

Лотман Ю.М.



«Договор» и «вручение
себя» как
архетипические модели
культуры



Юрий Михайлович Лотман (28
февраля 1922, Петроград — 28
октября 1993, Тарту)

Выдающийся советский
литературовед, культуролог и
семиотик, профессор Тартусского
университета, Один из
основоположников Тартуско-
московской семиотической
школы. Член-корреспондент
Британской академии наук
(1977), член Норвежской
академии наук (1987), Академик
Шведской Королевской
Академии (1989) и член
Эстонской Академии Наук.

Лотман Ю.М. «Договор» и
«вручение себя» как
архетипические модели
культуры // Лотман Ю.М.
Избранные статьи: В 3 т. Т. 3.
Таллинн, 1993. С. 345–355
(<http://evolkov.net/conflict/contract/Lotman.Yu.Contract.&handing.of.self.html>).



Анализируя наиболее архаические социокультурные модели, мы можем выделить, в частности, две, представляющие особый интерес в свете их дальнейших трансформаций в истории культуры. С известной степенью условности одну из них мы будем именовать магической, другую — религиозной. Необходимо сразу же подчеркнуть, что речь идет не о каких-либо реальных культурах, а о типологических принципах. Выявившиеся в истории культуры религии чаще всего сложно составляются из обоих элементов. В некоторых мировых религиях, по нашей терминологии, доминирует магия.

Магическая система отношений характеризуется:

1. Взаимностью. Это означает, что участвующие в этих отношениях агенты оба являются действителями; например, колдун совершает определенные действия, в ответ на которые заклиная сила совершает свои. Односторонние действия в системе магии не существуют, так как если колдун в силу своего незнания совершает неправильные действия, которые бессильны вызвать заклиняемую силу и заставить ее действовать, то такие слова и жесты в системе магии действиями не признаются.

2. Принудительностью. Это означает, что определенные действия одной стороны влекут за собой обязательные и точно предусмотренные действия другой. В магических отношениях зафиксированы многочисленные тексты, свидетельствующие о том, что колдун заставляет потустороннюю силу явиться и действовать против ее воли, хотя и располагает меньшей мощностью. Совершение определенных действий одной стороной требует ответных определенных действий со стороны другой. В этом случае власть как бы распределяется поровну: потусторонние силы властны над колдуном, а он властен над ними.

3. Эквивалентностью. Отношения контрагентов в системе магии носят характер эквивалентного обмена и могут быть уподоблены обмену конвенциональными знаками.

4. Договорностью. Взаимодействующие стороны вступают в определенного рода договор. Договор этот может иметь внешнее выражение (заключение контрактов, клятвы соблюдения условий и т. п.) или быть подразумеваемым. Однако наличие договора подразумевает и возможность его нарушения в такой же мере, в какой из конвенционально-знаковой природы обмена вытекает потенциальная возможность обмана и дезинформации¹. Отсюда с неизбежностью вытекает возможность различных толкований договора и стремление каждой из сторон вложить в выражение договорных формул выгодное ей содержание.

В основе религиозного акта лежит не обмен, а безоговорочное вручение себя во власть. Одна сторона отдает себя другой без того, чтобы

¹ Reicher C. La diabolie, la séduction, la renardie, l'écriture / Ed. deminuit, Paris, 1979.

сопровождать этот акт какими-либо условиями, кроме того, что получающая сторона признается носителем высшей мощи². Отношения этого типа характеризуются: 1) односторонностью; они имеют односторонний характер: отдающий себя во власть субъект рассчитывает на покровительство, но между его акцией и ответным действием нет обязательной связи; отсутствие награды не может служить основанием для разрыва отношений; 2) из сказанного вытекает отсутствие принудительности в отношениях: одна сторона отдает все, а другая может дать или нет, так же как она может отказать достойному дарителю и отдать недостойному, не участвующему в данной системе отношений или нарушающему ее; 3) отношения не имеют характера эквивалентности: они исключают психологию обмена и не допускают мысли об условно-конвенциональном характере основных ценностей. Поэтому средствами коммуникации являются в этом случае не знаки, а символы, природа которых исключает возможность отчуждения выражения от содержания, и, следовательно, обмана или толкования; 4) следовательно, отношения этого типа имеют характер не договора, а безусловного дара.

Следует подчеркнуть, что речь идет о модели культурпсихологии этих типов отношений, — реальные мировые религии никогда не могли обходиться без той или иной степени участия магической психологии. Например, отказываясь от мысли об эквивалентно-обменном характере в отношениях между человеком и богом в пределах земной жизни, они в ряде случаев включали идею загробного воздаяния, устанавливая систему принудительного, т. е. однозначно обусловленного и, следовательно, справедливого отношения между земной и потусторонней жизнью. Ср. противоположное мнение святого Августина, согласно которому конечное спасение или проклятие человека не зависит от его добродетели, а целиком определяется произволом Бога.

Официальная церковь языческой Римской империи последних веков, за фасадом которой таились глубоко сокрытые культы религиозного характера, была магической. Система жертвоприношений богам составляла основу договорных с ними отношений, а официальное поклонение императору имело характер конвенции с государством. Именно в силу отмеченных выше черт магизма «религия» римлянина не противоречила ни его развитому и укоренившемуся в самых глубинах его культурной психологии юридическому мышлению, ни всей структуре разработанно-правового государства. Христианство, с позиции римлянина, было глубоко антигосударственным началом, поскольку представляло собой религию в самом точном значении этого слова и, следовательно, исключало формально-юридическое, договорно-правовое сознание. А отказ от этого сознания был для человека римской культуры отказом от самой идеи государственности.

Языческие культы на Руси имели, видимо, шаманистский, т. е. магический характер. Совпадение принятия христианства Русью и возникновения киевской государственности повлекло ряд существенных последствий в интересующем нас аспекте. Сложившееся двоеверие давало

² Имеется в виду именно мощь, а не благодать, поскольку возможно религиозное поклонение и злым силам.

две противоположные модели общественных отношений. Нуждавшиеся в оформлении отношения князя и дружины тяготели к договорности. Такая модель наиболее адекватно отражала складывающуюся систему феодальных связей, основанных на патронате-вассалитете, всю структуру взаимных прав-обязанностей и этикетно-знакового обмена, на которых покоилось идеологическое оформление рыцарского общества. Традиция русского магического язычества органически входила здесь в тот порядок, который образовывался в результате европейского синтеза племенных установлений варварских народов и римской юридической традиции, прочно державшейся в старых городах империи с их отстаивающими свои права коммунарами, сложной системой правовых отношений и обилием юристов.

Однако если на Западе договорное сознание, магическое по своей далекой основе, было окружено авторитетом римской государственной традиции и заняло равноправное место рядом с религиозно-авторитарным, то на Руси оно осознавалось как языческое по своей природе. Это накладывало печать на его общественную оценку. Показательно, что в западной традиции договор как таковой не имеет оценочной природы: его можно заключать и с дьяволом, как, например, в житии святого Теофиля, который продал душу дьяволу, а после выкупил ее с покаянием, но возможен и договор с силами святости и добра. Так, в «Цветочках знаменитого мессира святого Франциска» содержится известный рассказ о договоре между Франциском Ассизским и свирепым волком из Губбио. Обвинив волка в том, что он ведет себя «как негодяй и худший человекоубийца», пожирая не только животных, но и покушаясь на людей, которые несут на себе образ божий, Франциск заключил: «Брат волк, я хочу утвердить мир между тобой и ими (жителями области Губбио. — Ю. Л.)». Франциск предложил волку эквивалентный обмен: он, волк, откажется от своих злодеяний, а жители Губбио перестанут его преследовать и будут снабжать пищей. «Обещаешь ли ты это? — И волк, наклоня голову, сделал очевидный знак того, что обещает»³. Договор был заключен и соблюдался обеими сторонами до смерти волка.

Ни в русской народной, ни в средневеково-книжной традиции Руси подобные тексты нам неизвестны: договор возможен только с дьявольской силой или с ее языческими адекватными (договор мужика и медведя). Это, во-первых, накладывает эмоциональный отсвет на договор как таковой — он лишен ореола культурной ценности. В рыцарском быту Запада, где отношения с Богом и святыми могут моделироваться по системе «сюзерен-вассал» и подчиняться условному ритуалу типа посвящения в рыцари и служения Даме, договор, скрепляющий его ритуал, жест, пергамент и печати осеменяются ореолом святости и получают высший ценностный авторитет. На Руси договор воспринимается как дело чисто человеческое в значении: «человеческое» как противоположное «божественному». Введение крестного целования в тех случаях, когда необходимо скрепить договор, свидетельствует именно о том, что без

³ Цит. по: *I. Fioretti del glorioso messere Santo Francesco e de'suoi Frati* / Ed. G. L. Passerini. Firenze, 1903. Pag. 58-62. Русский перевод см. в кн.: *Сказания о бедняке Христове: (Книга о Франциске Ассизском)*. М., 1911.

безусловного и внедоговорного божественного авторитета он недостаточно гарантирован. Во-вторых, во всех случаях, когда договор заключается с нечистой силой, соблюдение его греховно, а нарушение — спасительно. Именно в общении с нечистой силой выступает условность словесно-знаковой коммуникации, позволяющая пользоваться словами для обмана. Возможность различных толкований слова (казуистика) также отождествляется не с выяснением его истинного значения, а с желанием обмануть (ср. у Достоевского: «Аблакат — продажная совесть»). Ср. эпизод из сказки «Змей и цыган». Змей и цыган договорились соревноваться в свисте: «Змей как свистнул — со всех деревьев лист осыпался. «Хорошо, брат, свистишь, а все не лучше моего, — сказал цыган. — Завяжи-ка наперед свои бельмы, а то как я свистну — они у тебя изо лба повыскачут!» Змей поверил и завязал платком свои глаза: «А ну, свисти!» Цыган взял дубину да как свистнет змея по башке...»⁴. Игра словами, обнажающая условную природу знака и превращающая договор в обман, возможна в отношении к черту, змею, медведю, но немыслима в общении с Богом и миром святости. Известна поговорка Даниила Заточника: «Лжи бо, рече, мирови, а не Богу: Богу нельзь солгати, ни вышним играти». Показательно, что «солгати» и «играти» приравниваются.

В связи с этим система отношений, устанавливавшаяся в средневековом обществе, — система взаимных обязательств между верховной властью и феодалами — получает уже весьма рано отрицательную оценку. Так, Даниил Заточник, уверяя князя, что «думцы» — лукавые слуги и введут своего государя в печаль, противопоставляет им идеал преданности: сам он не стыдится сравнения со псом. «Или речеши, княже: солгал еси, аки пес. То добра пса князи и бояре любят».

⁴ № 149 в изд.: *Народные русские сказки* А. Н. Афанасьева: В 3 т. / Под. ред. М. К. Азадовского, Н. П. Андреева, Ю. М. Соколова. М., 1936—1939; в изд. под ред. А. Е. Грузинского (1897 и 1913—1914) — № 86. При договоре с нечистой силой обычный способ нарушения договора — покаяние (ср. «Повесть о Савве Грудцыне»). Более сложный вариант — апокриф об Адаме. Известен текст (А. Н. Пыпин сообщает, что он извлечен из старообрядческой рукописи, но не указывает данных о ней), согласно которому Адам заключил договор с дьяволом в обмен на исцеление Евы и Каина: «И рече диавол: «Даси на ся рукописание: (...) «Живый Богу, а мертвый тебе» (*Тихонравов Н.* Памятники отреченной русской литературы. СПб., 1863. Т. 1. С. 16). Однако характерно, что, видимо, более распространенным был текст, в котором Адам, заключая договор, сознательно обманывал дьявола. После изгнания из рая Адам запряг вола и начал пахать землю. «И прииде дьяволь: «Не дам тебъ земли работати, понеже моя есть земля, а божия суть небеса и рай (...). Напиши мнь рукописание свое, да еси мой, тогде мою землю работай». Адам рече: «Чья есть земля, того еси и азъ и чада моя». Далее автор объясняет, что Адам хитро обманул дьявола: он знал, что земля принадлежит сатане временно, что в будущем Христос воплотится («яко Господь снити хочет на землю и родитися от двы») и выкупит своей кровью землю и людей у дьявола (Там же. С. 4).

В западноевропейской традиции договор нейтрален: он может быть и хорошим и плохим, а в специфически-рыцарском варианте с его культом знака соблюдение слова делается предметом чести. Характерны сюжеты о рыцаре, соблюдающем слово, данное сатане (ср. инверсию в легенде о Дон Жуане: нарушая все обязательства религии и морали, он выполняет слово, данное статуе командора). В русской традиции договор заимствует свою «крепость» от святости, которой поручается его хранение. Договор же, не освященный авторитетом неконвенциональной власти веры, «крепости» не имеет. Поэтому слово, данное сатане (или его земным заместителям), надо нарушить.

Служба по договору — плохая служба. Еще Петр I будет с раздражением писать князю Б. Шереметеву, которого он подозревает в тайной симпатии к старинным боярским правилам: «Сие подобно, когда слуга, видя тонущего господина, не хочет его избавить, дондеже справится, написано ль то в его договоре, чтоб его из воды вынуть»⁵. Слова эти можно сопоставить с письмом Курбатова Петру: «Истинно желаю работать тебе, государю, без всякого притворства, как Богу»⁶. Сравнение это не случайно — оно имеет глубокие корни.

Централизованная власть в гораздо более прямой форме, чем на Западе, строилась по модели религиозных отношений. Построенная в «Домострое» изоморфная модель: Бог во вселенной, царь — в государстве, отец — в семье — отражала три степени безусловной врученности человека и копировала религиозную систему отношений на других уровнях. Возникавшее в этих условиях понятие «государевой службы» подразумевало отсутствие условий между сторонами: с одной — подразумевалась безусловная и полная отдача себя, а с другой — милость. Понятие «службы» генетически восходило к психологии несвободных членов княжеского вотчинного аппарата. По мере того как росла роль этой лично зависимой от князя бюрократии, превращавшейся в бюрократию государственную, а также роль наемного войска князя, «воинников», психология княжеского двора делалась государственной психологией служивого люда. На государя переносились религиозные чувства, служба превращалась в служение. Достоинство определяется милостью: «Не твоя б государская милость, и яз бы што за человек?» — пишет Василий Грязной Ивану Грозному (Грязной — опричник, принадлежал к боярскому роду).

Столкновение этих двух типов психологии можно проследить на всем протяжении русского средневековья. Причем если психология обмена и договора культивирует знаковость, ритуал, этикет, то государственно-религиозная позиция ориентируется на символизм и практицизм. Парадоксальное сочетание этих двух последних качеств не должно удивлять. Рыцарская культура ориентирована на знаковость. Для того чтобы приобрести культурную ценность, вещь в этой системе должна сделаться знаком, т. е. быть максимально очищена от своей практической вне-знаковой функции. Так, «честь» для феодала древней Руси связывалась с получением от сюзерена богатой части военной добычи или большого подарка. Однако, получив награду, ее следовало по законам чести употребить так, чтобы максимально унижить вещественную ценность и тем самым подчеркнуть знаковую: «Орьтьмами и япончицами, и кожухы начаша мосты мостити по болотомъ и грязивымъ мьстомъ, и всякими узорочьи Половьцкыми»⁷. Образец рыцарского поведения дан в русской редакции поэмы о Диогенисе Акрите — «Девгениевом деянии» (перевод XI—XII вв.): богатырь Девгений решил добыть себе в жены «прекрасную Стратиговну», отец и братья которой убивали всех искателей ее руки; когда он приехал на двор Стратига, девица была одна — отец и

⁵ Письма и бумаги императора Петра Великого. СПб., М., 1893. Т. 3 С. 265.

⁶ Соловьев С. М. История России с древнейших времен. СПб., б. г. Кн. 4. Стб. 5. (349:)

⁷ Слово о полку Игореве. Л., 1952. С. 11 (Фототипическое воспроизведение изд. 1800 г.).

братья находились в отлучке. Девгений мог беспрепятственно увезти свою возлюбленную, но он приказал ей остаться и сообщить отцу о предстоящем похищении. Стратиг отказался верить. Между тем Девгений разломал ворота и, въехав во двор, «начат велегласно кликати, Стратига вон зовы и сильныя его сыны, дабы видели сестры своея исхищение (курсив мой. — Ю. Л.)». Однако Стратиг и теперь отказался верить в то, что нашелся храбрец, вызывающий его на бой. Девгений, прождав три часа напрасно, увез невесту. Однако удача предприятия вызывает у Девгения не радость, а печаль: «Велика есмь срама добыл»⁸. Он добивается все же боя, в котором побеждает отца и братьев невесты, берет их в плен, затем освобождает из плена, отпускает невесту домой, едет снова свататься и теперь уже получает невесту «с великою честью».

Здесь все — невеста, бой, свадьба — превращено в знаки рыцарской чести и ценно не само по себе, а лишь в связи с этим, приписанным значением. Невеста ценна не сама по себе, а в связи с трудностью ее получения — без этих трудностей она теряет ценность, бой ценится не победой как таковой, а, во-первых, победой, одержанной по определенным условным правилам, и, во-вторых, в максимально трудных условиях. Поражение и гибель при попытке выполнения невыполнимой задачи ценятся выше, чем победа и связанные с ней практические выгоды, полученные путем расчета, практической сметки или обычных военных усилий. Эффектность ценится выше, чем эффективность. Безданная попытка Игоря Святославовича 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. Такова же психология и певца «Песни о Роланде». Знаковый характер поведения заставляет акцентировать момент игры: практический результат как цель действия заменяется правильностью пользования языком поведения. Так, в западноевропейском рыцарском быту турнир становится равноценным бою. На Руси функцию турнира в быту феодала принимает охота. Она становится специфической игрой, концентрирующей знаковые ценности рыцарского боевого поведения. Не случайно Владимир Мономах перечислял свои охоты рядом с боевыми подвигами как равные предметы гордости.

Поведение противоположного типа исключает условность: основным признаком его является ориентация на отказ от игры и релятивности семиотических средств и отождествление безусловности с истинностью. Безусловность социального смысла поведения проявляется здесь двояко: для социального верха — тяготение к символизму поведения и всей системы семиотики, для низа — ориентация на нулевой уровень семиотичности, перенесение поведения в чисто практическую сферу.

Разницу между знаком и символом как выражением условного и безусловного в семиотике отмечал Ф. де Соссюр: «Символ характеризуется тем, что он всегда не до конца произволен; он не вполне пуст, в нем есть

⁸ Кузьмина В. Д. Девгениево деяние. М., 1962. С. 149.

рудимент естественной связи между означающим и означаемым. Символ справедливости, весы, нельзя заменить чем попало, например колесницей»⁹. Власть в перспективе символического сознания русского средневековья наделяется чертами святости и истины. Ценность ее безусловна — она образ небесной власти и воплощает в себе вечную истину. Ритуалы, которыми она себя окружает, являются подобием небесного порядка. Перед ее лицом отдельный человек выступает не как договаривающаяся сторона, а как капля, вливающаяся в море. Отдавая себя, он ничего не требует взамен, кроме права себя отдавать. Так, Шафиров, находясь в Стамбуле и советуя после Полтавской битвы совершить вооруженную диверсию с целью похищения с турецкой территории Карла XII, писал Петру I: «А хотя и дознаются, что это сделано с русской стороны, то ничего другого не будет, как только что я здесь пострадаю»¹⁰. Можно было бы привести много аналогичных примеров. Существенно здесь то, что носитель конвенциональной психологии, сталкиваясь с необходимостью пожертвовать жизнью, рассматривал смерть как акт обмена жизни на славу: «Аще мужь уьбен есть на рати, то кое чюдо есть? — говорил своим воинам Данила Галицкий. — Инии же и дома умирают без славы, си же со славою умроша»¹¹. С противоположной позиции не может идти и речи об обмене ценностей: возникает поэзия безымянной смерти. Наградой является растворение в абсолюте, от которого не ждут никакой взаимности. Дракула не обещает своим воинам славы и не связывает гибели с идеей справедливого воздаяния¹² — он просто предлагает им смерть по его приказу безо всяких условий: «Хто хочет смерть помышляти, тот не ходи со мною на бой»¹³.

Распространяя на государственность религиозное чувство, социальная психология этого типа требовала от общества как бы передачи всего семиозиса царю, который делался фигурой символической, как бы

⁹ Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. М., 1977. С. 101. В русском переводе высказывание звучит менее категорично, чем в оригинале: «никогда не является полностью условным» («n'etre jamais tout a fait arbitraire» (*Saussure F. de. Cours de linguistique generale. Paris, 1962. P. 101*). Аргументированное разграничение знака и символа см.: *Todorov Tzv. Introduction a la simbolique // Poetique. 1972. № 11. P. 275—286* («Signe et symbol»); *Idem. Theories du symbole / Ed. du Seul. Paris, 1977. P. 9-11 et squ.* В наполнении понятия «символ» мы идем за Соссюром, а не за Пирсом, который противопоставлял его «икону» как основанному на социальной конвенции. Неконвенциональная природа символа не снимает, однако, его отличий от иконических знаков. Хотя и те и другие исходят из принципа подобия, между ними существует важное различие: подобие в символе имеет риторический характер (невидимое передается через видимое подобие, бесконечное через конечное, недискретное через дискретное и т.д.: уподобляющееся и уподобляемое находятся в смысловых пространствах с разным числом измерений), подобие в иконических знаках имеет более рациональный характер. Здесь возможно по изображению однозначно реконструировать изображаемое, что в системе символов в принципе исключается.

¹⁰ Соловьев С. М. История России с древнейших времен. Кн. 4. Стб. 42

¹¹ Поли. собр. рус. летописей. 2-е изд. СПб., 1908. Т. 2. С. 822. (курсив мой. — Ю. Л.).

¹² Ср.: «Смерть на поле брани обычно называется „суд"» (*Мещерский Н. Л. История «Иудейской войны» Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.; Л., 1958. С. 85*).

¹³ *Повесть о Дракуле. М.; Л., 1964. С. 127.*

живой иконой¹⁴. Уделом же остальных членов общества делалось поведение с нулевой семиотикой, от них требовалась чисто практическая деятельность. Показательно, что практическая деятельность при этом продолжала в ценностном отношении котироваться весьма низко; это давало возможность Грозному называть своих сотрудников «страдниками» — они как бы низводились на степень, на которой в раннефеодальном обществе были только холопы, находившиеся вообще вне социальной семиотики. От подданных требуется практическая служба, приносящая реальные результаты. Их забота о социально-знаковой стороне своей жизни и деятельности воспринимается как «лень», «лукавство» или даже «измена». Показательно изменение отношения к охоте: из дела чести она превращается в поносную забаву, отвлекающую от государственных дел; за государем право на нее сохраняется, но именно как на забаву. Уже в «Повести о побоиши иже на Пьян» страсть нерадивых воевод к охоте противопоставляется государевой ратной службе: «Ловы дьюще, оутьхоу собъ творяще, мняще, яко дома»¹⁵. Позже в том же духе писал Грозный Василию Грязному: «Ино было не по объездному спати: ты чаял, что в объезд приехал с собаками, за зайцы — ажио крымцы самого тебя в торок ввязали»¹⁶. И Грязной, который не оскорбился кличкой «страдника» (соглашаясь с царем, он отвечал: «Ты государь — аки Бог: из мала и велика чинишь»), тут обиделся и писал Грозному, что раны и увечья он получил не на охоте, а в бою, на государевой службе.

XVIII в. принес глубокие перемены во всей системе культуры. Однако новый этап общественной психологии и семиотики культуры был трансформацией предшествующего, а не полным с ним разрывом. Наиболее заметным на культурно-бытовой поверхности жизни было изменение официальной идеологии. Государственно-религиозная модель не исчезла, а подверглась интересным трансформациям: в аксиологическом отношении верх и низ ее поменялись местами. Практическая деятельность из области «низкого» была поднята на самый верх ценностной иерархии. Десимволизация жизни, сопровождавшаяся демонстративным затаптыванием символики предшествующего периода в грязь и выставлением ее на публичное осмеяние, поднимала авторитет практического дела. Поэзия ремесла, полезных умений, действий, которые не являются ни знаками, ни символами, а ценны сами собой, составляла значительную часть пафоса петровских реформ и научной деятельности Ломоносова. О. Мандельштам видел в этом пафосе суть XVIII в.: «Меня все тянет к цитатам из наивного и умного восемнадцатого века, и сейчас мне вспоминаются строчки из знаменитого ломоносовского послания:

*Неправо о вещах те думают, Шувалов,
которые стекло чтут ниже минералов.*

¹⁴ Именно символическая, а не знаковая природа авторитета царской власти исключала для царя возможность игрового поведения. В этом отношении момент игры в поведении Грозного воспринимался и субъективно, и объективно как сатанизм.

¹⁵ Полн.собр. рус. летописей. Пг., 1915. Т. 14. С. 307.

¹⁶ *Послания* Ивана Грозного. М.; Л., 1951. С. 193. (353:)

Откуда этот пафос, высокий пафос утилитаризма, откуда это внутреннее тепло, согревающее поэтическое размышление о судьбах обрабатывающей промышленности, какая разительная противоположность с блестящим и холодным безразличием научной мысли девятнадцатого столетия?»

В поведении Петра I подчеркивалось, что он

Рожденны к скипетру простер в работу руки.

(Ломоносов)

Идеал царя-работника неоднократно повторялся от Симеона Полоцкого («Делати» из сборника «Вертоград многоцветный») до «Стансов» Пушкина. Однако перевернутая система не только отличалась, но и сходствовала со своей исходной формой: петровская государственность не была воплощенным символом, так как сама представляла собой конечную истину и, не имея инстанции выше себя, не была ничьей представительницей и образом. Однако она, как и допетровская централизованная государственность, требовала веры в себя и полного в себе растворения. Человек вручал себя ей. Создавалась светская религия государственности, и «практичность» переставала уже быть внесемиотической эмпирией.

Коренным образом изменился и удельный вес семиотики договора в общей структуре культуры эпохи. Почти полностью уничтоженная вместе со всем культурным наследием раннего русского средневековья, она получила мощную поддержку в западном культурном влиянии. В речах Феофана Прокоповича и других публицистов петровского лагеря получила развитие политическая концепция Пуффендорфа и Гуго Гроция, своеобразно преломленная сквозь русскую традицию. Власть царя мыслится как данная от Бога и оправдывается ссылкой на апостола Павла (Еф. 6, 5). Однако одновременно утверждается, что царь, приняв власть, вступает в безмолвный договор, обязуясь царствовать на благо подданных. Перестав быть символом, царь так же обязан практически служить подданным, как подданные ему: «Аще же всякий чин от бога есть, якоже ведение второе показывает, то самое нам нужнейшее и богу приятное дело, его же чин требует, мой — мне, твой — тебе, и тако о прочих. Царь ли еси, царствуй убо, наблюдая да в народе будет безпечалие, а во властех правосудие и како от неприятелей цело сохранили отечество. Сенатор ли еси, весь в том пребывай (...). И просто реши, всяк разсуждай, часового звание твое требует от тебе, и делом исполняй требование его»¹⁷.

Введение системы государственных отличий и чинов, конкурировавшей в XVIII в. с принципом безусловного и врожденного благородства по крови, также основано было на обмене достоинства на знаки. Эквивалентность этого обмена, нарушавшаяся на практике, в теории должна была строго соблюдаться. На это были ориентированы разработанные орденские статуты и система чинопроизводства, основанная на строгой очередности стажа службы. То, что обойденный

¹⁷ Прокопович Ф. Соч. М.; Л., 1961. С. 98.

наградой мог по нравам и законам эпохи сам напоминать о себе и требовать награждения, перечисляя свои на него права, свидетельствовало, что в сознании эпохи это была не незаконная милость, а урегулированный и подверженный правилам обмен обязательствами между служилым человеком и властью. Дух договорности, пронизывающий культуру XVIII в., заставлял переосмыслить или хотя бы перефразировать оценку традиционных институтов. Так, характерно, что, хотя все знают, что в России существует самодержавие и признание этого входит и в официальную идеологию (в частности, в официальную титулатуру), и, конечно, в государственную практику, признаваться в этом факте считается нежелательным нарушением хорошего тона. Екатерина II доказывает в «Наказе...», что Россия — монархия, а не самодержавие, т.е. управляется законами, а не произволом. Александр I будет неоднократно подчеркивать, что самодержавие — печальная необходимость, которой он лично не одобряет. Для него, как и для Карамзина, это будет факт, а не идеал. Особенно же проявится эта тенденция в осмыслении прав дворянства. Уже Кантемир во второй сатире («О благородстве», 1730 г.) рассматривал привилегии дворянина как аванс, получаемый за заслуги отцов, который следует погасить личной службой государству. Мысль эта под пером писателей типа Сумарокова превратилась в теорию обмена личных заслуг на почести, получаемые за заслуги предков. Дворянин, который не имеет личных заслуг, подобен обманщику, берущему и ничего не дающему взамен:

*Дворянско титло нам из крови в кровь лиется;
Но скажем: для чего дворянство так дается.
Коль пользой общества мой дед на свете жил;
Себе он плату, мне задаток заслужил:
А я задаток сей, заслугой взяв чужею,
Не должен класть его достоинства межею...
...Для ободрения пристойный взяв задаток,
По праву ль без труда имею я достаток.¹⁸*

На этом фоне протекает и противоположный процесс: одновременно с тенденцией к рационализации знакового обмена, перенесению центра тяжести на его содержание существует и встречное течение — стремление к иррациональному выделению знаковости как таковой. Акцентируется условность, немотивированность знака, ритуал. Так, быстро развивающаяся замкнуто-дворянская культура культивирует этикет, театрализацию быта. Утверждается семиотика корпоративной чести, получают развитие поединки — ритуальная процедура восстановления оскорбленной чести.

Развивающаяся щегольская культура строится на игре, вытекающей из условной связи содержания и выражения знаков. Возникает потребность в словарях для изъяснения значений условных форм выражения, в частности, галантного языка любви. Так, по принципу

¹⁸ Сумароков Л. В. Стихотворения. [Л.], 1935. С. 203.

обычного словаря (слово, пример фразеологического употребления, словарная статья) строится «Любовный лексикон» Дре дю Радье, переработанный для русских условий А. В. Храповицким. Например:

Беспокойство (...). *Я терплю смертельное беспокойство*. Заключает в себе: «Я последуя принятым правилам, даю должной вид моей горячности».

Говорить (...). Естьлиже красавица скажет с приятностью: *Ты говоришь пустое*, то значит: «Хотя и хочу иметь любовника, но опасуюсь обычной вам нескромности» (...). *Опомнись, кому ты говоришь* или *я етова не понимаю* и прочим подобным словам приписывается такое же знаменование <...>.

Мучение. – *Я терплю несносное мучение*, значит по большей части: «Я притворюсь быть влюбленным; но вы, видевши часто театр, думаете, что без мученья в любви не бывают: мне должно в вашу угодность набирать страстные слова...»¹⁹.

Такие же метатексты необходимы и для понимания языка мушек: «Мушка (...) бархатная на виске сказывает нездоровье, тафтяная на левой стороне лба – гордость, под нижней которой-нибудь ресницей – слезы, на верхней губе – поцелуй, на нижней – склонность и проч. Ключ от сей азбуки, так как и министерской (министр – здесь: посол, дипломат. – Ю. Л.) не одинаков; его избирают и переменяют для безопасности сношений своих по произволению»²⁰.

Получают развитие языки вееров, цветов. Распространение маскарадов вносит элемент релятивности даже в, казалось бы, данные природой оппозиции: мужчины одеваются в женское, женщины – в мужское²¹. Следует иметь в виду, что народное сознание остается на позициях отождествления немотивированного знака с дьявольским. С этим же связано распространенное в моралистической литературе толкование, связывающее знаковый релятивизм щегольской культуры с безбожием и моральным релятивизмом.

Ошибочно рассматривать щегольскую культуру XVIII в. с тех же позиций, что и ее критики, и видеть в ней лишь уродливую социальную аномалию. Именно в ее недрах вырабатывалось сознание автономности знака, явившееся важным стимулом для формирования личностной культуры эпохи романтизма. То, что у истоков этой культуры в России стоит Тредиаковский с «Ездой в остров любви», а занавес над ней опускает Карамзин как автор «Писем русского путешественника», заставляет нас видеть в ней не только цепь карикатур от Корсакова из «Арапа Петра Великого» до Слюнтя из «Триумфа» Крылова.

¹⁹ *Любовный лексикон* / Пер. с фр. М., 1779. С. 9, 18, 42.

²⁰ *Громов Г.* *Любовь: Книжка золотая*. СПб., 1798. С. 134—135.

²¹ Ср. записку Екатерины II: « Il m'est venu une idee fort plaisante. Il faut faire un bal a l'Ermitage <...>. Il faut dire aux dames d'y venir en deshabelle et sans paniers, et sans grande parure sur la tete <...> Il y aura dans cette salle quatre boutique d'habits, de masques d'un cote et quatre boutique d'habits, de masques de l'autre, d'un cote pour les hommes, de l'autre pour les dames <...>. Aux boutiques avec les habits d'hommes il faut mettre l'etiquette en haut: „boutiques l'habillement pour les dames"; et aux boutiques d'habit pour les dames <...>, "pour les messieur" ...» (*Сочинения* имп. Екатерины II: [В 12 т.]. СПб., 1907. Т. 12. С. 659).

Напряженность социальных конфликтов в конце XVIII в. вызвала дальнейшие сдвиги в структуре языков культуры. Связанность мира знаков с социальной структурой общества дискредитировала в глазах просветителя XVIII в. знак как таковой. Вслед за Вольтером просветители подвергли всесторонней критике «предрассудки вековые» (Пушкин), что на практике означало пересмотр всего запаса накопленных веками семиотических представлений. Руссо, вскрыв ложь мира цивилизации, исходный ее принцип обнаружил в условности связи выражения и содержания в слове. Выдвинутое им противопоставление слова — интонации, жесту и мимике фактически означало антитезу немотивированного знака мотивированному. Руссо свой социальный идеал строил на основе общественного договора, т.е. идеи эквивалентного обмена ценностями между людьми, что невозможно при уничтожении конвенциональности знаков. Отказываясь от социальной семиотики, он хотел сохранить ее результаты.

На противоположном полюсе сложилась масонская идеология. Масоны были противниками договорной теории общества. Ей они противопоставляли идею вручения себя некоему абсолюту (ордену, идеальному человечеству, Богу) и безвозмездного растворения в нем. Однако, субъективно ориентируясь на средневековье, они оставались людьми XVIII в., их эмблемы не были средневековыми символами — это был условный тайный язык для посвященных, который на семиотической шкале располагался ближе к языку мушек, чем к средневековой символике.

Обе попытки вырваться за пределы языковой условности оказались тщетными: XVIII в. закончился двумя грандиозными маскарадами: «римским» маскарадом в революционном Париже и рыцарским — при дворе Павла I.

Рассмотрение материала XIX в. не входит в задачу данной статьи. Однако можно отметить, что в начале нового века идеи «вручения себя» и отказа от культуры, основанной на конвенциональной знаковости, вновь вышли на передний план. С одной стороны, это была архаическая идея провиденциальной миссии самодержавия, фанатически насаждавшаяся Николаем I, с другой — воодушевлявшая прогрессивную часть общества идея «вручения себя» объективным и безусловным ценностям: свободе, истории, народу, «общему делу».

