



ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ



М. П. Одесский

ПОЭТИКА ВЛАСТИ НА ДРЕВНЕЙ РУСИ

Поэтика власти — базовые идеологемы, формы их манифестации — характеризуют не только общество, но и культурную модель Древней Руси в целом. Действительно, в средние века власть, не будучи жестко отделена от прочих областей культуры, как бы пронизывает весь духовный строй социума¹. Это своего рода диагностирующий признак. И соблазнительно попытаться — с опорой на работы авторитетных отечественных и иностранных специалистов — схематизировать те образы власти, которые получили семиотическое оформление в древнерусской культуре.

Сложнее всего определить, как понимала княжескую власть Домонгольская Русь: исследователь, лишенный ясных текстов «самоописания», вынужден здесь прибегать к реконструкции, полагаясь на косвенные свидетельства.

Будучи частью православного мира, Русь прежде всего усвоила модель «Государи — Боги». Восходящая к компилятивным сочинениям византийского писателя Агапита (VI в.), модель «Государи — Боги» представлена во многих древнерусских текстах². Так, автор «Повести об убиении Андрея Боголюбского», изображая смерть князя от руки заговорщиков и разграбление его богатств, скорбно напоминает: «Пишетъ апостолъ Павелъ: „Всяка душа властемъ повинуется“, власти бо от Бога чинены сѣтъ; естественомъ бо царь земнымъ подобенъ есть всякому чловѣку, властью же сана вышше, яко Богъ»³.

Как справедливо отмечают специалисты, модель «Государи — Боги» — своего рода развернутый комментарий к знаменитой цитате из 81 псалма: «Боги есте и сынове Вышняго». Ее общепринятое толкование дано в Толковой Псалтири, «которую несомненно знали, опять-таки, как Иосиф Волоцкий, так и другие авторы, — речь идет о судьях земных, чья власть над человеческими судьбами уподобляет их Богу, т. е. о функциональном уподоблении царя Богу по власти, по праву судить и решать. Понятно, что такое толкование псалма делало естественным цитирование его в текстах назидательно-юридического характера...»⁴.

Модель «Государи — Боги» диктовала генеральное понимание власти: ее носитель не просто человек — постольку, поскольку в момент «суда» он совершает Богоподобное действие. Действие, не пре-

¹ См. тезисное изложение: Древняя Русь: образы власти // Историк во времени: Третьи Зиминские чтения: Доклады и сообщения научной конференции. М., 2000. С. 169—170.

² См.: Успенский Б. А. Царь и Бог // Успенский Б. А. Избр. труды. Т. 1: Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1994.

³ ПЛДР: XII век. М., 1980. С. 334.

⁴ Успенский Б. А. Царь и Бог. С. 115—116.

вращающее его в Бога, но подобающее именно Богу. Эта модель «работает» применительно к полномочиям всякого государя и к полномочиям всякого судьи, «судящего», т. е. принимающего решение. На Руси, впрочем, власть князя хоть и не сводили к власти любого «судящего», но ставили ее ниже власти царя. Собственно царских амбиций в домонгольский период князья не выражали, смиряясь с тем, что в пределах православного мира право на царский титул принадлежит исключительно византийскому императору.

Для домонгольской ситуации специфична модель власти, которую можно обозначить как «Государь — совершенный человек», подразумевающая понимание властителя как персонификации физических и душевных достоинств коллектива.

Как и в рамках модели «Государь — Боги», модель «Государь — совершенный человек» придавала князю сверхчеловеческий статус. Однако здесь подобный статус обусловлен той элементарной, «кровной» причиной, что он принадлежал к роду Рюриковичей. Согласно Э. Бенвенисту, который анализировал царские титулы, восходящие — подобно титулу «князь» — к термину *kun-ing-az, «царь» обозначен по своему происхождению как «тот, кто рожден в царской семье; тот, кто ее представляет и является ее главой». Наконец, всякий раз подчеркивается знатность происхождения. <...> В этой концепции «царь» рассматривается как олицетворение всех членов своего племени⁵.

Раз Рюрикович — то государь (того или иного масштаба). Симптоматично, что летописцам и агиографам безразлична «точка начала» карьеры Рюриковича: в каком возрасте он приступает к реализации властных полномочий, какой из русских престолов занимает. Князь есть князь... Зато столь же симптоматична значимость «точка финала» княжеской жизни: статус государя, детерминированный принадлежностью к Рюриковичам, по определению не подлежал отчуждению ни при каких обстоятельствах, ни при жизни, ни по смерти, и кончина каждого (в пределе) Рюриковича — повод для печального некролога, в котором торжественно перечисляются его добродетели — добродетели «совершенного человека»: «Бѣ же Мьстиславъ дебелъ тѣломъ, чермень лицемъ, великыма очима, храборъ на рати, милостивъ, любяше дружинѹ по великѹ, имѣнья не щадяше, ни питья, ни ѣденья браняше»; «Бѣ же Изяславъ мужь взоромъ красенъ и тѣломъ великъ, незловивъ правомъ, криваго ненавиде, любя правду»; «Бѣ же Василко лицемъ красенъ, шчима свѣтелъ и грозенъ взором, паче мѣры храборъ, на ловѣхъ вазнив, сердцемъ легок»⁶.

Летописные примеры убедительно демонстрируют, что умерший государь — «зерцало» всяческих добродетелей: он абсолютно, метафизически красив, силен, отважен, милостив. Аналогичен в житийном памятнике — «Сказании о Борисе и Глебе» — «взор» князя Бориса Владимировича: «Тѣлѣмъ бяше краснѣ, высокъ, лицемъ круглѣмъ, плечи велицѣ, тѣнѣкъ въ чресла, очима добраама, веселъ лицемъ, борода мала и усъ — младъ во вѣ еще. Свѣтяся цесарьскы, крѣпѣкъ телѣмъ, всячьскы украшенъ акы цвѣтъ цвѣтый въ ѹности своей, в ратьхъ хръвѣръ, въ свѣтѣхъ мѹдръ и разуменъ при всемъ и благодать Божия цвѣтяше на немъ» (Успенский сборник XII—XIII вв., первоначальный вариант — по реконструкции С. А. Бугославского⁷).

Особая отмеченность «точки финала» жизни государя воздействовала и на культ места его захоронения. «Повсюду в старых стольных городах, — констатировал Г. П. Федотов, — в склепах или притворах соборов народ благоговейно чтит гробницы древних князей, в которых видел защитников родного города, к которым обращался в годину военной грозы. <...> Оттого так много святых князей, не име-

⁵ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 292.

⁶ Повесть временных лет / Подг. текста, комментарии Д. С. Лихачева. СПб., 1996. С. 66, 86; ПСРЛ. Т. 1: Лаврентьевская летопись. М., 1997. Стб. 521.

⁷ Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1: XI—XII века. СПб., 1997. С. 350.



ющих жития и даже не известных истории. Их почитание выросло не из живой памяти о личности, а из немой гробницы»⁸.

Г. П. Федотов был склонен расценивать почитание святых-князей в контексте народного христианства: «При малочисленности святых мирян вообще поражает обширность этой общественной группы (больше половины русских святых мирян), сословное предпочтение или избранность ее в небесной иерархии»⁹. Однако более убедительным представляется предположение о языческой, «традиционалистской» (в понимании Ж. Дюмезиля, М. Элиаде) природе модели «Государь — совершенный человек». Воплощение воинской функции, князь именно вследствие этого не только воин, но палладиум, коллективный оберег, откуда и происходило наделение его всей полнотой достоинств.

Соответственно, если князь — совершенный человек, то и каждый человек в момент своего «акме», на «вершине» жизненного пути — князь. Потому в русском свадебном обряде князем и княгиней именуют жениха и невесту, ведь свадебный ритуал манифестирует максимальный расцвет жизненных сил участников. По формуле В. Н. Топорова, «жених-князь лишь раз в жизни во время свадьбы выступает как своего рода замена божественного жениха, участника «первосвадьбы» Солнца...». В качестве примера — по необходимости позднего — можно привести «Чины на свадьбе» (рукопись «Домостроя» 1560-х годов): «И как новобрачный князь приедет с поездом, и коровайники и свешники с фонарем придут потому ж, и как Бог даст, новобрачный князь сядет на месте, и, посидев немного, сваха встанет, да благословяеця у отца и у матери — новобрачному князю и княгине голова чесать, и возмет соболи, которые держать, и обносить теми соболями около голов новобрачному князю и новобрачной княгине по трижды»¹⁰.

И князь — в момент вокняжения, захвата территории — предстает женихом. Болгарский исследователь, комментируя эпизоды с вонзанием болгарским вождем копья в ворота Царьграда (славянский перевод византийской хроники Симеона Метафраста) и с прикалыванием щита Вещим Олегом, интерпретирует это как «актуализацию весьма важного для средневековой культуры параллелизма “женщина — город”, породившего парадигму “взятие города — воцарение — свадьба” <...> Параллелизм “взятие города — брак” в некоторых случаях сопрягается с мотивом “воцарения” <...> Акт “вонзания копья в Золотые ворота”, демонстрирующий “овладение” Царьградом (т. е. “воцарение” в нем), имеет “брачную” символику; его “обрядовый” аналог — ритуальное “ломание”, “разбивание”, “прокалывание” дверей дома невесты во время свадьбы. И еще. Вышецитированный текст хроники Симеона Метафраста отражает заглушенную память об одной из важнейших функций царя (и бога) в архаических культурах — функцию “жениха своей земли”...»¹¹.

⁸ Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 105—106.

⁹ Там же. С. 90.

¹⁰ Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995. Т. 1. С. 527—528. См.: Домострой / Подг. текста, комментарии В. В. Колесова. М., 1990. С. 91. Ср. также припевки, что исполнялись во время предсвадебной недели на вечеринке у невесты (запись 1927 г., Пинежский р-н, Архангельская обл.): «...Девушка красная, / Княгиня первобрачная, / Мария Сергеевна, / Она думу думала, / С думы слово змолвила <...> / А услышал молод князь / Похвальбу невестину: / «Уж я сам повыведу / И боярам повываю: / Смотрите, бояра, / На мое-то сужено, / На мое-то ряжено, / На девушку красную, / На княгиню первобрачную, / На Марию Сергеевну!» (Лирика русской свадьбы / Изд. подг. Н. П. Колпакова. Л., 1973. С. 69—70); ср. примеры со стогами-князьями: Морозов И. А. Женитьба добра молодца. М., 1998. С. 304.

¹¹ Бадаланова-Покровская Ф. К. «Основание царства» в болгарских средневековых представлениях // Механизмы культуры. М., 1990. С. 138—140. Ср. примеры обозначения взятия города как касания копьем в кн.: Адрианова-Перетц В. П. «Слово о полку Игореве» и памятники русской литературы XI—XIII в. Л., 1968. С. 160—161. Ср. также известный эпизод из «Повести временных лет»: «И сънемъшемся овѣма полкома на скупъ, суну копьемъ Святославъ на деревьяны, и копье летѣ сквозе уши коневи, и удари в ноги коневи, вѣ во дѣтескъ» (Повесть временных лет. С. 28).



Значит, христианская церковь не порождает, а скорее санкционирует культ святых князей, перекодируя традиционалистскую модель на новый лад. Такое объяснение подтверждается удивительной конфессиональной толерантностью, которую книжники первых десятилетий христианства демонстрировали по отношению к князьям-язычникам прошлого. Им явно важно не то, какую религию исповедывал государь, а то, что он — государь. Хрестоматийный образец здесь — «Слово о Законе и Благодати» Илариона. Славя крестителя Руси, проповедник, в частности, говорил: «**Похвалимъ же и мы, по силѣ нашеи, малыими похвалами виликаа и дивнаа сътворьшааго нашего учителя и наставника, великааго кагана нашеа земли Володимера, вънѹка старааго Игоря, сына же славнааго Святослава, иже въ своа лѣта владычествующе мужьствомъ же и храборьствомъ прослуша въ странахъ многахъ, и побѣдами и крѣпостию поминаются нынѣ и словѹтъ**». И далее: «**Син славнын от славныихъ рожься, благороденъ от благородныхъ, каганъ нашъ Володимеръ**»¹².

Преращение действия модели «Государь — совершенный человек» совпадает приблизительно с периодом краха домонгольской Руси. «Знаменательно, — рассуждал Г. П. Федотов, — как только Русь усваивает греческий идеал власти и переносит его вместе с царским титулом на великих князей московских, так прекращается княжеская святость. Никто из благочестивых царей московских не был канонизирован. Это отрицательное доказательство того, что канонизация князей не имеет ничего общего с освящением власти»¹³. Соглашаясь с общим ходом мысли знаменитого историка-эмигранта, необходимо уточнить: «канонизация князей» связана с «освящением власти», если согласиться, что «освящение власти» — дохристианского происхождения, а власть осознается не просто как администрирование, управление государством, но как исполнение магических защитных функций. Вот и филолог В. Л. Комарович — создатель спорной, но эффективной теории об эзотерическом княжеском культе рода и земли — сходным образом датировал отказ от языческих моделей: «полуязыческая молитва к неканонизированному церковью предку» и особые нехристианские княжеские имена исчезают «в поколении сыновей Александра Невского в конце XIII столетия»¹⁴.

В XIV в. на Руси постепенно складывается иная социально-политическая ситуация, и показательно, что несколько позже (рубеж XIV—XV веков) обретают актуальность новые модели власти, которые призваны аргументировать и символизировать расширение полномочий государя. Властитель получал право преступать ограничения, налагаемые традицией, обычаем в той мере, в какой он, по образу второй ипостаси Троицы, претендовал на обладание «двойной» природой: и Божественной, и человеческой. Но Христос — Бог, властителю же «божественность» приписывалась метафорически, по сути выражаясь, в нахождении условий, что создают особое — сверхчеловеческое — положение монарха. Культуролог Эрнст Канторович, изложивший эту концепцию в знаменитом исследовании о «средневековой политической теологии», различал две важнейших модели «условной» власти: «Государь — блюститель закона» («Law-Centered Kingship») и «Государь — гарант стабильности» («Polity-Centered Kingship») ¹⁵.

А. Л. Юрганов убедительно воспроизвел коллизии, связанные с моделью «**Государь — блюститель закона**» на Руси 1370—1380-х. Мамаю, по справедливому замечанию историка, лишь одно обстоятельство препятствовало «стать ханом Золотой Орды: он — не чингизид, в нем не текла «царская» кровь. Судя по всему, в «розмирии» русских князей (кроме всего прочего) могла не устраивать, прежде всего, эта деталь: Мамай не «царь», а вассал хана, т. е. равный Дмитрию Ивановичу в иерархии едино-

¹² Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. С. 42, 44.

¹³ Федотов Г. П. Святые Древней Руси. С. 91.

¹⁴ Комарович В. Л. Культ рода и земли в княжеской среде XI—XIII вв. // ТОДРЛ. Л., 1960. Т. 16. С. 88—89.

¹⁵ Kantorowicz E. H. The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology. Princeton, N.J., 1997.



го тогда для них обоих государственного образования»¹⁶. Модель «Государь — блюститель закона» интерпретируется в негативном аспекте: великий князь как воплощение закона не принимает «беззаконные» притязания Мамай на царский титул, что и оправдывает сопротивление золотоордынскому узурпатору. И, трактуя модель уже позитивно, Дмитрий Иванович в 1382 г. уступает Тохтамышу, чингизиду и «законному» царю. Для великого князя московского, по мнению А. Л. Юрганова, «пока еще существенной была иерархия русско-монгольского государственного образования. Вот что писал Рогожский летописец о психологических нюансах поведения Дмитрия Ивановича, узнавшего о походе на Русь Тохтамыша: “То слышав, что сам царь идет на него с всею силою своею, не ста на бои противу его, ни подня руки противу царя, но поеха в свои град на Кострому”»¹⁷.

Через сто лет модель «Государь — блюститель закона» реализует Вассиан Рыло в послании Ивану III на Угру. Он убеждал колеблющегося великого князя в правомерности отказа от «беззаконного» подчинения золотоордынскому хану: «...глаголеши, яко “под клятвою есмы от прародителей, — еже не поднимати рꙋкы противꙋ царя, то како аз могу клятвꙋ разорити и съпротив царя стати”. Послушай ꙋбо, боголюбивый царю: “аще клятва по нꙋжди вывѣает, прощати от таковых и разрѣшати нам повелѣно естъ, иже прашаем, и разрѣшаем, и благословяем, яко же святѣйший митрополит, тако же и мы, и весь боголюбивый събор, не яко на царя, но яко на разбойника, и хищника, и богоборца”...»¹⁸.

В увещеваниях Вассиана Рыло понятие закона, который надлежит блюсти государю, наполняется не только светским, но и конфессиональным содержанием: закон — православие, покушение на православие — «беззаконие». Московский государь олицетворяет законность в обоих смыслах¹⁹, что в XV—XVI в. позволяет ему выступать инициатором созыва соборов — вначале церковных, а потом земских. Соответственно — от обратного — древнерусской повести известен амбивалентный образ «грозного» повелителя иноземной державы, блюдущего светский, но нарушающего религиозный закон. Таковы валашский воевода Дракула или турецкий султан Магмет, о сходстве которых писал А. А. Зимин²⁰.

Логике рассуждений Вассиана Рыло отчасти повторяет Иосиф Волоцкий. Но его послания метят уже не в «зарубежного» государя, а в самого московского властителя, двусмысленно маневрировавшего и искавшего компромисса с еретиками. Это, по выражению В. Е. Вальденберга, «учение, которое с полным основанием может быть названо учением о правомерном сопротивлении государственной власти»²¹: «Аще ли же естъ царь, над человеки царства, над собою же имать царствующа скверны страсти и грехи, сребролюбие же и гневъ, лукавство и неправду, гордость и ярость, злеише же всех — невер, таковыи царь не Божии слуга, но диаволь, и не царь, но мучитель. <...> И ты ꙋбо такового царя или князя да не послушаеши, на нечестие и лукавство приводяща тя, аще мучит, аще смертию претит»²².

Знаменательно использование Иосифом Волоцким при характеристике «беззаконного» монарха слова «мучитель», что по-гречески есть «тиран»²³. Отсюда возникают удивительные параллели выска-

¹⁶ Юрганов А. Л. Категории русской средневековой культуры. М., 1998. С. 164.

¹⁷ Там же. С. 165.

¹⁸ ПЛДР: Вторая половина XV века. М., 1982. С. 530.

¹⁹ Ср.: Зимин А. А. Россия на пороге нового времени: (Очерки политической истории России первой трети XVI в.). М., 1972. С. 134—141; ср. также византийскую ситуацию: Рансимен С. Восточная схизма. Византийская теократия. М., 1998. С. 152—153.

²⁰ Зимин А. А. И. С. Пересветов и его современники. М., 1958. С. 396—400.

²¹ Вальденберг В. Древнерусские учения о пределах царской власти. Пг., 1916. С. 215.

²² Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV—начала XVI в. М.; Л., 1955. С. 346; ср.: Лурье Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV—начала XVI века. М.; Л., 1960. С. 241.

²³ См. обсуждение «мучительства» Ивана Грозного в кн.: Юрганов А. Л. Категории русской средневековой культуры. Гл. IV, разд. 2. О некорректности отождествления «мучительства» Ивана Грозного и государственного террора см.: Одесский М. П., Фельдман Д. М. <Рец. на кн.: Скрынников Р. Г. Царство террора. М., 1992> // Русская мысль. Париж. 1993, 5 февраля. С. 12.



званий православного монаха и католических богословов — Иоанна Солсберийского и Фомы Аквинского, которые в XII—XIII веках обосновывали доктрину тираномахии, т. е. право подданных бороться с «беззаконным» монархом. Если монарх попирает законы Божественные и человеческие, церковь лишала его сакрального статуса, делая возможным, даже желательным его физическое устранение²⁴.

Модель «Государь — блюститель закона» мотивирует метафорическую божественность властителя его служением высшей законности, модель же «**Государь — гарант стабильности**» — тем, что монарх в своей фигуре и атрибутах власти олицетворяет непрерывность существования государства и социума. Эта модель, по Канторовичу, прежде всего предполагает: 1) культ династической преемственности (что не тождественно домонгольскому представлению о правящем роде) и 2) культ монаршего «венца»²⁵.

Актуальность на Руси модели «Государь — гарант стабильности» демонстрируется простым перечислением фактов. К рубежу XV—XVI в. восходит круг идей «Сказания о князьях владимирских», где Рюрик назван потомком «римьскаго Августа царя»²⁶, при Иване Грозном создается монументальный исторический компендиум — «Степенная книга», в которой «русская история становится генеалогически единой цепью святых московских государей и их предков, “богоутвержденных скиптродержателей”»²⁷. В том же «Сказании о князьях владимирских» декларируется получение Рюриковичами «Монмахова венца» и прочих атрибутов власти непосредственно от византийских императоров, которые, в свою очередь, вывезли их — чудесным образом — из величайшей империи древности, из Вавилона («Сказание о Вавилонском царстве»). Что явно коррелирует с возникновением и совершенствованием русской версии ритуала венчания на царство.

Изучая «средневековую политическую теологию», Канторович выделил на западно-европейском материале еще модель «Christ-Centered Kingship», т. е. «Государь — Христос»²⁸. Он относил эту модель к началу II тысячелетия, считая ее древнейшей и первичной по отношению к другим моделям. На Руси модель «**Государь — Христос**», напротив того, манифестируется достаточно поздно — в правление Петра I²⁹. Наиболее выразительным литературным примером считается рассуждение Феофана Прокоповича «О власти и чести царской» (1718): «Приложимъ же еще учению сему, аки венець, имена или титулы властемъ высокимъ приличныя: несуетныя же, ибо отъ самага Бога данныя, которыя лучше украшаютъ царей, нежели порфиры и диадимы, нежели вся велепная внешняя утварь и слава ихъ, и купно показываютъ, яко власть толикая отъ самага Бога есть. Кия же титулы? кия имена? Бози и Христы нарицаются»³⁰. Рискованно-льстивый концепт Феофана Прокоповича порожден языковой игрой: «Христос» по-гречески значит «помазанник», коль царь помазан на царство — он по определению «Христос»³¹. Модель «Государь — Христос», функционируя в рамках риторической петровской культуры, обслуживала пропагандистскую программу царя-реформатора, «кураторы» которой охотно брали

²⁴ О тираномахии см., напр.: Лорд Актон. Очерки становления свободы. Л., 1992; Трейман Р. Тираноборцы. СПб., 1906; Ковалевский М. М. От прямого народоправства к представительству и от патриархальной монархии к парламентаризму. М., 1906. Т. 2; Гессен В. М. Проблема народного суверенитета в политической доктрине XVI века. СПб., 1913; Одесский М. П., Фельдман Д. М. Поэтика террора и новая административная ментальность: Очерки истории формирования. М., 1997.

²⁵ Kantorowicz E. H. The King's Two Bodies. P. 314—383.

²⁶ ПЛДР: Конец XV—первая половина XVI века. М., 1984. С. 426.

²⁷ Покровский Н. Н. Афанасий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. 1. Л., 1988. С. 76.

²⁸ Kantorowicz E. H. The King's Two Bodies. P. 42-86.

²⁹ Успенский Б. А. Царь и Бог. С. 130—131.

³⁰ Феофан Прокопович. Слова и речи поучительные, похвальные и поздравительные. СПб., 1760. Ч. I. С. 251; см. подробнее: Успенский Б. А. Царь и Бог. С. 129—131.

³¹ Ср. суждения Георгия Флоровского: «Ему доставляет явное удовольствие эта соблазнительная игра словами: вместо «Помазанника» называть Царя «Христом». Удивляться ли, что встревоженные противники отозвались на это: уже скорее Анти-Христ» (Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 86).



на вооружение и разнородные образы, и языковые каламбуры, и «далековатые» метафоры. Религиозный «код» в данном случае не свидетельствует о крепости веры, но обосновывает очередное расширение пределов власти: рассуждение Феофана Прокоповича современно делу царевича Алексея Петровича, утверждая стремление царя отказаться от традиционного порядка престолонаследия.

Модель «Государь — Христос», насколько можно судить, сохраняла влияние на протяжении всего XVIII в.: к примеру, российские императрицы, будучи в момент коронации и царского помазания уподоблены Христу, получали право войти в алтарь (что женщинам запрещено)³².

В заключение существенно отметить, что древнерусские образы власти — при всех различиях — родственны, равно реализуя идеологему сакральной власти, которая принципиально отличает средневековое (как частный случай традиционного) общество от «бюрократического» общества нового типа. Потому модель «Государь — Боги» характерна для всей культуры средневековой (и не только) России, сосуществуя с прочими моделями и легко в них трансформируясь. Ключевую цитату из 81 псалма с готовностью повторяют и автор «Повести об убиении Андрея Боголюбского», и Иосиф Волоцкий, и Феофан Прокопович, и — Г. Р. Державин, заслужив гнев Екатерины II «якобинским» стихотворением «Властителям и судиям».

Далее: средневековые модели «условной» власти, распространенные по всему христианскому миру, на Руси оставили менее заметный след, чем на Западе. Может быть, по той причине, что для русской культурной ситуации оказались не столь значимы конфликты церкви и власти или религиозные распри, которые обыкновенно актуализировали соответствующие модели.

Наконец, ясное формулирование условий, при которых государь наделяется властью, тем самым подразумевает, что нарушение этих условий ведет к приостановлению властных полномочий. Таким образом, модели «условной» власти, первоначально привлекаемые апологетами абсолютизма, вполне логично в дальнейшем перекодировались, «перехватывались» его противниками. В самом деле, интернациональная революционная идеология и символика XVII—XVIII в. преемственно восходят к религиозной тираномахии XII—XIII в. Но в силу того, что на Руси модели «условной» власти получили весьма ограниченный культурный резонанс, русская «поэтика революции» ориентируется на западные революционные образцы, а не на отечественную традицию.

³² Успенский Б. А. Царь и патриарх: Харизма власти в России: (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998. С. 170—174.

