the Royal Historical Society. Fifth Series. 1989. Vol. 39.

352. *Jensen J.* The Prehistory of Denmark. Routledge, 1982.

353. *Jones W. R.* The Image of the Barbarian in Medieval Europe //  
Comparative Studies in Society and History. Oct. 1971. Vol. 13. No. 4.

354. *Kantorowicz E. H.* Oriens Augusti. Lever du roi // *Dumbarton Oaks  
Papers*. Dumbarton Oaks. 1963. T. 17. P. 117–177.

355. *Krampen M.* Models of semiosis // *Semiotik: ein Handbuch zu den  
zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur Semiotics: a hand-  
book on the sign-theoretic foundations of nature and culture / Herausgegeben  
von Roland Posner, Klaus Robering, Thomas A. Sebeok*. 1997. P. 247–287.

356. *Ladner G. B.* On Roman attitudes towards barbarians in Late An-  
tiquity // *Viator* 7. 1976.

357. *Lasswell H. D., Leites N.* and associates. Language of politics;  
studies in quantitative semantics. N. Y., 1949.

358. *Laughlin J. L.* The Anglo-Saxon legal procedure // *Essays in An-  
glo-Saxon Law*. Boston, 1876. P. 183–305.

359. *Le Goff J.* L'imaginaire médiéval. Essais; P.; Gallimard, 1985.

360. *Le Goff J.* Un autre Moyen Âge. Gallimard, 1999.

361. *Lea H. C.* Superstition and Force: Torture, Ordeal, and Trial by  
Combat in Medieval Law. L., 1870.

362. *Lear F. S.* Treason and related offenses in the Anglo-Saxon  
Dooms. Houston, 1950.

363. *Lear F. S.* Treason in Roman and Germanic law: collected papers. Houston, 1965.
364. *Lebecqz S.* The Two Faces of King Childeric: History, Archaeology, Historiography // From Roman Provinces to Medieval Kingdoms / ed. T. F. X. Noble. N. Y.; Abingdon, 2006. P. 285.
365. *Levy E.* Naissance du concept de barbare // Ktema 9. 1984. P. 5–14.
366. *Liebermann F.* Die Gesetze der Angelsachsen. Halle, 1903–1915.
367. *Lindqvist S.* Vendel-Time Finds from Valsgarde in the Neighbourhood of Old Uppsala // Acta Archaeologica. 1932. Vol. 3. P. 21–46.
368. *Mandoki K.* Power and semiosis // Semiotica. 2004. Vol. 151(1/4). P. 97–114.
369. *Mann M.* The sources of social power. Cambridge University Press, 1986. Vol. I: A History of power from the beginning to A.D. 1760.
370. *Nichols S.* Jung and Tarot: An archetypal journey. York Beach: Samuel Weiser, 1988.
371. *Nicols S. G.* Introduction: Philology in a manuscript culture // Speculum. N. Y., 1990. Vol. 65. No. 1.
372. *Ohnaker E.* Die spätantike und frühmittelalterliche Entwicklung des Begriffs barbarus: ein interdisziplinärer Versuch der Beschreibung distinktiver und integrativer gesellschaftlicher Konzepte. Munster; Hamburg; L., 2003.
373. *Osenbruggen E.* Das Strafrecht der Langobarden. Schaffhausen, 1863.
374. *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.
375. *Paulys* Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft. Erster Band Aal-Apollokrates. Stuttgart, 1894.
376. *Pollock F., Maitland F. W.* The history of English law before the time of Edward I. Cambridge, 1898 (2nd ed. Book II. Clark, New Jersey, 2008).
377. *Radding C. M.* Legal Theory and Practice in Eleventh-Century Italy // Law and History Review. 2003. No. 21. P. 377–382.
378. *Rausing G.* Beowulf, Ynglingatal and the Ynglinga Saga. Fiction or History? // Fornvannen. Stockholm, 1985. Vol. 80.
379. *Rethinking the New Medievalism* / ed. by R. Howard Bloch, Alison Calhoun, Jacqueline Cerquiglini-Toulet, Joachim Küpper, and Jeanette Paterson. Baltimore. Md.: Johns Hopkins University Press, 2014.
380. *Richards M. P.* Texts and Their Traditions in the Medieval Library of Rochester Cathedral Priory. Transactions of the American Philosophical Society. Phil.: The American Philosophical Society, 1988. Vol. 78, No. 3.
381. *Ricoeur P.* La mémoire, l'histoire, l'oubli. P.: Seuil, 2000.

382. *Rituals of Power. From Late Antiquity to the Early Middle Ages* / ed. Frans Theuws and Janet L. Nelson. Brill, 2000.
383. *Robertson A. J.* The Laws of the Kings from Edmund to Henry I. Cambridge, 1925.
384. *Scherman K.* The Birth of France: Warriors, Bishops, and Long-Haired Kings. N. Y.: Random House, 1987.
385. *Schmid R.* Die Gesetze der Angelsachsen. Leipzig, 1858.
386. *Sedgfield W. J.* Selections from the Old English Bede. Manchester, 1917.
387. *Seebohm F.* Tribal Custom in Anglo-Saxon Law. L.; N. Y., 1902.
388. *Shanzer D.* Dating the Baptism of Clovis: the Bishop of Vienne Vs the Bishop of Tours // *Early Medieval Europe*. 1998. Vol. 7(1).
389. *Siefkes M.* Power in society, economy, and mentality: Towards a semiotic theory of power // *Semiotica*. 2010. Vol. 181(1/4). P. 226, 230–231.
390. *Stamm F. L., Heyne M., Wrede F.* Ulfilas, oder die uns erhaltenen Denkmäler der gotischen Sprache. Paderborn, 1913.
391. *Stolpe H., Arne T.* Graffältet vid Vendel. Stockholm, 1912.
392. *Tamm M.* Introduction: Semiotics and history revisited // *Sign Systems Studies*. 2017. Vol. 45(3/4). P. 211–229. DOI: 10.12697/SSS.2017.45.3-4.01 URL: [https://www.researchgate.net/publication/322215911\\_Introduction\\_Semiotics\\_and\\_history\\_revisited](https://www.researchgate.net/publication/322215911_Introduction_Semiotics_and_history_revisited)
393. *The Future of Philology: Proceedings of the 11th Annual Columbia University German Graduate Student Conference* / ed. Hannes Bajohr, Benjamin R. Dorvel, Vincent Hessling and Tabea Weitz. 2014.
394. *The History of English Law before the Time of Edward I.* Cambridge: Cambridge University Press, 1898.
395. *Toward a synthesis? Essays on the New philology* / ed. K. Busby. Amsterdam; Atlanta, 1993.
396. *Velazquez I.* Pro patriae gentisque Gothorum statu // *Regna and Gentes: The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World*. Leiden, Boston, Köln, 2003.
397. *Wilda W. E.* Das Strafrecht der Germanen. 1842. P. 985–990.
398. *Wolfram H.* Gotisches Königtum und römisches Kaisertum von Theodosius dem Großen bis Justinian I // *Frühmittelalterliche Studien*. 1979. S. 1–28. Vol. 13.
399. *Wolfram H.* Methodische Fragen zur Kritik am “sakralen” Königtum germanischer Stämme // *Festschrift für Otto Höfler zum 65. Geburtstag*, hg. von Helmut Birkhan und Otto Gschwantler. Wien, 1968. S. 473–490.

400. *Wolfram H., Dunlap T. J.* History of the Goths. University of California, 1990.

401. *Wood I. N.* Deconstructing the Merovingian family // The construction of communities in the early middle ages / ed. R. Corradini. Leiden, Brill, 2003. P. 149–171.

402. *Yager S.* New Philology // Handbook of medieval studies. Terms — methods — trends. 2010. P. 999–1006

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Благодарность.....	3
Введение .....	5
Актуальность темы исследования .....	5
Степень изученности проблемы .....	9
Объект и предмет исследования .....	25
Методология .....	27
Источниковая база исследования .....	31
Глава 1. Семиозис и культура: методологические аспекты.....	32
1.1. Модели семиозиса .....	32
1.2. Образ и культурный код .....	46
1.3. Семиосфера, текст и культурный трансфер .....	58
Глава 2. Культурное пространство раннего Средневековья.....	71
2.1. Эпистемология средневековой культуры .....	71
2.2. Бинарные оппозиции ядра/периферии семиосферы .....	80
2.3. Миф в пространстве культуры.....	99
Глава 3. Архетипы власти в культуре раннего Средневековья.....	108
3.1. Архетип и идеология в риторике образа.....	108
3.2. «Золотой век» в средневековой политической мифологии .....	131
3.3. Архетип и структурный анализ нарратива .....	140
Глава 4. Тело и дискурс.....	147
4.1. Телесный код архаической семиотики власти .....	147
4.2. Семиотика пограничных пространств.....	153
4.3. Дискурс власти и символическая политика.....	163
Глава 5. Социальная топография и институционализация власти.....	177
5.1. Микрофизика власти: клятва и присяга .....	177
5.2. Власть и преступление.....	189

Глава 6. Капитал и дискурс владения .....	217
6.1. Владение как буквальная форма власти.....	217
6.2. Психологические игры .....	223
Глава 7. Власть, знание и интерпретация .....	233
7.1. Этногенетический миф .....	233
7.2. Деконструкция мифа.....	255
Глава 8. Три мифа Хлодвига .....	263
8.1. Суассонская чаша.....	263
8.2. Священный король.....	266
8.3. Мотивы обращения .....	273
Заключение .....	284
Список сокращений .....	288
Библиографический список .....	288



Научное издание

**Санников Сергей Викторович**

**СТРУКТУРИРУЯ КВИНОТАВРА:  
ТЕРАТОКРАТИЯ, ДИСКУРС ГОСПОДСТВА  
И СЕМИОЗИС ВЛАСТИ В РАННЕМ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ**

Монография

Редактор *Д. И. Ковалёва*  
Обложка *Е. В. Неклюдовой*

Подписано в печать 05.03.2021 г.  
Формат 70 × 100/16. Уч.-изд. л. 20,1. Усл. печ. л. 25,9.  
Тираж 50 экз. Заказ № 220.

Издательско-полиграфический центр НГУ.  
630090, Новосибирск, ул. Пирогова, 2.