

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
**«БЕЛГОРОДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»**
(Н И У « Б е л Г У »)

ФАКУЛЬТЕТ СОЦИАЛЬНО-ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ
Кафедра культурологии и политологии

**ФЕНОМЕН ЖЕРТВЕННОСТИ В РУССКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ИСТОРИИ
(НА ПРИМЕРЕ ДРЕВНЕРУССКИХ ЛИТЕРАТУРНЫХ ИСТОЧНИКОВ)**

Магистерская диссертация студента

очной формы обучения
направления подготовки 51.04.01 Культурология

2 курса группы 87001015

Жилякова Сергея Викторовича

Научный руководитель:
доктор философских наук,
доцент, профессор кафедры
культурологии и политологии
Бросова Н.З.

Рецензент:
кандидат философских наук,
доцент, профессор кафедры
теории и истории культуры
Белгородского государственного
института искусств и культуры
Туркина В. Г.

БЕЛГОРОД 2016

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
Глава 1. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СИМВОЛА ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ В ЕГО СВЯЗИ С КУЛЬТУРНОЙ ИСТОРИЕЙ.....	10
§ 1.1. Интерпретация культурно-исторических объектов как проблема герменевтического понимания.....	10
§ 1.2. Значимость символа как феномена восприятия культурной истории.....	29
§ 1.3. Экзистенциально-историческое жертвоприношение и его место в общей теории жертвоприношения.....	37
§ 1.4. Жертвоприношение как символ коммуникации в развитии культурной истории.....	44
§ 1.5. Значение жанра летописи для восприятия древнерусской культурной истории и его взаимосвязь с феноменом жертвоприношения.....	53
Глава 2. ПРОБЛЕМА ПЕРИОДИЗАЦИИ ДРЕВНЕРУССКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ИСТОРИИ ЧЕРЕЗ КОНЦЕПТ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ КАК СИМВОЛА КОММУНИКАЦИИ В ПЕРИОД ЕДИНОЙ РУСИ.....	68
§ 2.1. Становление государственности восточных славян и трансформация жертвоприношения на разных этапах.....	68
§ 2.2. Жертвоприношение в эпоху князя Олега как основателя единой Руси	80
Глава 3. ПРОБЛЕМА ПЕРИОДИЗАЦИИ ДРЕВНЕРУССКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ИСТОРИИ ЧЕРЕЗ КОНЦЕПТ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ КАК СИМВОЛА КОММУНИКАЦИИ В ПЕРИОД РАЗДРОБЛЕННОСТИ РУСИ.....	88
§ 3.1. Борис и Глеб: Русь христианская в период феодальных распрей.....	88
§ 3.2. Переходный период древнерусской культурной истории и окончание существования Руси разрозненной.....	102
§ 3.3. Периодизация древнерусской культурной истории через призму жертвоприношения в контексте культурной коммуникации.....	114
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	123
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	131
ПРИЛОЖЕНИЯ.....	146

ВВЕДЕНИЕ

Когда окидываешь взглядом древнерусскую культурную историю, восхищаешься ее достижениями в сфере искусства, глубоким миропониманием. Однако на фоне творческих успехов выявляется глубокий контраст в ее политическом управлении: история Древней Руси предстает в виде бесконечной череды мероприятий по захвату власти, кровопролитных столкновений между князьями. Возникает впечатление, что при всей отвратительности убийства, совершенного ради узурпации власти (которое впоследствии могло истолковываться через феномен жертвенности, точнее, жертвоприношения), оно обладало специфической притягательностью. По отношению к нему не оформлялось естественного чувства отвращения, скорее, обнаруживалось желание свыкнуться с ним, — поскольку для большинства современников подобных событий насильственный захват власти, сопровождаемый устранением правителя, словно представлялся естественным ходом вещей. Вместе с тем, за явной специфичностью жертвенного захвата власти выступал горизонт сакральности, требующий собственных правил и ритуалов.

События узурпации власти, оборачивающиеся жизненными жертвами, глубоко вплетены в историческую и культурную ткань Древней Руси, широко представлены географически, так, что нет излишней необходимости подчеркивать их важность. Исключениями, подтверждающими правило, выступают случаи, активно влияющие на смену историко-культурных периодов развития общества, диктующие собственную нормативность, навязывающие модели динамики человеческой жизни, случаи, которые создают особые обстоятельства дальнейшего существования человеческого общества. Отвращение к убийце и жалость к его жертвам возникают лишь в некоторых ситуациях: например, восприятие мученической гибели св. князей Бориса и Глеба, Андрея Боголюбского, Евпатия Коловрата. Эти исторические личности являются безвинными, символическими жертвами, принесенными во имя некоей

высшей цели; что отличает их от кощунственного или корыстного убийства, цель которого ясна и очевидна.

Все это указывает на некий не всегда артикулированный процесс ритуализации церемонии смены власти, сопровождаемой особого рода жертвоприношением, которая в архаические времена была обычным делом, то есть обычаем, а в исторические – дошла до нас в виде остатков или следов важного послания культурной истории.

Актуальность исследования определяется малоизученностью выбранной темы, ее теоретической значимостью, а также фундаментальным характером, позволяющим в новом аспекте с учетом феномена жертвенности/жертвоприношения выявить специфику динамики развития древнерусской культурной истории домонгольского периода и уточнить ее периодизацию.

Степень разработанности темы. Концепции восприятия культурной истории известны с древнейших времен. Начиная с Аврелия Августина и деятелей средневековой патристики (по сути разработавших учения о восприятии человеческой истории в эсхатологическом контексте, согласно которому земная история, являясь продолжением небесной, основанная на первородном грехе и искуплении через жертву, завершится вторым пришествием Христа, знаменующим конец времен) и вплоть до XVIII в. парадигма теоцентрического истолкования развития мира торжествовала. В Новое время ей на смену пришли циклические концепции истории и теории культурно-исторических типов. В культурологии XX в. сложилось целое направление, занимающееся изучением динамики культур, цивилизаций, их классификаций. Для создания теоретической базы нашего исследования нами были привлечены и проанализированы работы и труды отечественных и зарубежных ученых, занимающихся проблемами теории и истории культуры как в области самой культурологии, так и в истории. Особый вклад в разработку данных теоретических проблем внесли Л.Н. Гумилев, Б.Д. Греков, Б.А. Рыбаков,

В.О. Ключевский, В.В. Милюков, П. Сорокин, А.Дж. Тойнби, Б.А. Успенский, А.Н. Ужанков, О. Шпенглер, К. Ясперс и др.

С точки зрения этногенетической теории Л.Н. Гумилева, любая этническая культура подобно живому организму проходит за свою жизнь определенные фазы развития от рождения, начатого пассионарным толчком до гомеостаза – статического существования в гармонии с внешней средой и ландшафтом, от точки сверхнапряжения этнической энергии, сконцентрированной в определенной географическо-климатической зоне до уровня сбалансированного сочетания энергии этноса и внешней среды (28).

О. Шпенглер в работе «Закат Европы» (1914-1918 гг.) предполагал, что культуры проходят в своем развитии ряд периодов, подобных физиологическим состояниям от рождения до старости, обретая в тысячелетнем отведенном им пределе полноту своего существования. Кроме того, каждая культура уникальна в своей способности преобразовывать мир, претворять научные и художественные открытия в зависимости от ее внутрисущностной ментальной характеристики, выраженной в первосимволе – своего рода культурном маркере, определяющим отношение к миру и самой себе (125). Таким образом, восприятие культуры в обеих концепциях детерминировано объективным стадийным развитием с характерными его свойствами.

В.О. Ключевский в изучении восприятия отечественной культурной истории применял подход географического детерминизма, при котором локальные сосредоточения русского народа определяют два вектора развития – политику и экономику. Например, согласно В.О. Ключевскому, VIII-XIII вв. – это период днепровской Руси, определяющим политическим фактором которого являлось раздробленное самостоятельное городское управление, а экономическим – торговля в рамках звероловства, бортничества, лесного промысла (52).

А.Н. Ужанков полагает, что ключевую роль в периодизации культурной истории, в частности древнерусской, играет восприятие ее сквозь призму

художественного метода постижения исторической действительности, обусловленного «натиском» принятых и хронологически сложившихся канонических установок. В связи с этим, например, X-XII векам соответствует мировосприятие как форма усвоения смысла реальности, которое определяет поэтику, стиль и художественные особенности изображения ее в литературных произведениях (114; 115).

К. Ясперс в труде «Смысл и назначение истории» (1949 г.) считал, что главной экзистенциальной целью культурной истории является достижение трансцендентной коммуникации, объединяющей людей в одном жизненном порыве в рамках «осевого времени» и дающей человечеству надежду на будущее. Только в таких условиях отдельный человек может осознать свою непреходящую историческую значимость и преодолеть страх забвения и одиночества. Поскольку будущее всего человечества зависит от трансцендентной коммуникации между людьми, не ведающими границ в понимании единства истории и времени, и ее замысла, то между людьми и историей должен произойти неиссякаемый в своем творческом акте диалог, побуждаемый философской верой (130).

За основу понимания истории А. Тойнби предлагает брать коммуникативный аспект «ответа-на-вызов» (106). Прогрессивное развитие цивилизации зависит от степени глубины интенсификации творческого ответа на вызов бога, воплощенный в усилиях по освоению окружающей среды, преобразовании культурного ландшафта и проч. В способности дать эффективный умеренный ответ на данный вызов, различный в разные периоды истории в зависимости от обстоятельств, кроется выживаемость цивилизации, ее адаптационная компетентность и поступательное движение развития.

П. Сорокин, изучая социокультурную динамику мировой истории, приходит к выводу, что ее периодизация зависит от методов понимания и ощущения действительности человеком, доминирующих в определенных временных отрезках и воздействующих своими характеристиками и свойствами

на унификацию форм и средств культуры в данные исторические эпохи (103). Так, X – XII векам на Руси соответствует идеациональная форма культуры, определяемая сугубо религиозным отношением к миру и репрезентированная символическим отношением к действительности, двоемирием и мистической религиозностью.

В.В. Милюков полагает, что социокультурное восприятие древнерусской истории носит двойственный характер. Во-первых, оно определено концепцией, «которая по своим характерным признакам получила название теории казней Божиих» (71, 157). Согласно ей, все бедствия и жертвы определяются установкой наказания за грехи, поэтому представители этой теории жили в состоянии ожидания конца мира. Вторая, оптимистическая концепция, подразумевает активную борьбу за преодоление раздробленности, видя идеальный образец в Киевской Руси. Отсюда и добровольная жертвенность ради светлого будущего. Прижизненное воздаяние за грехи компенсируется спокойным посмертным существованием. Обе концепции восприятия истории пересекаются, по мысли исследователя, на протяжении всей Древней Руси.

Согласно Б.А. Успенскому, культурная история Древней Руси с ее перипетиями – это продолжение имитации библейской истории. Например, восприятие убиения Бориса и Глеба Святополком автором объясняется через рецепцию аналогичного события в сюжете Ветхого Завета – первого братоубийства, совершенного Каином. Отсюда, по мнению исследователя, и начинается настоящая христианская история Древней Руси (116).

Представители академической истории запечатлели в своих работах взгляд на периодизацию древнерусской культурной через призму социально-исторических формаций, последовательно проходящих в своем развитии рабовладельческую, феодальную, буржуазную, капиталистическую стадии. С точки зрения Б.Д. Грекова, становление Киевской Руси уже в феодальном виде, минуя рабовладельческий этап, приходится на IX-XII века. Время после 1132 г. до начала XIII века характеризуется периодом феодальной раздробленности (25,

609-614). XIII и XIV вв. – борьба русского народа с татаро-монгольскими захватчиками. По мнению Б.А. Рыбакова, Киевская Русь как целостное государство существовало с IX-XII вв. Этот период назван ученым домонгольской Русью. В XII-XV вв. Древняя Русь переживает период феодальной раздробленности.

Наш взгляд на культурную историю Древней Руси формируется на основе представления ее восприятия сквозь призму феномена жертвенности, идея которого заложена в основаниях конкретных исторических периодов. Жертвенность, формально воплощенная в жертвоприношении (фактически оба понятия семантически так тесно переплетены, что часто являются одним целым), принимает активное участие в построении культурной истории, является символом коммуникации. Коммуникативное свойство жертвоприношения, обозначенного нами как экзистенциально-историческое, способствует передачи возникших при его реализации и осуществлении культурно-политических и аксиологических традиций в рамках освященной им же культурно-исторической парадигмы. Культурно-исторические парадигмы, которые возникают в древнерусской культурной истории делят ее на определенные периоды в зависимости от характера жертвенности/жертвоприношения. Таким образом, феномен жертвенности/жертвоприношения, отраженный в летописно-повествовательной традиции, позволяет по-иному взглянуть на устоявшиеся периодизации культурной истории.

Объектом исследования является древнерусская культурная история домонгольского периода (до начала XIII века), представленная материалами древнерусских литературных источников (летописных повестей).

Предметом исследования является феномен жертвенности в контексте древнерусской культурной истории, выступающий символом коммуникации через процедуру жертвенности/жертвоприношения.

Цель диссертационного исследования – проанализировать древнерусскую культурную историю, представленную древнерусскими литературными

источниками, сквозь призму феномена жертвенности/жертвоприношения, раскрывая его концептуальную значимость для формирования культурно-исторической периодизации.

Задачи исследования:

- выявить теоретические аспекты символики жертвенности и жертвоприношения в контексте культурной истории Древней Руси;
- раскрыть проблему жертвенности и жертвоприношения как специфического символа коммуникации, артикулирующего культурную историю Древней Руси;
- уточнить периодизацию культурной истории Древней Руси, применив критерий феномена жертвенности/жертвоприношения;
- выявить специфику феноменологии этого критерия в периоды единой и раздробленной Руси.

Методы, используемые при написании магистерской диссертации. В исследовании были использованы общенаучные методы анализа, синтеза, сравнения, аналогии; культурфилософский и диалектический методы; культурно-семантический, сравнительно-исторический, герменевтический методы.

Практическая значимость исследования определяется его результатами, которые могут быть предложены и внедрены в практику преподавания таких учебных вузовских дисциплин как: культурология, история, философия, политологические дисциплины. Кроме того, материалы исследования могут быть использованы в исследовательских работах по данной теме и по связанным с ней проблемам; результаты исследования могут быть также использованы в учебных пособиях, информационных источниках словарно-справочного характера.

Структура магистерской диссертации обусловлена предметом, целью и задачами исследования. Работа состоит из Введения, трех глав, Заключения, Списка литературы, состоящего из 130 источников, Приложения.

1. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СИМВОЛА ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ В ЕГО СВЯЗИ С КУЛЬТУРНОЙ ИСТОРИЕЙ

§ 1.1. Интерпретация культурно-исторических объектов как проблема герменевтического понимания

Прежде чем приступить к обсуждению теоретического аспекта заявленной в теме исследования проблемы, необходимо четко и однозначно определить принятые в данной работе термины и понятия (**Приложение 1**).

Общими теоретическими проблемами понимания и истолкования доступной информации занимается герменевтика, имеющая собственную прочно сложившуюся историческую традицию. Венцом ее прогрессивного развития, безусловно, является XX век, давший миру такие имена, как В. Виндельбанд, М. Хайдеггер, Х.-Г. Гадамер, М. Бахтин, Р. Барт и др.

История в качестве сферы жизненного социокультурного процессуального феномена в отличии, скажем, от предметного мира предстоит нам не как некая застывшая картина действительности, а скорее, как активное кипучее энергичное начало, результаты событий которого видны и осязаемы в далеком будущем. В этом и заключается сложность понимания истории, целых культурных эпох и изучения культурно-исторических объектов, поскольку, «что является жизненным... в действительности никогда по-настоящему не познается предметным сознанием, напряжением разума, который стремится проникнуть в закон явлений. Жизненное — не такого свойства, чтобы можно было извне достичь постижения жизненности. Напротив, единственный способ постичь жизненное — это постичь его изнутри» (17, 304), путем совершения интровертивного экзистенциального погружения.

Такому пониманию «жизненного» специфика истории способствует также внутреннее его восприятие, прежде всего методом доверительного диалога с ним. Образцы этого, по нашему мнению, даны, например, в литературе,

интуитивно-чувственно всматривающейся в общество, жизнь отдельного человека.

Хотя литература и искусство большей частью и ориентированы к иррациональному осмыслению действительности, способствуют интимно близкому постижению исторических событий, и если даже историю, как предмет познания, можно исследовать в с большим успехом приобретения достоверного знания в аспекте восприятия летописно-повествовательной традиции, отражающей ее, все же необходимо признать и допустить правомочность наличия определенной доли рационализма, например, в попытке разместить и упорядочить разрозненные исторические периоды в общей картине действительности прошлого (построить периодизацию, найдя целесообразность казалось бы разобщенным историческим событиям). Несмотря на то, что, согласно В. фон Гумбольдту, уразумение исторических периодов, последовательность их – всего лишь умозрительная спекуляция ученого, наблюдателя очевидца, - не более того. Без субъективизма тоже трудно обойтись: ведь история – жизнь субъектов, а исследователь, по наблюдению Х.-Г. Гадамера, не способен отступить от предрассудков времени, в котором он живет. Эти предубеждения связывают с самого начала его взыскующий разум традицией, некоторыми принятыми в обществе нормами распределения ролей, обязательств перед историей, своего места в обществе (17, 329-338). Важно отделить предрассудки от истинного познания. И здесь в дело вступает психология.

Познать действия «субъектов», их социальную коммуникацию, все жизненные перипетии, переживания, намерения – значит, в какой-то степени проникнуться психологией людей анализируемой эпохи, вжиться в их душу, эмпатироваться в их внутренний настрой.

Осознание историчности всякого текста, как отклика на событие в прошлом, и историчности самого интерпретатора, как личности, ставят последнего неизбежно в позицию участника диалога, строящегося по принципу:

текст-интерпретатор. Согласно Гадамеру, «к истине исследователь должен идти, ведя постоянный перманентный диалог с «текстом», с окружающим сегодняшним миром и миром истории» (17, 17), к истине, реализующейся в условиях диалога.

В связи с этим перед интерпретатором (читателем) стоит своего рода первоочередная задача - войти в общий исторический горизонт с автором текста, сблизиться, «взаимопроникнуться» с ним пространством и временем события, зафиксированного автором, переписчиком и документалистом. Именно на таком условии и зиждется понимание у Гадамера: «Лишь осознание интерпретатором собственной исторической обусловленности, проникновение в историческую ситуацию, подлежащую пониманию, - указывает он, - способствует преодолению как его собственной партикулярности, так и партикулярности текста, приводит истолкователя к образованию нового, более общего, более широкого, более глубокого “горизонта”» (17, 15).

Как мы понимаем, субъективность уже предзадана, по словам философа. Это обстоятельство заставляет увидеть в противоположении интерпретатора и автора текста отношения субъектно-субъектные, а сам текст определить, как «поле напряжения». Кроме прочего, сами исторические и литературные объекты могут быть подвержены оцениванию со стороны, то есть «чистой субъективации». В этом случае они вынуждены, будто бы, претерпевать относительные изменения своих феноменов (а объекты, несомненно, только являются нам, представлены как некая длительность и объемность мышления) в фокусе аксиологической тенденции наблюдаемого за ними и воспроизводящих их в сознании. Поэтому это дало повод В. Виндельбанду думать, что в «науках о духе», к каковым относится история, необходимо применим метод оценивания событий, объектов, процессов и т.д.

В связи с этим, находясь в статусе интерпретатора, мы, потворствуя объективным «внешним» условиям вынуждены придавать рассредоточенным фактам реальности целесообразность и смысл, а за этим не просто

просматривается стремление навязать свою рациональную волю и закономерность каким-то событиям, происшедшим тем более давно, в далеком прошлом, а скорее желание увидеть историю как череду событий, обусловленную определенной общностью и единством принципов, пронизывающих процесс развития истории. Такая позиция отчасти сходна с той, на которой нарочито настаивает К. Поппер, с тем разве отличием, что, по его убеждению, субъективизм исторической интерпретации мотивирован политической борьбой идей и верой в иллюзорное будущее, условно начертанное в смутных утопических идеях, что история сама по себе не имеет смысла, что она навязана идеологической конфронтацией, ангажирована политическими установками. Приведем его категоричную максиму по этому поводу: «Я утверждаю, что история не имеет смысла. ... Ведь мы можем интерпретировать историю, исходя из тех проблем политической власти, которые мы пытаемся решить в наше время. Мы можем интерпретировать историю политической власти с точки зрения нашей борьбы за открытое общество, за власть разума, за справедливость, свободу, равенство и за предотвращение международных преступлений. Хотя история не имеет цели, мы можем навязывать ей свои цели, и, хотя история не имеет смысла, мы можем придать ей смысл» (88, 320).

Разумеется, нет такого прямого инструмента и «чудесного» метода, с помощью которого можно было бы безошибочно идеально анализировать историческую «материю», тем более, что такая материя вовсе не материальна, скорее ускользающе материальна, якобы материальна. Тексты летописно-повествовательной традиции сами по себе ничего не проясняют. Наивность и простота, с которой летописец подходит к описанию событий порою поражает нас читателей.

Вглядываться в текст можно тоже до бесконечности, созерцать его художественное пространство, восторгаться его художественными красотами, не улавливая при этом ни малейшего идейного смысла, а лишь представлять исторический фон, антураж события и ситуации. В таком случае только опора

на какие-то культурные универсалии, мотивы определенного периода литературы, категории соответствующего времени могут сослужить службу: помочь понять, что скрывается за покрывалом смыслов, например, текстов древнерусской литературы, для чего они писались, переписывались и почему одним событиям уделено значительное место, а другие довольствуются эскизными набросками, упоминаниями вскользь.

Еще И. Кант писал: «В самом деле, законы существуют не в явлениях, а только в отношении к субъекту, которому явления присущи, поскольку он обладает рассудком, точно так же как явления существуют не сами по себе, а только в отношении к тому же существу, поскольку оно имеет чувства» (44, 149). Ему вторил и Э. Трёльч. По замечанию последнего, целостность исторического процесса продуцируется в мышлении исследователя и предстают как феномены сознания, «при этом нельзя забывать, в какой степени все это - отбор, формирование и образ переживания действительности - есть прежде всего существующее для нашего мышления постигаемое смысловое единство» (111, 32).

Выходит, объекты исторического, да и иного мира существуют как бы для того, чтобы быть изученными, чтобы наблюдатель им придал некую завершённую смысловую формулу, наложил на них отпечаток мысли и привел их в форму закономерностей. Следовательно, ни субъективизм, ни объективизм, ни интуитивизм в чистом отдельном виде не могут претендовать на истинность в исследовании исторических феноменов по причине их релятивности. А доказательством последней служит как минимум наличие связей, горизонта восприятия, феноменальной представленности и «увиденности» вещи. В связи с этим актуализируется метод диалогической связи между субъектом и исторической ситуацией (исторической действительности) и, может быть, в большей степени становится верифицированным. Нам представляется, с этой точки зрения, одними из самых глубоких и проникновенных открытий в области методологии гуманитарных наук и направления «диалогизма» являются

исследования М. Бахтина и Х.-Г. Гадамера. Знаменательно то, что в общих представлениях их основные идеи сопряжены, практически едины.

Наглядно проблему понимания в коммуникативном аспекте представил М.М. Бахтин. Мысль, оформленная, артикулируемая и разрешаемая речевым высказыванием, пульсирует в диалоге двух говорящих и образует жанр. Атрибутами жанра являются тема, стиль и ситуация высказывания. Согласно Бахтину, мир понимается через призму жанра, который ориентирует человека в его существовании. Жанр как конкретное речевое высказывание задан координатами времени, пространства и места. Жанр – это центр триады, два других элемента которой – локус и хронотоп, являются константными жанровыми атрибутами (126). Отсюда следует, что каждый жанр уникален и неповторим, но также имеет типизацию, поскольку возникают типичные ситуации, обусловленные изначально одинаковыми обстоятельствами, конституированными изоморфными локусами и хронотопами высказываний, определяемые в свою очередь исторической ситуацией. Чтобы понимать жанр необходимо учитывать всю структуру и цепочку диалога от адресанта через высказывание к адресату. Однако тут же возникает проблема, если не с интерпретацией самого высказывания, то с тем, насколько оно верно и полно отражает действительное положение дел. Впрочем, высказывание, состоящее из ресурсов языка, является в определенной мере артефактом, вещественным доказательством смысла события и мысли о бытии и его составляющих. Таким образом, отпечатки реальности могут запечатлеться в высказывании-жанре, строящемся по определенным законам языка того времени, которое его продуцирует. Эти следы только нужно обнаружить и понять.

Согласно Х.-Г. Гадамеру, бытие человека обретает подлинный полноценный смысл только в понимании мира, которое осуществляется с помощью языка – модуса реальности, отображенной в нем и вобравшей осмысленность человеческой экзистенции. Среди магистральных характеристик бытия и мышления человека философ называет время, место и ситуативность.

Невозможно не увидеть чисто бахтинскую идею в этих трех компонентах, характеризующих категорию жанра и реализующих на практике свое смылосодержательное комплексное концептуальное единство только в нем, жанре. Перекликаются обе концепции еще в том, что полнота понимания осуществляется только в диалоге, альтернативно заменяющим диктат пророческого монологизма. Один никак не способен знать истины. Диалог – это путь постижения вечно пульсирующей между его текстуальными рамками истины. Диалог – это общение в рамках одного и того же жанра, разница позиций (ситуаций речевого общения) говорящего и отвечающего в том лишь, что первый задает жанр, другому же не приходится ничего делать, кроме, как отвечать по законам того же жанра. В диалоге, наконец, тотально очерчивается граница «Я»-«Другой», «Другой» есть свидетель, обуславливающий гарантию подлинного высказывания «Я», также как «Я» свидетельствует о действительном высказывании «Другого». Здесь соблюдены, что очень важно, правило справедливости, неоднополярности истины и паритета соглашения. Хотя субъект, задающий жанр, стоит уже изначально в позиции получателя ответа, а значит, в определенной степени предвосхищает сам ответ (6, 201). Эта внутрижанровая игра-состязание и составляет смысл развития культуры. Того, кто лучше способен выдержать жанровый канон, кто лучше способен высказаться на одну и ту же тему в рамках одного и того же жанра, время награждает памятью в потомках (1). Но вернемся снова к поиску оптимальной методологии исследования культурно-исторических объектов. Предложим несколько своих требований-условий, позволяющих при опоре на них углубить видение перспективы историко-культурной методологии, в которой под культурными объектами понимаются не только формы материальных или духовных производимых продуктов, а концепт восприятия самой истории (история в истории) посредством определенной модели выстраивания отношений между народом - «жизненной силой», желающей сконструировать диалог с Абсолютом (Промыслом) в целях получения разрешения на исполнение

своей исторической роли. Мы имеем в виду развитие исторического самосознания и саморефлексирования через общение с Создателем, которые зафиксированы своеобразно в текстах эпохи. В этих обстоятельствах, как мы понимаем, необходимо учитывать следующие условия:

1) акцентирование большего внимания на свойстве объекта понимания, а через него и предмета, его феноменологической характеристике (как он перед нами предстает, точнее, как он предстал перед людьми той или иной эпохи) посредством «расположенности» в модусе восприятия;

2) всю совокупность «ближайшего окружения» объекта и предмета (структура и функции связи второстепенных, так сказать, внешних объектов и предметов с приоритетным, первостепенным объектом может пролить свет на последний), с которым те входят в процессуальное единство. Это условие понимания сопоставимо с герменевтическим требованием второго канона Ф. Шлейермахера с проекцией на текст, согласно которому «смысл любого слова в данном месте должен определяться в связи с теми словами, которые его окружают» (123, 91).

Исходя из этого, необходимо твердое осознание того, что каждая вещь, феномен действительности вступает в необыкновенный причудливый диалог (связь, коммуникацию) с другими вещами и явлениями (то есть, все процессуально взаимосвязано). Культурно-историческое исследование состоит, поэтому, из вещей и феноменов и «из их созерцаемого единства и сочетания в большее или меньшее исторически значимое жизненное целое. Именно поэтому основы исторической логики лежат не просто в психологии, хотя психические процессы и составляют ее наиболее важный материал, а в уже наглядно находящихся перед нами соединениях таких процессов, в которые входят и отношения к чистым основам природы, в историческое целое. Подобные соединения не могут быть выведены из психологии, они образуют каждый раз новые, чисто фактически положенные и поэтому предстающие лишь в историческом видении конкретности. А это - прежде всего инстинктивная и только вслед за тем сознательная логическая установка по отношению к предмету, и она не может

быть получена из психологии как таковой. В какой степени определять в каждом отдельном случае эту тотальность, следовательно, основополагающий исторический предмет, зависит от постановки вопроса и интереса, вычлняющего свою тему из бесконечной переживаемой действительности. Под этим следует, прежде всего, понимать тех, кто в обычном смысле именуется индивидами или отдельными людьми, выступающими на первый план в эпосе, легенде, биографии и повседневном мышлении» (111, 32).

Таким образом, можно заключить, что история – есть распутывание переплетенных процессов явлений, событий, лиц, вещей, которые в свою очередь есть «индивидуальные тотальности» (Э. Трёльч) (например, герой, богатырь), находящиеся в поле всеобщей тотальности, представляющем класс родовых тотальностей (например, род, племя, народ, этнос и т.д.), входящих, в конце концов, в универсальную тотальность целой эпохи. Смысл каждой тотальности, входящей в состав всеобщей тотальности, никак не теряется, а всего-навсего преобразуется на новом уровне.

Важно при этом начинать с ярких и «выпуклых» тотальностей (например, событий и личностей, наиболее значимых в истории). Их поиском занимается интуиция, спровоцированная приоритетами интересующих феноменов исследования. Затем неизбежно в этом континууме «тотальностей» возникает между ними, проявленными индивидуациями, специфический диалог, связь, коммуникация. Должно быть при этом учтено следующее: «Речь идет каждый раз о тотальности, которая вследствие своей еще сохраняющейся обозримости и относительной замкнутости может быть вычленена из потока событий и на своих границах более или менее неопределенно растекается в общем потоке происходящего. То, где этой тотальности будут поставлены границы, полностью зависит от исторического такта исследователя. Как ограничение определенных отрезков времени или периодов, так и охват круга предметов субъективны» (111, 32). При этом объективность не просто не отвергается, но необходимо должна присутствовать тогда, когда мы верно расчлняем объект исторического

исследования. Проще говоря, когда есть на то необходимая сумма достаточных оснований в самом объекте.

Далее о взаимодействии в истории явлений, вещей, лиц. Разрешением и выстраиванием этого диалога, нахождением принципов, причин и следствий связей, состоящих из соположенных в очерченных исторических пределах феноменов, артикулируемые состояния которых представлены с помощью относительно законченных высказываний (жанров, в смысле М. Бахтина), занимается язык (по Гадамеру, он, язык, в сущности, составляет стихию герменевтического понимания), проговаривающийся автором в речи текстов различного содержания и формы. А так как исследователь в одинаковой мере и интерпретатор этого языка, то в его задачу входит декодировка знаков языков. Это находится в компетенции логико-аналитического метода мышления.

3) то, что кроме этого, любое явление, замеченное свидетелем исторического события (автором и его заместителями), вступает в проникновенный интимный диалог с прошлым (традиция) и будущим (ожидание продолжения традиции). М. Бахтиным, эта мысль настоятельно эксплицируется так: «В действительности, повторяем это, всякое высказывание, кроме своего предмета, всегда отвечает (в широком смысле этого слова) в той или иной форме на предшествующие ему чужие высказывания... Но высказывание связано не только с предшествующими, но и с последующими звеньями речевого общения» (6, 199). Под высказыванием Бахтин понимает жанр, который проникает во взаимодействия с такими же жанрами и составляет некую цепочку жанрового единства, вечного жанрового дискурса.

4) что взаимосвязь вещей и явлений, даже если они не вербализированы, может быть поводом для определения их коммуникации, да и их самих как жанр (например, символ есть жанр в той мере, в какой объединяет в себе все вышесказанные жанровые характеристики и имеет типичных двойников, дублеров и маркеров в истории). То есть, специфика демонстрируемого нами

жанра расширяет настолько его понятие, что становится универсальным для культуры вообще.

5) что в любом случае явление мира **предстает** в нашем мозгу как феномен сознания, который составляет непосредственное восприятие его и обуславливает идеалистический принцип познания (124, 6-23). С другой стороны, все предметы истории, бывшие в свое время субъективными формами осознания, с очевидностью приобрели независимые статусы, т.е. стали объективными. В методике понимания истории всегда происходит одновременная диалектическая борьба и единство субъективизма и объективизма. Если мы смотрим на мир прошлого глазами летописца, конструктивный принцип эпистемологической дуальности соблюдается тем отчетливее: как бы живой, восторженный в творческом полете субъективизм (точка зрения автора), накладывается, якобы того не замечая, на объективное состоявшееся анонимное существование исторических реалий, и в результате происходит отсутствие авторства и его смерть (Р. Барт). И здесь просто необходим диалог, нахождение компромисса, достижимого в условиях конвергенции позиций живого, смотрящего со страниц рукописей автора – наблюдателя описываемых событий, и позиций ушедшего, объективированного тем же текстом бывшего очевидца описываемых событий, который как бы застыл в историческом времени. Кроме того, авторов-участников исторических событий может быть большое количество, каждый из которых по своему на поверку оказывается прав или во всяком случае претендует на правоту.

Осуществление примирения значительного количества интерпретаций посредством высказывания об историческом предмете и смысла самого события, свершившегося с предметом, создает условие конвенционального подхода. То есть заставляет исследователей договариваться на демократических дискуссионных основаниях принимать общее мнение по какому-либо вопросу. Великолепной попыткой выстроить такую общую точку зрения, линию согласования сторон, учитывающую интересы и стороны субъективизма и объективизма, попыткой предложить компромиссное решение в познании является обнадеживающее

предложение К. Поппера видеть согласованность всех позиций в том, «что объективность научных высказываний основана на возможности их интерсубъективной проверки» (87, 68). Увязывается с ним и мнение П.А. Ольхова о конвенциональности, заключенной в своеобразной системе договоренности исследователя и научного сообщества – с одной стороны, с другой же, - исследователя и текста через интимизированные отношения, провокационные мотивы и стремления «разговорить» сам текст (80, 390).

Все это свидетельствует о том, что мы выступаем в роли третейского судьи, «псевдосвидетеля», миротворца, чей взгляд со стороны стремится выверить, апробировать результаты исторических процессов, выстроить причинно-следственные связи и проч. Приблизительная схематическая последовательность операций исследования исторических фигураций следующая. Сначала мы эксплицируем и изымаем из исторического горизонта тотальностей события, в коих фигурирует наш предмет вместе со всеми остальными находящимися с ним в тесных и переплетенных отношениях. Затем пытаемся наш предмет отнести к уже имеющимся и известными в истории. После этого наступает момент деструктуризации (расчленение) предмета на момент обнаружения внутривидовых связей, свойств и элементов. Делается предположительный вывод.

б) что любая культура обладает какой-то судьбоносной идеей, позволяющей идентифицировать по ее характеру национальный менталитет, со свойственным только ему экзистенциально-онтологическим кодом.

7) и, наконец, в исследовании нематериальных исторических объектов методами герменевтики и интерпретации в достижении цели понимания и верного истолкования события может быть предпослан метод представления. Суть его в том, что, находясь в отношении смежности с методом реконструкции, он все же главный акцент ставит на творческом воображении исследователя, стремясь нарисовать ход событий, вовлеченных в участие метафизического мира. Такое представление теснейшим образом опирается на интуитивные данные: по

определенному набору фактов ученый пытается выявить закономерный порядок с опорой на уже имеющееся опытное знание о мире. Двигает интуицией, как и отчасти представлением, может быть, существо веры (вспомним о гуманистической направленности философской веры К. Ясперса), которую не в коей мере нельзя отвергать, ибо она, как и культура, антропологична, а значит, имеет такое же право на существование, как и все, что связано с человеком. В положительном смысле для этого «все средства хороши».

Резюмируя нашу рубрикацию условий исследования культурно-исторических объектов, особенно подчеркнем то, что субъективная интерпретация - весьма применимый и продуктивный способ объяснения культурно-исторических событий, включающая и аксиологию, и альтернативные мнения. При всем этом не следует воздерживаться и открещиваться полностью от объективности в изложении исторического материала, применима к которому основная методологическая формула: «писать, как это было на самом деле» (Л. фон Ранке).

Кроме того, необходимо помнить, что многие события, описываемые тем же летописцем, оказываются настолько древними и экстраординарными, что приобретают часто чисто символическую формулировку. Согласно Я. Э. Голосовкеру, поскольку познание наше мотивированно инстинктом интуитивного «имагинативного» восприятия действительности, разукрашивающего все в символические тона (24), то оно должно пониматься через призму символичного. Воздействие символа долговечно и универсально для большинства реципиентов культурных кодов. Символ ярче и шире образа вследствие большего диапазона задействованных для его «производства» средств. Здесь мы встречаемся с результатом деятельности и рассудка, и чувства, и абстрагирования, и эмоции, - и все это предстоит перед нами в органичном целокупном сплетении.

Важнейшей методологической задачей при анализе историко-культурных предметов сквозь призму текстов той эпохи становится, как мы уже говорили,

«выхватывание» эпицентрального события из серийной текучести исторического бытия, поскольку смысл без остановки, если верить Ж. Делезу (30), скользит по поверхности, переходя из серии в серию исторической кинопанорамы. На помощь здесь приходит именно интуиция, различающая из множества событий то, на которое активно реагирует история и которое своей неординарностью вызывает естественный неподдельный исследовательский интерес.

Между тем, следует повториться о том, что существеннейшую роль, играет «диалогическая» компетенция события, выражаемая через его словесно отраженную фиксацию, обусловленную в свою очередь доминирующими жанровыми «устройствами» (летописями и воинскими повестями), в которых отражено это событие. Без его учета невозможен полноценный исторический анализ.

Таким существенным событием, как будто заурядным, отчетливо неотделимым от эпохи из-за постоянного потакания классической жестко детерминированной причинно-следственной связи в явлениях, якобы наличествующих во всем (в чем может проследиваться влияние пережитков картезианской идеи человека как мыслящей вещи и рациональной философии XIX века), обоснованности набора фактографического материала и проч., является такое, какое объединяет ощущение чувства безвыходности перед бытием, столкновения с неизбежностью, запечатления славы по смерти, самопожертвования как продление метафизической жизни, как предел «использования своей способности открываться навстречу другому» (70, 63), оправдание целесообразности существования перед Богом. Приведем пример начала исследования, согласованного с нашими позициями и тезисами.

Приковывающим к себе внимание событием может служить насильственный переход властных полномочий в Древней Руси от одного князя другому, совершенный, как мы полагаем путем символического жертвоприношения и в скрытом виде продемонстрированный в летописной традиции. Этот феномен, как мы увидим далее, является чрезвычайно важным в

понимании сущностного восприятия истории и реагирования на нее контексты в определенные периоды, закономерно выстраивающиеся в некую последовательность – исторический процесс Древней Руси.

Для того чтобы приступить к анализу феномена жертвенности/жертвоприношения в культурной истории Древней Руси в фокусе летописно-повествовательной традиции необходимо сказать, что контекстом этого явления становится религиозный фон средневекового человека, который обретает фактически самый большой жизненно необходимый смысл для него. Жизнь средневекового человека вплетается в этот смысл и находит в нем свое место, параллельные сюжеты, темы.

Таким образом, главное свойство средневекового человека, с которым неотлучно он живет (его жизненная позиция) – это «религиозность» (Л.П. Карсавин).

Религиозность – это мироощущение, мышление и коммуникация в символах, которыми с помощью веры в сверхъестественные силы наделяется окружающая действительность, сакрализуется время и пространство культурного бытия человека. Религиозное мышление, как и светское, просто кишит символами, пропитано «имагинацией», которая, вероятно, и есть начальная стадия постижения действительности, укорененная в человеческой культуре (24), будь то мнимой и иллюзорной или вполне реально эксплицированной перед нашим взглядом и выступающей как очевидная часть здесь-бытия, такая же, как и все окружающее. Выгодно даже говорить не о мышлении о чем-то, а о воображении чего-либо, представлении чего-либо и мировоззрении о чем-либо. То есть всякое постижение действительности, в конечном счете, вероятно, операционно заключено в образостроении (ср.: «Наше познание имеет Образ — это опосредованное звено между Создателем произведения и произведение» (77, 75)). В сознании человека окружающий мир имагинативен, но не перестает быть от этого только лишь фантастическим, выдуманным, он становится чем-то вроде собственного освоенного бытия, ибо

«мышление о бытии есть способ бытия мыслящего» (69, 86). Фактический мир, в связи с этим, есть выстаиваемый в образной системе комплекс атрибутов, модусов, отношений, протекающих процессов, явлений, свойств, консистенций и интерпретаций, зависящих от взгляда исследователя, поскольку «вещи, какими бы они ни были, есть всего лишь интерпретации, которые дают тому, что в них обнаруживается» (81, 457).

Одним из ярко насыщенных и мощных по силе воздействия образов, если быть точным, метаобразов, сверхобразов является символ, универсальный и многослойный инструмент эстетического восприятия мира. Символ есть продукт интуитивного познания, поскольку связи между элементами его структуры держатся на суггестии, довольно фривольных ассоциациях. Интуиция к тому же, есть верный способ постижения воображаемого. Она является управляющим инстинктом воображения, инициирующим творческий процесс – художественный, научный – все равно. Воображение – совершенный мотив человеческой психики, оно руководит подчас волевыми актами, самовнушением, если верить проискам физиологов (24, 82-83).

Итак, интерпретация является одним из самых плодотворных методов изучения культурно-исторических объектов и входит в структуру герменевтического понимания их. Интерпретация широкоохватна и многогранна, она должна учитывать, как субъективные приемы и методологические установки (конвенция, «диалогизм», воображение, восприятие), так и объективные (сравнение, анализ, синтез, обобщение) для того, чтобы достичь желаемого результата научного поиска.

Восприятие является одним из перспективных инструментов постижения наполненного событиями исторического бытия. Оно составляет сущностную сторону и сам способ интерпретации культурно-исторических объектов. Восприятие особенно важно тогда, когда речь идет об объектах с неявным очертанием (феноменах), от которых остались только отзвуки современников, запечатленные в письменных памятниках. Такова культурная история Древней

Руси изучаемого нами «домонгольского периода». Кроме того, восприятие культурно-исторических реалий относительно и обусловлено спецификой времени. В связи с этим обнаруживаются его дифференциальные виды от собственно мировосприятия до мировоззрения и т.д.

Именно в русле синкретического метода познания-отражения мира, характерного для средневековой письменной культуры (115), в рамках которого в древнерусской литературе X-XII веков находит свое осуществление соответствующий аналогичному стадильному развитию художественный модус **мировосприятия** (разновидность самого восприятия), обусловленный доминированием идеалистического религиозно-символического мышления (114, 70) и аллегорического изображения действительности, а также детерминированный идеациональной культурной формой (103, 425–505), господствующей в это время. Сквозь призму данного, в общем смысле сверхчувственного мировидения, и образуется понимание универсума летописцем.

Восприятие – способ постижения мира в контексте средневекового представления обозначенного периода, детерминированного методологическим синтезом двух установок: с точки зрения древнерусского летописца и позиции нашего наблюдения. «Наше восприятие есть результат культурного процесса обучения, под влиянием которого определенные ощущения принимают форму привычных восприятий» (119, 128), они отшлифовываются и выкристаллизовываются под требования тех общественных норм, правил и канонов, которые в ответе за их лояльность общественным интересам.

Восприятие культурных объектов и процессов адаптировано под шаблонное ожидание нашего сознания, сознания реципиента. В конечном счете благодаря восприятию осуществляется то, о чем часто мы в обыденной жизни часто говорим: «Мы видим то, что хотим увидеть в этом». Значит, летописец воспринимает культурную историю будучи ее современником так, как он к этому преднамеренно подготовлен. А мы в свою очередь воспринимаем эту эпоху

глазами летописца. Иного выхода нет, поскольку в противном случае все остальное – научная фантастика.

Итак, основной путь раскрытия религиозно-символического смысла действительности – дешифровка словесного сообщения, символа-слова, заменяющего спрессованный в него цельный текст. «Для мыслителя средневековья мир — не совокупность сущностей, а сущность, не фраза, а слово. Но это слово иерархически состоит из отдельных, как бы вложенных друг в друга слов. Истина не в количественном накоплении, а в углублении (надо не читать много книг – много слов, – а вчитываться в одно слово, не накапливать новые знания, а толковать старые)» (66, 19).

Реализация понимания данных принципов и подходов к изучению культурной истории в Древней Руси и в связи с этим наметившаяся установка на рецепцию собственно нашего исследования запечатлена и подразумевается в самом названии работы «Феномен жертвенности в русской культурной истории (на примере древнерусских литературных источников)».

Таким образом, принимая во внимание рецептивный аспект как один из ведущих и уместных концептов усвоения древнерусской действительности, мы достигаем главного – согласования поисковых путей постижения и мира, и текста, который отражен в нем, а также конвенции нашего взгляда и фокуса мировоззрения древнерусского летописца, компромисса действительности, какая она была на самом деле, и «жанрового восприятия» ее с помощью летописного преобразования и генерирования в символично-литературных формах.

Безусловно, формы общественной жизни определенного культурно-исторического периода «нельзя рассматривать сквозь призму концентрации в них лишь одного отношения к миру» (72, 11), как в нашем случае только через мировосприятие, все же справедливости ради необходимо сказать, что в данную эпоху такая форма постижения действительности была несомненно

доминирующей и ориентировала человека в любых его жизнедеятельностных операциях.

Необходимо также учитывать, что восприятие сопровождается творческое воображение (об этом мы говорили выше), а руководит обоими процессами интуитивное схватывание явления и непосредственное проникновение в его суть. Восприятие - это «одна из познавательных способностей человека, сущность которой состоит в воссоздании целостного образа предмета, непосредственно воздействующего на органы чувств» (101, 89). Однако своей спецификой обладает восприятие историко-культурных предметов, которые непосредственно нам не даны в опыте. Но и здесь оно по собственным правилам и усмотрению претворяет в единое понятное целое, то, что разбросано и рассредоточено в чувствах и ощущениях памяти, представления.

Интуиция позволяет «останавливаться», «выдергивать», угадывать суть и смыслы из, казалось бы, несовместимых вещей исторического течения культурных процессов и «невысказываемых» суждений о них. Идеи через интуицию получают символическое оформление, поскольку именно она, по А. Бергсону, стремится прибегать для объяснения к символам, а человек к тому же есть «животное символическое» (Э. Кассирер). Только он довольствуется способностью наделять все вокруг себя символическим значением. Этим, вероятно, и объясняется символизация предмета нашего исследования – феномена жертвоприношения. Еще и тем, что мы, ведомы трансцендентным познанием, увлечены «не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным *a priori*» (44, 57). «Видами нашего познания» являются как раз доопытные (представимые) образы/феномены (как мыслительные конструкты сознания) жертвенности/жертвоприношения, воплощенные в жертве. Все же при всей априорности познания в нем явно проступают следы знания, опирающегося и на исторический опыт, особенно последние отчетливы в перспективе сравнительно-исторических обертонов.

§ 1.2. Значимость символа как феномена восприятия культурной истории

В общедоступном и общепринятом смысле культура – освоение и преобразование природного пространства человеком и как результат - наделение при помощи своеобразной рефлексии полученных материальных и духовных форм символическим, аксиологическим, воспитательным, утилитарным значением. В аналогичном ракурсе академическая наука трактует культуру как «специфический способ организации и развития человеческой жизнедеятельности, представленный в продуктах материального и духовного труда, в системе социальных норм и учреждений, в духовных ценностях, в совокупности отношений людей к природе, между собой и к самим себе» (54, 206). В свете такого понимания культурное мышление – это мышление в специфических образах, которые задают координаты действия, взаимодействия, сотрудничества в человеческом обществе. Образы, возникающие в культурном мышлении, по преимуществу символы, которыми культура наделяет окружающую действительность, обязательно наделены модусами общепонятности и разделяются безоговорочно всеми членами коллектива, как единые нормы, традиции, верования, обычаи. Иначе человеку постоянно приходилось бы «терпеть» их присутствие в культуре или заново к ним адаптироваться.

Л. Уайт, родоначальник культурологии как научной области, в своем фундаментальном труде «Наука о культуре» писал: «Ныне же мы начинаем осознавать и оценивать тот факт, что символ является основной единицей всякого человеческого поведения и цивилизации. <...> Все человеческое поведение или состоит в пользовании символами, или зависит от него. Человеческое поведение – это символическое поведение; символическое поведение — это человеческое поведение. Символ - это вселенная человечности» (113, 34). Этот постулат применим им в дальнейшем для культуры, соотносящейся у него с понятиями «человеческого поведения и цивилизации».

Действительно, символ – универсальный инструмент для восприятия и понимания культуры. Недаром со времени зарождения цивилизаций он остается доминирующим явлением в социальных отношениях. Человек наделяет символическим формосодержательным контекстом не только предметы и вещи материального мира, но и сферу духовной сферы; «символизм укоренен в гуманитарной природе; символическое – искони человеческое. У истоков последнего – преодоление инстинктивного, таящееся в склонности вырабатывать символическое» (41, 5).

Такая тотальная всенаполняемость символом бытия и всепоглощаемость им же человеческой культуры, всевынужденность всего «человеческого» быть символическим видится американскому антропологу Л. Уайту также бесспорным очевидным и саморазумеющимся фактом. Эта рекогносцировка повлекла за собой следующее бескомпромиссное категорическое заявление ученого: «Вся культура (цивилизация) находится в зависимости от символа. Именно использование способности к символизации и привело к возникновению культуры, и именно использование символов приводит к тому, что культура может себя продолжать. Без символа не было бы культуры, а человек был бы просто животным, а не человеческим существом» (113, 45). Если данное положение обладает достаточной истинностью, и раз всякое символическое мышление оперирует особым типом образности, в большей степени символичности, то необходимо признать верховную значимость символа и сопряженные с ним действия по «изготовлению культурных форм» – тех жанровых актов, претворенных в жизнь с помощью искусства, науки, техники, религии, быта и прочих человеческих видов деятельности, например, политическое устранение конкурентов. В связи с этим резонно подчеркивает Э. Кассирер: «Вместо того, чтобы определять человека как *animal rationale*, мы определяем его как *animal symbolicum*» (48, 97). Символическое естественно присуще только человеку. И, может быть, без этого дара культура так бы и осталась в зачаточном примитивном состоянии и не развилась до совершенных

высот в живописи, поэзии, архитектуре, музыке. Символизация - общее явление для всех без исключения культур. «Символ универсален потому, что - независимо от воли того, кто им пользуется, - запечатлевает Универсум, бесконечный и внутренне противоречивый» (37, 537); кроме того, все как бы стремится воплотиться в него, особенно по прошествии времени (например, канонизация святых). И действительно, символика пронизывает всю нашу жизнь, начиная с рождения и заканчивая смертью, всю нашу историю от ранних форм до поздних. Межличностные отношения также глубоко коренятся в символических формах взаимодействия вопреки поверхностной кажимой простоте. Например, рукопожатие – самый первый акт знакомства человека с человеком, наполнен невербальным символическим смыслом, наш язык, речь – сплошь символы и т.д. Кроме того, символизацией человек наделяет различные процессы, функции, свойства общественной и природной жизни. По мнению того же Уайта, только символ создал человека и послужил его отличию от животных: «Несимволическое поведение *Homo sapiens* — это поведение человека-животного; символическое поведение — это поведение человека как человеческого существа. Именно символ превратил человека из просто животного в животное человеческое» (113, 47). Живучесть символу, нераспадение на отдельные элементы и вместе с тем усложненность его творческой переработке вопреки общенародности и общедоступности объясняется тем, что он «есть тождество, взаимопронизанность означаемой вещи и означающей ее идейной образности» (61, 65-66), жестко сцепленных между собой. Он, символ, с одной стороны желает быть оригинальным, но с другой, несомненно тянется к традиции, чтобы быть узнаваемым и «популярным».

В связи с этим первостепенной задачей изучения культурных объектов, как мы ее понимаем, является умение обнаружить, ухватить, проинтерпретировать и понять содержимое их символического содержания, играющих значительную роль в жизни человека, а также всего общества, как в истории, так и в современном состоянии. Именно проинтерпретировать, сняв хотя бы первичную

оболочку мира, скрытую под защитой символа, мы только и в силах, если следовать И. Канту, оставлявшему за окружающим миром право на агностицизм, быть «вещью в себе».

Ввиду всей важности символа для человеческой культуры он стал объектом изучения целого ряда выдающихся мыслителей. Так, в теорию символа большой вклад внесли следующие философы, филологи, лингвисты: А. А. Потебня, Вяч. Иванов, В. В. Виноградов, А. Ф. Лосев, Ю. М. Лотман, С. С. Аверинцев, М. М. Бахтин, В. Н. Топоров, Э. Кассирер, Х.-Г. Гадамер и др.

В рамках отечественной школы акцентируется внимание на социальной значимости символа, выделяя такие функции – «его традиционность, конвенциональность, понятность». По мнению современных ученых, символ «есть феномен культуры народа: без этого декламируемое нравственное понимание символа невозможно» (37, 114), он – идентификатор культурной памяти нации, и потому его энергетическая сущность наполнена ментальными чертами больше, нежели в аллегории, метафоре, художественном образе.

В символе, как в микрочипе, вмещается вся симфония универсума. В нем «раскрывается эстетическая достоверность мира, преодолевается его косность, и он является сознанию художника, а затем реципиента в первозданной красоте и гармонии» (15, 83). Полноценное постижение символа с его усложненной структурой переосмысления возможно только в условиях восприятия, когда все полученные от чувств образы стягиваются в единую цельную картину в разуме человека. Кроме того, символ обнаруживает сочленение двух методологий – опытной и умозрительной, чувственной и сверхчувственной.

У европейских мыслителей в символическом анализе на первый план выходит рационально-гносеологическая сторона. Символ стремится быть понят как механизм трансляции идей по «расколдовыванию» смысла мира и как знак коммуникации между миром и познающим субъектом. Он «является таким знаком, который уже в своей внешней форме заключает в себе содержание выявляемого им представления» (20, 15). Символ входит в классификацию

знаков, воплощенных по отношению к объекту в существительном, рассказе, книге, законе, институции и снабжен в отличие от иных единиц семиотической системы отличительным свойством конвенциональности (127, 147). Конвенциональность, как следует из контекста, понимается как изоморфность (договорная аналоговость, одинаковость) его трактовки всеми участниками дискурса.

Как в точке, в символе, диалектически сливаются и переплетаются противоположности. Похоже это справедливо, например, для жертвы, как символического конструкта (49, 230-243). Одновременно она является прямым убийством и добровольным отречением от жизни. Следовательно, символическое должно познаваться исходя из равенства двойственных посылок его происхождения.

Чувственное понимание природы символического доминирует в американской антропологии. «Все символы должны иметь физическую форму, иначе они не были бы доступны нашему опыту» (113, 47). С таким пониманием связано овеществление предмета символизации.

Помимо этого, символ только запутывает действительное «натуральное» первородное понимание мира. Его образное переосмысление до того простых явлений и вещей чинит преграду на пути осознания реальности.

Р.Барт упрекает человеческую цивилизацию, в которой путем прогрессивно-поступательного движения знания сложилось «переживание неподлинности мира, данного нам в культурном опыте, его зараженности паразитарными, вторичными идеологическими смыслами» (4, 233-264). Понятно, что под «вторичными идеологическими смыслами» философ понимал и символ в том числе. Парадоксально, но чем развитее цивилизация, тем большее количество символических наслоений, усложняющих и без того непростую жизнь, она имеет. Отсюда вечная ремифологизация культуры, все толще скрывающая истинный ее изначальный непосредственный смысл.

Более радикально отнесся в своем труде к рассуждениям о символе Ж. Бодрийяр. Так, «вместо знаков, предполагающих включенность в процесс коммуникации, передающих от кого-то кому-то определенные сообщения, — каковые могут быть по дороге «перехвачены» и инфицированы другими, чуждыми сообщениями, — он толкует скорее о социокультурных реальностях как таковых, приобретающих двусмысленный, неподлинный характер; семиотическая проблематика заменяется у него онтологической, философской. Соответственно и бартовский термин «миф», обозначающий единицу ложного, неподлинного смысла, функционирующего в культуре, Бодрийяр заменяет другим, имеющим философско-онтологическую традицию термином «симулякр»» (10, 7).

То, что у Барта понимается под мифом, а у Бодрийяра под симулякром, мы используем во вполне привычной и более понятной смысловой конструкции - символе, а «вторичные идеологические смыслы» Барта – это вторичная семантизация смысла первичных культурных объектов.

В связи с этим «переживание неподлинности» мира, его феноменальности сокрыто в его символическом пресуществлении в восприятии человека. Восприятие а priori запечатлено в текстах культурной традиции (об этом мы писали во Введении). В древнерусской культурной традиции оно находится под властью летописца, ему принадлежит. По мнению Д.С. Лихачева, древнерусская литература пестрит обилием символических элементов настолько, что даже то, «что мы принимаем за метафору, во многих случаях оказывается скрытым символом» (59, 179). Сквозь взгляд автора летописи складывается определенное впечатление от воздействия символического, помогающее оценить специфические особенности того времени.

Система символов вбирает в себя многочисленные культурные формы: жесты, слова, объекты, герои, ритуалы и ценности (74, 12), культивирующиеся коммуникацией, выраженной в эстетических объектах – произведениях искусства. Кроме того, культурные явления, характеризующие какие-либо

процессуальные результаты деятельности, например, приговор, жертвоприношение, казнь, диспут и т.д. обретают в том случае символическую форму, когда они событийны (непохожи на предшествующие факты), когда они воздействуют на восприятие людей и остаются благодаря необычайной силе впечатления на долгое время в их памяти, когда в них переживается предельная подлинность мира (воскресение Иисуса Христа). Символизация достигает апогея в том случае, когда предмет, якобы понятен, но в то же время необъясним и труднодоступно в языковом выражении. Объяснения заслуживает еще тот факт, что зачастую явление культуры, возникающее в сознании (феномен) и представляющее с ним неразрывную связь, символизируется, потому что символ необходим сознанию как посредник, так как его непосредственно человек не может опредметить и поместить в пространстве (22, 177) как вещь материального мира. Символизация прочно лежит в основании культурных связей. Функций у символа значительное множество от эстетической до гносеологической. Вероятно, главенствующей при этом остается коммуникативная, посредническая.

Нет сомнений в том, что символ является важнейшим универсальным средством культуры человека, средством культурного обмена, средством культурной коммуникации. Основные акты человеческого поведения, культурно-исторических событий в связи с этим имеют символический модус. В культурной истории мы встречаем множество форм символического понимания: миф, аллегория, метафора, олицетворение, художественный тип, эмблема и собственно символ. Все эти символические модификации в равной степени необходимы человеку для культурной ориентации в действительности, для его идентификации как вида, для обеспечения его нормальной жизнедеятельности и оптимальной духовно-нравственной и социальной адаптации. Приобщение к символическому, как феномену, у человека культивируется восприятием.

Восприятие, безусловно, является тем способом «улавливать» символический смысл событий, явлений, вещей. Оно феноменально как бы

предназначено для осуществления задачи, с одной стороны, закодирования, а с другой, - декодирования культурных вещей, предметов, процессов и реалий. С помощью восприятия человек способен через непосредственное ощущение образного единства структурных компонентов, составляющих сущность вещей, поглощать их актом сознания и синтезировать возникшее благодаря символической конституции переживание полноты их структурных связей, свойств и функций, как имманентно им присущим, так трансцендентно навязанных «сверху». То, что в собственном процессуальном акте – в восприятии – аккумулируется энергетика и чувств, и рассудка, следует из самого его понятия. Вос-приятие – впитывание того знания, что дано свыше, что по уровню превосходит природное, опытное, биологическое постижение действительности. Это передача информации от сферы «сверхбытия» бытию. В восприятии концентрация частиц энергии, исходящей от ощущений воспринимаемого объекта, плотность его образа, интенсивность его идеи настолько велики и слиты в единстве времени-пространства, что создается модифицированный эквивалент предмета, вещи. Наилучшим способом он является в символе, как феномене восприятия, благодаря посредничеству последнего между субъектом, руководствующимся рассудком, и объектом познания, ощущающимся данным субъектом.

Культура «изменяется в зависимости от способности человека воспринимать и истолковывать мир с помощью символов и значений» (40, 437). Она нуждается в символе, также как символ, в свою очередь, феноменально присутствуя в сознании человека, является чрезвычайно нужным инструментом адекватного восприятия культурной истории и проводником ее идей, ценностей, императивов.

Таким образом, символ есть одновременно продукт восприятия и инструмент интерпретации культурных форм, имманентно присущий сущности человеческой способности понимать культуру.

§ 1.3. Экзистенциально-историческое жертвоприношение и его место в общей теории жертвоприношения

Уяснение важности жертвоприношения как основополагающего религиозного обряда античного мира не нуждается в каких-либо особых аргументах. Узкоспециальных посвященных этому обряду работ такое огромное количество, что их простое перечисление и анализ может занять достаточно большое количество времени.

Однако в ходе изучения литературы по данному вопросу обнаруживается следующая классификация подходов к жертвоприношению. Антропологический аспект представили Э. Б. Тайлор (105, 466), Дж. Фрэзер (120), С. А. Токарев (107), И. П. Русанова, Б. А. Тимощук (95). В трудах данных исследователей жертвоприношение как структурообразующий феномен древних обществ подвергается целостному многоаспектному изучению. В связи с чем в нем выделяется целый спектр значений от жертвы-дара, жертвы-чествования до жертвы-общения, жертвы-отречения. В недавно появившейся статье на базе обширнейшего антропологического материала делается попытка синтезировать вышеназванные функции путем философской рефлексии «превращенного через ритуал жертвоприношения тела женщины-матери, матери-прародительницы в тела ее живущих потомков» (117, 59), обеспечивая генно-мнемоническую жизнеспособность общества.

На социальной функции жертвоприношения настаивали М. Мосс (75), В. И. Гараджа (19). В их трудах жертва - это прежде всего средство коммуникация между человеком и богом.

Социально-религиозный смысл в жертвоприношении видели Р. Генон (упорядочение и обновление мира посредством ритуала жертвоприношения) (21, 28), М. Элиаде (семантика возрастных инициаций выражена в жертвенности) (128), В. Буркерт (связывал жертву с аграрно-календарными праздниками и земледельческой традицией) (12).

Феноменолого-психоаналитический подход к жертвоприношению выработал в своих исследованиях философ Ю.М. Бородай (11). Подобно З. Фрейду, он рассуждает примерно следующим образом: убьем себе подобного, преступим муки совести, а затем раскаемся в содеянном и обнаружим, что убили бога.

Культурологический подход к жертве применяли Р. Кайуа (жертвоприношение – это обмен продуктивной энергией коллектива взамен на гарантию благополучия, спасения, искупления со стороны сверхъестественных сакральных сил) (43, 158-159), Ф. Ф. Зелинский (36), М. Нильссон (78), Р. Жирар (жертва – символ искупления и исцеления общества от болезней, духовных недугов) (34), (жертва всегда обнаруживается в обществе как элемент негативной энергии, которую необходимо удалить, чтобы не создавать в социуме напряжение) (35).

Семиотический взгляд развивали О.М. Фрейденберг (жертва - это рудимент добычи первобытного человека, через поедание которой члены общества становились сопричастными к одному коллективу) (118) и В. Н. Топоров (жертва – «своего рода овеществление жизни в образе тела» (108), прежде всего расчленяемого).

Философский смысл жертвоприношения выразили Э. Кассирер (символизация социокультурного пространства) (50, 62-73), который, в частности, в противовес коммуникативному аспекту считал, что жертвоприношение — «это точка, где «священное» и «профанное» не только соприкасаются, но и неразрывно сливаются, — все присутствующее в ней чисто физически и все выполняющее в ней какую-либо функцию с этого момента включается в сферу священного, освященного» (49, 237). Ж. Батай (сакрализация и фетишизация личного места, пространства) (5). Религиозно-этический взгляд развивает В. В. Милюков (жертва – способ наказания за прегрешения, а самопожертвование – способ очищения от вины перед богом) (71).

Итак, помимо описанных видов жертвоприношения существует еще одно важное – экзистенциально-историческое. Оно вызвано побудом, подобным укладывающемуся в формулу диалогу «Вызов-Ответ» (А. Дж. Тойнби). В этом случае его вызывают такие внешние социально-политические факторы, такие как война, эпидемия, политическая смена режима и проч. Результатом этих значительных потрясений становится резкий поворот в общественном сознании, который обязательно знаменуется жертвенностью/жертвоприношением правителя либо лица, заменяющего его, которое влечет тектонический сдвиг и переход из одной социокультурной парадигмы развития в другую. Именно акцентирование внимание на метаритуальном (экзистенциально-этическом) концепте жертвенности, который в какой-то степени синонимичен жертвоприношению (в особенности на феноменологическом уровне), дает нам право обособить данный вид жертвоприношения через присвоение ему соответствующего номинатива.

В связи с этим полагаем, что в феномене жертвенности/жертвоприношения наиболее полным и глубоким образом раскрывается исторический смысл этноса. Экзистенция (направление существования) мотивирует общество откликнуться на возникшие вызовы и толкает его к переустройству социальной стратегемы развития по его усмотрению. Эта экзистенциальная установка по необходимости носит объективно-субъективный характер. С помощью ответа на заранее подготовленный план исторического сценария этнос способен с помощью трансцендентной коммуникации определить, какую парадигму динамики развития он принимает, чтобы быть угодным року (назовем его сверхэкзистенцией), вызванной божьей волей, судьбой и проч. Выполняя роль исторического арбитра, координирующего направление движения культурного развития народа, жертвоприношение является регулятором жизненно важных общественных установок, а само общество посредством него становится самоорганизующейся исторической системой, конституирующей свое будущее по своему усмотрению.

К. Ясперс был убежден, что в век техники на современном этапе, в период возникновения идеологии как псевдомышления и псевдознания, в качестве пропаганды политической воли, императива воли к власти, в режиме оправданности ситуации временем (дескать мол время такое) руководитель должен опираться на амбициозную саморазоблачительную вынужденную скрывать ответственность за себя и народ. «Человек осознает, что он лжет, пользуясь своим случайно обретенным привилегированным положением в обществе, где совершаются страшные дела. И в этих условиях он хочет понять, на что он не пойдет, что он не допустит, не потерпит, чем он не может быть. Он ищет мученика. Воодушевляется возможностью мученичества, будто он сам испытал его. Он обвиняет других в том, что они не стремятся к этому» (130, 148). Такая программа рекогносцировки собственного существования стремится любыми путями оправдать себя в бытии. Тогда наступает момент, когда на алтарь истории укладываются козлы отпущения, фармаки.

Однако Ясперс не учитывает, что теоретически и даже практически такие ситуации пронизывают многие периоды истории, накладывая на жизни отдельных наций неизгладимые отпечатки. Действительно, крайними в определенные периоды становятся виновными абстрактные либерализм, коммунизм, капитализм и ... феодализм. Кризис последнего, например, отметился раздробленностью, тенденциозно начатой в Древней Руси жертвой невинно павших от руки брата князей Бориса и Глеба (1015). Уже к концу века (1097 г.), одумавшись и устав от кровопролития, князья захотели реабилитироваться, и в агонии уходящего века произошла попытка демократическим путем восстановить справедливость, автономность и распад государства Киевской Руси. Произошел Любечский съезд князей. Главная идея его – попытка свести сепаратизм и феодальную раздробленность на «нет» не увенчалась успехом. Короче говоря, жертва Бориса и Глеба символизирует неизбежное начало эпохи феодальной раздробленности.

Привыкли ли мы проблематизировать цивилизацию как некое явление социокультурного типа, сопряженное со стадийным развитием культуры, либо видеть ее как определенный процесс, отлаженный механизм эволюции общественного сознания, обусловленный новыми технологиями постижения мироздания и, что особенно важно, технического моделирования действительности, либо усматривать ее как метафизический диалог с Судьбой за выживание, - от этого зависит то, на какой позиции зиждется наше понимание исторического осмысленного дальновидного существования. Можно вполне согласиться с высказыванием Н.В. Мотрошиловой, понимающей цивилизацию в экзистенциальном ключе. «Цивилизацию я трактую, - говорит Нелли Васильевна, - как общий «ответ» человеческого рода на историческую необходимость его выживания, самосохранения и развития. Но ответ это особый – не чисто биологический, а скорее являющийся комбинацией эволюции и надбиологических, а именно социокультурных факторов» (16, 101). Цивилизации до сих пор живут «благодаря выработке и отлаживанию механизмов, форм сизидательной деятельности, направленной на удовлетворение растущих потребностей индивидов и их сообществ, благодаря формированию особых условий и правил общения, взаимодействия людей и их сообществ» (16, 102). То есть причины продолжающегося развития цивилизаций находятся в способности их адаптироваться к изменяющимся условиям существования. А вот способы перехода от одной стадии к другой, методы устройства новых типов социально-культурных отношений определяются обязательным экзистенциальным программным фактором – самоотдачей, символически персонифицированной жертвенностью, воплощенной в акте жертвоприношения. ...

Задается цель истории – обретение постепенного движения, непрерывного становления через символику экзистенциально-исторического жертвоприношения, с позволительного разрешения Бога устанавливается коммуникативный контакт внутри исторических периодов, между поколениями.

Нахождение этой связи как будто оправдывает существование этнического целого, вливает свежие силы в кровь государства, стимулирует творить, жить, вести репродуктивную деятельность.

Это не просто слова, это факты слов. Правомочность наших взглядов может быть подтверждена примером языка. Так, *martiras* с греч. – свидетель и жертва. То есть, субъект и объект в одно и то же время. Через понятие жертвы в этих образах сгущается смысл существования. История как экзистенциальная проходимость через личность проникает и получает смысловое воплощение в теле жертвы, которая осознает связку вечности и временности, предел, полноту бытия посредством самоотчуждения и самоотторжения от своей самости. В жертве сконденсирован смысл «бесконечной оконченности» бытия-экзистенции, в ней суммируются две природы: оконченность в своей действительной природной конечности – человеческая ипостась и бесконечность в своей священной самости – божественная. Потому субъект и объект – две стороны мира – творец и свидетель, с одной, объект и материал, с другой стороны. Символичность жертвы складывается в этой мозаике смыслов. Привлекательность ее в трагичности и жалости, величавости и кротости. Отсюда двоякая амбивалентная сущность жертвы производит очень сильное воздействие на реципиента. Ей хочется подражать, примеривать ее судьбу на себе, поскольку «Я» посредством такой жертвенности/жертвоприношения приобретает вневременность, «жертвуя своей действительностью» (130, 13).

В концепте жертвы символически переплетаются одновременно и сакрализация, и профанация исторического события: «абсолютное» бытие ассимилируется с историческим, наподобие того, как в нем неотделимо присутствуют и предикат, и процесс (жертвенность и жертвоприношение). Жертва – это результат столкновения метафизической (объективной) истории с экзистенциальной (субъективной, человеческой). В ней фокусируется «момент истины», «точка исхода», определяющая дальнейшее движение истории, бег времени. Жертва функционирует в роли катализатора, инициирующего

исторический процесс. Кроме того, жертва – это способ засвидетельствования, «присвоения и приручения» события в истории, которое оттого становится памятным (24, 82-83). Наконец, жертвенность/жертвоприношение – это в своем пределе «экзистенциальный поступок», «жанровое событие», ответ русского народа на вызов истории, эксплицированной в Божественном Провидении, Промысле. Предожиданием такого ответа могли служить описанные В.В. Милюковым эсхатологические мироощущения, инициированные и спровоцированные теорией казней Божиих. Правда, теория получает особое распространение в период монголо-татарского нашествия, смуты и т. д. (71, 503) и касаются объяснения в основном причин войн, эпидемий, бедствий, катастроф. Схема такого ответа в контексте диалогического трансцендентного общения такова: Ты, Господь, нас наказываешь за прегрешения, а мы, чтобы смыть грехи и пороки, творим Тебе жертву. Частота жертвоприношений может лечь в основу периодизации и фазового развития древнерусской культурной истории.

Таким образом, самый широкий спектр значений имеет выявленное нами жертвоприношение экзистенциально-исторического вида. Оно есть вид человеческого жертвенности и вбирает в себя, помимо собственной функциональной интенции (предназначенности), остальные видовые характеристики жертвоприношений, а также способы жертвенности (этические поступки) и абсорбирует в своем феноменальном существе их доминантные свойства в зависимости от культурно-исторического периода. Главным отличием его от иных видов жертвоприношений является то, что оно не столько инерционно следует ритуальной традиции культуры, сколько потворствует своей значимости, необходимой культурно-историческому существованию, его поступательному развитию. Оно свойственно самой природе человека, спаяно с его «зовом крови» в экзистенциальном модусе «быть» (119, 157-169). Итак, жертвоприношение экзистенциально-исторического вида своим тотальным присутствием в человеческой культурной истории аргументированно

показывает свою универсальность, пронизывая все стадии цивилизационного развития общества.

В этом мы убедимся в дальнейшем ходе нашего исследования, на первоначальном этапе возникновения государства – некоей организованной общности людей – приносится жертва строительная (Кий, Щек, Хорив, Вадим Новгородский) подобно тому, как в начале творения мир посредством жертвы приводится в *порядок*, так и славянские племена в 862 г., позвав варягов на княжение, мотивировали свою просьбу следующим образом: «Земля наша велика и обильна, а *наряда* (читай: порядка) в ней нет» (86, 67). Как известно, правда, не из «Повести временных лет», а из «Марфы-посадницы» Н. М. Карамзина, начало правление Рюрика ознаменовалось жертвой Вадима Новгородского ради установления того самого порядка, а в Киеве аналогичными жертвами стали Дир и Аскольд, принесенными во благо строительства «Матери городов русских». На втором «христианском» этапе древнерусской истории на основе договора во имя заступничества княжеского рода были жертвоположены князья Борис и Глеб, ставшие впоследствии покровителями рода Рюриковичей.

§ 1.4. Жертвоприношение как символ коммуникации в развитии культурной истории

Итак, мы выяснили, что в человеческом обществе самым удобным инструментом выражения отношения к действительности, людей между собой являются, по всей видимости, символы, «особенно там, где существует социальное взаимодействие», они «становятся общезначимыми и могут служить средством коммуникации для действующих лиц» (84, 77). Предпочтительность символа перед другими способами изображения действительности проявляется во всей своей широте особенно тогда, когда в обществе преобладает чувственное восприятие над рациональным постижением, вера над разумом, сердце над интеллектом. Такое состояние «социального мышления» характерно для

Средних веков Западной Европы, Руси, Азии. В этих регионах в то время доминирует «идеациональный тип» сознания человека (П. Сорокин), в рамках которого распространено символическое мировосприятие. В такие исторические эпохи «острота чувственных переживаний в рамках пропитанного религиозными отношениями общества выражалась в особой системе символов, которая выступала способом коммуникации, прикрывая самые интимные взаимоотношения между людьми» (72, 15).

Почему именно символ является способом коммуникации в интересующий нас период? Трансцендентный мир для средневекового мышления, бесспорно, существует. Его бытие довлеет над земным миром во всем, а в критерии истинности, тем более. Для того, чтобы сведения о смысле жизни и предназначении человека, средневековый человек обращался к уже устоявшейся традиции, а она в свою очередь отсылала его к Богу, к Священному Писанию. Так возникает коммуникация. Затем встает проблема, каким образом получить сведения. Единственное верное решение этой задачи зависит от выбора способа доставки информации из внешней божественной сферы. И здесь на помощь приходит символ, поскольку именно в нем скрывается то, что неподвластно рассудку и непосвященному. В нем сочетается однозначная ясность, и плюрализм версификаций, таинственное и интимно-знакомое, возвышенное и профанное. Таким образом, символ – один из самых прагматичных и употребительных средств хранения информации. Этим объясняется его распространенность, особенно во времена неразвитости научного знания.

Символизация коснулась прежде всего культа и религиозного церемониала. Системой символов, по-видимому, для религиозного мировосприятия Средних веков является также жертвоприношение. При этом жертвоприношение, как ритуал, структурно объединяя символические компоненты, само отчетливо проявляет свою символическую природу, оставаясь символом сложного порядка. «Ни один предмет в ритуале не является самим собой, он всегда выступает как символ чего-то другого; все операции с

предметами в ритуале есть операции с символами, совершающиеся по установленным правилам и имеющие значение для тех реальных предметов, символами которых они являются», – пишет В.И. Гараджа (19, 99). Жертвенность и жертвоприношение есть культурный символ, поскольку оно отвечает всем требованиям символизируемого. Если даже допускать обратное, то нужно сказать, что у данных феноменов имеется, по крайней мере, множество шансов для того, чтобы быть символом. А именно: жертвоприношение – явление, в котором между денотатом (знак) и референтом (обозначаемое) нет прямой логической связи (так же, как и в жертвенности). Убийство, умерщвление с сакральной целью не может найти соответствие в нормальном порядке вещей, кроме как в качестве насильственной смерти, при этом величественность вытекает из самого осознания феномена жертвоприношения, не нуждающегося в каких-либо дополнительных аргументах и комментариях. В отличие от убийства оно сопряжено с тем, что необходимо понять, проанализировать, а не просто найти мотив преступления. Тем более, что жертвоприношение – не преступление, а напротив, санкционированная церемония, указывающая до поры на неопределенный смысл, который раскрывается только в контексте окружающих социокультурных атрибутов.

Впрочем, природа жертвенности/жертвоприношения религиозна и этична, и вместе с тем мифологична, а значит глубоко культурна. Жертвенность/жертвоприношение конституировано и узнаваемо в контексте мифоритуала и героической морали. Через отношение к религиозности мы можем вывести его суть, значение и смысл. Оно получает свою конституцию только в единстве локуса, хронотопа и действия. И, наконец, оно – явление, концентрирующее завершенность некоторого действия, процесса, имеющего абстрактное представление.

Жертвоприношение человека – символ окончательной реализации задач по завершению его земного бытия и одновременное начало продолжения его существования в метафизическом и «метажизненном» экзистировании,

реализуемом при наличии жертвенности. Это даже в какой-то мере выход за пределы собственного бытия. Оттого в жертвенности и жертвоприношении, как символе, отражено единство двух знаков – смерть и память, самоотдача и имение, закрытие и открытие. В связи с этим у изучаемого нами феномена обнаруживается двойственная природа, которая интегративно задействована в посредничестве между двумя мирами – божественным и человеческим. Такова его важнейшая функция общения как средства коммуникации между сферами и консолидации сознания общества. Жертвоприношение, как и всякий ритуальный феномен, являясь «учебным пособием» для передачи духовно-нравственных традиций и набором «практических указаний и символических парадигм» (112, 39), становится фактически символическим способом также внутрикультурной коммуникации и способствует регулированию потока сообщения культурных норм, ценностей, верований во внутреннем пространстве культуры от одной сложившейся историко-культурной эпохи к другой. Кроме того, феномен жертвенности/жертвоприношения координирует трансляцию ценностных и духовно-нравственных ориентиров, установок, доминант, норм и правил от одного поколения к другому. Таким образом, феномен жертвенности/жертвоприношения в контексте его принадлежности к древнерусской средневековой культуре обозначенного нами периода с полным основанием может по существу быть коммуникацией.

С.С. Неретина пишет о том, что любая коммуникация в Средние века была символической, поскольку имела эквивокативную (двойственную) природу. «Обращенность к «другому» в имманентном плане бытия предполагала одновременную обращенность к трансцендентному источнику слова — Богу, потому речь, произносимая при «Боге свидетеле» всегда предполагалась как жертвенная речь» (77, 29). Это же справедливо в первую очередь для жертвенности/жертвоприношения, поскольку эти явления обращены главным образом к Богу.

Способов и видов коммуникации на сегодняшний день известно большое количество. При всей развитости языковых сообщений специалистами в области коммуникации на передний план выносятся невербальная коммуникация. Она является наиболее значимой из всех видов коммуникации и определяется «как совокупность неязыковых средств, символов и знаков, использующихся для передачи информации и сообщений в процессе общения» и благодаря символичности и портативности «сильнее воздействует на адресата» (98, 152-153).

По нашему мнению, к невербальной коммуникации следует отнести также такую, которая позволяет изнутри осознавать человеку свое собственное историческое существование путем «запуска» трансисторического сообщения, идущего из глубин внутреннего канала однородной этнической культуры. Например, таковым сообщением может быть способ перехода власти через устранение правителя. А символом такой коммуникации может являться экзистенциально-историческое жертвоприношение (как наивысший способ осуществления жертвенности), воспринимаемое и понимаемое как результат этого устранения, имеющего культурно-политический подтекст.

Исследуемый нами способ коммуникации имеет все же более широкий формат и иную направленность. Это способ восприятия истории путем направленного взаимодействия с духовным Абсолютом (источником истории) средствами, искони доступными человечеству, например, через феномен жертвенности/жертвоприношения. Поэтому такой способ коммуникации правильнее будет назвать **трансцендентно-символическим**, регулирующим отношения между Богом и народом. Символической коммуникация является вследствие скрещивания рациональной и иррациональной сущности, опирающейся на интуитивно-религиозные формы восприятия. Трансцендентной же она становится благодаря запредельности и нематериальности второй стороны диалога коммуникации – Бога, наподобие ясперсовской экзистенциальной коммуникации, осуществляющейся трансцендентно, за

границами мира, в пространстве, в недоступном для человеческого опыта. Возможность пробуждения к жизни трансцендентно-символической коммуникации появляется лишь в «осевое время», когда человек осознает конечность и предельность своего собственного бытия. А коммуникация помогает найти ему выход из сложившейся «экзистенциальной ловушки». Она направляет его действия-послания через земное пространство – напрямую к Богу.

Некоторые исследователи предполагают, что коммуникация, подобная обособленной нами, «популяризируется», как правило, в периоды эсхатологических ожиданий. В.В. Милюков считает (71), что характерной особенностью русской средневековой культуры, в своих жизненных ориентирах руководствующейся чисто религиозными мотивами, являются эсхатологические ожидания, перерастающие в контролирование, понукание и мотивирование общественного развития с помощью божьего наказания/кары. Такой этический стимул якобы является воспитательным, по мысли исследователя. Он, по мысли исследователя способен исправить нравы, возродить праведность и богобоязненность, сохранить в мире баланс воли и послушания. Такая этнокультурная позиция выглядит правомочной лишь в некоторые отдельные исторические периоды Древней Руси, да и то связанные со стихийными бедствиями, войнами, эпидемиями – глобальными происшествиями, ассоциативно напоминающими общеизвестные места библейской истории.

Считая, что народ сам изъявляет желание быть угодным Богу и в основе своего общения с ним, независимо от внешних мотивов, а исходя чисто из внутренних стимулов по смене культурно-исторической парадигмы развития, он закладывает жертву, которая и является актом «символического общения с божеством» (36, 75) и формой «целенаправленного коммуникативного воздействия, призванного спровоцировать партнера на выгодную для отправителя ответную реакцию» (79, 124). Ответная реакция адресата на предлагаемые просьбы со стороны отправителя сообщения может служить

гарантом продолжения развития культурной истории в несколько ином, видоизмененном ключе, на который и делался с самого начала расчет.

Так возникает диалог, в котором феномен жертвенности/жертвоприношения, являясь символом коммуникации, становится и высказыванием в жанровом плане (М. М. Бахтин), конституирующим диалог между жертвователем и жертвополучателем. Глубже – это диалогический жанр, ориентированный на двустороннюю связь, так как тот, кто закладывает жертву уже предвосхищает ответную реакцию получателя ее, с ним входит в контакт, определяющийся правилами и законами жанра (структура жертвоприношения, функциональное значение элементов структуры, интонационная сила жертвенности – мощь самоотдачи и обилие жертвы и проч.) Таким образом, следует видеть отношения в системе жертвенности/жертвоприношения не только со стороны коммуникации, а в большей степени как жанровые отношения, продуцируемые в коммуникативном аспекте.

Конспективный взгляд на нашу проблему указывает на то, что жертвоприношение (и жертвенность, сопровождающая его) по всем параметрам (на нашу сторону мы привлекаем также М. Мосса с характерным для него видением в жертвоприношении посредническую «передаточно-информативную» функцию) есть символ коммуникации. Символ особого рода, оно, с особенной и присущей ему способностью с помощью окружающих обстоятельств и сложившегося на тот момент порядка вещей, передает сообщение реципиентам культурной истории (современникам и потомкам), всем без исключения, об инициированной им смене культурно-исторической парадигмы, как правило, последующей за тем, когда оно, жертвоприношение, было совершено.

Так, убийство Бориса и Глеба (1015 г.), окутанное жанровыми атрибутами мученической гибели (молитва, подобная Христовой, перед добровольным исполнением воли Бога, ожидание и самоизъявление смерти), после совершения мощно воздействует на современников, что князья-мученики вопреки

православным канонам (они погибли не за веру) становятся первыми почитаемыми русскими святыми на Руси. Необходимо к сказанному добавить то, что, преодолевая земное бытие и преодолевая социальное положение с помощью жертвы, они обретают далеко за пределами своего времени статус заступников княжеского рода и начинателей древнерусской христианской истории (116, 40-51). Их существование, прекращаясь в земном виде, продолжается в метафизическом вечном субстанциональном модусе – памяти потомков. Во всем этом явно проступает символика события, а освещенная им, событием, жертва экзистенциально-исторического типа символизирует сообщение, представляемое как обмен своей сущностью с культурной историей ради осуществления возвышенной цели – установления нового порядка в ознаменование перехода к следующей культурной эпохе.

Таким образом, не лишним будет сделать предположение, что коммуникация в древнерусской истории, символом которой является жертвенность и жертвоприношение (трансцендентно-символическая коммуникация), двунаправленная. Вертикальная связь ее обнаруживается в установлении контакта с Богом – судьей и кормчим культурной истории (молитвенное обращение к Богу), в то время горизонтальная связь – это соединение в диахронической последовательности событий, причинных и следственных для обоих феноменов (предшествующих и последующих жертвоприношений), являющихся центральным происшествием в этой конstellации свершений. В связи с этим, можно сказать, что феномен жертвенности/жертвоприношения в цепи аналогичных «соседних» событий обречено в условиях онтологической установки на постоянную и бесконечную незавершенность, на готовность быть ответственным и отвечать на предмет «вызова истории», то есть реагировать на точно такие же явления, как и оно, вступать с ними в диалог, не допуская изолированности и как следствие прерывности течения культурной истории, равносильной смерти или стагнационной апатии.

Данная трансцендентно-символическая (экзистенциальная, по сути) коммуникация, что очень важно, не может быть выражена прямо, вербально, а также непосредственно конституирована. Она может быть понята только интуитивно сквозь призму жанрового задания жертвенности/жертвоприношения – того сложного символа, смысл которого едва уловим и намекаем, он только представляем посредством восприятия отдельных исторических периодов через их связь и взаимодействие с целостным феноменом древнерусской культурной истории. Следствием всего этого является то, что интерпретаций у такой символической коммуникации как феномен жертвенности/жертвоприношения значительное множество. Оно может быть изобличено в качестве культурного взрыва – того «акцидентного импульса истории», возникающего тогда, когда «речь идет об исторических событиях, в которых случайное происшествие пробивает начало новой закономерности» (63, 97). С таким же правом исследуемая коммуникация может расцениваться в русле синергетического обмена энергией между открытой нелинейной неравновесной системой и внешней окружающей средой (Богом, олицетворяющим культурную историю).

Какое бы значительное количество интерпретаций нашего явления мы бы ни нашли, неизменным оказывается то, что жертвенность/жертвоприношение, символизируемая насильственный переход власти, устранение правительственной элиты, является своеобразным символом коммуникации, заключающей в себе информацию, указывающую и предупреждающую о переходе от одного историко-культурного периода ко второму. При этом изменяется вся прежняя социокультурная система, поскольку в ее основание была положена жертва экзистенциально-исторического вида. Аналогично этому при постройке и возведении храма в его будущий фундамент также приносилась жертва, а Бог выступал гарантом, свидетелем нового порядка мироустройства, вызванного феноменом жертвоприношения, которое совершалось с его молчаливого согласия.

§ 1.5. Значение жанра летописи для восприятия древнерусской культурной истории и его взаимосвязь с феноменом жертвоприношения

Ранее мы говорили, что все существование человека, окружающее его бытие, насквозь пропитаны символизацией, которая «воспринимается через образное постижение, интуитивное понимание» (54, 370). А одной из культурных универсалий является феномен жертвенности/жертвоприношения, облеченной в символическую форму коммуникации. Для того чтобы обосновать идею восприятия культурной истории (ее периодизация) через призму феномена жертвенности/жертвоприношения в аспекте летописно-повествовательной традиции необходимо обратиться к самому существу летописного жанра, который содержит в своей структуре искомый феномен, с помощью которого и осуществляется данная рецепция.

Одной из главнейших форм образного восприятия, интуитивного понимания внутреннего и внешнего мира является такой вид искусства, как литература. Художник слова, летописец, книжник, поэт постигают мир с помощью «вчувствования в него», в какой-то степени оно противоположно, порою противоречит общей логике, обусловленной рациональным отношением мышления о чем-либо. Литература с античности выработала свои правила и принципы, фигуры и тропы – все многообразие средств, способов и методов собственного понимания действительности. Древнерусская литература как неотъемлемая часть мировой культивировала собственные средства постижения исторической реальности. Излюбленным жанром древнерусского словесного искусства, доведенным до совершенства и ставшим ее своеобразной «визитной карточкой», является летопись.

Перед нами великолепии древнерусской литературы, манящее какой-то ностальгией и простирающееся в скрытой от нас непреодолимым барьером времени толще веков. Мы, люди XXI века, отдаленные от средневековой Руси не только цепью времен, но и отличающиеся ментальностью, своеобразным

мироощущением, непостижимой до конца феноменальной сущностью этой культуры, стремимся, несмотря на все это, проникнуть в тайны и глубины бытия наших предков, ощутить ту сакраментальную связь времен и понять, о чем они мыслили, каким образом складывался их быт, как происходила смена власти...

Наша познавательная несостоятельность является следствием неспособности в силу объективных причин проникнуть сквозь исторический горизонт Древней Руси, как это было дано ее современникам. В нашем распоряжении остаются лишь догадки, предположения, мнения и предрассудки.

Порой кажется, что это замкнутый герменевтический круг, из которого нет выхода. Однако так обстоит дело только на первый взгляд. В пику пессимистам, все же существует попытка выйти за пределы своего времени и перенестись в атмосферу Средних веков. Ее предлагают летописи и памятники той эпохи. Мир письменности является говорящим свидетелем того времени, понимание которого с относительными ограничениями может нас приблизить к истине, к тому, «как было на самом деле».

Для истории культуры древнерусская летопись – явление оригинальное, отличное от всех других жанров литературы, феномен, не имеющий аналогов в других средневековых литературах. Вместе с тем благодаря летописи средневековая русская культура обладает узнаваемостью, собственным стилем и «лицом». Относиться к ней должно весьма осторожно и своеобразно, с подобающим уважением и почтением, учитывая ее неповторимость и в то же время открытость и простоту. Вот уже более двухсот лет летописи становятся предметом изучения. Научная литература по исследованию летописания по истине колоссальна. История изучения летописания знает такие выдающиеся имена, как А. А. Шахматов, В. М. Истрин, М. Д. Приселков, А. Н. Насонов, Д. С. Лихачев и другие.

Известно, что «особенностью древнерусской летописи являются ее однообразие, несмотря на длинную ее историю, и отсутствие ее связи с какими-либо определенными общественными событиями» (42, 173). Следовательно,

летописание не обнаруживает стилистического разнообразия и не обладает реалистичными приемами отображения действительности, а для этого использует совершенно особые методы и средства воспроизведения своей реальности, истолкованной сквозь призму «жанрового восприятия». Поэтому в связи с этим уместно говорить именно об интерпретационной потенции летописных текстов.

Сюжет летописи в значительной степени избирателен и характеризуется своей концептуальной подоплекой. «Летопись фиксирует лишь часть событий, создавая впечатление необъятности исторического движения. Летопись не замыкается в одном сюжете (например, в рассказе о войне или битве, биографии князя и т. п.). Тема повествования летописи – история княжества, русская история в целом. Но и русская история в летописи не замкнута, а связана своим началом с историей «всемирной» в ее средневековом понимании» (59, 288). Летописные «истории» и события встраиваются одновременно в континуум средневекового времени и в ход всеобщей библейско-христианской традиции, которая остается перманентной современности. Отсюда и достаточно много заимствований из Библии и текстов Священного предания. Они помогают средневековому книжнику объяснить современные явления при помощи библейских понятий, образов, осмыслить их в контексте всемирной истории (71, б). Например, начало христианской (после крещения 988 г.) Руси летописец выражает в понятиях первой книги Библии – «Бытия». Борис и Глеб выступают в статусе безвинно убиенных (*Авель*) своим братом Святополком (*Каином*). У последнего прозвище соответствующее – *Окаянный*.

Однако объять необъятное невозможно, поэтому в жанре летописи отражаются не все по очередности происшествия, а события исключительной важности, имеющие статус «официальных» и те, что изменяются. «Однообразный и ограниченный подбор событий, отмеченных летописцем, подчеркивает повторяемость истории, «неважность» ее отдельных событий с точки зрения вневременного смысла бытия и одновременную важность вечного»

(59, 289). Такая поэтика летописания обусловлена философско-теологическим взглядом боготворимости мира каждый раз вновь.

Жанр летописи, имея сложную противоречивую и сложную природу, является вторичным (сложным) жанром, составленным не только на основании комбинации речевых высказываний (первичных жанров), а в большей степени на уникальном сочетании их собственно функциональных характеристик, связанных с внелитературной коммуникативной реальностью, и отрефлексированных и трансформированных под воздействием литературного задания и их свойств, сложившихся при вхождении в сложное целое в результате «относительно высокоразвитого и организованного культурного общения (преимущественно письменного): художественного, научного, общественно-политического и т. п.» (6, 161).

В состав летописи, не нарушая общего тона повествования, входят повести, легенды, сказания, поучения. Их инкорпорирование выражено формальной остановкой художественного времени и вместе с тем замедлением времени самого летописного изложения событий, о которых летописцу, вероятно, требовалось более подробно рассказать. Однако даже это жанровая интерполяция не влечет существенных коренных изменений всей поэтики летописи – настолько первичные жанры органично и искусно оказались вплетенными в художественную ткань летописания. Иногда повести, входящие в летописный свод, в соответствии с задачами автора получают новое летописное осмысление – они являются документами и свидетелями, обличающими княжеские преступления. К таким повестям, которые фактически обрели литературную жанровую самостоятельность (Д. С. Лихачев их прямо называет «повести о княжеских преступлениях» - и это вполне оправданная жанровая номинация, аналогичная «воинской повести», существование которой убедительно обосновывает Е. А. Прохазка (90, 228-240) в тексте летописи, куда были включены, относятся повесть об убиении Бориса и Глеба, повесть попа Василия об ослеплении Василька Теребовльского. В период накала

политических междоусобиц в XII в. «можно встретить остатки многочисленных обличительных повестей о политических преступлениях князей» (60, 215), однако первым произведением, для данного жанра типичным, можно считать, по мнению Д. С. Лихачева, все то же летописное сказание о Борисе и Глебе (60, 217). Оно как бы знаменует начало эпохи феодальной раздробленности и образования удельных княжеств с 1015 по 1174 гг.

Уместно сказать, что объективность изложения в летописи достигается отсутствием чистого авторского стиля, хотя, как правило, анонимность – характерное качество летописной литературы, она также традиционна для большинства произведений древнерусской литературы. Автор летописи является продолжателем и подражателем традиции в самом обычном смысле. Он был преемником и «актуализатором» уже сформировавшегося в потенциальной возможности текста.

Исходя из этого, следует, что понятия авторства в древнерусской литературе не было в привычном для нас виде. Да его и не могло быть, поскольку летописец был в определенной мере систематизатором, выразителем и корректировщиком общественного мнения, сфокусированного сквозь призму жанра, который «есть совокупность способов коллективной ориентации в действительности с установкой на завершение» (7, 312). Именно на жанре лежит ответственность за отношение общества к миру, через которого оно и выражает это отношение, сложившиеся веками нравственные принципы и проч. А автор, похоже, необходим для того, чтобы передать на письме или через звучание общественные мировоззрения. Пока, к сожалению, он мог рассчитывать только на такую второстепенную роль.

Летописец скрывался под тенью благословенного и вдохновенного богом творения (в данном случае летописи) и мог быть, например, лишь персонифицирован и идентифицирован в функции «старшего» и «авторитетного» наставника (Владимир Мономах в «Поучении») либо в роли духовного пастыря (митр. Илларион в «Слове о Законе и Благодати»). Таким

образом, можно предположить, что смерть автора «родила» книжника в древнерусской литературе, того, кто мог быть искусным компилятором и мудрым учителем.

Исторически «летописи отразили во многом промежуточную фазу преобразования традиции из «племенной» в «княжескую»» (3, 98). По этой причине в летописи оказались слиты в единые целые ферменты устной и едва начавшейся письменной форм культуры, и в продолжение многих веков как «две подсистемы одной метасистемы, фольклор и литература оказывали воздействие друг на друга» (55, 96). Более того, судя по историческим фактам, распространение письменности у восточных славян по времени точь-в-точь совпадает с установлением централизованной княжеской формы управления.

Стало быть, становится ясно, что летопись, сосредоточивая жанры малых объемов начального этапа литературы (повести, поучения), фольклорные формы (легенды, предания), при этом остается одновременно и формой художественного *восприятия* действительности, и документальным свидетельством, и памятником событий древнерусской истории в известной степени и с помощью известных средств освещенных. Важно учитывать обе тенденции, уметь отделять одну от другой и определять тот спектр специфических средств (методических, жанровых, языковых, художественных), характерных для каждой. Точно также, видимо, устроено мировосприятие летописца, его ведущая установка на постижение действительности, о которой мы говорили во Введении, а именно: оно «стягивает» и контаминирует оба потока информации (христианскую и языческую), преобразуя и сводя их в единый текст, умело адаптировавший обе культурных тенденции.

Сюжет в летописи сводится к описанию неограниченной вереницы событий ввиду того, что «погодная запись позволяла строить текст бесконечный, постоянно увеличивающийся по временной оси», который адекватен «жизни в ее целостности» (64, 398), разнообразности и многогранности. События, высвечиваемые летописью, имеют типическую и однообразную природу, что

подчеркивает их жанровую атрибутивность в качестве «относительно устойчивых типов высказываний» (М. Бахтин) и обуславливает их жанровую сущность (первичные речевые жанры или жанровые события). И действительно, событие об убиении Андрея Боголюбского отливается в отдельный речевой жанр повести, так же, как рассказ об убиении князей Бориса и Глеба (об этом мы уже выше говорили, когда речь шла о «повестях о княжеских преступлениях», которые выделяются в отдельную жанровую номинацию Д. С. Лихачевым, что служит косвенным подтверждением их жанровой принадлежности). Соответственно событие о нежелании Олега объединиться с Владимиром Мономахом и Святополком Киевским для борьбы с половцами, видимо, послужило мотивом для публицистического жанра – «Поучения Владимира Мономаха сыновьям своим». Следовательно, в жанровом плане описание «события» как актуализации завершенной целенаправленной встречи существования человека с бытием представляет рефлексию над каким-либо актом (случаем, действием), это событие породившим и имевшим для культурной истории Руси весьма существенное значение. Событие в тексте, также как в жизни, обладает законченностью и невозвратностью. После него круто меняется герой события, время-пространство, само повествование о нем, поскольку оно обозначает «перемещение персонажа через границу семантического поля» (65, 282), то есть тех знаковых координат, в которых он находился до того (например, тема, тон повествования и т.д.). Жанр фиксирует свершение события. Составные элементы события, имея субжанровую природу (подвысказывательную), восходят к фольклорным долитературным формам, например, ритуалам.

Практически всякий ритуал, согласно П.А. Сапронову, сопровождается омовением (вариант: окуривание), плачем (варианты: стенание, сопровождаемое царапанием лица, разрыванием одежды) и молитвой (вариант: просьба, обращение к богу) (9, 110-112). Это же относится и к феномену жертвенности/жертвоприношения, который можно идентифицировать в тексте

летописи по «останкам» данных микроэлементов, входящих в состав жанра «литературного жертвоприношения» (условный литературный аналог одноименной ритуально-фольклорной формы со своими специфическими художественными средствами изображения реальности, своеобразием тематической направленности, ценностными характеристика, композиционно-структурным единством (**Приложение 1.**)), куда они невольно могли быть перенесены книжником. (Понятно, что разговор идет сугубо об экзистенциально-историческом жертвоприношении, и соответствующей жертвенности, выявленными нами в предыдущих разделах исследования,)

В жанровом феномене (образный мыслительный конструкт сознания) «литературного жертвоприношения», отраженного не только сквозь призму литературной христианской традиции, но и через языческие мифологемы (смерть Олега от коня) – обе тенденции находят свое вербальное воплощение в летописи – мы встречаемся с темой бескорыстного самоотречения (жертвенности) во имя высоких гуманных идей, с ситуацией своеобразного осмысления культурно-исторического существования, отношения человека к Богу. Впрочем, консистенция ритуала жертвоприношения в основных своих композиционных, идейно-нравственных аспектах, но в разной комбинаторике и полноте сохраняется в «литературном жертвоприношении».

Иногда структура ритуального жертвоприношения почти целиком совпадает со строением соответствующего феноменологического эквивалента литературной жанровой формы. В «Повести об убиении Андрея Боголюбского», к примеру, мы встречаемся с художественным описанием церемониала жертвоприношения: с характерным исходным молитвенным обращением, преднамеренным самоотречением и ожиданием казни. «Литературное жертвоприношение», как и ритуальное, по аналогии окружено сопутствующими жанровыми мотивами – «первичными высказываниями», генетически образованными ритуальной практикой. Они, как совокупность первоначального единства ритуала, весьма своеобразно неравномерно и разноколичественно, с

разной степенью концентрации сохранились в текстах летописных жанрах («литературное жертвоприношение»), пройдя длинный путь культурного преобразования до того, как достичь литературной конфигурации. Кроме того, компоненты жертвоприношения могут быть в скрытой форме проявлены в структуре жанра. Также как присутствие хотя бы одного или двух из них определенно служит убедительным доказательством наличия такого феномена как литературное жертвоприношение, которое коренным образом изменяет траекторию восприятия древнерусских летописей.

Каждый жанр ориентирован на «ситуацию речевого общения» (6, 180), как внутри собственной жанровой традиции (диахронический контакт), так и в синхроническом отношении; из-за этого природа жанра диалогична, сущность его открыта для коммуникации. Он, жанр, как модель художественного произведения есть «бытие-общение» (23, 514-526) и потребность в коммуникации для него, без преувеличения, просто жизненно необходима и проистекает из его внутрисущностных свойств и «запросов». Потому, фактическое отсутствие «партнера» в жанровом диалоге еще не отменяет его наличия в качестве потенциального или скрытого адресата. Все жанры имеют своих уникальных адресатов, которые обусловлены ситуацией речевого общения, количеством участников, временем, пространством, стилем, эмоциональным накалом, интонацией и многими иными характеристиками.

Исходя из этого, жанр, в котором локализованы иные жанровые образования (жанровые мотивы), организован из совокупности и суммы ситуаций высказываний этих жанровых конструкций или его ситуация высказывания строится по принципу конвергентности высказывания доминирующего жанра, входящего в структуру вторичного жанра более высокого уровня, либо «консонантности» жанрового мотива, входящего в состав сложного жанрового единства.

Так вот, идеологическая нацеленность «литературного жертвоприношения» определяется согласованным единством направленности

речевого высказывания и высказываний – жанровых мотивов – (молитва, обет, клятва, дара), обращенных к Богу, трансцендентальному метафизическому началу, имитирующему последнего либо его замещающему, обращенного в тот момент, когда возникает вызов истории и «общество в своей жизни сталкивается с серией задач, которые оно и решает наиболее приемлемым для себя образом» (106, 26), а именно – самопожертвованием. Кроме того, в фокусе данного новоявленного литературного жанра присутствует и тема – жертвоприношение и пафос – жертвенность. От этого возрастает патетика жанра.

Повторимся, жанр как речевое высказывание, готов вступать в диалог со своими предполагаемыми или реально существующими собеседниками и реагировать на внешнее окружение, вызов. Только в состоянии готовности к общению, диалогу он обретает свою целостность и полноту. «Жертвоприношение – односторонний жест, который предполагает ответ, позволяющий восстановить равновесие, мировой порядок и в то же время приносящий «заимодавцу»-дарителю желаемое» (19, 108). Вследствие этого жертвоприношение рассчитано на взаимоотношения и диалог, более того, оно изначально содержит в себе коммуникацию, будучи посредником, между двумя сферами – сакральной и профанной. Подобно ему «литературное жертвоприношение» начинается с диалога героя с Богом, взывания к нему, молитвы и самоотречения от жизни в качестве дара, мотивируя неизбежность данного акта волей творца, взамен на благополучное загробное существование. Эту идеологию оно привносит в повесть, в которой находится «литературное жертвоприношение», а повесть соответственно в летопись. Так осуществляется с помощью жанра «трансцендентная экзистенциальная коммуникация» (К. Ясперс), свойственная только человеку способность «связываться» со сферами метафизического мира.

И действительно, если задаться вопросом: в чем замысел и каково идейное значение летописи, то напрашивается только лишь один ответ: оставить в памяти потомков информацию об исторических событиях, государственных деятелях,

церковных подвижниках и проч. Однако, это кажется малым и ничтожным для такого центрального жанра древнерусской литературы.

Дело в том, что летопись требовательна в плане освещения событий, освидетельствования факта произошедшего, она является в некотором роде гарантом осуществления «правильной» официальной версии истории, которая должна коррелироваться с замышляемой согласно божественному сценарию «абсолютной историей». Отсюда летопись – это всего лишь продолжение всемирной истории, которой та постоянно как бы задает вопрос с помощью действующих лиц, пытается оценить события и их осмысление с точки зрения вечности, оправдать свой народ и властителей под взором Вседержителя. Таким образом, летопись служит официальным архивом ответа на вызов истории.

Итак, древнерусская летопись одновременно как источник и способ восприятия культурной истории конденсирует в своей структуре «литературное жертвоприношение». В нем символическим образом заключена экзистенциальная цель и реализация исторического предназначения, миссия русского народа: реформы в управлении под эгидой ожидания дальнейших указаний «сверху» в условиях «трансцендентной экзистенциальной коммуникации», когда при выходе за собственные границы становится возможным ощущение собственной «правильной» и экзистенции, подлинное самопроявление и осуществление которой обретается только лишь в коммуникации (130, 11) – откровении с высшими силами, мистическом прозрении своего жизненного пути, подстегиваемыми «философской верой» в духовное единение и связь времен, ностальгическим возвращением в «осевое время» с его ощущением бесконечной конечности, открытого диалога с вечностью. Результативным итогом этой трансцендентной коммуникации человека с вечным источником истины целей и путей, этого диалога с духовными первоосновами экзистенции становится «литературное жертвоприношение», выраженное в вербальном акте надежды на пролонгированное метафизическое бытие, договора на осуществление

собственных полномочий морального оправдания собственного социального существования, оплаты за пользование божественным протекторатом.

Это послание о том, что для улучшения жизнедеятельности должны быть предприняты в общественно-культурной сфере преобразования, стимулирующие смену определенного типа управления, сложившегося в данных обстоятельствах. Эти перестройки реализуемы, как правило, через жертву (как и в архаических ритуалах происходит обновление мира), которая несет в себе не только политические трансформации, но в большей степени культурно-исторические. Потому такого рода жертва (экзистенциально-историческая) имеет широкий диапазон для интерпретации.

Так, жертвоприношение Бориса и Глеба ознаменовало установление майората – принцип властительства старшего среди князей, инициировало культ святых покровителей княжеского рода и послужило началом междоусобных распрей, поставивших Русь под удар иноземцев уже к концу XI века (половцы) и в начале XIII века (татаро-монголы).

Данная функциональная экзистенциально-историческая установка укоренена в соответствующем типе жертвы настолько значительно, что после 1015 года (убиение князей) на Руси существовали лишь короткие перерывы в «удельных войнах». Даже при всех благих и далеко идущих намерениях Любечского съезда, когда князья пытались установить «паритетно-солидарное» управление (каждый правит только в своей волости, но вместе отбивают врага в случае опасности угрозы нападения), он не имел перспектив (сразу же после съезда было совершено ослепление Василька Тербовльского), поскольку жертва Бориса и Глеба четко обозначила начала нового периода в истории – феодальные междоусобицы, логическим завершением которых оказался трагический разгром русских войск на Калке, когда, по словам летописца, «перевелись богатыри на Руси», что, несомненно, означало конец героического прошлого и начало ожидания неопределенного будущего.

Летописный жанр, как и «само бытие человека ...есть глубочайшее общение» (8, 312). В связи с этим задачи, стоящие перед «литературным жертвоприношением», как символом коммуникации, характеризуют степень готовности к самым активным действиям по служению Богу, самопожертвованию и самоотречению во имя лучезарного и многообещающего будущего. Оно навеяно испытанием, навязанным народу извне, испытанием преданностью и верностью высшей цели, ради осуществления и услужения которой нужно принести жертву. Это испытание – некий внешний стимул, способствующий творческой мотивации (106, 108), толкает этнос к решительным действиям по реформированию в текущей жизни, смещает систему от одного состояния к другому, от монотонности к динамизму. Русь, принявшая в X веке христианство, историческими условиями была спровоцирована создать институт мученичества и святости. Заодно в лице Бориса и Глеба были устранены конкуренты на трон. Общественные процессы сдвинулись в сторону братоубийственных войн и политических раздоров. Нужно было свершиться жертве, чтобы разрушился баланс прежней системы, и установилась иная историко-культурная парадигма, которой суждено также смениться после битвы на р. Калке.

Итак, все, о чем было сказано, а именно понимание культурной истории Древней Руси, мы черпаем из летописей и входящих в их структуру воинских повестей, ставших квинтэссенцией творческой рецепции действительности летописцем, и посредством этих жанров занимаем соответствующую выражаемую ими общественную позицию. Из этого следует то, что древнерусская летопись обладает своеобразной монополией интерпретации событий через фокус своих собственных жанровых инсталляций, которым можно с определенной долей условности доверять. Структурный анализ летописей говорит нам о том, что архетип жертвоприношения экзистенциально-исторического типа, заложенный в них, в воспринимающем сознании книжника обеспечивает диахронический переход от одного социокультурного состояния в

другое и влияет качественно на исторические процессы. Сам феномен жертвоприношения возникает, как мы помним, в результате символической трансцендентной коммуникации посредством диалога (ответа на вызов, обусловленный внешними обстоятельствами), зацементировавшегося в жанре «литературного жертвоприношения», являя собой вставочную конструкцию летописного повествования о событиях, приведших к радикальной перестройке в жизни общества русского средневековья.

Таким образом, в дальнейшем изложении на основе анализа летописных источников (повестей, входящих в их структуру) и их сопоставления при выявлении феномена жертвенности/жертвоприношения, принявшего форму «литературного жертвоприношения», по его атрибутивным модусам, функциональным устремлениям, коммуникативным векторам мы можем проследить динамику изменения культурной истории Древней Руси и определить качественную специфику каждого ее периода с учетом его уникальности в рамках «тождества различимых» таких же отдельных самодостаточных отрезков времени.

Вывод к 1 главе. Итак, в данной части исследования нами выявлены основные теоретические аспекты символа жертвенности/жертвоприношения в его связи с культурной историей. Во-первых, выяснилось, что одним из самых значимых феноменов в плане осмысления, описания и выражения культурных форм является символ. Во-вторых, с помощью культурологического анализа, включающего множество различных методологических аспектов, в особенности интерпретацию, исследованы основные сложившиеся виды жертвоприношений в культурной истории человечества, среди которых ведущее место по своим функциональным характеристикам занимает экзистенциально-историческое жертвоприношение, сочетающее в себе определенный концепт жертвенности. В-третьих, было определено, что экзистенциально-историческое жертвоприношение, как и вообще любое жертвоприношение, является символом коммуникации традиции внутри культурной истории и влияет на развитие

последней, детерминируя и маневрируя ее динамикой. Было понято, что коммуникативное свойство экзистенциально-исторического жертвоприношения и однотипной жертвенности способствует передачи возникших при его осуществлении традиций в рамках определенного культурно-исторического периода, связывающих в единую нить смежные исторические эпохи. И, наконец, было сделано предположение о том, что экзистенциально-историческое жертвоприношение и жертвенность, сопровождающая его, детально проявленные в структуре «литературного жертвоприношения», лежат в основаниях исторических периодов древнерусской культурной истории, от которых зависит судьба целых последующих эпох.

Преднамеренно заявив о своих дальнейших исследовательских побуждениях относительно исследования периодизации древнерусской культурной истории, критерием которой является феномен жертвенности/жертвоприношения, мы приступаем к следующей части нашего исследования.

ОСНОВНАЯ ЧАСТЬ

2. ПРОБЛЕМА ПЕРИОДИЗАЦИИ ДРЕВНЕРУССКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ИСТОРИИ ЧЕРЕЗ КОНЦЕПТ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ КАК СИМВОЛА КОММУНИКАЦИИ. ПЕРИОД ЕДИНОЙ РУСИ

§ 2.1. Становление государственности восточных славян и трансформация жертвоприношения на разных этапах

Исходным пунктом происхождения восточнославянской государственности южной атрибуции является событие, о котором сообщается до первой официальной даты – 853 г. в «Повести временных лет», если вынести за скобки то обстоятельство, что самое начало летописи представляет собой переложение библейской истории расселения народов «по потопе» и что первая статья под 856 годом, нарушая хронологическую последовательность, предшествует статье под 853 годом. Отсюда можно вывести одно представление: данное событие, о котором идет речь, доисторично, поскольку предшествует начальной летописной датировке, а значит – легендарно. Быть легендарным, значит, быть окутанным чем-то неизвестным, туманным, загадочным, окруженным вымышленным, символическим, то есть, являться сложным для восприятия и понимания.

Эти коннотации актуальны для нашего события, связанного с мифическими братьями-князьями Кием, Щеком, Хоривом и их сестрой Лыбедью (давшей название реки, одноименный зооним которой практически всегда в фольклорных источниках связан с водной стихией) (86, 216-232), первыми управленцами легендарного Киева, имя которого сопряжено с первым (старшим) из них. Автор ПВЛ вот описывает так: «Поляне же жили обособленно и владели своими родами; ибо и до той братии были уже поляне и жили они родами на своих местах, владея каждый своим родом. И были три брата: один по имени Кий, другой – Щек и третий Хорив, а сестра их была Лыбедь. Кий сидел на горе, где ныне подъем Боричев, а Щек сидел на горе, которая ныне зовется

Щековицей, а Хорив на третьей горе, прозванной по нему Хоривицей. И построили городок во имя старшего своего брата, и назвали его Киев. Был кругом города лес и бор велик, и ловили там зверей. И были те мужи мудры и смыслены, и назывались они полянами, от них поляне и до сего дня в Киеве. Иные же, не зная, говорят, будто Кий был перевозчиком. Был де тогда у Киева перевоз с той стороны Днепра, отчего и говорили: «На перевоз на Киев». Однако если бы Кий был перевозчиком, то не ходил бы к Царьграду. А Кий этот княжил в роде своем, и ходил он к царю, как говорят; великие почести воздал ему тот царь, при котором он приходил. Когда же он возвращался, пришел на Дунай и облюбывал место, срубил небольшой город и хотел обосноваться в нем со своим родом, но не дали ему близживущие. Так и доныне называют придунайские жители городище то – Киевец. Кий же, вернувшись в свой город Киев, тут и умер; и братья его Щек и Хорив и сестра их Лыбедь тут же скончались.

И по смерти братьев этих потомство их стало держать княжение у полян...» (86, 61-62).

Итак, композиционно легенда о трех братьях (Кий, Щек и Хорив) и сестре их Лыбеди явно имеет вставочный характер. На это указывает предшествующий в летописи эпизод, начинающийся аналогично: «Поляне же жили обособленно по горам этим» (86, 61-62), в самом отрывке опора на известный автору, но не названный им источник о походе Кия на Константинополь. Легенда имела устное фольклорное хождение и происхождение – на это прямо указывает автор ПВЛ, употребляя словоформу «говорят» несколько раз, в ней часты анафорические повторы «и были...», троичность родства (три брата).

Следовательно, необходимо искать корни легенды в мифах, сказке, народном эпосе. Эпос, представленный былинами, никакой информации о братьях не несет. Есть некоторые созвучия в былинном эпосе с князем Олегом, но эти связи оказываются лишь поверхностными и недоказуемыми по причине несоответствия образа исторического Олега и событий вокруг него с былинным героем Волхом (89, 70-74). В.Я. Пропп о былине о Волхе, относящейся также,

как и былина о Святогоре к докиевскому этапу формированию былин писал: «В науке не было недостатка в трудах, посвященных этой былине. Большинство ученых с полной уверенностью утверждало, что Волх этой былины не кто иной, как Олег. Такая точка зрения должна быть признана совершенно фантастической. Поход Волха на Индию отождествлялся с походом Олега на Царьград, хотя в походе Волха, описанном в былине, нет, как мы увидим, буквально ничего, похожего на поход Олега, каким он описывается в летописи. Легендарная смерть Олега от змеи сопоставлялась с рождением былинного Волха от змеи, хотя и здесь ровно никакого сходства нет, кроме того, что в том и в другом случае фигурирует змея. Были и другие теории, но данная теория преобладала. Несмотря на ее полную и очевидную несостоятельность, она была повторена и некоторыми советскими ученым» (89, 70).

Проанализировав былину, ученый с уверенностью заявлял: «Былина отражает не те исторические войны, которые вела древняя Русь, а межплеменные схватки, набеги, которые в позднейшее время получили неустойчивое историческое приурочение» (89, 74).

Большинство исследователей акцентирует внимание на троичности, принципе, основополагающем, легшим в основу ПВЛ: начало расселения библейских братьев Сима, Хама и Яфета и разделения ими земли, киевское начало правления под эгидой трех братьев, новгородское – под властью Рюрика, Синеуса и Трувора. Отчасти это может быть объяснено патриотической позицией автора летописи, главная идея которого – приобщение истории Древней Руси к универсальной ветхозаветной. Кроме того, очевидны такие символические параллели как срок правления Олега, равный тридцати трем годам, Игоря – тридцати трем годам. Эти образцы числовых фактов находят отголоски в новозаветной и ветхозаветной истории. Так, царь Давид, создатель объединенного израильского царства правил, по преданию, тридцать три года (Олег, также может считаться объединителем двух крупных догосударственных

образований в Киевской Руси – южного и северного с центром в Киеве), таким же сроком ограничивается время земного пребывания Христа.

Число три само по себе является глубоким культурным и архетипичным символом, оно несет очень глубокую информационно-семиотическую нагрузку. Поэтому оно и может служить ключом к ответу, кто такие братья Кий, Щек, Хорив и зеркальное их отражение, братья-основатели северной Руси – Рюрик, Синеус и Трувор.

Применение теории трехфункциональности власти Ж. Дюмезиля позволяет выявить актуальный первоначальный смысл троичности управления севером и югом Руси, а не только констатировать, что феномен призвания трех иноземных князей властвовать – это бродячий сюжет (92, 161) древних литературных и фольклорных памятников, аналогии которого с легкостью подыскиваются в ряде культур.

Мы стремимся показать, что из общей идеи стройно выводятся факты, по-новому позволяющие взглянуть на данный эпизод.

Итак, перед нами несколько общих фактов, которые описывают ПВЛ и Новгородская Первая летопись младшего извода с небольшими расхождениями, несущественными для нас, одинаково: основание Киева тремя местными братьями с их сестрой и призвание в новгородскую землю трех братьев, вероятно, также с их сестрой, рекой Волховой. Ф.И. Буслаев приводит женский вариант новгородской реки «Волхова», ссылаясь на материалы, собранные известным фольклористом П.Н. Рыбниковым (14, 176). Показательно, что одна из аутентичных новгородских былин докиевского цикла, былина о Садко, содержит в сюжете эпизод женитьбы главного героя «на дочери Водяника, на Волхове реке» (14, 172).

Таким образом, предварительно подтверждается мысль о том, что эпизод о призвании варягов является своего рода зеркальным отражением сказания о трех братьях-основателях Киева. Образы сестер, воплощенные в топонимах рек, отражают мифологическое представление о водном географическом объекте как

ипостаси дочери богини земли, являющейся и переходом в потусторонний мир, и границей миров, и рубежом рода-племени. Лыбедь (этимологически – лебедь) и Волхова (этимологически, возможно, – волшебница, кудесница) как раз и являются обозначением границы центра мира южной и северной Руси, около которых возводятся столичные города - Киев и Новгород соответственно.

Сравнительно-типологический подход, используемый Ж. Дюмезилем в анализе социальных структур древних индоевропейских обществ, дает прочные основания для аргументирования положений теории трехфункциональности власти (32). Ученый выдвигал и доказывал свои положения на разнородном материале, включая лингвистический, что триада верховных божеств в древних обществах – это ничто иное, как отражение олицетворения покровительства трех видов властей: сакральной, военной и демократической (земледельческой, народной). Эти мировоззрения уходят корнями в первобытность и родоплеменные формации, когда люди общины поклонялись тотемам, а затем вследствие разграничения обязанностей, разделения труда и полномочий, каждая вновь возникшая страта, будь то жрецы-правители, воины, и простой народ поклонялись обособленно своим богам – защитникам их рода деятельности. Так возникали древние религиозные коллегии жрецов и проч. Важно, что представления о троичности власти у древних легли в основу разделения общества на социальные страты.

Согласно концепции Ж. Дюмезиля, получается, что каждому персонажу из южной, затем северной тройки родоначальников основателей необходимо присвоить следующие социальные статусы. Кий – восходит к старославянскому Кый, «что соответствует корню со значением «посох, жезл, палица, деревянный молот» (92, 161). Из них первые два орудия представляют собой инсигнии правителя, сочетающего в себе и верховного жреца (Юпитер, Ромул, понтифик в Риме, Авраам, византийские басилевсы и проч.). Следовательно, Кий – вождь-жрец, первый в ранге из трех братьев.

Второй, номинатив «Щек» восходит «к тюрскому корню «чека» - боевой топор обозначаемому» (92, 161), по уточненным сведениям, происходит от старославянского причастия «сешти» (104, 680), которое в свою очередь, вероятно, берет начало из «секи» (104, 600) – секира. Впрочем, обе этимологические версии не могут противопоставляться, обозначая одно и то же, денотат боевого топора, оружия, чьим обладателем может быть только воевода, то есть человек, представляющий военную власть при четком разделении в древности всех видов властей. Двум этим братьям соответствуют такие славянские божества как Сварог (Стрибог), позднее Ярило и Перун.

Третий брат Хорив этимологически однозначно трактуется как «гора». И здесь не только «вспоминается прежде всего библейская гора Хорив в Аравийской пустыне», на которой Моисею была явлена неопалимая купина или по одной из версий, именно там «Бог даровал Моисею Закон» (92, 161). Но здесь мифологическая ассоциативная память возводит образ Хорива в давние времена, отражающие первоначальные примитивные анимистические верования в природные объекты. Тем более, что гора – это «символ Вселенной – божественного первотворения» (68, 126), семантика горы увязывается с присутствием и местом обитания верховных богов (индоевропейский реконструированный корень *regku* с некоторыми фонетическими особенностями явно указывает на балто-славянских верховных богов – Перкунаса-Перуна) (18, 669); (13, 315). Таким образом, мы имеем лингвистические свидетельства того, что тройка родоначальников Киева есть не что иное, как воплощенное мифологическое представление о трех верховных богах, трансформированное соответственно в трех легендарных героев-братьев с их сестрой. При этом с некоторой натяжкой можно сказать, что если Кий и Щек непосредственно символизируют вождя-жреца и воина, и соответствующих им богов – Сварога и Перуна, то Хорив должен символизировать бога, покровительствующего земледелию. Таким богом, вероятно, может выступать Хорс, бог солнца, от которого, по небезосновательным предположениям, зависел календарно-

аграрный цикл древних славян (при этом немаловажным фактом выступает фонетическое сходство обоих номинативов) и который в ряде текстов систематически заменяет «славянского Волоса/Велеса – бога, связанного, видимо, с сельскохозяйственными работами» (29, 198), функции коего переходили ему.

Первокнязья севера Руси имели бóльшую историчность. Историчности Рюрика посвящено отдельное исследование, не единожды нами цитируемое, и специально отведенное в его структуре место (92, 89). Автор помимо обстоятельной систематизации научных сведений по истории норманнского вопроса, проблеме историчности Рюрика и других первых князей северной и южной Руси, также плодотворно использует приемы лингвистической этимологии. Благодаря этому, он считает, что Рюрик может быть отождествлен и с Рюриком Славянским, и с Рюриком Ютландским, как достаточно убедительно показал автор этого труда, опираясь на многочисленные исследования прошлых времени (97, 299); (56, 214); (92, 225), (100, 107-109, 118-119); (51, 40-50); (73, 44-47). Однако с его соратниками Синеусом и Трувором дело обстоит сложнее. И здесь простору для интерпретации сложно не позавидовать.

Бесспорно, рассказ о трех братьях-варягах, основателях новгородской земли, может быть охарактеризован как зеркальное отражение «южной» легенды, примененное в политических целях летописцем: «И пошли за море к варягам, к руси, ибо так звались те варяги – русь, как другие зовутся... Сказали руси чудь, словене, кривичи все. «Земля наша велика и обильна, а наряда в ней нет. Приходите княжить и управлять нами». И избрались три брата со своими родами и взяли с собой всю русь, и пришли к словенам первым, и срубили город Ладогу, и сел в Ладоге старейший Рюрик, а другой - Синеус – на Бело-озере, а третий – Трувор – в Изборске... Два года спустя умерли Синеус и брат его Трувор. И принял всю власть один Рюрик...» (86, 67). Отличие этого рассказа от киевской легенды состоит в том, что варягов призвали на княжение вследствие

возникшего кризиса власти, и они основали города. Киевские родоначальники являлись аутентичными жителями основанных ими территорий и основали центры земли – ограниченную территорию будущего Киева. То есть варяжская легенда обладает бóльшей степенью историчности при сохранении несомненного большого пласта фольклорного материала, касающегося как построения самого текста рассказа, так и троичной структуры образной системы и проч. Обратимся к этимологии Рюрика и его братьев.

«Имя «Рюрик» никаких сомнений в своей реальности не вызывает» (92, 223), возможно этимологически перекликается с латинским *rex* – царь, что, однако, по мнению Э. Бенвениста, означает «скорее жрец, чем царь в современном понимании» (9, 249). Известно, что царь в древности имел также статус первосвященника (жреца). Ромул кроме управленческой функции выполнял религиозную, известную как ауспиции – гадания по полету птиц; Нума Помпилий занимался созданием жреческих коллегий и сам руководил отдельными священнодействиями. Этимология Рюрика сохранила рудимент древнего жреческого компонента значения, подтверждая сакральность вождя.

(Хотя, справедливости ради, надо сказать, функции царя и жреца в архаических (раннегосударственных) культурах находились в одних руках – вождя. Понятным становится тогда роль жреца в процессе жертвоприношения Дири и Аскольда в знак закладки Киевского государства наместником Рюрика Игорем или его регентом Олегом.) Трувор – в переводе с древнескандинавского языка «означает «страж Тора», то есть скандинавского бога огня» (92, 225), с явными воинскими функциями. Что же касается Синеуса, то разброс значений лингвистического источника имени настолько широк от «свой род» до «победу использующий» (92, 224-225).

Отсюда следует, что наиболее адекватная этимология – последняя, увязанная опять-таки с воинской тематикой, что может быть объяснимо тем, что для варягов-викингов ведение войны являлось самым распространенным и рентабельным для тех времен видом деятельности.

Итак, выводы. Они делятся на три группы. 1. Несмотря на натянутость этимологии некоторых номинативов, входящих в каждую тройку основателей южной и северной Руси, автор (авторы) летописи руководствовался сложившимися парадигмами мифологического мировоззрения, которые подчинены идее троичности, лежащей в основе первичного социального членения человеческого общества на определенные страты: царь-жрец, воин, земледелец.

Более ранняя версия основания – фабула о Кие, его братьях и сестре. Северная версия типологична южной и представляет собой подражание ей.

Поскольку братья «южной» и «северной» династий оказались первыми, обеспечившими начало управления, то символически в сознании летописца, которому дошли эти сведения устно, они приравниваются к мифологическим первопредкам – прародителям управленческой элиты, отражающим представления о трехчастной структуре древнего общества.

Их в какой-то степени неминуемо приходится причислить к своеобразным **бескровным жертвам**, именно жертвам, в которых жертвенность материализовалась как знак, поскольку в младшем изводе Новгородской Первой летописи под 854 г. после краткого описания похода Руси на Царьград прямо говорится: «После этих лет братья *погибли*» (86, 440). Они в сознании древнерусского человека выполняли роль социальных устроителей, первовластителей, консолидирующих сосредоточенные в их руках бразды правления над неконтролируемым «первобытным» беспорядком, хаосом: «земля велика и обильна, а *наряда* (выделено мной – С. Жиликов) в ней нет», возникшим, по-видимому, вследствие кризиса власти. Поэтому слово «наряд», множество раз интерпретированное, могло означать наряду с порядком и организацию социального пространства, взятого в контексте географического.

В киевской легенде запечатлелся древний способ присвоения окружающего пространства с помощью мифологических топонимов – гор и рек, топонимизация протогосударственного образования.

2. В ходе развития сюжета в летописи выявляются три последовательных этапа семантизации, семантической нагрузки, заданной в определенной интенцией мысли автора (наделение персонажей летописи смысловыми значениями, эволюционирующими исторически).

Первая (ранняя) семантизация сводится к представлению означивания первооснователей из категории богов (одушевление горы (Хорив) как рудимент этого явления), при этом учитывается, что Кий – реальный исторический персонаж, современник константинопольского императора Юстиниана (VI в. н.э.) (27, 546). Исторический период, соответствующий первой семантизации – окончание родоплеменных отношений, в тексте осмысливается как легендарное время.

Второй этап семантизации связан с началом перехода от родоплеменной формации к раннефеодальной (а точнее, военно-феодальной) и ознаменован смертью трех братьев южной Руси и приходом военно-феодальной знати на север Руси (Рюрик и его сородичи), если принять условие, что цепочка событий вокруг южных и северных рубежей Руси – это последовательная цепь взаимосвязанных событий.

И, наконец, третья семантизация – процесс узурпации власти одним лицом. Он последует позднее и отразится в устранении Аскольда и Дира Олегом, родичем Рюрика или Игорем, сыном Рюрика, по тексту Новгородской Первой летописи младшего извода. «Спустя два лета умерли Синеус и брат его Трувор, и принял власть один Рюрик над волостями братьев и начал владеть один. И родился у него сын, которого он назвал Игорь. И вырос Игорь, и стал мудрым и храбрым. И был у него воевода, именем Олег, муж мудрый и храбрый. И начали воевать, и вышли на Днепр реку и город Смоленск. И оттуда пошли по Днепру, и пришли к горам киевским, и увидели город Киев, и спросили, кто в нем княжит. И сказали: «Два брата, Аскольд и Дир». Игорь же и Олег, притворившись проходящими мимо, спрятались в ладьях и с малой дружиной вылезли на берег, прикинувшись подугорскими купцами, и позвали Аскольда и Дира. Когда те

спустились, выскочили из ладей прочие воины Игоревы на берег. И сказал Игорь Аскольду: «Вы не князья, не княжеского рода, но я князь и мне надлежит княжить». И убили Аскольда и Дира...» (86, 441-442). Как раз в нем найдет отражение начало становления родословной монархии рюриковичей, сложившееся благодаря конституированию политического контроля над обоими центрами Киевской Руси.

3. В-третьих, что касается характера и смысла жертвенности/жертвоприношения в отношении этого начального этапа образования и формирования восточнославянского государства, позволим высказать следующее антиципативное предположение. Последующий ход периода культурно-исторических событий предопределяется функцией и целью жертвы, положенной в его основание. Оформление географических координат места и пространства четко прослеживаются в Новгороде с участием Рюрика и родичей и Киеве с участием трех легендарных братьев и их сестры. В череде этих событий важное место отводится жертве Вадима Храброго, посадника Новгородского, которого в ходе поединка убил Рюрик, узурпировав тем самым власть в единоличное управление. Об этом историческом эпизоде сохранилось мало источников. Среди них проверенным может являться историческая повесть Н. М. Карамзина «Марфа-посадница, или Покорение Новгорода». В данном случае историк Н. М. Карамзин под маской издателя повести прямо говорит, что жители Новгорода «поступили только безрассудно: им должно было предвидеть, что сопротивление обратиться в гибель Новгороду, и благоразумие требовало от них добровольной жертвы» (45, 36). Важность понимания значения жертвы Вадима Храброго для дальнейшего развития древнерусского государства в Новгородской земле становится этическим лейтмотивом всей повести. Кроме того, в Никоновской летописи под 872 г. сказано: «Того же лета уби Рюрик Вадима Храброго и иных многих новгородцев съветников его» (97, 306). Символичность экзистенциально-исторической жертвы (в нашем случае она вбирает строительное ритуальное значение) проявлена в закладке фундамента в

основание устройства нового государства династии Рюриковичей. По-другому, Рюрик убил Вадима и только тогда в полной мере завладел Новгородом.

Точно так же, как спустя немного времени свершится аналогичное жертвоприношение (с той же функцией) Дира и Аскольда в Киеве. Оба жертвоприношения носят характер устроительный и созидающий и могут быть названы в терминологическом плане конструктивными (от лат. *constructio* – составление, построение). Последующие события только подтверждают это панорамой продолжающегося расширения и укрепления восточнославянского государства Киевской Руси. Впрочем, внутри же самой экзистенциально-исторической жертвы как феномена восприятия культурной истории заложен принцип диалектической двойственности. По существу, жертва формирует новый порядок и разрушает старый, ставший уже подверженным хаотизации, если она *de facto* конструктивна. По сути, она становится переходным символом от одной исторической формации к другой.

Вследствие этого конструктивная жертвенность/жертвоприношение экзистенциально-исторического типа способствует в данном случае установлению нового миропорядка. Например, в Древней Индии Пуруша – мифологический первочеловек был принесен в жертву по частям, которые символизировали космос, а сам акт жертвоприношения – переход от хаоса к порядку (космосу).

Итак, данный тип жертвенности/жертвоприношения, точнее его концепт (умозрительный сгусток смысла, аналог феномену и аспектному конструкту) возникает как ответ на вызов истории, сфокусированный в требовании организации протогосударства восточных славян в рамках своих географических координат. В рамках этой трансцендентальной коммуникации оно символизирует переход от доисторической древности к реальному прототипу восточнославянского государства с центром в Киеве, обосновывает переход от мифологического времени к историческому и «расчищает» место для становления новой династии. В рамках обозначенного времени оно знаменует

передачу традиций по установлению соответствующего начального порядка, цементирует морально-этические, в большей степени – экзистенциальные установки и нацеливает на борьбу за расширение границ государства, потенциально заложенную в нем.

Такие трансформации жертвенности/жертвоприношения объединены одной целью – конструктивного преобразования протогосударственного конгломерата в официальное государственное образование с двумя политическими центрами в Киеве и Новгороде.

§ 2.2. Жертвоприношение в эпоху князя Олега как основателя единой Руси

Когда мы арґіюї, после получения первоначальной информации по летописным источникам (по преимуществу), начинаем вести повествование о князе Олеге, обязательно наталкиваемся на некоторую двойственность его образа. С одной стороны, «родич Рюрика» предстает то в облике мифологического персонажа со свойственной языческому колдуну функцией вещания – знания, смерть которого носит соответственно таинственный, даже мистический, характер и облекается в мифологические мотивы «мести Земли» (102), то, с другой стороны, Олег – реальный исторический персонаж, объединитель Руси с новым центром в Киеве – «матери городов русских», успешный полководец, прославившийся в походе против Царьграда. В действительности второй образ Олега наиболее существен, желателен и предпочтителен для восприятия современного человека, точно так же, как и для его современников. Историческая роль Вещего Олега, судя по летописным источникам, затмевает для автора летописи славу первого правителя Руси – Рюрика, оттесняя последнего на второй план. Как бы то ни было, в Олеге сочетаются легендарность и реальность. Попробуем разобраться, какова предназначавшаяся судьбой и отведенная ему историей роль.

В «ПВЛ по Лаврентьевскому списку» под 879 г. читаем: «Умер Рюрик, передав княжение свое Олегу, своему родичу, которому отдал на руки и сына Игоря, ибо тот был еще мал» (86, 69). Через три года, в 882 г., Олег пошел походом на Киев, а когда узнал, что правят в этом городе Аскольд и Дир, решил убить их. «Когда же Аскольд и Дир пришли, воины выскочили из ладей, и сказал Олег Аскольду и Диру: «Вы не князья и не княжеского рода, я же княжеского рода». И вынесли Игоря: «А это сын Рюриков». И убили Аскольда и Дира, и отнесли на гору, и погребли его [Аскольда] на горе, которая зовется ныне Угорской, где теперь Ольмин двор; на той могиле поставил Ольма церковь святого Николая. А Динова могила – за церковью святой Ирины. И сел Олег княжить в Киеве, и сказал Олег: «Это будет мать городам русским» (86, 69-70). Далее в политической и военной деятельности Олега ждут большие удачи: он становится собирателем земель вокруг Киева, совершает успешный поход на Византию, но затем при странных обстоятельствах погибает.

Эпизод с убийством Дира и Аскольда остается без изменений и в Начальной части младшего извода Новгородской Первой летописи, кроме того, что главным героем становится вместо Олега вполне взрослый князь Игорь. Несмотря на научные баталии, разыгравшиеся вокруг этого летописного события (121, 59-61), нам важно понимать, что убийство Аскольда и Дира – это жертвоприношение. Об этом говорит географический объект их захоронения – гора, на которой впоследствии возводится церковь. Гора сакральный центр мира. На ней славянами совершались жертвы Перуну. Но жертва Аскольда и Дира широкоформатна, она экзистенциально-исторического вида.

Правда, в ней комбинируются мотивы разных видов жертв: ритуальная – конституирование нового порядка в рамках расширения территории, строительная – на месте захоронения церковь, и собственно экзистенциально-историческая. В жертвоприношении Аскольда и Дира с определенной долей вероятности обнаруживается попытка летописца проследить династийную преемственность власти от первых легендарных правителей (Кий, Щек, Хорив)

до Олега и Игоря, на правах представителей легитимного княжеского рода, претендующих на управление государством. Поэтому, видимо, Б. А. Рыбаков, ссылаясь на А. А. Шахматова, считает Аскольда и Дира прямыми наследниками-потомками первоправителей (97). Итак, переход власти от одного правителя к другому утверждается по правилам жертвоприношения в Киеве.

Следующий фрагмент из летописи о загадочной кончине Олега, таинственной и оттого не ясный, требует очередной интерпретации, поскольку в существующих чувствуется неудовлетворительность, открытость. Итак, после наступления относительно спокойной жизни в Киеве Олег узнает от волхвов, что он погибнет от своего коня. Это заставляет князя отстраниться от него, как от причины предсказанной гибели. Когда оказывается, что конь умер, Олег решает посмотреть на «кости его». «И приехал на то место, где лежали его кости и голый череп, слез с коня, посмеялся и сказал: «Не от этого ли черепа смерть мне принять?» И ступил ногою на череп, и выползла из черепа змея и ужалила его в ногу. И оттого разболелся, и умер он. Оплакивали его все люди плачем великим, и понесли его, и похоронили на горе, называемой Щековицей» (86, 81).

Существует множество вполне обоснованных гипотез – версий интерпретации эпизода, связанного с гибелью Олега от укуса змеи, убедительно показывающих, что эта смерть носит исключительно ритуальный (мифологический, фольклорный) характер (31, 482-493); (58); (121, 59-61). По этим причинам сугубо ритуальное жертвоприношение минимально отражает феномен восприятия древнерусской культурной истории в нашем, экзистенциально-историческом, ключе. Однако, находясь в условиях осознания важности выявления специфики такого вида жертвоприношения для понимания дальнейшего сюжета развития древнерусской культурной истории, обусловленного повествованием о кн. Игоре и Святославе, мы считаем, что последовательное и лаконичное рассуждение о его существенных чертах и характеристиках во всяком случае не будет лишним и лишенным логики шагом. Обратим внимание на два образа, сопровождающие смерть Олега, – образ коня

и змеи. Если их брать по отдельности, то мы не приходим к искомому результату. Необходимо делать ставку на синкретизм древнего фольклорно-мифологического мышления. Конь как-то связан со змеей, Олегом и его «профессией».

С Перуном – богом грозы и войны связан Олег, главное призвание которого заключается в ведении сражений, за что видимо он и получил соответствующий титул (27, 566). За свою жизнь Олег мало времени находился в праздности, он всегда был в походах. Похоронили его, как подобает воину, на воинском кладбище – горе Щековице, на месте захоронения Щека, второго брата-воина из тройки Киевских протоправителей, олицетворявшего военную власть.

К Перуну также восходит ритуальная практика принесения коня в качестве дарственной жертвы, известная с IX века в славянских поселениях севера (18, 556). Вероятно, ранее Перуну, особо почитаемому у скандинавов-воинов, были принесены в жертву Аскольд и Дир. Как видим, в смерти Олега переплелись оба мотива, имеющих фольклорное происхождение: 1) гибель от укуса змеи, интерпретированная как месть «земли», обусловленная тем, что чужеземец-правитель не имел к ней должного почтения (102, 127-128) либо как наказание за самонадеянность, гордость и заносчивость в отношении судьбы, якобы не подвластной князю, которую тот не раз укрощал, получая от нее подарки (26, 66); (121, 72); 2) ратный ритуал принесения доблестного воина со своим конем в жертву богу (31, 482-493). Почему же конь в тексте летописи хронологически раньше погибает, чем его хозяин? Дело в том, что, обосновывая успешные завоевательные походы Олега, народная молва и вместе с ней автор ПВЛ видели в его образе прежде всего «вещего» князя, наделенного чертами провидца судьбы, жреца и волхва. Отсюда в жертвоприношении коня в индоевропейской традиции в «качестве высшего сакрального проявления царской власти, совершенно очевидны древнейшие магические элементы, оказавшиеся включенными в жертвенный ритуал» (49, 234). То есть ПВЛ Олега

причисляет однозначно к правителям и в меньшей степени видит в нем воина. Начальная часть младшего извода Новгородской Первой летописи о гибели Олега от укуса змеи упоминает вскользь: «Другие же говорят, что он ушел за море, и ужалила его змея в ногу, и с того умер. Есть могила в Ладоге» (86, 443). Возможно, в северной (Новгородской) версии смерть Олега-воеводы воспринимается как забытое предание, связанное с жертвоприношением знатного воина вместе с его конем. О последнем мы не находим и слова. К тому же на воинский титул Олега указывает то обстоятельство, что в Новгородской Первой летописи младшего извода Игорь, сын Рюрика, самостоятельный правитель, а Олег всего лишь предводитель княжеского войска. Итак, летописец ПВЛ, по-видимому, не хотел нарушать династийной преемственности и легитимной обоснованности перехода власти от первокнязей к родичам Рюрика. Нарушенный Аскольдом и Диром порядок с помощью их жертвы восстанавливается.

Змея ассоциировалась в сознании древнего человека с хтоническими силами, имела «эсхатологическое значение» и символизировала «судьбу и предзнаменование судьбы» (68, 175). Естественно, последняя функция, что называется, входит в согласование с волхвованием и способностью вещать судьбу, что, видимо, и было отражено в народном восприятии Олега эпитетом «вещий». Образ коня также причислялся индоевропейским мифологическим мышлением к хтоническим существам (68, 105-107).

Изыскания И.В. Лисюченко показали, что атрибутика змеи прочно закреплена за славянским скотоводческим богом, божеством лесов – Велесом (58, 169-170). Этимология этого бога прослеживается через глагольную форму “велеть” с коннотациями управлять, приказывать, выражать волю (58, 170). Несмотря на то, что Велес – бог «низа», за ним еще прочно укрепились руководящие жреческие функции в противоположность Перуну – богу «верха», покровителю воинства. Таким образом, Велес – покровитель государей.

Итак, обилие фактического фольклорного материала заставляет нас думать, что гибель Олега происходит или по причине уже основательно изложенной версии «мести земли», как «мести рода», поскольку культ земли, совпадающий по значимости с культом рода, существовал на Руси вплоть до XII века (53, 91-93). Олег управляет общинной Киевской землей путем захвата, военной узурпации и свержения Аскольда и Дира в отличие от последних, бескровно принявших власть, и от приглашенного в Новгород его родича Рюрика. Пролив кровь, Олег обязан взамен отдать свою – таков жестокий жертвенный дарообмен. Вторая версия сводится к тому, что Олег стал жертвой ревнивого противоборства между Перуном, богом грозы и покровителем воинов (38, 305-306), с одной стороны, и Велесом, богом подземного царства – с другой. Он оказался между молотом и наковальней. Так, принося, по-видимому, жертву богу Перуну (коня), он обходит стороной покровителя земли – Велеса, вопреки тому, что последнему тот обязан властью, чудесничеством. Апофеоз недовольства Велеса проявляется в том, что бог в образе змеи, незаметно проникая из-под черепа, в смертельном укусе убивает князя. Впрочем, кроме этой религиозно-этической промашки, Олег попадает в ситуацию заведомо неразрешимую: будучи поклонником Перуна, он просто не может не принести ему жертву в первую очередь, а не Велесу, хотя по версии автора ПВЛ и по некоторым данным, автора Древнейшего Киевского свода (53, 91-93), Олегу как правителю необходимо было бы в первую очередь позаботиться о своем патроне – Велесе и задобрить жертвой именно этого бога. Вероятно, логика, согласно которой воинский статус Олега, разрешает ситуацию таким образом, что князю не удастся заручиться поддержкой и покровительством высших сил, которые в последний момент его оставляют. Воин должен остаться в роли воина и провидческие способности заканчиваются там, где начинается военное дело. *Inter arma silent Musae* (Среди оружия музыки молчат). Как бы то ни было, жертвенная смерть Олега (912 или 922 гг.) всецело носит на себе отпечаток ритуала искупления (за нарушение установленных религиозно-этических норм и

правил), но и в этом аспекте она отражает экзистенциальную канву культурной истории и влияет на ее восприятие, так же как на дальнейший ход развития истории. Однако не со стороны **динамики**, а со стороны **традиции**, созданной мифолого-циклическим отношением к изменению времени для которого характерно вечное повторение одних и тех же событий, но не конструирование четко очерченной периодизации с разнородными самостоятельными отрезками культурной истории.

Такую отдельную **традицию** генерирует именно жертва чисто ритуально вида, которая, однако, с описанными установками близка по своему культурному значению экзистенциально-исторической. Рецидивы жертвы отражены в смерти Игоря, Святослава. Их искупительные жертвы (точнее, жертвы «козлов отпущения») несут на себе, по-видимому, отпечаток родового проклятия (генетической ошибки), обусловленного родовым почитанием земли, при котором общинная, по сути, земля должна была находиться в княжеском владении (держании) только на правах первого среди равных. Нарушение культа рода-земли, неподчинение ему, провоцирует, видимо, гибель Олега, которая в свою очередь инициирует целую последовательную традицию (гибель Игоря, гибель Святослава), оттого на три смерти – одна судьба (121, 62-86).

Таким образом, жертва Олега определяет на столетие судьбу княжеского управления государством. Принеся ради идеи объединения древнерусских земель вокруг Киева жертвы Аскольда и Дира, сам Олег поплатился своей жертвенной смертью за непочитание и оскорбление общинной земли. Его преемники – Игорь и Святослав также погибают жертвенным образом: первый за превышение налоговых полномочий с земли, а второй, видимо, в результате расплаты за родовую ошибку Олега и Игоря. Лишь Владимир Великий, пытаясь исправить и установить новый порядок в пантеоне богов под верховенством Перуна, и видимо с этой искупительной целью приносит в жертву двух варягов – достигает желаемого результата: его ожидает спокойная смерть на смертном ложе. Таким образом, он прерывает цепь жертвенных смертей.

Вывод ко 2 главе. Мы рассмотрели период Руси единой, специально выделенный нами в соответствии с типами жертвоприношений, лежащих в его основании. Он начался с семантизации границ будущего культурного центра – Киева (история с Кием, Щеком, Хоривом, Вадимом), затем продолжилось интегрирование вокруг него земель, свершенное благодаря усилиям Олега, Игоря и Владимира. Олег совершил жертвоприношение Аскольда и Дира, созидательное и конструктивное по сути, тем самым привел мир к новому порядку, осуществив объединение Руси, а это «факт несомненный и по своим результатам чрезвычайно важный» (25, 546), значение которого для культурной истории переоценить невозможно. С другой стороны, в амбивалентной природе жертвы просматривается ее деструктивное начало, повлекшее за собой смерть от «мести земли» трех князей (Олег, Игорь и Святослав).

Так, жертвенность первокнязей и жертвоприношение Аскольда и Дира, Олега, Игоря выступают в свете восприятия их как символов коммуникации, связывающей все историко-культурные замыслы и мероприятия в период Руси единой (энергия этих жертв направлялась именно на нужды культурного и политического сплочения) в их преемственности и перспективе развития с последующей эпохой. Однако этому первому периоду домоногольской Руси – Руси единой, устойчиво соотносящемуся в сознании современников с созданием единого мощного государства во главе с Киевом, суждено недолго существовать.

3. ПРОБЛЕМА ПЕРИОДИЗАЦИИ ДРЕВНЕРУССКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ИСТОРИИ ЧЕРЕЗ КОНЦЕПТ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ КАК СИМВОЛА КОММУНИКАЦИИ. ПЕРИОД РАЗРОЗНЕННОЙ РУСИ

§ 3.1. Борис и Глеб: Русь христианская в период феодальных распрей

После завершения процесса собирания земель и установления христианства в качестве государственной религии (988 г.) начался процесс цементирования внутригосударственного устройства, упрочения ценностной системы, определяющей вектор духовно-нравственного развития общества. Необходимо было найти образец, который бы удовлетворил управляющее и управляемое большинство населения: у первых нашел бы отклик в сердцах, у вторых - обосновал бы все претензии на небесное покровительство их власти. И вот на горизонте и в пылу междоусобной борьбы, разыгравшейся после смерти единовластного великого князя Владимира, появились законные претенденты на выполнение функции покровительства правящего рода и одновременно ставшие на века эталоном кротости и смирения, но ценой своей жизни... Однако им было суждено также стать в каком-то смысле точкой отчета нового периода древнерусской культурной истории – Руси разрозненной, поскольку природа жертвы носит амбивалентный характер.

При анализе сюжета «о Борисе и Глебе мы должны исходить из того вида, какой оно имеет в «Повести временных лет»» (122, 32). 15 июля 1015 года скончался князь Владимир. Узнав о смерти, сел на престол в Киеве старший неродной сын Святополк, воспользовавшись отсутствием любимого сына великого князя Бориса, которому Владимир прочил престол. Задумал убить сводных братьев своих Бориса и Глеба, чтобы заполучить единоличную власть. Летописи в подробностях рассказывают об этом злодеянии. И пришла к Борису «весть: «Отец твой умер»... И сказала ему отцовская дружина и войско: пойдя, сядь в Киеве на отцовском престоле». Он же отвечал: «Не подниму руки на брата своего старейшего: если отец умер, то этот мне будет вместо отца»... Посланные

же [убить] пришли на Альту ночью и, подступивши ближе, слышали, как блаженный Борис поет заутреню, ибо была уже ему весть, что собираются погубить его... Затем, кончив заутреню, помолился и, глядя на икону, на образ Владыки, сказал так: «Господи Иисусе Христе! Как этим образом явился на земле спасения ради нашего, собственною волей позволив пригвоздить руки Свои на кресте, и принял страдание за наши грехи, так и мне сподоби принять страдание. И принимаю это не от врагов, но от брата своего, не внемли ему это, Господи, в грех». И, помолившись, возлег на постель свою. И напали на него, как звери дикие из-за шатра, и воткнули в него копья и пронзили Бориса, и слугу его, прикрывавшего его, пронзили с ним» (86, 151-152).

После того, как совершено было убийство Бориса, решили покончить с младшим братом Глебом. Ярослав, узнав о кончине Бориса от сестры Предславы, поспешил предупредить Глеба, собиравшегося по лживой просьбе Святополка к якобы больному отцу: «Не ходи: отец твой умер, а брат твой убит Святополком» ... Далее следует сцена мольбы и сетования Глеба на судьбу за то, что его не убили вместе с Борисом. «И когда он молился со слезами, внезапно пришли те, кого послал Святополк, чтобы погубить Глеба. Посланные немедленно захватили корабль и обнажили оружие. Отроки же Глеба пали духом. Окаянный Горясер, один из посланных, повелел быстрее зарезать Глеба. Повар же Глеба, именем Торчин, вынув нож, зарезал Глеба, как безвинного ягненка. Так был принесен он в жертву Богу, вместо фимиама благоуханного, жертва словесная, и принял венец, войдя в небесные обители...» (86, 151-152). После этого по тексту идут хвалебные молитвы в честь братьев-страстотерпцев с повторяющимся рефреном «Радуйтесь!», ибо появились заступники в их лице, защитники и покровители не только царского рода, но и всего русского народа.

Действительно, важным смысловым акцентом, отдельно выделенным в ПВЛ и вынесенным в самостоятельные «Сказание страдание и похвала святым мученикам Бориса и Глеба» и «Чтение о житии и о погублении Бориса и Глеба», становится именно восприятие убийства в форме жертвоприношения князей.

Характерно, что базовый летописный текст и его названные производные архетипически намекают на это. Приготовление к добровольному самопожертвованию, как преднамеренному и заранее ожидаемому событию, выглядит сцена мольбы Глеба с его готовностью проститься с миром, нести терновый венец мученичества. Повар, убивающий его, и сравнение Глеба с ягненком также прямо намекают на приготовление жертвы в архаической манере (ср.: жрец – жратва // повар – Глеб). Отчетливо звучит и мотив подражания Христу, добровольно принявшего судьбоносную и определяемую Божиим Промыслом кончину. Князя, вероятно, «понимали преимущества власти... но они не были готовы добиваться власти или цепляться за нее любой ценой: они знали нечто более важное, чем власть» (110, 506-507), что, возможно, объясняется потенциальной возможностью пролонгированного существования в метафизической трансцендентальной сфере, размещением бытия «по ту сторону своей жизни» (70, 63), квинтэссенцией чего является слава как знак «коллективной памяти» (63, 88), сохраняющаяся на века в признании народа.

Взаимосвязь святости и жертвенности в русской православной традиции средних веков, их взаимообусловленность, четко прослеживается в работе Б.А. Успенского «Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси». Автор считает, что первомученики-князя Борис и Глеб создают мифологический прецедент, впоследствии который задает тон сакральности княжеской власти в Древней Руси. Прообразом святости мучеников-князей, по мысли исследователя, является культ рода (кн. Ольга), отсылающий вглубь дохристианской тотемической языческой традиции (116, 46). В эпизоде убийства Бориса и Глеба очень ясно звучит мотив избранничества русского народа, начала русской истории, включенной в контекст Священной истории, о чем недвусмысленно свидетельствуют параллели с библейским повествованием (Каин-Святополк, Борис и Глеб -Авель) и с «Словом о Законе и Благодати» митр. Илариона (116, 49).

Если религиозно-политический контекст рассматриваемого нами события понятен, то этический, вероятно, обусловлен уступкой минората майорату как типа престолонаследования. Это радикальное изменение произошло, по-видимому, именно в первой половине XI века, вследствие чего «в сказочном фольклоре победа майората привела к идеализации младшего, несправедливо обделенного брата. То же явление наблюдается и в раннем русском житии» (55). Однако некоторые исследователи справедливо полагают, что на Руси в то время «отсутствовал механизм преемственности и разграничения власти между князьями-братьями», поэтому Борис, уступая Святополку, «следовал прежде всего религиозным нормам, заповеди братолюбия и послушания старшему, а не подчинялся праву старшинства» (94, 133-144), что опять-таки не исключает того предположения, что именно эта кротость и покорность стала определенным стимулом и прецедентом в тенденции узаконенного позже перехода от младшинства к старшинству.

Вернемся снова к жертве Бориса и Глеба. Очень важное суждение вносит В.Н. Топоров. «Новый тип святости в данном случае разворачивается в цепи сделанных выборов, каждый из которых может казаться парадоксальным, противоречащим здравому смыслу. Прежде всего Борис выбрал смерть, и этот выбор был вольным. Смерть была принята им не как абсолютное зло, а как жертва (*"Въмъ нишамял яко овъна на сънъдь"*, — говорит Борис; сходное в связи с убийством Глеба говорит и автор "Сказания": *"Поваръ осе гльбовъ изъмъ ножъ и имъ блаженааго и закаа и яко а г н я непорочъно и безлобиео... И принесесе жъртв а чиста господеву..."*), т.е. такая смерть, которая несет в себе залог воздаяния. Наконец, жертва была избрана не вовне (как это принято), не среди других, а слита с собою (жертва как самопожертвование). Духовный устроитель жертвоприношения, его конструктор и, следовательно, жрец совместил себя с жертвой в одно нераздельное целое. И это тоже было сделано по своей воле» (109, 56).

Такого типа самопожертвование, когда автор, объект и свидетель жертвоприношения – одно и то же лицо (и соответственно сила жертвенности в нем увеличена втрое) известно, например, с раннехристианских времен. Прецедентом был сам Христос. Кстати говоря, вот такой способ видения мира (соединенность точки зрения автора, героя и свидетеля (заместителя автора) – симптоматический для мифологического сознания (93, 23-25). Понятным становится легкость и органичность восприятия Бориса и Глеба как первых святых, их столь «мягкое», без трения, вхождение в духовную традицию Древней Руси. (Они полностью своей гибелью – самопожертвованием – отвечают двум моделям мышления: и языческому, и христианскому.) Однако, для нас важнее всего то, что они явились жертвой становления нового типа государственности - христианского древнерусского государства. Жертва эта закономерна и актуальна для того времени. Она закладывает начало христианского восприятия исторической действительности, плавно продолжая языческое мироощущение, в соответствии со средневековым двоеверием, выстраивая собственную концепцию народной веры (57, 28-29), сочетающей культ Рода и культ святых заступников. Данная трансформация оказалась вполне приемлемой. Этот этический образец поведения, заключающийся в самопожертвовании ради того, чтобы избежать феодальное дробление Руси будет неоднократно повторен (Андрей Боголюбский). С помощью убийства княжеских особ выстраивается и вырабатывается мифологизм, как идеологическая опора. Он символически отражает дискредитацию земной власти и торжество небесной в образе заступников и покровителей княжеского рода. Такая сублимация характерна для фазы генерации новой истории и вместе с ней построения нового общества.

Жертва Бориса и Глеба – одновременно строительная (конструктивная) и деструктивная. Ею начинается новый христианский период в истории развития Киевской Руси или Руси единой. Она символически отвечает на вызов истории и влечет за собой ряд культурных и общественных перемен: возникновение культа княжеского рода и княжеских заступников в лице Бориса и Глеба (в 1039

г. Ярослав «построил в Вышгороде церковь в честь братьев и тогда же были открыты их мощи» (42, 156), подготовка к канонизации братьев, начало тенденции в установлении майората в престолонаследовании. Однако, нравственный аспект нередко идет вразрез с политическим. Так, жертва братьев своей деструктивной стороной положила начало междоусобным распрям, приведшим к началу окончательного распада Киевской Руси или Руси единой как государства с единым, мощным культурно-политическим центром уже к концу XII столетия.

Именно к концу правления Владимира (до 1015 г.) относит акад. Б.Д. Греков начало раздробленности (25, 546), а В.Т. Пашуто считает, что период феодальных распрей на Руси наступил с началом правления Ярослава Мудрого (1019 г) (85, 14). Все это лишь подтверждает, как это не прозвучит странно, нашу идею того, что жертва Бориса и Глеба явилась катализатором тех внутренних процессов, которые в свою очередь спровоцировали междоусобные распри. Она стала своего рода символом родственных княжеских раздоров, хотя в создании культа святости братьев-князей изначально эмблематично содержался, видимо, намек и желание предотвратить и пресечь все дальнейшие попытки кровных взаимоотношений, но, последующие события демонстрируют лишь всю тщетность и бесполезность попыток остановки междоусобиц, ослабляющих и деградирующих древнерусское общество вплоть до логического завершения самой фазы феодального дробления, естественно прерванного татаро-монгольским нашествием. Мы на этом останавливаемся специально, чтобы показать, что жертвоприношение – не просто ритуал, а нечто несравнимо большее, хотя бесспорно вышедшее из него, феноменальное образование, способное запускать программу механизма самоцельного внутреннего развития культурной истории в зависимости от имманентных характеристик самого жертвоприношения, являющегося связующим коммуникативным центром сосредоточения двух экзистенций – культурно-исторической и трансцендентно-метафизической, человеческой и божественной.

В феномене жертвенности/жертвоприношения как символе неосознанно на интуитивном уровне совершается выбор поиска пути, происходит как бы диалог с Богом, выраженный в идее самоотдачи для осуществления целей по реализации каких-то определенных общественно-культурных перестроек, реформаций. Сама конституция жертвенности/жертвоприношения и его дескриптивная форма связывает словно нитью воедино историческое прошлое, как уже нечто завершенное, и наступление ожидаемого перехода к христианскому этапу развития древнерусской культуры, на что и была нацелена и направлена жертвенная энергия святых князей. Борис и Глеб – первые русские святые мученики-страстотерпцы (после 1020 г.), несмотря на то, что в общей хронологической последовательности появления святых на Руси они занимают лишь шестое и седьмое места соответственно (91, 78-98). Инстинктивно вступая на путь борьбы за признание собственных идей, которые после смерти носителей лишь получают большее освещение и освящение, Борис и Глеб свободой выбора жертвенной смерти пытались положить окончание времени состоявшегося безвластия, политического хаоса путем провозглашения уважения принципа старшинства в наследовании институтов управления и установить новый культурно-политический порядок. Ратифицировав майорат, они привели государство к новой форме перманентных локальных междуусобных войн.

Впрочем, как выяснилось ранее, жертвенность/жертвоприношение вступает в диалог с традицией как в направлении прошлого, так и в ожидании будущего (откликов на него). Оно символически коммуницирует с постцедентами, которые в свою очередь к нему апеллируют. Так, большинство повестей о княжеских преступлениях, распространенных в XI-XII веках, обращаются к сюжету о Борисе и Глебе, как к своему источнику и первосимволу. Через факт напоминания об убиении святых князей происходит диалог с традицией, которая направлена не только на историческое прошлое, но также на общение с Богом, открытое сотрудничество с будущим. Прежде всего в таком

виде решалась на Руси самая существенная проблема человеческого существования в рамках наметившейся культурной парадигмы.

Справедливости ради, необходимо сказать, что обстановка на Руси XI-XII вв. представляла собой незавидное зрелище деградации общественных пороков, колоритную панораму разрушения межличностных отношений, уступающих место честолюбивым корыстным желаниям, в общем ситуация этого времени желала оставлять за собой надежды на будущие перемены. Руси, ввергшейся в пучину повсюду разразившихся междоусобных войн, вероятно, суждено было рассыпаться на части и стать реликтом, если бы не наступила эпоха татаро-монгольского ига: не было бы счастья, да несчастье помогло. Иго, наступившее вскоре после провального поражения в битве на реке Калка и последовавшего за ним уничтожения русских войск, положило конец межкняжеским раздорам и одновременно стало моментом окончания феодальной раздробленности. Такое трагически печальное положение дел заставило русичей постепенно забыть вражду друг к другу, отбросить в сторону эгоистические устремления, и приспособленческие инстинкты, позывы к самосохранению, страх перед непроглядным настоящим и будущим возбудили в сознании чувство коллективной ответственности, взрастили мощь борьбы и воздвигли условия по консолидации общественных структур и усилий, направленных на преодоление разобщенности с целью созидания единства в противостоянии с врагом. Но для этого понадобилось время, а пока...

Показателен тот факт, что событие жертвоприношения Бориса и Глеба, увенчавшее результат честолюбивых и тщеславных помыслов Святополка или Ярослава (47, 98-105), мотивированных единоличным управлением, выполняло еще превентивную и сдерживающую функции по противодействию полномасштабного процесса втягивания русских князей в междоусобные войны. Памятью о себе оно предупреждало о губительной этике сепаратизма, противопоставляло ей готовность с помощью совместных усилий управлять Русью, стремясь возродить культ родового владения землей. Мир,

обусловленный хрупким равновесием и балансом сил на Руси, сохранялся вплоть до правления потомков великого киевского князя Ярослава, его сыновей. Как будто предвидя злые перемены, Ярослав в последние годы жизни дает «наказ сыновьям своим, сказав им: «Вот я отхожу из мира сего, сыны мои; живите в любви, потому что вы братья от одного отца и одной матери. И если будете жить в любви между собою, Бог будет с вами и покорит вам врагов ваших. И будет мир с вами. Если же будете в ненависти жить, в распрях и междоусобиях, то погибнете сами и погубите землю отцов своих и дедов своих, которую они добыли трудом своим великим. Пребывайте же в мире, слушая брат брата. И я поручаю вместо себя стол мой в Киеве старшему сыну моему и брату вашему Изяславу; слушайтесь его, как слушались меня, пусть он будет вместо меня» (86, 170).

В завещании четко прослеживается мысль о предупреждении и возможности путем взаимоуважения пресечения борьбы и разлада между князьями, о старшинстве наследования, как единственной справедливой норме юридической передачи властных полномочий, тенденция в направлении которой еще только неявно обозначилась в акте смирения и повиновения Бориса и Глеба перед Святополком, заплативших за эту покорность собственными жизнями. Мистическим образом жертвы св. Бориса и Глеба продолжают воздействовать разрушительной деструктивной стороной на поведение князей.

Под 1072 годом в ПВЛ читаем. «Перенесли тела святых стратотерпцев Бориса и Глеба. Собрались Ярославичи Изяслав, Святослав, Всеволод... И устроили праздник, и праздновали радостно, и перенесли тела в новую церковь, построенную Изяславом, что стоит и ныне» (86, 186). Таким образом, как защитительным амулетом, мощами Бориса и Глеба освятил великий князь Изяслав пространство управления, надеясь на то, что воспоминание и причащение к общему действу определит годы мира и взаимопонимания между братьями. Но уже через год летописец сетует: «Воздвиг дьявол распрю между братьями Ярославичами. И были в распре Святослав и Всеволод заодно на

Изяслава. Изяслав ушел из Киева, Святослав же и Всеволод вошли в Киев 22 марта и сели на столе в Берестовом, преступив завещание отцовское» (86, 186). И после всяческих перипетий князь Изяслав убит был через пять лет в 1078 году. Половцы, почувствовав разлад между князьями стали угрожать Руси набегами. Было несколько кровопролитных сражений с ними, после чего решили князья, потомки Ярославичей, устроить съезд дабы предотвратить дальнейшее расползание государства, вызванное как со стороны угрозы половецких орд, так и со стороны внутренних раздоров в системе управления.

В ПВЛ под 1097 г. «Пришли Святополк и Владимир, и Давыд Игоревич, и Василько Ростиславич, и Давыд Святославич, и брат его Олег, и собрались в Любече для устроения мира, и говорили между собой: «Зачем губим Русскую землю, сами на себя усобицы поднимая? А половцы землю нашу растаскивают и радуются, что нас раздирают междоусобицы. Да ныне соединимся в единое сердце и будем соблюдать Русскую землю. И пусть каждый владеет отчиной своей. Святополк – Киевом, отчиной Изяславовой, Владимир – Всеволодовой, Давыд, Олег и Ярослав - Святославой, и кому Всеволод раздал города: Давыду – Владимир, Ростиславичам же: Володарю – Перемышль, Васильку – Теробовль».

И на том целовали крест: «Если теперь кто на кого поднимется, против того будем все и крест четной». И все сказали: «Да будет против того крест честной и вся Русская земля». И, целовавшись, разошлись восвояси» (86, 241). Любечский съезд – явление новое и уникальное для того времени, на нем «уже совершенно четко было констатировано наличие нового политического строя» (25, 599). По сути, этот союз, сложившийся как компромиссная форма безжертвенного типа перехода власти, как попытка в договорном виде утвердить новую систему управления между всеми участниками, которая согласовывалась бы с родовым обычаем совместного владения общинной землей (53). Такая практика совместного владения землей на договорной основе известна,

например, в Западной Европе IX века, когда по условиям Верденского договора (843 г) империя Карла Великого была разделена между его внуками.

В Средние века, согласно Ю.М. Лотману, существовали две архетипические модели культуры – «договор» и «вручение себя». Первая модель – «договор» – характеризуется взаимной формальностью, церемониальностью (вспомним рыцарство как явление и внутреннее состояние и Сервантеса, осмеявшего его в Дон Кихоте), принудительностью, эквивалентностью между участниками, представляя по сути коммуникативный обмен (62, 345) и юридическую форму гарантии/оправдания поведения, действий, направленных на реализацию каких-либо стоящих перед обществом (человеком) задач. Договорное сознание культуры в основном характерно для европейской традиции, поскольку в русском средневековье оно воспринималось «как языческое по своей природе» (62, 347), пережиточное явление ритуального соглашения с богами – дарообмена. Вторая же модель культуры – «вручение себя» обусловлена семантикой непринужденности, символичностью, бескорыстностью, безусловностью и самопожертвованием. В большей степени «вручение себя» обуславливается этическим самоизъявлением, а не юридическими обязательствами. Для него не характерна формальность отношений. Обе психологические модели сталкивались в типичных ситуациях.

Крестоцелование князей как формальный символ скрепления устного договора безжертвенной коммуникации между князьями при свидетельстве Бога по сути представляет трансформацию экзистенциально-исторического жертвоприношения, фактически заменяющую его, поскольку характеризуется принуждением и необходимостью. Любечский договор не обладает той силой призвания, которая присуща экзистенциально-историческому жертвоприношению, а значит не способен влиять на реформы и изменения в системе социокультурных взаимоотношений на уровне государственной власти.

В реальности так и вышло, на деле Любечский союз не оправдал себя и его идеи по консолидации совместных усилий по противодействию междоусобиц

оказались иллюзорными. А вот ментальная характеристика раздробленности, при которой каждый сам за себя, еще, как помним, заданная и «узаконенная» жертвоприношением Бориса и Глеба, в полной мере проявилась в это время. Спустя короткий промежуток времени после самого съезда князей свершается ослепление Василька Теробовльского в результате замысла Давыда Игоревича и Святополка. Давыд, поверивший людям о совместном сговоре Владимира и Василька против него и Святополка, начал подстрекать последнего к совершению злодеяния с целью остановить Василька: «Кто убил брата твоего Ярополка, а ныне замышляет на меня и на тебя вместе с Владимиром. Подумай же о своей голове» (86, 242). Очевидно, поведение Давыда Игоревича обусловлено недоверием и кровной мстью в условиях политической раздробленности, которая ознаменовалась жертвами Бориса и Глеба. Осознанные поступки на подсознательном уровне, видимо, тяготятся этим жертвоприношением.

Был бы повод. И он нашелся. Толчком стало непослушание старшего брата Святополка. «Не уходи от моих именин», - говорит Святополк Васильку. Давыд Игоревич вторит: «Не уходи, брат, не ослушайся старшего брата старейшего». И не захотел Василько послушаться. И сказал Давыд Святополку: «Видишь, не почитает тебя, ходя под твоею рукой. Если уйдет в свою волость, увидишь сам, что займет он твои города Туров, Пинск и другие» (86, 242). Характерно, что как будто и не было Любечского съезда, на котором фактически было провозглашено равенство среди князей и совместное управление Русской землей, а императивы действий по-прежнему диктуются майоратом, установившимся по завещанию Ярослава Мудрого, но еще ранее жертвоприношением Бориса и Глеба. Как бы то ни было Василек Теробовльский, согласившись остаться на именинах старшего Святополка, поплатился за якобы неповиновение зрением.

«Владимир же, услышав, что схвачен Василько и ослеплен, пришел в ужас, и, заплакав, сказал: «Такого зла не было в Русской земле ни при дедах наших, ни

при отцах наших». И тотчас послал к Давыду и Олегу Святославичам со словами: «Прихходите в Городец, дабы поправить зло, случившееся в Русской земле и среди нас, братьев, ибо всажен в нас нож. Если же не поправим этого, то большее зло встанет среди нас, и начнет брат брата закалывать, и погибнет земля Русская, и враги наши половцы, придя, завладеют Русской землей» (86, 245). Дальнейшее кровопролитие было остановлено благодаря милосердию Владимира и взаимопониманию всех сторон конфликта. Интересно, что ослепление Василька современниками воспринимается как невероятно большое зло, а жертвоприношение Бориса и Глеба не осуждается совсем, как само собой разумеющееся, оправданное логикой истории событие. Кроме того, ослепленный Василько сам себя винит в случившемся, говоря «Бог послал это на меня за мое высокомерие: пришла ко мне весть, что идут ко мне берендичи и печенеги и торки, и сказал я себе: если будут у меня берендичи, печенеги и торки, - скажу брату своему Володарю и Давыду: дайте мне дружину свою младшую, а сами пейте и веселитесь... И затем хотел проситься у Святополка и Владимира идти на половцев – да либо найду себе славу, либо голову свою сложу за землю Русскую... за мое вознесение низложил меня Бог и смирил» (86, 248). Самонадеянность, гордость, возвеличивание и тщеславие – этический мотив греха, за который человек наказывается, как помним играет также ключевую роль в попытке стяжания славы, послужившей причиной поражения в битве с половецкими войсками Игоря Святославича в «Слове о полку Игореве».

Трагедия Любечского съезда князей не может быть понята однозначно, только с исторической позиции. Толкование событий вокруг съезда будут полными и достоверными, если учитывать диалектическую природу феномена жертвенности/жертвоприношения, легшего в основу периода феодальной раздробленности. С нашей точки зрения, идеи, обозначенные жертвами Бориса и Глеба, перманентно влияют на развитие культурной истории вплоть до окончания обозначенного периода (1223 г.).

Итак, система управления, сложившаяся в государстве на момент происшествия, не смогла преодолеть неповиновение принципу майората (обозначился жертвой Бориса и Глеба), несмотря на то, что уже наметился возврат к общинному владению землей и регенерация старинных обычаев почитания культа и рода. (Кстати, вероятно, именно по этой причине был ослеплен и Василько. По его версии он хотел стяжать единолично славу, вопреки ее общественному достоянию.) Следствием данных процессов предполагалось равенство между князьями. А отпадение от данной культурно-политической институции было равнозначно сепаратизму в современном смысле слова. Однако также можно убедиться в том, что обе системы управления тяготеют к консолидации, расчищая почву для социальной солидарности в государственном менеджменте, при которой старший из князей почитался в качестве «первого среди равных». При этом князья не были готовы и к данной формы управления. Вдобавок к этому присовокупляется мифологическое свойство жертвы, положившее начало феодальных распрей.

Учитывая вышеизложенное, необходимо сделать следующий вывод. При данных равновероятных основаниях все же аргіогі действует бесспорный и убедительный фактор жертвоприношения св. муч. князей, приведший к феодальной раздробленности, доминирующий во всех отношениях и задающий тон этому культурно-историческому периоду в качестве символа коммуникации – связи времен. Отсюда и неудачная попытка остановить на Руси столкновения и раздоры, в чем и была выражена изначальная идея Любечского съезда, отсюда и неудавшийся переход правления к «конвенциональной демократии» на основе совместных договоренностей. Академик Б.Д. Греков, изучая в свое время данный вопрос, без разбирательства причины, лишь констатировал: «Княжеские съезды оказались неспособными примирить противоречивые интересы феодальных владетелей. Среди них продолжало господствовать право сильного. Сильный феодал имел возможность игнорировать и постановления съездов.

Феодалная раздробленность сделалась фактом очевидным. Неизбежным ее следствием явились хронические феодалные войны» (25, 600).

Вероятно, нельзя понять, не расширив исторический контекст, истинной причины феодалных распрей и войн не иначе, как из самих этих явлений, что само по себе может служить молчаливым признанием бессилия устоявшейся аргументации и слабости традиционных взглядов и приемов.

Конечно, жертвенность Василька не экзистенциально-историческая, но она показательна для симптоматики этого периода культурной истории, так как продолжает его традиции. И прежде всего в том, что благодаря ее феномену в семиотическом плане все возвращается на круги своя: безжертвенному договору съезда, скрепленному только клятвой, соответствует симметричная бескровная жертва Василька. Таким образом, заключился окончательный договор между князьями, а ослепление – жертва-обмен (утрата этических обязанностей компенсировалась материальными лишениями), основанная на клятве, ставшая как бы своего рода печатью, удостоверением этого союза. Именно так, судя по летописным текстам, воспринимается это беспокойное время на Руси.

§ 3.2. Переходный период древнерусской культурной истории и окончание существования Руси разрозненной

Традиции феодалной раздробленности, заложенные коммуникативной способностью жертвенности/жертвоприношения, тенденциозно стремящегося разорвать государство на части, продолжены в XII в. и особенно ярко проявлены в убиении (жертвоприношении) Андрея Боголюбского. Этому событию в составе всех летописей отведена самостоятельная часть, так и названная – «Повесть об убиении Андрея Боголюбского». В Ипатьевской летописи мы сталкиваемся с пространной редакцией повести, подробно освещающей в реалистических деталях последние мгновения жизни князя: «рядом с выразительнейшими конкретными деталями (разговор князя с заговорщиками,

поиски украденного меча) здесь помещены вполне этикетные речи Андрея, подкрепляющие традиционную агиографическую характеристику князя-мученика» (67, 88) и усиливающие воздействие на восприятие человека.

В предыстории повествуется о благодеяниях Андрея: князь был подобен Соломону, мудрому в правлении и великому в богоугодных делах, «в раскаянье Давиду подражал». С политической точки зрения Андрей, конечно, сравнивается с Соломоном в качестве устроителя нового государства с центром во Владимире. В истории имя его связано с перенесением центра управления из Киева в северо-восточные пределы Руси, город Владимир. С этих пор Андрей фактически является в глазах современников великим князем нового государства. Ведь именно с этой целью им был возведен в Боголюбове, постоянной резиденции (предместье Владимира), сакральный центр в виде храма Успения Пресвятой Богородицы. Возвеличивая свое правление, князь организует раздачу милостыни нищим, следуя «Поучению» деда своего Владимира Мономаха, подражая самому Христу, «потому и достойно от бога смертный венец восприял». Безусловно, автор «Повести» видит причину смерти князя именно в избранности, кротости и смирении, уподобляющих его Христу. «Этот же боголюбивый князь не за друга, но за самого творца, возведшего все из небытия в бытие, душу свою положил. Потому-то, узнав об убийстве твоём, страстотерпец княже Андрей, изумились небесные силы, глядя на кровь, за Христа проливаемую...» (82, 329). Однако же истинные причины кроются в другом. Не только в политических амбициях князя-самовластца, непонятого другими князьями и окружением (46, 323) и даже не столько в определенных специфических условиях «окончательного назревания того культурно-исторического кризиса, жертвой которого стал этот князь», стремившийся любой ценой «византизировать междукняжеские отношения по образцу императорской супрематии» (53, 85), отходя при этом от древнего и едва возрожденного провальным Любечским съездом обычая общего владения землей. (Хотя и эти версии, весьма претендующие на обоснование мотива

убийства и потому достойные принятия, нельзя не учитывать.) Главное все же так заключается в том, что жертвоприношение нужно рассматривать в том ключе, в каком оно является экспонатом, условием и экспликацией для ранее показанных причин и мотивировок. Андрей Боголюбский полностью наследует генетическую жертвенность, идущую от его предков Бориса и Глеба. Потому его жертва находится в контексте Христа и ему подобных св. князей. Андрей добровольно как мученик принимает венец судьбы: «Князь же Андрей, о готовящемся злодейском убийстве узнав заранее, духом воспламенился священным и ни на что не рассчитывал... <...> ... Этот же боголюбивый князь не за друга, но за самого творца, возведшего все из небытия в бытие, душу свою положил (82, 329). А когда пришло время заговорщиков, они, вошедши в опочивальню, выбили двери и безоружного князя стали избивать, поскольку меч его, меч святого Бориса, видимо, переданного и доставшегося ему по наследству, заранее убийцы украли. «И рубили его мечами и саблями, и раны его копьем ему нанесли, и воскликнул он: «О, горе вам, бесчестные, зачем уподобились вы Горясеру?» (82, 331). Как известно, Горясер – убийца Глеба.

Образ жертвы Андрея Боголюбского с точки зрения автора летописи реставрирует традицию мученичества, отсылая к Борису и Глебу, воспроизводит мифологему святости и напоминает современникам о сущности времени – феодальной раздробленности и непрекращающихся кровопролитных распрях. Князь, как и его культурные прототипы и покровители, является в одно и то же время жертвой и свидетелем самопожертвования, а значит в его амплуа видна мифологическая идея абсолютной воли и замысел абсолютного существования в их сингулярности самостановления и пресуществления бытия (подобным образом о самопожертвовании, которое рассекает участника этого действия (Христа) на три лица сразу – «в силу этого образа Он — Посредник: в нем Он и Священник, и Жертва» (2).

Символическое благодаря такой мимикрии претворяется в истинно сущее, вечное, абсолютно свободное. Следовательно, перед нами воспроизводится

позабывшая схема деструктивной жертвенности/жертвоприношения, восходящая к началу периода феодальной раздробленности (1015 г.), к концу XII века набравшая инерционные обороты, пик которых и пришелся на это время. С другой стороны, смерть Боголюбского можно интерпретировать как знак (символ) закладки Владимиро-Суздальской Руси – нового государства в составе прежней погибающей Киевской Руси. Как в свое время Вышгород освятили Борис и Глеб, так Андрей Боголюбский, переместив центр правления на Северо-Восток Руси, сакрализовал Боголюбов. (В 1169 г. Киев был сожжен и razoren Андреем Боголюбским. В этом эсхатологическом событии можно узреть начало конца прежней Руси.) В связи с этим вспоминается безудержное, упорное и самовольное стремление Андрея еще раньше воспротивиться воле отца Юрия Долгорукого, покинуть предназначенный ему для правления Киев и уйти в Суздаль, а затем окончательно обосноваться во Владимире, отстроить культурный центр в Боголюбове. Как окажется, в истории именно эти северные земли сыграют решающую роль в образовании Московской Руси и отвоевания независимости в борьбе с татаро-монгольскими захватчиками. Недаром образ Андрея Боголюбского станет центральным в «Сказании об убиении Даниила Суздальского и о начале Москвы», а преемственность политики Боголюбского приобретет особое мессианское значение в других повестях, рассказывающих об основании Москвы («Сказание о зачатии Москвы и Крутицкой епископии»).

Как это не звучит странно, но удерживая Боголюбского от монархических притязаний, выявившихся в попытке построения им отдельного будущего княжества, ближайшее окружение убивает его, не ведая о том, что этой жертвой они освятили Андрея и ускорили динамику развития «Послекиевской» Руси или Руси разрозненной (по нашей терминологии). В этом, очевидно, состоит феномен жертвы, ее двунаправленной сущности. Итак, амбивалентное свойство жертвенности присутствует в мученической гибели Андрея Боголюбского, сочетая в символическом акте коммуникации земное и небесное, временное и вечное, прошлое и настоящее. Жертва его является источником «увязки» всех

смысловых оттенков бытия и экзистенции, причинопорождения и целеполагания. Причем, если в интенции экзистенциальной жертва действительно выглядит внутрицелостным сплоченным единством, апеллирующим к культивированию традиций, то в качестве строительной – утверждает формирование новой государственной архитектуры, четче всего выраженное в переходном значении этого периода от старой к новой Руси. В этом раскрывается идея жертвенности/жертвоприношения как символа культурной коммуникации.

Переходные периоды – это двоякие временные исторические фазы, которые инерционно движутся от окончания предыдущей эпохи, аккумулирующие ее ценности к последующей, намечая при этом новейшие тенденции развития, еще до конца не выкристаллизовавшиеся и не ставшие самостоятельными. Как правило, переходные периоды – это время брожения идей, диаметрально противоположных, это время противоречий, сходящихся в жестокостях столкновений и идеологических спорах.

Обозначенный нами переходный период ярко выделяется несколькими историческими событиями. 1) Самовластное, неприемлемое (революционное) для того времени правление Андрея Боголюбского, фактически построившего анклав (оконч. 1174 г.) или государство в государстве с абсолютным правлением одного князя. 2) Битва на Липице (1216 г.) - рефлексия на подведение итогов феодальной раздробленности, вылившаяся в гражданскую войну. 3) Битва на Калке – отчаянная необдуманная попытка консолидации милитаристских усилий по защите южных границ, буферной зоной которой стали половецкие племена. Безрассудность и неумение оценивать силы противника, объективная неспособность направить в одно русло всю энергию народа послужили причиной полного разгрома и уничтожения старой культурно-политической системы Руси единой и инициировали возникновение нового этноса - российского. В так называемые «культурные промежутки» (Ю. Тынянов), которые являются своего рода культурным провалом, сопровождающиеся депрессией и одновременно

ностальгией по утраченному культурному расцвету («Слово о погибели Русской земли»), возникают эклектические упаднические настроения. (Гибель князя Андрея Боголюбского, узаконившая боярский беспредел и вседозволенность и ставшая зеркальным ответом на типичную своевольную политику самого князя.)

В переходном периоде в меньшем количестве присутствуют героические, а значит, конструктивные жертвы, но увеличивается число бесполезных и ненужных жертв, нацеленных на насыщение потребительских амбиций и эгоистических мотивов. На место славных побед приходят «великие» и позорные поражения. Так, в 1185 г. произошло неудачное военное столкновение с половцами, закончившееся разгромным поражением. В глазах автора, выразившего волнения современников, данный «незначительный поход Новгород-Северского князя Игоря на половцев превратился в эпохальное событие благодаря «Слову о полку Игореве» (76, 50). В дидактическом аспекте «Слово...» задумывалось как публицистическое призывание к преодолению тщеславия и самонадеянности князей, послуживших, по мнению автора, главными причинами столь позорного поражения. Кстати, аксиологическая ориентация темы «Слова» близка к повествованию об ослеплении Василька Тербовльского: в обоих случаях автор осуждает героев как свершивших «отпадение» и «отречение» от общинного управления землей. (Вспомним, как винит себя Василек за дерзновенные мысли о единоличном свершении подвига в борьбе с врагом и как следствием стяжания славы в одних руках.) Ю. М. Лотман пронизательно обнаруживает и объясняет этот разрушительный мотив поведения следующим образом. «Эффектность ценится выше, чем эффективность. Безданная попытка Игоря Святославича с малой дружиной «поискать града Тьмутаракани» вдохновляет автора «Слова о полку Игореве» больше, чем скромные, но весьма результативные действия объединенной дружины русских князей в 1183-1184 гг.» (62, 350). И это нельзя не назвать диагнозом времени, умерщвляющим живую ткань истории, некогда славной, но уже практически канувшей в лету, потому остающийся только в воспоминаниях

(в начале «Слова о полку Игореве» автор грустит по старым временам, вспоминая Бояна и проч.).

Следующий эпизод культурной истории связан с битвой на реке Липице, произошедшей в начале весны 1216 года и положившей конец переходному периоду, выделенному нами, одновременно с этим поставившей точку в окончании периода феодальной раздробленности, длившейся два столетия. Не заигрываясь историческим повествованием, дабы не забыть о предмете исследования, подойдем к самому главному – сущности этой битвы и как следствие – грандиозной жертвенности/жертвоприношения. Битва на Липице фактически выстроила архитектуру нового государственного порядка, переместив в нужном направлении центры управления. Весной 1216 года произошло, если верить летописцам, крупное сражение двух противоборствующих сторон. С одной участвовали князья Ярослав Всеволодович и Юрия Всеволодовича – северные князья, представляющие новый порядок престолонаследования (Юрий был провозглашен Всеволодом Юрьевичем, отцом его, как младший сын наследником великого престола и посажен во Владимире) и новую Владимирскую Русь, на другой стороне были Мстислав Удатной, Владимир Пскович и Константин из Ростова, представляющие старые порядки (старшинство в престолонаследовании) и старую Киевскую Русь. Мстислав и Владимир говорили: «Братья, Юрий и Ярослав, мы пришли не кровь проливать – не дай бог сотворить такое! Договоримся, ведь мы же родичи; дадим старейшинство Константину – посадите его во Владимире, а вам вся Суздальская земля» (83, 119). Однако, Ярослав с Юрием, не согласившись на это, предложили следующее: «Скажи брату Мстиславу и Владимиру: пришли уже, так куда вам уходить? А брату Константину говорим так: пересиль нас, тогда вся земля твоя будет» (83, 119).

Фактически договор не возымел силы, а ритуал, согласно которому власть переходит к более сильному, сыграл решающую роль. То есть поправленные традиции Любечского съезда пасовали перед языческим определением

доминантного князя, выражаемым в силе и могуществе, а не в справедливом и законном избрании. Автор «Повести» здесь сгущает краски, сместив акцент с неповиновения Всеволодовичей старшинству Константина, выбранному советом князей, перенеся его на греховность, выраженную заносчивостью и высокомерием, самовозвеличиванием и тщеславием.

«И так Юрий с Ярославом вознеслись славой, видя у себя силу великую, не приняли мира и начали пировать в шатре со своими боярами» (83, 119). По сути, причина боестолкновения предрешена общей канвой времени феодальной раздробленности и прецедентом бескровной жертвы Василька, которая объясняется самим пострадавшим как самовольностью и тщеславием по отношению к князьям-братьям. В итоге, слава Юрия и Ярослава в качестве знака обмена на власть (эквивалент материального «имения») столкнулась с самопожертвованием (эквивалент духовного самоотречения ради истины) как «вручением себя» (Ю. Лотман), обусловленным поведением Мстислава и его сторонников. Короче говоря, ритуальный аспект противопоставился этическому. Воодушевляя новгородские и смоленские полки, Мстислав и Владимир говорили: «Братья, мы вступили в эту сильную землю; станем же твердо, надеясь на бога, не озираясь назад: побежав не уйдешь. Забудем, братья, дома, жен и детей, а уж коли умирать – то, кто хочет, пеший, кто хочет – на конях» (83, 122-123).

Вот поэтому, понимая разницу в установках мышления, Юрий и Ярослав приказывают своим боярам не брать никого в плен под страхом смерти: зачем оставлять в живых того, кто сам добровольно желает умереть и сделает все, чтобы сохранить твердую позицию сражаться до конца, принося себя в жертву движимой им идее. «Вот добро само пошло нам в руки: вам будут кони, оружие, платье, а человека кто возьмет живого, тот сам будет убит; даже если в золотом будет оплечье – убей его, а мы вдвое наградим. Да не оставим никого в живых» (83, 119).

Битва на Липице стала апогеем междоусобных распр князей, приобретая по сути очертания гражданской войны, она обескровила русскую землю: убитых, по свидетельству летописца, было 9233 человека. Причем, противостояние разрешилось интронизацией Константина в новом временном священном центре Древней Руси, во Владимире (продолжение жертвенной новой линии государственного управления Андрея Боголюбского). Таким образом, победило старшинство над меньшинством, традиция над новаторством. Это жертвоприношение, деструктивное по своей сути, обрушившееся на головы тысяч людей, увенчивает начало конца периода феодальной раздробленности и продолжает заложенные в нем этические модели поведения. Так, символ гордости в эту эпоху мировосприятия (по А.Н. Ужанкову) послужил причиной распр, а жертвоприношение, вызванное им в начале текущего периода (Борис и Глеб) благополучно окончательно довершает его, поскольку гибель такого большого количества людей на Липице вызвана этическим резонансом, с точки зрения автора «Повести». Первый из семи смертных грехов – гордыня – является причинно-следственной связью в переходном периоде мировоззрения от мировосприятия к мирозерцанию (по А.Н. Ужанкову). И здесь главным выступает тот заданный деструктивной жертвенностью алгоритм динамики развития, подтачивавший древнерусскую культуру изнутри на протяжении многих веков. К тому же в победе традиции можно видеть еще теплящуюся надежду на сохранение прежней Киевской Руси, уже начавшей свое падение. Сама по себе борьба старшинства и меньшинства – это свидетельство отнесения событий ко времени переходного периода от феодальной раздробленности (старшинство, традиция) к новой Владимирской Руси. А победа старого над новым лишь отсрочила наступление последнего.

Сосредоточивая в себе коммуникацию около двух веков длившейся междоусобной борьбы и подводя как бы итог феодальной раздробленности вместе с тем конец переходного периода, звучит мотив братоубийственного жертвоприношения в «Рассказе о преступлении рязанских князей»,

описывающем события 1218 года. В нем упоминается и знакомый прецедент жертвы Бориса и Глеба, принесшей неукротимую волну феодальной раздробленности на Русь.

Итак, Глеб Владимирович, князь рязанский, и Константин, князь Владимирский, решили обманным путем якобы с целью ведения переговоров заманить остальных князей рязанских и убить их: «И не знали окаянные божьего промысла: дает он власть и кому хочет, поставляет всевышний царя и князя. Какую кару принял Каин от бога, убив Авеля, брата своего: не проклятье ли и ужас? Или ваш сродник окаянный Святополк, убив братьев своих, тем князьям не принес ли венец царствия небесного, а себе – вечную муку?». После того, как было совершено само злодеяние, читаем: «Так скончались благочестивые рязанские князья месяца июля, в двадцатый день на святого пророка Илью, и восприняли со своею дружиною венцы царствия небесного от господа бога, предав души свои богу как агнцы непорочные» (83, 129). Самовластие, окружающее князей северо-восточных областей Руси, продолжает ту монархическую идею и сепаратизм, не до конца реализованный при жизни Андреем Боголюбским. Его жертва инициирует переходный период, а убиение князей оканчивает его, подступая к последующему периоду Московской Руси.

Реквиемом по уходящему времени, славному по представлению летописца, проносится трагическая тема надвигающейся гибели русской земли в «Слове о погибели Русской земли». Предчувствие катастрофы ярко выражено в резком переходе от панегирического описания великого прошлого к эсхатологическому ожиданию мрачного будущего: «А литовцы из своих болот не показывались, чтобы их великий Владимир не покорил, а немцы радовались, что они далеко – за Синим морем... А император царьградский Мануил от страха великие дары посылал к нему, чтобы великий князь Владимир Царьград у него не взял В те дни, - от великого Ярослава, и до Владимира, и до нынешнего Ярослава, и до брата его Юрия, князя Владимирского, - обрушилась беда на христиан...» (83, 131). Летописный взгляд воспринимает период ушедшей феодальной

раздробленности как тоску по утраченному времени. В его словах прочитывается откровенное сожаление о невозвратно исчезнувшей эпохе. Такое пафосное прославление прошлого роднит «Слово» с героическим эпосом, характеризует его автора как носителя пассаистского взгляд на историю. «Пассаизм – ощущение времени, при котором прошлое воспринимается как единственная объективная реальность» (28, 498), причем та реальность, которая предпочитается тоскующим сознанием по безвозвратно ушедшему, потонувшему в похвальной славе миру. И это признак конца.

В начале XIII века в культурной истории Древней Руси произошли колоссальные перемены. Наметились явные черты новой эпохи, времени борьбы с татаро-монгольскими завоевателями. Наметился период отступления в мировоззрении доминирования мировосприятия, продиктованного смыслом образа-символа, и переход к мирозерцанию, обусловленному попыткой нахождения в событиях причинно-следственных связей с предыдущими и последующими историко-культурными периодами (114, 70). Этот новый тип мировоззрения нашел отражение и в летописях. Однако он не мог в первое время XIII века существовать вне прежнего метода мировосприятия: оба способа объяснения действительности сосуществуют в первой трети XIII века. Это отчетливо заметно в обосновании причины битвы на реке Калке, явившейся знаковым событием начала вступления Руси в новую фазу культурной истории и воспринимаемой современниками одновременно в качестве конструктивного и деструктивного жертвоприношения. В «Повести о битве на Калке» Тверского свода летописи читаем: «Из-за грехов наших пришли народы неизвестные, безбожные моавитяне, о которых никто точно не знает, кто они, и откуда пришли, и каков их язык, и какого они племени, и какой веры. И называют их татарами, а иные говорят – таурмены, а другие – печенеги... Мы же не знаем, кто они такие, а написали здесь о них на память о бедах, которые они принесли, и русских князьях. Но все это случилось не из-за татар, а из-за гордости и высокомерия русских князей бог допустил такое» (83, 149-151).

Автор пытается найти причинно-следственные связи постигших Русь бедствий в промысле божьем, с помощью которого насылаются в качестве профилактических мероприятий, направленных на исправление нравов народа, казни. Мотив самовозвышения и чрезмерного ханжества служит связующей нитью описания событий в «Повести о битве на Калке» с предшествовавшей летописной традицией. Прототип его мы находим еще ранее – в «Повести о битве на Липице», в летописном рассказе о Любечском съезде. Модель заносчивого поведения служит слабостью, приводящей к неминуемому поражению, в противовес кротости и смирению. «Один только бог знает, откуда он привел их за наши грехи, и за похвальбу, и за высокомерие великого князя Мстислава Романовича» (83, 161). На Калке свои головы сложили все богатыри во главе с Александром Поповичем, представляющий Киевский стан, традиции старшинства (участвовал в битве на Липице на стороне старшего Всеволодовича – Константина), а вместе с ним и его богатырями погибли практически все южнорусские князья и только каждый десятый вернулся домой.

Продолжая тематику битвы на Липице о противостоянии старых традиций и новых, Киевской Руси и Владимирской, соперничестве и разладе в стане князей, вызванном общей культурно-исторической деструктивной канвой феодальной раздробленности и жертвой (жертвенностью), наметившей ее начало, битва на Калке стала венцом целой эпохи и поведала о кончине Киевской Руси и вместе с ней – об уничтожении целого периода культуры Руси разрозненной. Идеи жертв, возникших в этот период, тенденциозно подчинены главной магистральной идее, направленной на разъединение Руси, дивергенцию и дезинтеграцию культурно-политических замыслов и процессов и как результат – обособлению княжеств с вытекающими последствиями их соперничества между собой.

Таким образом, с культурологической точки зрения, жертва (жертвенность) битвы на Калке, имеющая амбивалентную природу, довершила существование Руси разрозненной (деструктивная сторона жертвы) и

обозначила начало нового периода (конструктивная сторона жертвы, как бы искупившей собой вселенский грех), связанного с Владимирской Русью и ее преемницей Москвой. В связи с этим можно в дальнейшем ходе исследования говорить о типах конструктивных и деструктивных жертв.

§ 3.3. Периодизация древнерусской культурной истории через призму жертвоприношения в контексте культурной коммуникации

В культурологии на сегодняшний день сложилось большое количество теорий, авторы которых пытаются рассматривать культуры (эквивалент – цивилизации) как своего рода самостоятельные общности людей, определенные различными хозяйственно-экономическими, политическими, религиозно-культурными взаимоотношениями. В рамках своих доктрин на базе конкретных, выделяемых исследователями оснований, строятся периодизации истории культур и цивилизаций, обуславливающие специфику их развития и деградации. Рассмотрим некоторые из них.

К. Ясперс считает, что главным достижением истории является открытие «осевого времени», давшего человечеству надежду на будущее и позволившее ему совершить прорыв в трансцендентный мир. Осевое время совпадает хронологически с возникновением основных мировых религиозных доктрин и продолжается по сей день. Будущее всего человечества зависит от трансцендентной коммуникации между людьми, не ведающими границ в понимании единства истории и времени и ее замысла. По сути, между людьми и историей должен произойти неиссякаемый в своем творчестве диалог, побуждаемый философской верой (130).

За основу понимания истории А. Тойнби предлагает брать коммуникативный аспект «ответа-на-вызов» (106). Прогрессивное развитие цивилизации зависит от степени глубины интенсификации творческого ответа на вызов бога, воплощенный в усилиях по освоению окружающей среды,

преобразовании культурного ландшафта и проч. В способности дать эффективный умеренный ответ на данный вызов, различный в разные периоды истории, кроется выживаемость цивилизации, адаптационная компетентность. Жертвоприношение Бориса и Глеба, например, может служить, по Тойнби, ответом на начало христианизации Руси, без учета внутренних противоречий, приведших к началу феодальной раздробленности, а также диалектической двойственности жертвы, определяющий характер каждого периода в истории.

П. Сорокин, изучая социокультурную динамику, приходит к выводу, что периодизация истории зависит от методов понимания и ощущения действительности, лежащих в определенных временных отрезках, ограниченных парадигмальной унификацией (103). Так, X – XII векам на Руси соответствует идеациональная форма культуры, репрезентированная символическим отношением к действительности, двоемирием и мистической религиозностью.

В основу циклической концепции этногенеза Л. Н. Гумилева (28) положен фактор энергетической напряженности этноса и его модификаций, складывающийся из пассионарного заряда их представителей. По существу, время жизни этноса ограничено полутора тысячелетием, в течение которого тот проходит несколько фаз своего развития. Исчерпав запасы пассионарности, этническая культура имеет несколько перспектив дальнейшей динамики: 1) войти в состав другого, более энергичного этноса; 2) стать реликтом – остановиться в своем развитии до будущего пассионарного взрыва, заново запускающего механизм жизни. Время жертв в этнической истории приходится, по Гумилеву, в основном на фазовые переходы и на стадии его подъема (борьбы за территорию), надлома (противостояния двух диаметрально противоположных систем) и обскурации (заката и борьбы за честолюбивые мотивы). Так, в обобщении упускаются многие частности, поэтому у Гумилева весь домонгольский период – это история Киевской Руси, после 1200-ых годов начинается российская история, фактически возникновением своим обязанная борьбой с внешним врагом – татаро-монгольскими ордами.

А.Н. Ужанков выстраивает периодизацию древнерусской культуры в соответствие со стадильной динамикой мировоззрения сложившихся в определенные эпохи литературных формаций. Согласно его теории, древнерусская культура разграничивается пятью стадиями: 1) мировосприятие (XI-XII в.); 2) мирозерцания (XIII – первая половина XIV в.); 3) миропонимания (вторая половина XIV – до 90-х годов XV в.); 4) миропостижения (с 90-х годов XV в. до 40-х годов XVII в.) и 5) миропредставление – переходная от Средневековья к Новому времени (40-х годов XVII в. по 30-е годы XVIII в.) (114, 70).

В.В. Милюков полагает, что восприятие древнерусской истории двойственное. Во-первых, оно определено концепцией, «которая по своим характерным признакам получила название теории казней Божиих» (71, 157). Согласно ей, все бедствия и жертвы определяются установкой наказания за грехи, поэтому представители этой теории жили в состоянии ожидания конца мира. Вторая, оптимистическая концепция, подразумевает активную борьбу за преодоление раздробленности, видя идеальный образец в Киевской Руси. Отсюда и добровольная жертвенность ради светлого будущего. Прижизненное воздаяние за грехи компенсируется спокойным посмертным существованием. Обе концепции восприятия истории пересекаются, по мысли исследователя, на протяжении всей Древней Руси.

Существует и чисто исторический подход к периодизации Древней Руси. В строгом, согласно периодическому членению, представлению сменяющих друг друга социальных формациях история Древней Руси выглядит в трудах отечественных историков В.О. Ключевского, Б.Д. Грекова, Б.А. Рыбакова и др.

В первом томе своего знаменитого труда «Курс русской истории» В. О. Ключевский в вопросе периодизации исходит из принципа географического детерминизма, обусловленного «народным передвижением». Фактически доминирование роли той или иной географико-климатической части государства, в которой сконцентрировалась большая часть населения, и в

соответствии с двумя векторами развития, именуемыми ни как иначе, чем «господствующие факты, из коих один – политический, другой – экономический» (52, 51), определяют самую периодизацию древнерусской истории, включающую следующие этапы: днепровский (VIII-XIII вв.), верхневолжский (XIII- середина XV в.), великорусский (середина XV – второе десятилетие XVII в.) и всероссийский (второе десятилетие XVII в. – половина XIX в.). Выходит, изучаемый нами период укладывается в рамки днепровского этапа Руси, господствующим политическим фактом которого является «политическое дробление земли под руководством городов» и экономическим – «внешняя торговля с вызванными ею лесными промыслами, звероловством и бортничеством (лесным пчеловодством)» (52, 51).

С точки зрения Б.Д. Грекова, становление Киевской Руси приходится на IX-XII века. Время после 1132 г. до начала XIII века характеризуется периодом феодальной раздробленности (25, 609-614). XIII и XIV вв. – борьба русского народа с татаро-монгольскими захватчиками. По мнению Б.А. Рыбакова, Киевская Русь как целостное государство существовало с IX-XII вв. «Период феодальной раздробленности длился в России с XII по XV в., но внутри этого более чем трехвекового отрезка времени существовал четкий и тягостный рубеж – татарское нашествие 1237-1241 гг.» (97, 469). Выразители данных точек зрения отразили в своих изысканиях классический исторический взгляд на периодизацию древнерусской культурной истории.

Представим свой концептуальный взгляд на периодизацию древнерусской культурной истории. Культурологическое видение позволяет шире и разносторонне охватить обозначенную проблематику. Итак, на динамику культурной истории и формирование социокультурного прогрессивного процесса существенную роль оказывает феномен жертвенности/жертвоприношения. Жертвоприношение (не всякое, а являющееся социально значимым, революционным и эволюционным, по нашей классификации – экзистенциально-историческое) и сопровождающая его

жертвенность располагает всеми условиями быть базисом, который способен разграничить процесс исторического развития на отдельные относительно аутохтонные фазисы, которые одновременно служат итогом и предуведомлением соответственно предыдущих и последующих периодов истории. Они сообразно конденсаторам концентрируют и аккумулируют идеи социологического развития, парадигмально выстраивая общественные отношения в узком смысле однолинейно и последовательно – в истории, в широком – диалогически и экзистенциально – в трансцендентной коммуникации с богом в рамках передачи-восприятия его архетипов идей.

Древнерусская традиция, в известной степени копирующая священную историю и космологическую мифологию, тоже в подлинном смысле начинается с жертвы, можно сказать, фундаментально отражающую имитацию построения своей собственной сакральной истории на базе осознанных типичных фактов (Борис и Глеб). Жертва (в которой сходятся и жертвенность, и жертвоприношение), о которой в нашей работе идет речь, и которая принимает активное участие в построении культурной истории, является символом коммуникации как внутри исторических периодов, перенося как проводник главные идеи, образцы поведения и мышления, а также внешне взаимодействуя и реагируя на установленные богом правила, требующие безотлагательного подчинения сфере жизни его «абсолютных идей» и панлогизму происходящего, произошедшего и того, что произойдет. То есть идея жертвы вложена в мир заранее. Ее необходимо дублировать, воспроизводя жизнеспособность. Потому после каждого свершения задним числом приписываются этому событию сакральные смыслы.

Соположенность свободных волюнтаристских императивов индивидуумов, участвующих в своеобразном диалоге нами заменена на безличностную коммуникацию периодов истории, персонализированных ее участниками посредством жертвоприношения, основным качеством которого принимается иррациональность, мотивированная желанием неудовлетворенного

присутствия в «здесь-бытии» выйти за его пределы в неведомую интуитивно (мистически) воспринимаемую область исторического.

Конечно, выбор жертвы неслучаен. Как правило, ею удостоены быть одни из лучших общественных деятелей (или как в случае жертвы изгнаннической для снятия напряжения социальной системы – худшие), но сам процесс, причины, условия – умозрительны и недоступны до конца прояснению и пониманию. Жертва как символ только намекает на что-то. Интерпретация выносится ею за скобки и укладывается ответственностью на плечи реципиентов культурной истории.

Итак, каждый период древнерусской истории познается нами, потомками, в «мерцании символов» (К. Ясперс), которые служат неким скрепом, сигналом коммуникации. Они ограничивают периоды истории, конституирующиеся в самостоятельные, обладающие собственным спектром идей общегосударственного значения, интегрированные в определенные отрезки времени эпохи. Символы – феномены жертвенности/жертвоприношения, пытаясь осуществить себя в абсолютной свободе, как флагман прокладывают путь новой культурной истории.

Острой проблемой, поэтому, встает вопрос о сущностях и характеристике идеологем, пронизывающих каждый период времени древнерусской государственности. Они являются особыми образцами развития общества, цементируют определенные ценностные установки, модели поведения, запечатленные книжниками и современниками событий.

Например, с 1054/1072 – 1175 главная идеологема: остановить вражду внутриправительственных коалиций, родов. Она приводит к политике сдерживания, терпимости, благочестивого отношения к богу и друг к другу, сакрализации Бориса и Глеба – символов начала данной вражды, в то же время, надежд на примирение. Этому подчинены гуманные размышления, звучащие в «Поучении Владимира Мономаха», «Притча о душе и теле» К. Туровского.

При сохранении номинативов тех периодов, отраженных в работах отечественных историков и обозначающих развитие культурной истории Древней Руси как динамику внешних и внутренних социальных сдвигов, спровоцированных соответственно внешними и внутренними факторами, мы делаем акцент на культурологическом аспекте восприятия истории как перманентно длящегося глубоко экзистенциального впечатления от свершенных событий, в основе которых лежит жертвенность/жертвоприношение, повлекшая изменения в сфере преимущественно духовного развития, и обусловившая становление соответствующих социально-этических и социально-аксиологических установок и норм.

В связи с вышесказанным, а также проекцией на будущее, можно было бы выделить и назвать следующие периоды культурной истории Древней Руси так. 862-1015 – Русь единая. Этот период включает такие подпериоды. 862-879 – начало строительства восточнославянского государства. 879-1015 г. – дохристианская Киевская Русь. 1015-1218 – Русь разрозненная. 1174-1223 – переходный период от Руси разрозненной к Северо-восточной единой Руси. В нем происходит борьба тенденций старого и нового порядка (престолонаследование), славы как договора и жертвы как вручения себя. 1223-? Северо-восточная Русь и становление Московского княжества.

Вывод к 3 главе. Рассмотрев второй период домонгольской Руси, названной нами Русью разрозненной, мы пришли к выводу, что жертвы, составляющие его, все подчинены главной идее – противоборству княжеств между собой и соперничеству князей в отстаивании собственных культурно-политических интересов. И только в таком контексте можно интерпретировать и жертвы Бориса и Глеба, Василька Тербовольского и Андрея Боголюбского. Впрочем, деструктивным идеям, составляющим экзистенции данных жертв, приходят на смену новые, генерирующие переходный период, в лоне которого на основе противоборства старых традиций и новых тенденций (битва на Липице), рождается Северо-восточная объединенная Русь.

Таким образом, сам период домонгольской Руси можно разделить на несколько самостоятельных периодов. В основу данной периодизации положен принцип феноменологизации жертвенности/жертвоприношения, пронизывающей древнерусскую историю, непременно присутствующей на любом этапе развития культурной истории и воспринимающейся как символ коммуникации на внутривнутрипериодическом (имманентном), а также трансцендентном уровне.

На начальном этапе становления первого периода культурной истории – Руси единой – государство в качестве носителя нового порядка «требует» оформить себя через жертвенность/жертвоприношение. Вот почему в сознании человека возникает концепт жертвы, которая необходимым образом предшествует всякому новому состоянию, конституции и институции и на практике становится целеполаганием и средством реализации поставленных в диалоге с планом истории задач. Феномен жертвенности/жертвоприношения гарантирует установления и узаконение порядка, трансформировавшего первобытный и враждебный (чужой) хаос. Причем, «окультурение» территории и начала освоения истории происходит через жертвенность/жертвоприношение – символ приятия, «обналичивания», надления собственными интимными смыслами культурного бытия. Этот символ, если не навязывает, то в определенной степени диктует периоду свои культурные традиции. Так, жертвоприношение Бориса и Глеба обособило новый второй период феодальной раздробленности – Руси разрозненной и вместе с тем инициировало принцип майората в престолонаследовании. Поэтому в течение следующего двухсотлетия Русь жила в напряжении и колебании, маневрируя между двумя этими принципами – либо принимать как данность обособление русских княжеств, либо четко следовать принципу подчиняющего старшинства. То одно, то другое доминировало, внося нестабильность. В этой диалектике прослеживается тенденциозность Любечского съезда – попытка паритетного соглашения в условиях обособленности и самостоятельности князей соблюдать одновременно

правила старшинства и равенства всех участников управления. Этическая вина несогласованности действий Игоря Святославовича с его братьями приводит к трагическому разгрому войск. Жертва Андрея Боголюбского проложила путь к обособлению Северо-восточных княжеств Руси, инициировав начало переходному периоду. Традиционные поступки и этические установки, взявшие на вооружение идею «гордой эмансипации», вылились в битву на Липице за отстаивание самостоятельности Владимиро-Суздальского княжества и убийство рязанских князей. Тем самым обозначился переход к началу становления складывания околomosковских княжеств, впоследствии вошедших в состав Московской Руси. И окончание переходного периода – битва на Калке, продолжающая идею противостояния Киевской Руси и Владимирской, ставит точку как в переходном периоде, так и в окончании всей Киевской Руси. Одновременно служит стимулом для становления новой Владимирской Руси.

Таким образом, концепт жертвенности/жертвоприношения, проявив себя в деструктивном ключе, создал условия для существования Руси разрозненной, основанной на междоусобных распрях, эмансипации и возвышении отдельных княжеств, что привело к децентрализации и возникновению новых культурно-политических центров, перемещенных в северо-восточную окраину государства. Кроме того, выяснилось на основании культурологического анализа текстов изучаемого эпохи, что феномен жертвенности, воплощенный в экзистенциально-историческое жертвоприношение, является гарантом непрерывности культурной истории Древней Руси, двигателем ее поступательного движения. Жертвенность/жертвоприношение выступает феноменом саморегуляции ее динамики, определяющей движущей силы. Амбивалентный по своей природе, он снабжает диалектическим единством и борьбой противоположностей онтологическую вечность истории.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

При изучении реалий древнерусской культурной истории мы использовали в большинстве своем метод интерпретации, который доминировал над другими. Уяснив, что жертвенность и жертвоприношение в феноменальном плане образуют некое неделимое единство, мы пришли к выводу о том, что феномен жертвенности/жертвоприношения в качестве образа (идея, концепт) проходит трехэтапную историю собственного полного развития-становления, согласно гегелевскому развитию абсолютной идеи. Исходя из общей феноменальной предпосылки идеи как самостоятельной, самопроявляющейся и самосознающейся сущности, находящейся в имманентном лоне своего собственного бытия, она, жертвенность/жертвоприношение в значительной мере необходимо как своего рода культурная универсалия и «экзистенциальное ядро самодвижения», без которых, как без символа, не может быть осуществлен обмен энергией между сущностями, совершена коммуникация и институализироваться какой-нибудь общественный проект, будь то закладка нового храма, нового государства и проч., находясь даже на этапе замысла. Поскольку все «бытное» должно по необходимости пройти процедуру освидетельствования через осведомление акта сакрализации. На самом деле, самогенерируясь, феномен жертвенности/жертвоприношения становится тем, чем он должен быть – новой модальностью бытия: его идея интерполируется в живую реальность (природу), затем получает самораскрытие в культурной истории, отражаясь в восприятии реципиентов, являющихся частью этой культурной истории, и, наконец, рефлексивируется в их сознании задним числом. Причем цель и резонность жертвенности/жертвоприношения, неотделимы по времени и пространственно, сливаясь в одном потоке культурно-исторического процесса и одновременно присутствуя во всех ярусах и уровнях бытия, кажутся нам по причине нашей временности прерывными. Жертвоприношение со свойственной ей жертвенностью – это обретение высочайшей степени свободы,

свободы в управлении и воздействии на культурную историю, свободы приобретения истинного бытия, свободы его осознания и свободы отражения в других носителях сознания этой культурной истории. Кроме того, явление жертвенности/жертвоприношения разбивает культурную историю Древней Руси на периоды, по странному стечению обстоятельств согласующиеся с формулой: тезис-антитезис-синтез.

Так, сначала вся энергия жертвенности/жертвоприношения брошена на созидание – становление, оформление и объединение древнерусской государственности, затем, напротив, направлена на разъединение этого целостного единства. После того как обе тенденции развития интегрируются в синтетическом единстве, наступает снова объединение, разъединение и слияние.

Короче говоря, феномен жертвенности/жертвоприношения как движущей силы и результата культурного свершения, события воздействует одновременно на человека, наблюдающего и изучающего общественные процессы, способствуя органичному членению культурной истории на определенные отрезки времени – периоды, условно названные нами так, поскольку они согласуются с телеологической установкой самого феномена жертвенности/жертвоприношения, конституирующего данные самодостаточные эпохи через индивидуализацию общей идеи. Работа, проделываемая данным феноменом в сфере генезиса культурно-исторической парадигмы разных периодов по истине колоссальна. От нее зависит характер перемен, руководящих поведением и мышлением людей. Она осуществляется через замысел бога, актуализирующего феномен жертвенности/жертвоприношения (в качестве проявленности его организации в человеческом мышлении) в риторическом вопросе/вызове, и заставляет привести в динамику маховики культурной истории. В связи с этим человеку в свою очередь уже дан готовый ответ, содержащийся в рамках того самого риторического вопроса/вызова и проявленного образа, который требует окончательной собственной творческой реализации (восприятие) в «исторических поступках», оттого последние и

свершаются как по запланированному сценарию. Человек по существу видит то, что желает узреть. Более того, будучи заложенными в нем как мыслительные конструкты феномены уже изначально задают тон восприятия мира с помощью них. Главная функция человека в том, чтобы заметить божественный промысел и обратить внимание на старания бога, не позволяющего остановиться истории, стиснув зубы в ожидании всеобщей стагнации. В этом заключена феноменология жертвенности/жертвоприношения, а также важнейшая передовая идея о диалектике культурно-исторического процесса.

Экзистенциальный подтекст феномена жертвенности/жертвоприношения высвечивает не менее важные аспекты существования человека в культурной истории. После создания государства, как правило, при помощи сверхъестественных сил и мифологического контекста, рассредоточенных в природе и географических условиях (братья Кий, Щек и Хорив, их сестра Лыбедь – образы-топонимы) человек стремится активизироваться и найти свое место в истории. Он желает включиться в ее сущность, поскольку ощущает экзистенциальный тупик, который убеждает его, что в человеческом мире все абсурдно и бессмысленно, ибо поглощено смертью. Выходом из этой ситуации для него является понимание своей конечности и ответственности перед бытием. Прежде всего, он начинает сам с себя и с жертвы как средства вхождения в мир подлинной экзистенции, мир, наполненный высшими символами. Жертвуя чем-то, он заявляет о себе как об активном начале, а жертвуя собой он преодолевает иллюзорность конечной экзистенциальности и приобретает ее значимость, наделяет ее смыслом, выраженным жертвоприношением – символом коммуникации. И в этом коммуникативном состоянии он обретает свою целостность, одиночество, уникальность и претензию на возможность договорным путем или ответом на вызов принимать собственные решения. Человек понемногу поворачивает к себе игровой стол культурно-исторического бытия, вмешивается в него, становится вершителем судеб и строителем истории.

Итак, а priori феномену жертвенности/жертвоприношения в качестве культурного импульса, культурного взрыва, возникшего под давлением «уникальных по своей природе» (63, 97) событий, выполняющего решающую, обусловленную замыслом этого явления не всегда предсказуемую роль в развитии древнерусской истории. Ему отводится в восприятии древнерусского человека видное место. Об этом говорит анализ древнерусских литературных источников, которые четко вычленивают тематическое ядро жертвенности/жертвоприношения в летописно-повествовательной (нарративной) традиции.

В летописях и летописных повестях мы встречаемся с менее абстрактным и более воспринимаемым феноменом, который запечатлевался в мышлении и ощущениях людей того времени. Жертвенность/ жертвоприношение, как мы специально говорили об этом, представляет сложную комбинацию культового экстракта, публицистики и литературы. Основная функция жертвоприношения – коммуникативная, связанная с сообщением, связью. Остальные функциональные свойства выводятся из нее. Это регулирование отношений между людьми в сфере имманентного культа, а также трансцендентного его осуществления (смена власти путем убийства). Кроме того, в жертвенности/жертвоприношении сосредоточены мотивы и побуждения к действиям в рамках сложившейся традиции стереотипов поведения конкретного периода, ею же обусловленного. Экзистенциально-историческое жертвоприношение вместе с жертвенностью, являясь дублером ритуального, сохранило его атрибуты, которые при внимательном рассмотрении без особого труда выявляются. Например, жанровая молитва обязательно предвещает центральную тему жертвоприношения. Добровольное согласие жертвенного самоотчуждения во имя исполнения воли бога, в неистовой одержимости высказанное как последнее слово, будто бы в подтверждение мученичества, рассыпано по пространству текста: «Если, боже, в этом сужден мне конец – принимаю его... Господи, в руки тебе передаю душу мою» (82, 331-333). В этом смысле жанровая модальность

«литературного жертвоприношения» отражает восприятие в знаково-символической и художественно-образной форме реалий конкретного времени, выполняя познавательную функцию. Ведь мы мыслим и ориентируемся в бытии жанрами (М.М. Бахтин). В связи с этим убедительное доказательство натурального присутствия «духа времени» выдают тексты. Благодаря произведениям древнерусской литературы можно выявить специфику сознания и поведения человека, осознания его места в мире и систему ценностей, невольно отпечатанных в их текстуальной фактуре.

Итак, мы выяснили, что древнерусская культурная история начинается с периода Руси единой и конструктивной жертвенности/жертвоприношения, в котором модально отражен процесс строительства государства в рамках отведенного ему места под солнцем: в северной части Рюрик, Синеус и Трувор закладывают жертву Вадима Новгородского (Храброго), личности легендарной, почти мифологической, а в южной – Кий, Щек и Хорив своим бытием обозначают границы будущего центра управления – Киевской земли. Окончательное становление Киева в качестве «матери городов русских» и объединителя русских земель задалось в начале X века, обозначившись жертвами Аскольда и Дира. В жертве Олега сочетаются как ритуально-фольклорные мотивы мести земли и жертва «козла отпущения» в наказание за непочитание единой общинной матери-земли. Новый период Руси разрозненной (феодальной раздробленности) вызван жертвами Бориса и Глеба (1015 г.), которые своей мученической кончиной как бы в наказание предопределили на два века вперед период междоусобиц. Каковы бы ни были попытки прекращения феодальной распри князей в течение XI и XII веков, они не возымели успеха. Конец XII начала XIII веков обозначил переход к новому историко-культурному этапу и ознаменовался строительной жертвой Андрея Боголюбского (1174 г.), ставшей символом начала Владимирского княжества, реставрации абсолютной монархии и начала конца прежней Руси разъединенной. Финал этого переходного периода падает на событие битвы на Липице (1216 г.), расколовшей Русь на два

лагеря – представителей юго-восточных и северо-восточных княжеств, поборников старых и новых порядков соответственно. Апогеем в рамках данного периода становится убиение рязанских князей в 1218 г. С 1223 г. оканчивается фаза домонгольской Руси, интегрирующая оба выделенных нами периода (Русь единая и Русь разрозненная), и начинается следующая культурная фаза новой «помонголкой» Руси. Начало этому новому намечающемуся периоду стремительно было положено жертвами битвы на Калке, пресекшей историю Киева и Руси разрозненной.

Таким образом, материалы летописей и летописных повестей заставляют сделать вывод о том, что идея жертвенности/жертвоприношения, реализуясь в феномене, необходима человеческой культуре, она поддерживает ее существование в качестве способа перманентной коммуникации, подобно тому, как бог творит непрерывно мир с помощью истекающей из его существа божественной энергии, так и коммуникация символически воплощенная в данном явлении, способствует продолжению этого диалога бога и человека в сакральном бытии, человека и истории в земном бытии (как копии высшего бытия), тем самым, предотвращает остановку в развитии истории. Такая коммуникация наделяет целостностью, непрерывностью и жизнестойкостью культурно-исторические процессы, связывая их в единые и аутентичные периоды и сосредотачивая важнейшие социальные идеи. Она также способствует трансляции по внутреннему культурному каналу духовно-нравственных и экзистенциальных ценностей, выступающих гарантией культурной идентификации и духовной ориентации в мире.

Кроме того, в идее экзистенциально-исторического жертвоприношения и соответствующей жертвенности, с помощью которой происходит смена власти на государственном уровне, и которая цементирует смысловые контаминации других видов жертвоприношения, обнаруживается архаическое представление о жертве как символе упорядочивания мира, перехода из одного состояния в другое, причем не важно, об обществе идет речь либо о человеке: смена лет

происходит через жертвоприношение правителя, социальная инициация через болевые ощущения процесса самопожертвования. Эта конститутивная функция позволяет жертвенным героям-правителям легко могут ассоциироваться с теми, которые должны быть смещены с наступлением нового годового цикла другими правителями, в которых живет дух этих героев. Помимо этого, жертвенные правители получают уподобление солнцу в психоаналитической теории (129), которое вечно, поскольку умирая, вновь воскрешает.

Всех этих персонажей: и князей в древней Руси, жизнь которых обрывает жертвоприношение, и племенных царей, погибающих под новый год и символизирующих уход-возврат, смерть-воскрешение времени, и религиозно-эпико-мифологических героев-лидеров объединяет одно – они, проходя через ритуализированный феномен жертвенности/жертвоприношения, реальный либо фиктивный, наделяют историю вечностью, запуская механизм собственного цикличного возрождения, предотвращают мир от гибели и наделяют его смысловыми формами порядка и равновесия, а также всеми остальными структурно-функциональными характеристиками, вытекающими из их качеств и заслуг и феноменально присутствующими в периодах культурной истории, ими инициированных.

Таким образом, исходя из вышесказанного, мы вынуждены постулировать то, что восприятие древнерусской культурной истории происходит через феномен жертвенности/жертвоприношения, который воплощен в структуре летописно-повествовательных жанров в качестве так называемого «литературного жертвоприношения», отражающего основные характеристики своего ритуального источника. Так, устроительная функция феномена жертвенности/жертвоприношения способствует посредством смены власти совершить переход и организовать новую социокультурную парадигму, а также обеспечить ее развитие. Деструктивная же функция, наоборот, способствует с одной стороны разрушению устоявшегося порядка и принципа, а с другой, обозначает начало новой эпохи. Кроме того, выступая символом коммуникации

между богом и человечеством, между этапами внутри исторического периода он, феномен, передает ценности и духовно-нравственные уклады, а также воздействует на мировоззренческие позиции общества, позволяющие определить смысл и назначение времени, а также по-новому взглянуть на периодизацию культурной истории, исходя из идеи всеобщей взаимосвязи и взаимокоммуникации.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аверинцев С.С. Жанр как абстракция и жанры как реальность: диалектика замкнутости и разомкнутости [Текст] / С.С. Аверинцев. Жанр как абстракция и жанры как реальность: диалектика замкнутости и разомкнутости // Аверинцев С.С. Взаимность и взаимовлияние жанров в развитии античной литературы. — М., 1989. С. 3-25
2. Аврелий Августин. О Граде Божием [Электронный ресурс] / А. Аврелий. — Режим доступа: URL: http://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-grade-bozhem/10_6 (дата обращения: 10.03.2016).
3. Алексеев, С.В. От предания к летописи: эволюция исторического сознания древних славян [Текст] / С.В. Алексеев // Вопросы истории — 2006. — № 1. С. 97-105.
4. Барт, Р. Мифологии [Текст] / Р. Барт / Пер. вступ. ст. и коммент. С.Н. Зенкина. — М.: Из-во им. Сабашниковых, 1996. — 312 с.
5. Батай, Ж. Теория религии. Литература и Зло [Текст] / Ж. Батай / Пер. с фр. Ж. Гайковской, Г. Михалковича. — Мн.: Современный литератор, 2000. — 352 с.
6. Бахтин, М.М. Собрание сочинений [Текст]: в 7 т. / М.М. Бахтин. — Т. 5: Проблема речевых жанров. — М.: «Русские словари», 1997. — 732 с.
7. Бахтин, М.М. Фрейдизм. Формальный метод в литературоведении. Марксизм и философия языка. Статьи [Текст] / М.М. Бахтин. Фрейдизм. Формальный метод в литературоведении. Марксизм и философия языка. Статьи / Составление, текстологическая подготовка, И. В. Пешкова. Комментарии В. Л. Махлина, И. В. Пешкова. — Издательство “Лабиринт”, М., 2000. — 640 с.
8. Бахтин, М.М. Эстетика словесного творчества [Текст] / М.М. Бахтин. Эстетика словесного творчества / Сост. С. Г. Бочаров; Текст подгот. Г. С. Бернштейн и Л. В. Дерюгина; Примеч. С. С. Аверинцева и С. Г. Бочарова. — М.: Искусство, 1979. — 424 с.

9. Бенвенист, Э. Словарь индоевропейских социальных терминов [Текст] / Э. Бенвенист. Словарь индоевропейских социальных терминов / Пер. с фр. / Общ. ред и вступ. ст. Ю. С. Степанова. — М.: Прогресс-Универс, 1995. — 456 с.
10. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть [Текст] / Ж. Бодрийяр. Символический обмен и смерть / Пер. с франц. Ю.С. Степанова. — М.: "Добросвет", 2000. — 387 с.
11. Бородай, Ю.М. Эротика – смерть – табу: трагедия человеческого сознания [Текст] / Ю. М. Бородай. Эротика – смерть – табу: трагедия человеческого сознания. – М.: Русское феноменологическое общество, Гнозис, 1996. — 416 с.
12. Буркерт, В. Греческая религия: Архаика и классика [Текст] / В. Буркерт. Греческая религия: Архаика и классика / Пер. с нем. М. Витковской и В. Витковского. — СПб.: Алетейя, 2004. — 584 с.
13. Буслаев, Ф.И. Бытовые слои русского эпоса [Текст] / Ф.И. Буслаев. Бытовые слои русского эпоса // Буслаев Ф.И. Народный эпос и мифология / Сост., вступ. ст., коммент. С.Н. Азбелева. —М.: Высшая школа, 2003. С. 302 – 327.
14. Буслаев, Ф.И. Русский богатырский эпос [Текст] / Ф.И. Буслаев. Русский богатырский эпос // Буслаев Ф.И. Народный эпос и мифология / Сост., вступ. ст, коммент. С.Н. Азбелева. —М.: Высшая школа, 2003. С. 154 – 301.
15. Бычков, В. В. Символизация в искусстве как эстетический принцип [Текст] / В.В. Бычков // Вопросы философии — 2012. — № 3 — С. 81-90.
16. Встреча с Нелей Васильевной Мотрошиловой (публикация Е.С. Малер-Матязовой) [Текст] // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2012. — № 2 — С. 100-119.
17. Гадамер, Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики [Текст] / Х.-Г. Гадамер. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Пер. с нем. / Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. — М.: Прогресс, 1988. — 704 с.
18. Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы: реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры (в

двух частях) [Текст] / Т.В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс Иванов – Тбилиси: Издательство Тбилисского университета, 1984. – 1409 с.

19. Гараджа, В.И. Социология религии [Текст]: учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей / В.И. Гараджа. – 3-е изд., перераб. и доп. – М.: ИНФРА-М, 2005. – 348 с.

20. Гегель, Г.В.Ф. Эстетика [Текст]: в 4 т / Г.В.Ф. Гегель. – Т. 2.: Эстетика. – М.: Издательство «Искусство», 1969. – 326 с.

21. Генон, Р. Избранные сочинения: Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте [Текст] / Р. Генон. – Пер. с франц. – 2-е изд., испр. и дополн. – М.: «Беловодье», 2003. – 480 с.

22. Гиренок, Ф.И. Аутография языка и сознания [Текст] / Ф.И. Гиренок. Аутография языка и сознания. – М.: Издательство МГИУ, 2010. – 247с.

23. Гиршман, М.М. Литературное произведение: Теория художественной целостности [Текст] / М.М. Гиршман. Литературное произведение: Теория художественной целостности. – 2-е изд., доп. – М.: Языки славянских культур, 2007. – 560 с.

24. Голосовкер, Я.Э. Избранное. Логика мифа [Текст] / Я.Э. Голосовкер. Избранное. Логика мифа. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2010. – 496 с.

25. Греков, Б.Д. Киевская Русь [Текст] / Б.Д. Греков. Киевская Русь. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – 671 с.

26. Гудзий, Н.К. История древней русской литературы [Текст]: Учебник / Н.К. Гудзий / Вступ. ст. и коммент. А. М. Ранчина. – М.: Аспект Пресс, 2003. – 592 с.

27. Гумилев, Л.Н. Ритмы Евразии: Эпохи и цивилизации [Текст] / Л.Н. Гумилев. Ритмы Евразии: Эпохи и цивилизации. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2005. – 606 с.

28. Гумилев, Л.Н. Этногенез и биосфера Земли [Текст] / Л.Н. Гумилев. Этногенез и биосфера Земли. – 3-е изд., стереотипное. – Л.: Гидрометеоздат, 1990. – 528 с.

29. Данилевский, И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX-XII вв.): Курс лекций [Текст]: Учебное пособие для вузов / И.Н. Данилевский. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Аспект Пресс, 2001. – 389 с.
30. Делёз, Ж. Логика смысла [Текст] / Ж. Делез. Логика смысла / Пер. с фр. Я.И. Свирского. – М.: "Раритет", Екатеринбург: "Деловая книга", 1998. – 480 с.
31. Древняя Русь в свете зарубежных источников [Текст]: учеб. пособие для студентов вузов / М.Б. Бибиков, Г.В. Глазырина, Т.Н. Джаксон и др.; Под ред. Е.А. Мельниковой. – М.: Издательство «Логос», 2003. – 608 с.
32. Дюмезиль, Ж. Верховные боги индоевропейцев [Текст] / Ж. Дюмезиль. Верховные боги индоевропейцев / Пер. с франц. Т.В. Цивьян. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», – 1986. – 234 с.
33. Жиляков, С.В. Память культуры: обзор проблемы [Текст] / С.В. Жиляков // Культура. Политика. Понимание (Война и мир: 20-21 вв. – уроки прошлого или вызовы будущего): материалы III Международной научной конференции, 23-25 апреля 2015 г. Белгород – государственный военно-исторический музей-заповедник «Прохоровское поле» / сост. А.П. Кривец, М.В. Коваленко, В.Е. Пеньков. – Белгород, 2015. – С. 242-247.
34. Жирар, Р. Козел отпущения [Текст] / Р. Жирар. Козел отпущения / Пер. с франц. Г. Дашевского; предисл. А. Эткинда. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2010. – 336 с.
35. Жирар, Р. Насилие и священное [Текст] / Р. Жирар. Насилие и священное / Пер. с франц. Г. Дашевского. – М.: Изд-во «Новое литературное обозрение», 2000. – 448 с.
36. Зелинский, Ф.Ф. Древнегреческая религия [Текст] / Ф.Ф. Зелинский. Древнегреческая религия. – К.: СИНТО, 1993. – 128 с.
37. Иванов, Вяч. И. Собрание сочинений [Электронный ресурс]: в 2 т. – Т. 2. / Вяч. Вс. Иванов. – Режим доступа: URL: http://rvb.ru/ivanov/1_critical/1_brussels/toc_vol_2.htm (дата обращения: 20.01.2016).

38. Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. Перун [Текст] / Вяч.Вс. Иванов, В.Н. Топоров. Перун // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М.: Эллис Лак, 1995. – С. 305-306.
39. Иванов, Н.В. Проблемные аспекты языкового символизма (опыт теоретического рассмотрения) [Текст] / Н.В. Иванов. Проблемные аспекты языкового символизма (опыт теоретического рассмотрения). – Мн.: Пропилеи, 2002. – 176 с.
40. Иконникова, С.Н. История культурологических теорий [Текст] / С.Н. иконникова. История культурологических теорий. – 2-е изд., переработанное и дополненное. – СПб.: Питер, 2005. – 474 с.
41. Ильин, В.В. Теория познания. Симвология. Теория символических форм [Текст] / В.В. Ильин. Теория познания. Симвология. Теория символических форм. – М.: Изд-во Московского университета, 2013. – 384 с.
42. Истрин, В.М. Очерк истории древнерусской литературы домосковского периода XI-XIII вв.) [Текст]: учеб. пособие для студ. филол. специальностей вузов / Под ред. О.В.Никитина. – М.: Издательский центр «Академия», 2002. – С. 173. – 384 с.
43. Кайуа, Р. Миф и человек. Человек и сакральное [Текст] / Р. Кайуа. Миф и человек. Человек и сакральное / Пер. с франц. и вступ. ст. С.Н. Зенкина. – М.: ОГИ, 2003. – 296 с.
44. Кант, И. Критика чистого разума [Текст] / И.Кант. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского сверен и отредактирован Ц. Г. Арзаканяном и М. И. Иткиным; Примеч. Ц. Г. Арзаканяна. – М.: Изд-во Эксмо, 2007. – 736 с.
45. Карамзин, Н.М. Марфа-посадница: Повести; Главы из «Истории Государства Российского» [Текст] / Н.М. Карамзин. Марфа-посадница: Повести; Главы из «Истории Государства Российского». – Л.: Худож. лит., 1989. – 432 с.
46. Карпов, А.Ю. Андрей Боголюбский [Текст] / А.Ю. Карпов. Андрей Боголюбский. – М.: Молодая гвардия, 2014. – 462 с.

47. Карпов А. Ю. Ярослав Мудрый [Текст] / А.Ю. Карпов. Ярослав Мудрый. – 3-е изд., испр. – М.: Молодая гвардия, 2010. – 583 с.
48. Кассирер, Э. Опыт о человеке [Текст] / Э. Кассирер // Человек – 1990. – № 3 – С. 90-110.
49. Кассирер, Э. Философия символических форм [Текст]: в 2 т. / Э. Кассирер. – Том 2: Мифологическое мышление. – М.; СПб.: Университетская книга, 2001. – 280 с.
50. Кассирер, Э. Функции мифа в социальной жизни человека [Текст] / Э. Кассирер / пер. Е.В. Боголюбовой, М.О Альмаганбетова // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. – 2011. – № 2 – С. 62-73.
51. Кирпичников, А.Н. Сказание о призвании варягов: Легенды и действительность [Текст] / А.Н. Кирпичников // Викинги и славяне: Ученые, политики, дипломаты о русско-скандинавских отношениях: [Сб. ст.] / Совет Министров Сев. стран, Информ. центр в Санкт-Петербурге ; Отв. ред. А. Хедман и А. Кирпичников. – СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. – С. 10-20.
52. Ключевский, В.О. Сочинения [Текст]: в 9-ти т. / В.О Ключевский. – Т. I: Курс русской истории. Ч. I. / Под ред. В. Л. Янина; Предисл. В. Л. Янина, В. А. Александрова; Послесл. и коммент. составили В. А. Александров, В. Г. Зимина. – М.: Мысль, 1987. – 430 с.
53. Комарович, В.Л. Культ рода и земли в княжеской среде XI-XIII вв. [Текст] / В.Л. Комарович // Труды Отдела древнерусской литературы / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); Отв. ред. Д. С. Лихачев. — М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1960. — Т. 16. — С. 84-104.
54. Кононенко, Б.И. Большой толковый словарь по культурологии [Текст] / Б.И. Кононенко. Большой толковый словарь по культурологии. – М.: ООО «Издательство «Вече 2000», ООО «Издательство АСТ», 2003. – 512 с.
55. Ларионова, М.Ч. Древнерусская литература и фольклор: историко-культурный контекст [Текст] / М.Ч. Ларионова // Вестник Южного научного центра РАН. Том 8 – 2012. – № 4. – С.95-100.

56. Лебедев, Г.С. Эпоха викингов в Северной Европе [Текст] / Г.С. Лебедев. Эпоха викингов в Северной Европе. – Л.: Издательство Ленинградского университета, 1985. – 287 с.
57. Левин, И. Двоеверие и народная религия в истории России [Текст] / И. Левин. Двоеверие и народная религия в истории России / Пер. с англ. А.Л. Топоркова и З.Н. Исидоровой. – М.: Индрик, 2004. – 216 с.
58. Лисюченко, И.В. Миф, ритуал и власть у восточных славян [Текст] / И.В. Лисюченко. Миф, ритуал и власть у восточных славян. – М.: Илекса, 2009. – 451 с.
59. Лихачев, Д.С. Поэтика древнерусской литературы [Текст] / Д.С. Лихачев. Поэтика древнерусской литературы. – 2-е изд., доп. Ленинград: «Художественная литература», 1971. – 416 с.
60. Лихачев, Д.С. Русские летописи и их культурно-историческое значение [Текст] / Д.С. Лихачев. Русские летописи и их культурно-историческое значение. – М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1947. – 492 с.
61. Лосев, А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство [Текст] / А.Ф. Лосев. Проблема символа и реалистическое искусство. – М.: «Искусство», 1976. – 367 с.
62. Лотман, Ю.М. «Договор» и «вручение себя» как архетипические модели культуры [Текст] / Ю.М. Лотман. «Договор» и «вручение себя» как архетипические модели культуры // Лотман Ю.М. Избранные статьи: В 3 т. – Т. 3. – Таллин: Александра, 1993. – С. 345-355.
63. Лотман, Ю.М. Культура и взрыв [Текст] / Ю.М. Лотман. Культура и взрыв. – М.: Гнозис; Издательская группа «Прогресс», 1992. – 272 с.
64. Лотман, Ю.М. Семиосфера [Текст] / Ю.М. Лотман. Семиосфера. – СПб: «Искусство-СПБ», 2000. – 704 с.
65. Лотман, Ю.М. Структура художественного текста [Текст] / Ю.М. Лотман. Структура художественного текста. – М.: Искусство, 1970. – 384 с.

66. Лотман Ю.М. Структура художественного текста [Электронный ресурс] / Ю.М.Лотман. - Режим доступа: URL: http://kinofication.ru/b/Lotman_Struktura_hudojestvennogo_texsta.pdf (дата обращения: 25.01.2016).
67. Лурье, Я. С. К изучению летописного жанра [Текст] / Я.С. Лурье // Труды Отдела древнерусской литературы / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); Отв. ред. А. М. Панченко. — Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1972. — Т. 27: История жанров в русской литературе X-XVII вв. — С. 76-93.
68. Маковский, М.М. Словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов [Текст] / М.М. Маковский. Словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. – М.: Гуманит. Изд. Центр ВЛАДОС, 1996. – 416 с.
69. Мамардашвили, М. Очерк современной европейской философии [Текст] / М. Мамардашвили. Очерк современной европейской философии. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. – 608 с.
70. Марсель, Г. Опыт конкретной философии [Текст] / Г. Марсель. Опыт конкретной философии / Пер. с франц. В.П. Большакова и В.П. Визгина / Г. Марсель. – М.: Республика, 2004. – 224 с.
71. Милюков, В.В. Осмысление истории в Древней Руси [Текст] / В.В. Милюков. Осмысление истории в Древней Руси. – СПб.: Алетейя, 2000. – 384 с.
72. Миронов, В.В. Философия и метаморфозы культуры [Текст]: Монография / В.В. Миронов. Философия и метаморфозы культуры. – М.: Современные тетради, 2005. – 424 с.
73. Молчанов, А.А. Древнескандинавский антропологический элемент в династической традиции рода Рюриковичей: О роли отдельных компонентов в полиэтнической основе формирования Древнерусского государства [Текст] / А.А. Молчанов // Образование Древнерусского государства: спорные проблемы.

- Чтения памяти В.Т. Пашуто. Москва, 13–15 апреля 1992 г. Тезисы докладов. – М., 1992. С. 44–47.
74. Молчанова, Г.Г. Методы исследования в межкультурной коммуникации: символ как когнитивная память культуры [Текст] / Г.Г. Молчанова // Вестник Московского университета – 2011. – № 1 – С. 7-24.
75. Мосс, М., Юбер, А. Очерк о природе и функции жертвоприношения / М. Марсель, А. Юбер. Социальные функции священного / Избранные произведения [Текст] / Мосс. М, Юбер А. // Социальные функции священного / Избранные произведения / Пер. с французского под общей редакцией Утехина И. В.; научная ред. Утехина И.В. и Геренко Н.М; составление Трофимов В.Ю. — СПб: "Евразия", 2000. — 448 с.
76. Наговицын, А.Е. Древние цивилизации: общая теория мифа [Текст] / А.Е. Наговицын. Древние цивилизации: общая теория мифа. – М.: Академический Проект, 2005. – 656 с.
77. Неретина, С.С. Тропы и концепты [Текст] / С.С. Неретина. Тропы и концепты — М.: ИФ РАН, 1999. — 277 с.
78. Нильссон, М. Греческая народная религия [Текст] / М. Нильссон. Греческая народная религия. – СПб.: Издательство «Алетейя», 1998. – 257 с.
79. Новик, Е.С. Архаические верования в свете межличностной коммуникации // Историко-этнографические исследования по фольклору [Текст] / Е.С. Новик // Сборник статей памяти Сергея Александровича Токарева. Сост. В.Я. Петрухин. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994. – С. 110-164.
80. Ольхов, П.А. Конвенции в историческом познании [Текст] / П.А. Ольхов // Современные методологические стратегии: Интерпретация. Конвенция. Перевод. Коллективная монография / под общ. ред. Б.И. Пружинина, Т.Г. Щедриной. – М.: Политическая энциклопедия, 2014. – С. 381-401.
81. Ортега-и-Гассет, Х. История как система [Текст] / Х. Ортега-и-Гассет / Избранные труды / пер. с испанского. Сост. предислов. и коммент. А.М. Руткевич. – М.: Весь мир, 2000. – 704 с.

82. Памятники литературы Древней Руси: XII век [Текст] / Вступит. статья Д. С. Лихачева; Сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева и Л. С. Лихачева. – М. : Худож. лит., 1980. – С. 329–704 с.
83. Памятники литературы Древней Руси: XIII век [Текст] / Вступит. статья Д. С. Лихачева; Общ. Ред. Л.А. Дмитриева и Д.С. Лихачева. – М. : Худож. лит., 1981. – 616 с.
84. Парсонс, Т. О социальных системах [Текст] / Т. Парсонс. О социальных системах / Под ред. В. Ф. Чесноковой и С. А. Белановского. – М.: Академический Проект, 2002. – 832 с.
85. Пашуто, В.Т. Героическая борьба русского народа за независимость (XIII век) [Текст] / В.Т. Пашуто. Героическая борьба русского народа за независимость (XIII век). – М.: «Государственное издательство политической литературы», 1956. – 280 с.
86. Повесть временных лет [Текст] / Сост., примеч. и ук. А.Г. Кузьмина, В.В. Фомина. Вступ. ст. и перевод А.Г. Кузьмина / Отв. Ред. О.А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, Родная страна, 2014. – 544 с.
87. Поппер, К. Логика научного исследования [Текст] / К. Поппер. Логика научного исследования // Логика и рост научного знания: Избранные работы / Пер. с английского, сост., общ. ред. и вступ. статья В.Н. Садовского / К. Поппер. М.: «Прогресс», 1983. – С. 33-235.
88. Поппер, К. Открытое общество и его враги [Текст]: в 2 т. / К. Поппер. – Т. 2: Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы / Пер. с англ. под ред. В. Н. Садовского. — М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. – 528 с.
89. Пропп, В.Я. Русский героический эпос [Текст] / В.Я. Пропп. Русский героический эпос. – 2-е изд., исправ. – М., 1958.
90. Прохазка, Е.А. О роли «общих» мест в определении жанра древнерусских воинских повестей [Текст] / Е.А. Прохазка // ТОДРЛ / Академия наук СССР.

Институт русской литературы (Пушкинский Дом); Отв. ред. Д.С. Лихачев. — Л.: Наука, 1989. — Т. 42. — С. 228 – 240.

91. Прохоров, Г.М. Святые в истории Руси X-XVIII вв. [Текст] / Г.М. Прохоров // Труды Отдела древнерусской литературы / Российская академия наук. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); Редколлегия: А.А. Алексеев, О.А. Белоброва, Д.М. Буланин, Н.В. Поньрко, М.А. Салмина. — СПб.: Дмитрий Буланин, 1996. — Т. 50. — С. 78-98

92. Пчёллов, Е.В. Рюрик [Текст] / Е.В. Пчёллов. Рюрик. — М.: Молодая гвардия, 2010 (Жизнь замечательных людей). — 316 с.

93. Пятигорский, А.М. Мифологические размышления. Лекции по феноменологии мифа [Текст] / А.М. Пятигорский. Мифологические размышления. Лекции по феноменологии мифа. — М.: «Языки русской культуры», 1996. — 280 с.

94. Ранчин, А.М. Борис и Глеб [Текст] / А.М. Ранчин. Борис и Глеб. — М.: Молодая гвардия, 2013. — 298 с.

95. Русанова И.П., Тимошук Б.А. Языческие святилища древних славян [Текст] / И.П. Русанова, Б.А. Тимошук; под ред. д-ра ист. наук С.А. Плетнёвой. — 2-е изд., испр. — М.: Издательство «Ладога-100», 2007. — 304 с.

96. Русская философия. Малый энциклопедический словарь [Текст] / Отв. Ред. А.И. Алешин. — М.: Наука, 1995. — 624 с.

97. Рыбаков, Б.А. Киевская Русь и русские княжества XII-XIII вв. [Текст] / Б.А. Рыбаков. Киевская Русь и русские княжества XII-XIII вв. — М.: Наука, 1982. — 592 с.

98. Садохин, А.П. Межкультурная коммуникация [Текст]: учебное пособие / А.П. Садохин. — М.: Альфа-М: ИНФРА-М, 2014. — 288 с.

99. Сапронов, П. А. Культурология: Курс лекций по теории и истории культуры [Текст] / П.А. Сапронов. Культурология: Курс лекций по теории и истории культуры. — СПб.: Союз, 1998. — 560 с.

100. Свердлов, М.Б. Домонгольская Русь. Князь и княжеская власть на Руси VI – первой трети XIII в. [Текст] / М.Б. Свердлов. Домонгольская Русь. Князь и княжеская власть на Руси VI – первой трети XIII в. – СПб.: Академический проект, 2003. – 734 с.
101. Словарь философских терминов [Текст] / Научная редакция профессора В.Г. Кузнецова. – М.; Инфра-М, 2004. – 731 с.
102. Смирнов, В. А. Мотив «присяги земле» в поэтике Пушкина и Достоевского [Текст] / В.А. Смирнов // Русская литература – 2010. – № 1 – С. 125-130.
103. Сорокин, П.А. Социокультурная динамика [Текст] / П.А. Сорокин. Социокультурная динамика // П.А. Сорокин. Человек. Цивилизация. Общество / Пер. с англ.; Общ. ред., сост. и предисл. А.Ю. Согомонов. — М.: Политиздат, 1992. — С. 425-505.
104. Старославянский словарь (по рукописям X-XI веков): Около 10000 слов [Текст] / Э. Благова, Р. М. Цейтлин, С. Геродес и др. Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. – М., 1994. – 842 с.
105. Тайлор, Э.Б. Первобытная культура [Текст] / Э.Б. Тайлор. Первобытная культура / Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1989. – 573с.
106. Тойнби, А.Дж. Постижение истории [Текст] / А.Дж. Тойнби. Постижение истории / Пер. с англ. / Сост. Огурцов А. П.; Вступ. ст. Уколовой В. И.; Закл. ст. Рашковского Е. Б. – М.: Прогресс, 1991. – 736 с.
107. Токарев, С.А. Ранние формы религии [Текст] / С.А. Токарев. Ранние формы религии. – М.: Политиздат, 1990. – 622 с.
108. Топоров, В.Н. Исследования по этимологии и семантике [Текст]: в 3 т. / В.Н. Топоров. — Т. 3: Индийские и иранские языки. Кн. 1. — М.: Языки славянских культур, 2009. – 376 с.
109. Топоров, В.Н. О ритуале. Введение в проблематику [Текст] / В.Н. Топоров. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988. – С. 7-60.

110. Топоров, В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси [Текст] / В.Н. Топоров. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси. – М.: «Гнозис» – Школа «Языки русской культуры», 1995. – 875 с.
111. Трёлъч, Э. Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории [Текст] / Э. Трёлъч. Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории. – М.: Юрист, 1994. – 720 с.
112. Тэрнер, В. Символ и ритуал [Текст] / В. Тэрнер. Символ и ритуал / Сост. и автор предисл. В.А. Бэйлис. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. – 277 с.
113. Уайт, Л. Избранное: Наука о культуре [Текст] / Л. Уайт. Избранное: Наука о культуре / Пер. с англ. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 960 с.
114. Ужанков, А.Н. Стадиальное развитие русской литературы XI- первой трети XVIII в. Теория литературных формаций [Текст] / А.Н. Ужанков. Стадиальное развитие русской литературы XI- первой трети XVIII в. Теория литературных формаций. – М.: Литературный институт им. А. М. Горького, 2008. – 528 с.
115. Ужанков, А.Н. Теория литературных формаций в русской литературе XI – первой трети XVIII в. [Текст] / А.Н. Ужанков // Филологические науки – 2005. – № 1 – С. 3-12.
116. Успенский, Б.А. Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси [Текст] / Б.А. Успенский. Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси. – М.: Языки русской культуры, 2000. – 128 с.
117. Фатыхов, С.Г. Философско-антропологическая интерпретация ритуальных жертвоприношений [Текст] / С.Г. Фатыхов // Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств – 2012. – № 2 – С. 59-63.
118. Фрейденберг, О.М. Поэтика сюжета и жанра [Текст] / О.М. Фрейденберг. Поэтика сюжета и жанра / Подготовка текста и общ. Ред. Н.В. Брагинской. – М.: Издательство «Лабиринт», 1997. – 448 с.

119. Фромм, Э. «Иметь», или «быть» [Текст] / Э. Фромм. «Иметь», или «быть» / Пер. с нем. Э. Телятниковой. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2007. – 314 с.
120. Фрэйзер, Дж.Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии [Текст] / Дж. Дж. Фрэйзер. Исследование магии и религии / Пер. с англ. М.К. Рыклина. – М.: Эскмо, 2006. – 960 с.
121. Шайкин, А.А. Повесть временных лет: История и поэтика [Текст] / А.А. Шайкин. Повесть временных лет: История и поэтика. – М.: НП ИД «Русская панорама», 2011. – 616 с.
122. Шахматов, А.А. Разыскания о русских летописях [Текст] / А.А. Шахматов. Разыскания о русских летописях. – М.: Академический Проект; Жуковский: Кучково поле, 2001. – 382 с.
123. Шлейермахер, Ф. Герменевтика [Текст] / Ф. Шлейермахер. Герменевтика. — Перевод с немецкого А.Л. Вольского, научный редактор Н.О. Гучинская. — СПб.: «Европейский Дом», 2004. — 242 с.
124. Шопенгауэр, А. Мир как воля и представление / Дополнения [Текст] / А. Шопенгауэр. Мир как воля и представление / Пер. с нем. Ю. И. Айхенвальд. – Мн.: Харвест, 2005. – 992 с.
125. Шпенглер, О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: Гештальт и действительность [Текст] / О. Шпенглер. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: Гештальт и действительность / пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна. – М.: Эксмо, 2007. – 800 с.
126. Щукин, В.Г. Социокультурное пространство и проблема жанра [Текст] / В.Г. Щукин // Вопросы философии – 1997. – №6 – С. 69-79.
127. Эко, У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию [Текст] / У. Эко. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / Перев. с итал. В. Г. Резник и А. Г. Погоняйло. – СПб.: «Симпозиум», 2004. – 544 с.
128. Элиаде, М. Тайные общества: Обряды инициации и посвящения [Текст] / М. Элиаде. Тайные общества: Обряды инициации и посвящения / Пер. с франц. – К.: София, М.: Логос, 2002. – 352 с.

129. Юнг, К.Г. Бессознательное рождение героя [Текст] / К.Г. Юнг. Бессознательное рождение героя // Между Эдипом и Озирисом: Становление психоаналитической концепции мифа / Сборник. Переводы с нем. – Львов: Инициатива; М.: Изд-во «Совершенство», 1998. – С. 276-312.

130. Ясперс, К. Смысл и назначение истории [Текст] / К. Ясперс. Смысл и назначение истории / Пер. с нем. - 2-е изд. – М.: Республика, 1994. – 527 с.

Приложение 1

Понятия и термины, принятые в диссертации

«Домонгольская Русь» – термин заимствован нами из работы Б.А. Рыбакова (97, 469), он определяет отрезок времени истории Древней Руси с IX по XII века, а также из труда М.Г. Свердлова (100), в котором автор под «домонгольской Русью» понимает отрезок времени с VI по XIII вв. Оба взгляда никак не противоречат в определении эпитета Руси и использование его для удобства в нашем исследовании отчасти оправдано данным обстоятельством.

«Жанровое восприятие» – понимание чего-либо с помощью символической системы, запечатленной в культурных формах (в нашем исследовании – это понимание через летописные жанры и связанные с ними летописные повести истории как череды жертвоприношений). «Жанровое восприятие» должно рассматриваться через понимание жанра, предложенное М.М. Бахтиным и М.М. Гиршманом, как высказывания о действительности, концептуально помогающего ориентироваться в ней, в первую очередь благодаря потенциально заложенной в ней коммуникации. Отсюда «жанровое восприятие» осмысливается в контексте того жанрового ожидания, которое оно производит на реципиента с помощью эмоции, интонации, формо-содержательного единства, а также выразительным и изобразительным средствам и фигурам речи.

«Жертва деструктивная» – жертвы/жертвенности, с помощью своего негативного модального свойства способный предвосхищать регрессивные события в последующей культурной истории, т. е. осуществлять свое воздействие на развитии культурной истории в отрицательном направлении. К такому типу жертвы относятся жертвы битвы на реке Липица, на реке Калка. Однако важно подчеркнуть, что в чистом виде такой тип жертвы, как и его противоположность, редко встречаются по причине амбивалентной природы жертвы, интегрирующей и положительные социокультурные стороны и отрицательные. Термин является антиподом «жертвы конструктивной».

«Жертва конструктивная» – тип жертвы/жертвенности, с помощью своего позитивного модального свойства способный предвосхищать прогрессивные события в последующей культурной истории, т.е. осуществлять свое воздействие на развитии культурной истории в положительном направлении. К такому типу жертвы относятся, например, жертвы Кия, Щека и Хорива. Термин является синонимом «строительной жертвы» у М. Элиаде в книге «Священное и мирское».

«Жертвенность» – понятие, определяющее свойство человека распорядиться своим существом во имя чего-либо. Является свойством жертвы-отчуждения у Э.Б. Тайлора в книге «Первобытная культура». Кроме того, в книге «Этногенез и биосфера Земли» Л.Н. Гумилев свойством жертвенности наделяет пассионариев. В фокусе жертвы понятия жертвенность и жертвоприношение сходятся, однако, первое обозначает поступок, категорию, второе – результат поступка, факт, процесс.

«Жертвоприношение литературное» – весьма условный термин, одновременно – литературный эквивалент, обладающий своими специфическими жанровыми атрибутами, и проекция своего ритуального прототипа, введенный нами для облегчения поиска восприятия культурной истории сквозь призму летописных текстов, где он по причине частотности присутствия в типических ситуациях (событиях) является убедительным доказательством наличия в мыслительной деятельности древнерусского человека (автора летописи) концепта жертвенности/жертвоприношения, которым он мыслит и с помощью которого ориентируется в мире. А человек мыслит «жанрами, которые являются относительно устойчивыми типами высказываний» (М. М. Бахтин).

«Жертвоприношение экзистенциально-историческое» – вид жертвоприношения, а также наивысший способ осуществления жертвенности, при котором происходит смена власти и правителей, наделяющий смыслом и определяющий специфику динамики развития общества. Термин, введенный

нами, для обоснования взаимосвязи жертвенности с историческим существованием человека.

«Культурная история» – термин, уточняющий понятие истории с целью показать, что человеческая история всегда насыщена политическими, научными, экономическими и иными процессами, составляющими культуру.

«Русь единая и Русь разрозненная» — два основных периода в развитии домонгольской Руси, обусловленные в первую очередь магистральными общественно-культурными процессами и типами жертв/жертвенностей, легших в их основания. Так, Русь единая (IX в.-1015 г.) характеризуется жертвами и вызванными ими процессами, направленными на создание государства путем интеграции отдельных княжеств в единый центр управления. Русь разрозненная (1015 г. – 1223 г.) характеризуется жертвами/жертвенностью и вызванными ими процессами, направленными на дезинтеграцию и раздробленность государства. Оба термина введены для уточнения культурно-исторических процессов, индикаторами которых они послужили.

«Трансцендентно-символическая коммуникация» – перефразированный термин К. Ясперса (экзистенциальная коммуникация), употребляемый автором в книге «Смысл и постижение истории» и выражающий способность с помощью символического мышления взаимодействовать с запредельными сферами бытия. Часто это выражено в попытке осознать значение и смысл истории.

«Феномен восприятия» – это умозрительный конструкт, являющийся в нашем сознании, через который воспринимается культурная история (например, через символ и жертвенность/жертвоприношение, являющаяся в свою очередь также символом) и с помощью которого рационально преобразуется ее организация. Термин заимствован из книги М.К. Мамардашвили «Очерк современной европейской философии».

