

МИРОСЛАВ ПОПОВИЧ

ФІЛОСОФІЯ СВОБОДИ /
ФИЛОСОФИЯ
СВОБОДЫ

Великий науковий проект

Мирослав Попович

**Філософія свободи /
Философия свободы**

«Фолио»

2018

Попович М. В.

Філософія свободи / Философия свободы / М. В. Попович —
«Фолио», 2018 — (Великий науковий проект)

ISBN 978-966-03-8296-1

Книга «Філософія свободи» містить твори, маловідомі широкому читачеві, написані видатним українським філософом-гуманістом Мирославом Поповичем й видруковані у різні роки, у різних виданнях та країнах. Вона є вочевидь унікальною за розмаїттям тематики, часовим виміром і тим, що статті власноруч підбирав Мирослав Володимирович – в останні місяці свого життя. Твори, які включено до цього видання, дозволяють побачити об'єкти досліджень автора під різними кутами зору, дають нам можливість побувати у майстерні філософа. І це стосується не лише історичних подій і портретів важливих для України персоналій, а й інтерпретації подій історії науки в їх раціонально-філософському відтворенні. Вчений прагне осмислити події, що відбуваються у нього на очах, порівнюючи їх зі світовим досвідом розвитку і шукаючи їхні корені в історичних джерелах українського народу, в особливостях української ментальності. При цьому він сповна використовує досвід розробки логіко-методологічних проблем розвитку науки. Книга «Філософія свободи» – це пошук істини на перехресті національних і світових шляхів культури й науки, що нам передала у спадок мудра і світла людина – Мирослав Попович.

ISBN 978-966-03-8296-1

© Попович М. В., 2018

© Фолио, 2018

Содержание

Мирослав Попович: філософія свободи	6
Частина 1	11
Древний Киев – столица Руси	11
Киев и околица	13
Русь	18
Место Киева в его ойкумене	21
Киевская земля – середина мира	25
Вокруг легенды об основании Киева	26
Город и село. Сельское окружение Киева	31
Мир города. Киев как город	37
Некоторые общие рассуждения: о новом вине в старых мехах	44
Власть Киевского князя	48
Честь и слава	50
Киев – мать городов русских	56
О чём сожалел князь Игорь	60
Власть над жизнью и свободой	66
Князь	72
Дружина	79
Вече	82
Русь-Украина и Русь-Россия	84
Мир церкви	86
Христианство как культ и христианство как культура	93
Частина 2	103
Иван Котляревський та його «Енеїда»	103
Микола Гоголь	112
Петро Могила	118
Князь Репнін	121
Конец ознакомительного фрагмента.	124

Мирослав Попович

Філософія свободи=Философия свободы

Мирослав Попович: філософія свободи

Перед вами книга, що містить твори, маловідомі широкому читачеві, написані й видруковані у різні роки, у різних виданнях та країнах. Книга є вочевидь унікальною за розмаїттям тематики, часовим виміром і тим, що статті, які запропонував видати Олександр Красовицький, генеральний директор видавництва «Фоліо», власноруч підбирав Мирослав Володимирович – в останні місяці свого життя. У книзі збережено оригінальну мову видання, особливості письма, стилістики і композиції матеріалів. Повтори, що мають місце в деяких статтях під різними кутами зору, дають нам можливість побувати у майстерні філософа.

Як же написати про майстра, якими словами змалювати цю універсальну особистість? Звідки походить і чим обумовлене розмаїття інтересів і тем, що ледве вмістилися у цей том?

За наших часів і в нашій країні про Мирослава Поповича, схоже, можна написати одним із трьох способів. По-перше, можна розглядати цю дивовижну людину як історичну особу, як втілення автентичних суспільних чеснот. Можна описати його як чи не єдиного у нашій країні справжнього демократа. Можна сказати навіть, що Мирослав Попович «обігнав своє століття» – та інші пафосні речі. Читач, напевне, впізнає позичений тут у Честертона спосіб – «Як писати про Святого Франциска». Це й не дивно. Оскільки певні риси характеру Мирослава Поповича вгадуються у характерах майже всіх видатних особистостей. Особливо коли вони вирізняються шляхетністю ідей, широтою поглядів. І майже дитячою цікавістю і почуттям гумору. Отож доки сучасники ще не створили канонічного портрета цієї незвичайної людини, можна спробувати вловити її риси у відображеннях інших унікальних особистостей, ситуацій, подій.

Розмисли про діяльність Мирослава Поповича неунікно приводять до запитання: як же визначити те, чим він, власне, займається у філософії, політиці, громадському житті. Не викликає сумніву причетність його наукових і філософських поглядів до традицій європейського раціоналізму. На моїй пам'яті йому неодноразово закидали (найчастіше позаочі), що в нього, мовляв, немає послідовного систематичного викладу філософії – на кшталт класиків гегелівсько-марксовського типу. Дехто навіть казав: «Попович – не філософ». Маючи на увазі сам стиль його наукової аргументації, що рясніла прикладами у діапазоні від квантової фізики до побутових анекдотів. І що викликало іронію так званих серйозних філософів тих серйозних часів. Між тим сказати, що Попович – раціоналіст, означає – майже нічого не сказати про нього. Адже розмова про Мирослава Поповича – добрий привід поговорити про саму долю європейського раціоналізму, а особливо у контексті радянської та пострадянської доби. Ризикнемо лише припустити, що у наш час, по суті, вже немає так званих «чистих мислителів», немає тих шкіл і напрямів, про які можна сказати, що вони з точністю відповідають декларованим ними вихідним принципам і назвам. Найчастіше це носить характер самоназивання, до того ж доволі приблизної якості. А інколи й самозванства... І в цьому сенсі Мирослав Попович справді не є «чистим мислителем».

...Пригадуються розмови у відділі логіки Інституту філософії того періоду на самому початку 90-х, коли – одночасно з розпадом СРСР – філософія раптом вивільнилась від абсолютного домінування марксизму-ленінізму. Когось ця свобода тяжко вразила. А комусь відкрила надзвичайні можливості писати про те, про що їм хотілося. Питання про те, хто і до якого напрямку вважає себе приналежним, тієї пори гаряче-жваво обговорювалося. На «філософських» посиденьках Попович говорив приблизно так: «Я себе запитую: хто я? Екзистенціаліст? Персоналіст? Представник аналітичної філософії? Швидше за все, за своїми особи-

стими поглядами, – персоналіст». Трохи згодом, під час лекційного курсу у США, Мирослав Володимирович несподівано-неочікувано почув запитання, то як все ж таки називається його філософія? За словами Поповича, відтак він постійно повертається до цього питання. І не може знайти відповіді. Напевне, майже кожному із нас доводилося того часу замислюватися: хто ж ми є за своїми особистими і професійними поглядами і заняттями. Ми зрозуміли, що в наш час, схоже, вже немає чітких напрямків, як, наприклад, у курсах з історії філософії. Але самі «цехи» збереглися. І приналежність до того чи того цеху є переважно справою особистого вибору.

О. Розеншток-Хюссі, німецько-американський філософ-теолог, один зі своїх творів так і назвав: «Я – не є чистим мислителем». Розмірковуючи про раціональне підґрунтя науки у первісному сенсі Декартової віри у раціональний характер людського існування й природи, Розеншток-Хюссі зауважує: «Ми, повоєнні мислителі, менш заклопотані відвертим характером істинного Бога або істинним характером природи, аніж виживанням людського суспільства. ...Істина життєво важлива – і має бути представленою у суспільстві».

...Цей останній різновид істини викликає найбільше запитань. Мої знайомі, які спостерігали Поповича на телеекрані (хоча б славнозвісний телевізійний поєдинок з Леонідом Кравчуком) і читали його газетні інтерв'ю, незрідка говорили: «Ну, ваш Попович їм і видав (чи врізав)!» Або: «Один лише Попович сказав правильно». Або: «Найрозумнішим виявився, звичайно, ваш Попович». Складалося навіть враження, що Попович – чи не єдина приємна людина у публічному просторі, який на той час у нас склався. Інколи мене запитували: «Звідки у нього здатність завжди відповідати правильно?» Звучить начебто наївно. Але найбільш неочікуваним виявилось запитання одного представника точних наук: «А чому Попович займається політикою, він же філософ – хай би і займався філософією! І чому він береться за історію?» Дивно, що після стількох років диктатури марксизму філософу можна адресувати подібні запитання... Не кажучи про те, що чомусь забувається: філософ – теж людина. «Я не є чистим мислителем, – продовжує Розеншток-Хюссі. – Я можу бути пораним, Закинутим туди й сюди, Враженим, Гордим, Розчарованим, Шокованим, Втішеним. І я маю сповіщати про свої духовні стани, щоби не померти».

У вигляді альтернативи, отож, розмову про Мирослава Поповича слід було б розпочати з якихось фундаментальніших порівнянь, з того, як от Пірс висловився про Арістотеля: той «був закінченою людиною науки, людиною, яких ми можемо бачити сьогодні, за тим лиш винятком, що сферою його інтересів були всі науки».

Спробуємо собі уявити, на якому ж підґрунті подібний тип філософії і філософування міг бути обраний Мирославом Поповичем у ті далекі часи. Отож, кінець 50-х – початок 60-х. На підґрунті, ймовірно, того самого штибу, що й у Карла Поппера, переконання якого формувалися на тридцять років раніше, коли у нього почалися сумніви щодо наукового статусу марксистської теорії історії, психоаналізу та індивідуальної психології. Що їхня «пояснювальна сила» привела мислителя до висновку щодо деякої подібності цих теорій більше до елементарних міфів, аніж до науки. Можна припустити, що Попович, так само як і Поппер, був заскочений тим, що марксистська теорія виявилась амбітно-здатною пояснити практично все, розкриваючи непосвяченим очі на нові істини, тоді як істина в точних науках вимагала доказовості. Якщо ваші очі одного разу було відкрито, ви побачите потверджуючі приклади всюди: усе, що відбувається, підтверджує теорію. Тому істинність теорії здається очевидною, а ті, хто в ній сумнівається, виглядають людьми, які відмовляються визнати очевидну істину з різних причин. За відмову визнати ту «очевидну істину» чимало у цій країні людей заплатили власною свободою, інших – примусово лікували. За ті сумніви, що про них Поппер міг писати у 1920—1930-х рр., у нас могли офіційно обвинувачувати аж до початку 1990-х.

А могло ж статися, гадаю, що молодий Попович повірив у те, що діалектичний та історичний матеріалізм – то найправильніша наука, та й пішов цією дорогою? А потім раптом

побачив, що наука – це все ж таки трохи ліворуч, а чи праворуч... Може, далася взнаки природна схильність разом з надзвичайною обдарованістю, а можливо, то був результат вдалого вибору фаху, а чи щасливий збіг обставин. Але бути раціоналістом у радянській філософії можна було – майже виключно, – долучившись до науки, і Мирослав Попович тоді цей вибір справді здійснив.

Стисло ж історія виглядає так. У повоєнні роки навколо викладачів, філософів і математиків (найвідоміші з них Валентин Асмус та Софія Яновська) почали гуртуватися студенти, що з них через роки постали фахівці вельми високого класу, а гуртки й осередки перетворилися на свого роду центри з дослідження логіки і філософії науки. З такого центру у Томську й розпочалася нова історія нашого Інституту філософії. Починаючи з другої конференції з логіки і методології науки, зустрічаються і далі працюють разом П. В. Копнін і М. В. Попович. Умисно не називаю всіх імен і деталей, бо цей список завжди буде неповним. Не хотілося б когось образити, але сам предмет досліджень ніби відбирав найбільш цікавих особистостей. А потім ці люди вже знаходили одне одного й виховували своїх учнів.

Цілком можливо, що та симпатична спільнота так і залишилася б ізольованим «гуртком за інтересами». Але близькість до математики (а математику влада, хоч-не-хоч, вимушена була поважати), а також до природничих і фундаментальних наук, необхідність підтримувати діалог із західною наукою та філософією, спільною для всього цивілізованого світу науковою мовою, примушувала тодішню владу підтримувати ці напрямки в нашій країні. Але тим самим створювалась і мова спілкування і в самій країні, характерною складовою якої став своєрідний жаргон. Точний і виразний. Що вимагає чималих зусиль сучасних перекладачів.

На загал усіх цих людей, без сумніву, об'єднувала близькість завдань до філософської програми Ляйбніца зі створення універсальної мови науки. І кожна група мала свою програму. У цьому плані другим за значущістю місцем «спротиву зіпсуття» (Герман Гессе) був Київ і групи дослідників, які об'єднувалися навколо відділу логіки наукового пізнання Інституту філософії АН України, який із самого свого початку ставив завдання розвитку не лише логіки. Вже у самій назві відділу був певний компроміс і лукавство: за тих часів ніхто б і не дозволив назвати його відділом просто логіки. Однак ще з тих пір поволі вибудовувалася програма діяльності відділу, починаючи з проблем розвитку сучасної науки, наукової теорії, самого процесу наукового дослідження, трансформації наукового знання, мови науки – у 60-х рр. У 70-ті додалися і проблеми філософії мови, семіотики, власне логіки. У 80-ті рр. – проблеми розуміння, доведення, нового знання, смислу й онтології, комунікації і практичних міркувань. У 90-ті – проблеми раціональності, структури, когнітивістики, філософії і логіки дії. На вікопомному зламі століть – проблеми теорії ментальності на основі синтезу логіки й метафізики, логіки й феноменології, етнології та семіотики, аналізу нечітких понять, структур повсякденності (зрозуміло, що список указаних проблем далеко не вичерпний). Більше того, сама логіка виступає у тих дослідженнях не як інтелектуальна техніка сама по собі, а як стратегія обґрунтування, як спосіб інтерпретації й представлення знання. Нині відділ має назву – Відділ логіки і методології науки. У цій новоназві збережено й розвивається проблематика науки і культури на тому рівні взаємодії, що його коротко називають міждисциплінарним.

Така розмаїта проблематика, а також дивовижний дар Мирослава Поповича притягувати до себе яскравих, незвичайних людей призвели до того, що навколо Київського відділу логіки утворилося своє, доволі широке коло однодумців.

Випростуючись із гамівної сорочки догматичної філософії, чимало людей відразу втрачали інтерес до наукової філософії. А може бути, вже не було і нема чого ховатися до ніші логіки й філософії науки? Тим більш що навіть постаналітика проголосила догматичним і примусовим формалізм аналітичного способу мислення, навіть обізвавши його репресивною епістемологічною моделлю. Але чи можна з якимось правом адресувати цей докір Мирославу

Поповичу, який в останні двадцять років, через обставини, відійшов від проблематики логіки і філософії науки?

Але спершу про те, чому Попович завжди знав правильну відповідь. Можливо, це пов'язано з його добрим знанням декількох іноземних мов?! А може, навпаки: саме його вміння вести діалог на міждисциплінарному рівні (одне діло – з гуманітаріями, зовсім інше – з представниками природничих і точних наук!) – веде до розуміння мови. Будь-якої. Оскільки мова – це система. А система – це структури, а структури – це інваріанти, а інваріанти – це ключі до тих шифрів, що ними все зашифровано. Увесь Всесвіт! Усе взагалі! Це така здібність читати усіма мовами (будь-якою мовою!), тобто, вловлюючи структуру мови, по суті, нібито «не знаючи її», володіти нею, – що означає не тільки зрозуміти смисл написаного чи сказаного, а й конструювати доволі зрозумілі, адресні й елементарно змістовні речення цією мовою...

Міждисциплінарність у Мирослава Поповича – це не просто запозичення, сполучання методів, засобів, даних різних наук. Це те, що Барбара Кассен називає пластикою стосунків між філософією і наукою, філософією й історією. Під цим кутом зору важливо, скажімо, якої якості є прив'язаність до історії. А також те, як вона відтворюється й переосмислюється, яким цілям підпорядковується і прислуговується. Те саме стосується й науки.

Історія як наукове дослідження. Або історія як розповідь. Або історія як інтерпретація. Взаємовплив і співвідношення різних її видів і визначає її ставлення до істини, до хибі й до правдоподібності. У руках аналітичного філософа, яким був і залишається Мирослав Попович, історія втрачає свою монотонну лінійність, набуваючи, однак, наскрізної інтерпретації.

Ми живемо, за виразом Гадамера, в стані «безнастанного надзбудження нашої історичної свідомості». Невелика, але й доволі немала – і доволі галаслива – частина громадян пострадянського простору живе пошуками ідентичності, прив'язуючи її до тієї чи тієї міфологізованої історії. Усе те, як ми сприймаємо одне одного, навколишній світ, включаючи історію, утворює, за Гадамером, герменевтичний універсум.

Але ж має хтось нам нагадувати, що ми не замкнені у цьому універсумі, як у непорушних кордонах, що він є відкритим нам, і ми відкриті для нього!

Найкраще це можна собі уявити через «акти світової першовмістимості» М. К. Мамардашвілі або «екзистенціалів» С. Б. Кримського.

...І здається, якби у нас в країні був можливий такий Будинок наук про людину, як той, що був створений істориком Броделем у Парижі, то його міг би очолити саме Мирослав Попович. Тим більш – коли б йому довелося народитися не у радянській, а в якій-небудь справді європейській країні, маючи можливість вчитись «так, як треба», читати що хочеться і мандрувати куди хочеш.

Мова творів Поповича – проста і зрозуміла. Але це – своєрідна простота.

Влада й широкий загаль, на жаль, надто пізно «помітили» Мирослава Поповича. Але якби його було помічено ними раніше – можливо, ми б і не побачили всіх його книг останніх років, не мали б особливого приводу пишатися тим, що він був і залишиться нашим Директором.

Кажуть, що стиль – це людина. Інтелектуальний блиск, доброзичливість, усміхнене обличчя. Він ніби навмисне з'явився нам у цій країні з тим, щоб ми побачили, що українці можуть бути носіями не лише жвавого розуму й артистизму, але й вишуканого смаку й порядності, щоб ми були кращої думки про самих себе. Гадаю, що саме до спілкування з Мирославом Поповичем має стосунок вираз – «розкіш спілкування».

Задля завершення передмови нічого кращого, аніж слова Розенштока-Хюссі, не знаходжу: «Кожна людина оточена здатністю людей до мови трьох видів: вона називає себе на ім'я, їй дають ім'я і про неї говорять. Добре тому, хто називається тим самим ім'ям, яке йому дають довкола й у відповідності до якого про нього говорять. Але небагатьом лише властива така гармонія усіх трьох найменувань».

Насамкінець хочеться висловити величезну подяку Лідії Федорівні Артюх за збір і підготовку матеріалів цієї книги, спочатку разом із Мирославом Володимировичем, а потім – самостійно. Дякую Андрію Васильченку, багаторічному заступнику відділу логіки і методології науки Інституту філософії НАНУ, за ретельне редагування четвертого і п'ятого розділів книги.

Наталія Вяткіна
Київ, 2018

Частина 1

Семіотика Києва

Часть 1

Семиотика Києва

Древний Киев – столица Руси

Речь пойдёт о Киеве как городе – столице государства, охватывавшего в IX—XIII веках огромную территорию Восточной Европы. Верхняя граница периода определяется просто – датой взятия Киева монгольским войском (1240 г.). Нижнюю границу можно указать лишь приблизительно: известная легенда об основании Киева братьями Кием (Кием), Щеком и Хоривом и сестрой их Лыбедью не имеет хронологической привязки, первый поход славян на Византию с упоминанием термина «Русь», согласно малым византийским хроникам, датируется 860 г., а под 862 г. в «Повести временных лет» сообщается о призвании варягов на Русь. Как княжеский «стольный град» Киев заявляет о себе тогдашнему цивилизованному миру только в 907 году тем известным победным походом князя Олега на Константинополь, который закончился символическим прикреплением щита к воротам византийской столицы. Обычно этот период называют периодом Киевской Руси.



Поход Олега с дружиной на Константинополь (из Радзивилловской летописи XIII ст.)

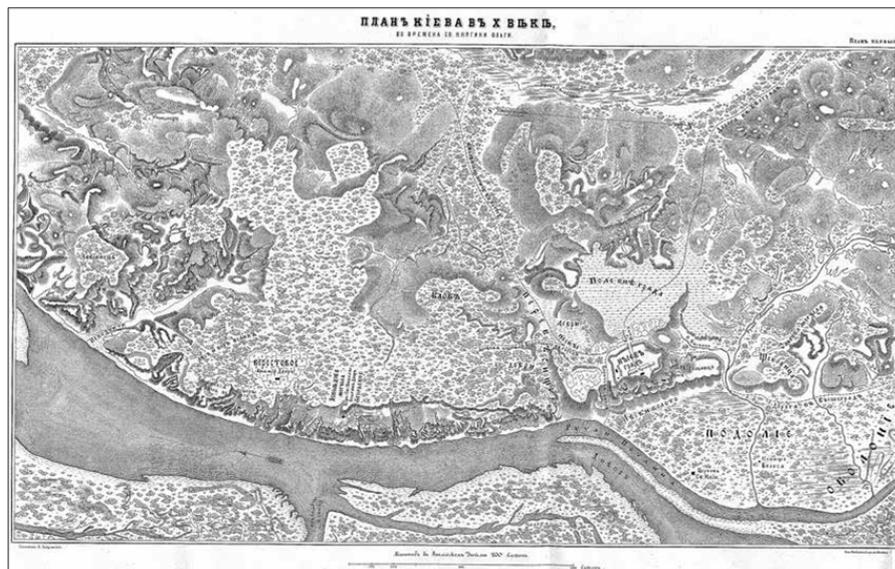
На фоне западноевропейской истории период быстрого подъёма Киева и государства Русь совпадает с общеевропейским подъёмом, но является сравнительно кратким и обрывается задолго до того времени, когда Европа выходит на новые социально-культурные рубежи. Фернан Бродель датирует «первый период после Нового времени во Франции и в Европе» 950—1450 годами и характеризует его как «невиданное преобразование Запада». Оно оказалось, однако, слишком непрочным и завершилось упадком в середине XV века¹. В истории Украины середина XV века также ознаменовалась довольно крутым поворотом. Но упадок, последовавший на Руси за военной катастрофой 1240 г., развёл историю Востока и Запада Европы в разных направлениях и не позволяет далее проводить прямые параллели между этими двумя линиями развития цивилизации.

¹ Бродель Ф. Что такое Франция? Люди и вещи. Кн. 1. М., 1995. С. 118.



Фернан Бродель

Таким образом, X—XIII века – вот то время европейского Средневековья, которое история отвела расцвету Киева и Киевского государства. Подъём начался тогда же, что и на Западе, но оборвался раньше. В городе из известных археологам 44 больших каменных зданий того времени разрушилось после XIII ст. 35, осталось 9, да и те стояли в запустении. Но и это – только внешние признаки более глубокого упадка. Казалось, Киев навсегда отодвинут на далёкую периферию европейской цивилизации и не вернёт себе утерянных культурных и политических позиций. Когда же в современную эпоху Киев стал вновь одним из центров цивилизованного мира, возникла новая трудность – трудность прочтения древних культурных достижений, понимания того, что думал тот давний мир о себе и о своём окружении, о своём прошлом и будущем.



План Киева в X веке во времена княгини Ольги
(Закревский Н. В. Описание Киева. М., 1868. Т. 2.)

Памятники той старинной культуры – среди нас, но они немы и постепенно исчезают, если мы не пытаемся понять всю важность заключённого в них смысла. Преемственность – всегда проблема, а в случае с Киевом в особенности. «The time is out of joint», «распалась связь времён» – эти слова Шекспира как нельзя лучше подходят к нашей давней истории.

Но преемственность можно понимать по-разному. Древний Киев как культурное и политическое явление сам осмысливал себя в категориях некоей традиции и преемственности, что далеко не обязательно соответствовало реальной «связи времён». С другой стороны, пре-

емниками Киева считали себя культурно-политические образования, подчас на деле имевшие мало общего с наследием города. Большие явления в истории всегда пытаются предстать перед современниками в величественных одеждах, знакомых из прошлого. Поэтому так важно понять наш город как целое, как то, чем он стремился быть и чем был на самом деле.

Чтобы адекватно понять прошлое нашей культуры, недостаточно восстановить все реалии давних времён, скрупулёзно описать их быт и нравы. Требуется анализ тех «не сформулированных чётко и не вполне осознанных (или совсем не осознанных) манер мыслить, порой лишённых логики умственных образов, свойственных данной эпохе или определённой социальной группе»², которые называют *ментальностью*.

Рассказ о средневековом Киеве будет прежде всего рассказом о ментальности этого города и этого общества в пору его высокого расцвета.

Киев и окоица

Панорама Киева прекрасна, откуда бы не открывалась она гостю города. Особую прелесть Киеву придаёт сочетание контрастов – городской застройки с зеленью садов и лесов, подступающих прямо к городу, крутого холмистого рельефа с горизонталями площадей и прибрежных террас. Если вы едете в Киев с севера или запада, сосновый лес обрывается внезапно, открывая удивительный город в садах и парках, и даже если вы въезжаете в город из безлесного юга, вы видите, что справа за домами простирается не просто парк, а большой Голосеевский лес. Но красивее всего Киев смотрится летом из-за Днепра, с равнинного левого берега, – над покрытыми зеленью крутыми высокими холмами возвышаются золотые купола церквей, синее небо, синяя вода, непередаваемое ощущение простора – и яркое солнце блестит в днепровских волнах. Путешественники в древности по большей части видели Киев именно с Днепра – дорог тогда было мало, и главными путями были реки. летопись говорит, что монгольское войско, разгромив Русь на левобережье под Переяславом, вышло к Днепру – и, поражённое увиденным, не решилось штурмовать Киев. Лишь в следующем году город пал под напором войск Батия.



Киево-Печерская лавра. Вид с левого берега Днепра

² Гуревич А. Я. Послесловие // Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 355.



Взятие Киева монголами в 1240 году

К средневековому Киеву с севера вели две дороги: от городов Вышгород и Белгород. Первый ныне – райцентр совсем рядом с разросшимся Киевом, а второй – небольшое село Белогородка на реке Ирпень. Гряды высоких и крутых холмов на подступах к древнему Киеву тянутся на юго-восток, нависая над плоскими террасами и заливными лугами и всё более приближаясь к Днепру. Поселения как славян, так и их предшественников на этих местах устраивались близко к обрыву, на мысу горы, чтобы оборонительные сооружения строить только с одной стороны. На Кирилловских высотах, крайних северо-западных подступах к городу, рядом с селом Дорогожичи расположен был монастырь. Древний Кирилловский храм прекрасно сохранился, и сегодня можно увидеть фрески XI века рядом с работами новых киевских художников и великого Врубеля. Но это был ещё не Киев и даже не Киевская земля – Кирилловский монастырь был форпостом Черниговских князей, по словам летописца, жадных и завистливых Ольговичей, владения которых простирались от Рязани до устья Кубани, до города Тьмутаракань.



Кирилловский монастырь. Фото начала XX в. с колокольней, снесённой в советское время

За Кирилловскими высотами тянется Лысая гора с её отрогом – Юрковицей. С Лысой горой связано множество поверий, но в ту пору на ней было небольшое поселение, а на Юрковице находилось кладбище. На противоположной, южной стороне Юркового ручья начиналась гряда, которую называли Щекавица; это уже земли Киевской легенды, где-то здесь, по преданию, «сидел» один из братьев – основателей Киева, князь Щек. Ближе к Киеву – гора, с литовских времён называемая Замковой, а ранее, судя по всему, бывшая Хоревицей – местом «сидения» легендарного Хорива. На Хоревице обнаружены остатки какого-то каменного строения, похожего на дворец, и домов простых горожан. Под этими горами протекал Иорданский ручей, и там стояла церковь.



М. Врубель. «Богоматерь с младенцем». Фрагмент иконы

Здесь уже, собственно, начинался град Киев. Территория Киева – это даже не холмы, а горная страна, изрезанная оврагами. Внизу, под Горой, на равнине рядом с Днепром – торгово-ремесленный посад, Подол. Площадь древнего Киева – 400 га, в том числе площадь Подола – 200 га. Очевидно, на Подоле жила и половина населения. Подол – порождение Верхнего города, Горы; он заселяется только с IX века, тогда как на Горе поселения существовали еще до прихода славян. Гора, которую с конца XIX века благодаря любителям старины стали именовать Старокиевской, а в ту давнюю пору называли просто Горой, была окружена оборонительным валом высотой около 12 м, состоявшим из деревянных клетей примерно 3×3 м, засыпанных землёй; по верху стен устроен был бруствер. Стену построил ещё князь Владимир, отгородив с её помощью «город Владимира»; сын его, князь Ярослав Мудрый, расширил город и создал вокруг него не просто новую стену, а продуманную и сложную систему фортификации.



Гора Шекавица. Вид с Замковой горы. *Фотограф Франц де Мезер*



Великий князь Киевский Владимир Святославич.
Портрет из «Царского титулярника». XVII в.

В город Ярослава вело трое ворот. Главный вход в город – Золотые ворота; они находились на южной стороне вала. Развалины Золотых ворот сейчас скрыты за каменными имитациями ворот и стены, стилизованными под Киевскую старину. К концу XIV в. ворота уже были основательно разрушены, но остатки надвратной Благовещенской церкви над ними еще сохранились. Однако даже в XVII в. через руины Золотых ворот торжественно въезжал в Киев Богдан Хмельницкий. От Золотых ворот улица вела прямо к митрополичьему дому и собору Св. Софии, как и в Константинополе. Перед собором стояли две церкви: слева – церковь Св. Георгия, покровителя Ярослава, справа – церковь Св. Ирины, покровительницы его жены, шведки Ингигерды, при крещении принявшей имя Ирина. Левее Георгиевской находилась ещё одна каменная церковь, название которой не сохранилось.



Реконструкция Золотых ворот



Памятник Ярославу Мудрому. Киев

Величественный Софийский собор господствовал над территорией города Ярослава. Правее соборной площади, ближе к Днепру, Ярослав построил Большой княжеский дворец; здесь было место даже для конных ристалищ. Над обрывом, на месте современной станции фуникулёра, вне княжеского двора стояла княжеская Васильевская церковь. Городское вече собиралось на Подоле, на торгу, но иногда и на площади около Софии.



Софийский собор. Макет-реконструкция первоначального облика собора

От центра налево, к западу, археологи находят остатки больших жилых домов – о некоторых из них учёные даже могут сказать, кому они принадлежали. С западной стороны находился еврейский квартал, и западные ворота назывались Жидовскими. За городской стеной на северо-западе находился целый окраинный городской район, окружённый собственными валами, – Копырьев конец (ныне территория Львовской площади и прилегающих мест, до склонов к бывшей реке, а ныне улице Глыбочица). Здесь жили самые богатые и квалифицированные ремесленники, в том числе золотых дел мастера, ювелиры, резчики по камню и кости. На противоположной, восточной стороне Ярославова города Гора почти вплотную подходит к Днепру. Здесь, в «городе Изяслава», находились церкви и монастыри – Михайловский, Дмитровский, Св. Петра. Старый город, построенный ещё при князе Владимире Великом, отделялся от Ярославова града стеной; в него можно было пройти через Софийские ворота, остатки которых обозначены каменной кладкой на современной ул. Владимирской. Там, за воротами, стояла в те времена первая в Киеве каменная церковь – Десятинная, рядом с ней – старый дворец великого князя. Перед Десятинной церковью – небольшая площадь Бабин торжок, где князь

Владимир велел поставить привезенную из Корсуня-Херсонеса бронзовую скульптуру – конную квадригу.

Правее от входа в Софийские ворота находился монастырь Св. Федора, рядом – Андреевский, или Всеволожь (церковное имя князя Всеволода – Андрей), в просторечье Янчин (там постриглась в монахини Янка, дочь князя Всеволода). А на самом мысу, у обрыва, было некогда городище – возможно, поселение легендарного князя Кья.

От Золотых ворот оборонительная стена поворачивала вниз на восток, вдоль нынешней улицы Прорезной – к Козьему болоту, где сейчас главная улица Киева – Крещатик; в районе ныне знаменитого Майдана находились восточные ворота города – Лядские. Затем оборонительный вал поднимался на Гору, к Михайловскому собору.

А дальше на юго-восток, вниз по течению Днепра за городом – Печерская гора; на южном склоне её вдали от города находился Кловский монастырь. Ещё далее на холмах – княжеское село Берестово, где сохранилась прекрасная маленькая княжья церковь Спаса на Берестове. И за Берестовым – огромный Киево-Печерский монастырь, ещё в XII веке получивший достоинство Лавры. Еще дальше – Зверинец, когда-то – место княжеской охоты (название живёт и сегодня), селение Выдубичи, где был монастырь и где до наших дней сохранилась древняя церковь Св. Михаила.



Церковь Спаса на Берестове

С гор Киевской гряды стекало в Днепр много ручьёв и небольших речек: одна из них, Почайна, ещё в XIX ст. была в нижнем течении судоходна; она на Подоле впадала в Днепр, и в устье её находилась пристань (сейчас реки нет, осталась только улица Почайнинская). С Лукьяновского плоскогорья на противоположном склоне начиналась другая река, Лыбедь, опоясывавшая подступы к Киеву с запада и юга. Лыбедь – имя сестры Кья, Щека и Хорива из легенды об основании Киева. Сейчас Лыбедь или то, что от неё осталось, течёт в основном под землёй в коллекторах, и только недалеко от устья, в лугопарке близ Днепра, выходит на поверхность и оказывается довольно полноводной рекой. По правую сторону Лыбеди возвышается еще одна Лысая гора, с которой связаны легенды о ночных сборищах ведьм и прочей нечистой силы.

Это был уже не Киев, но история этих мест – часть Киевской истории.

Русь

Вокруг слова-понятия «Русь», его происхождения, содержания и объёма десятилетиями велись ожесточённые споры, по существу своему не имеющие никакого отношения к науке. Чисто идеологические проблемы наследования политического и культурного багажа, созданного в период Киевской Руси, подогреваются и теперь противостоянием политических кру-

гов. Но основные факты генезиса того юридического содержания и тех смутных ассоциаций, которые связаны с выражениями «Русь», «Русская земля», можно считать надёжно установленными.

Отметим для начала, что выражение «Киевская Русь» – сравнительно позднего происхождения, во всяком случае в X—XIII ст. так не говорили. Говорили просто «Русь», «Русская земля». И, далее, *земля* значило тогда не только территорию, но также и народ, людей, на этой территории живущих, – например, пришёл князь такой-то, «а с ним вся Волынская земля». Это обстоятельство редко принимается во внимание. И если в «Слове о полку Игореве» автор восклицает: «О Русская земля! Ты уже за шоломом!», то это вовсе не обязательно значит, что слово «шолом» употребляется в переносном смысле, как *холм*, – земля-люди могут быть «за шоломом» в буквальном смысле слова, т. е. одетыми в шлемы. Поэтому когда летописец говорит о Киевской, Волынской и т. д. *земле*, то имеет в виду территорию и людей как целое, т. е. как государственно-административное образование или единицу. К концу этого периода слово *земля* имело примерно такой же смысл, как немецкое *Land*. И никогда понятия «Киевская земля» и «Русская земля» не совпадали по объёму, не обозначали одну и ту же территорию.

Среди славянских «племён», расселившихся на просторах Восточной Европы, не было такого, самоназванием которого было бы слово «Русь».

Прежде всего правильнее было бы говорить не о племенах, а о *народностях* полян, древлян, сиверов и т. д., так как племя в собственном смысле слова означает некую социальную структуру – совокупность (систему) связанных родов, а летописные «племена» представляли собой, как ныне говорят, *микрорэтносы*. Поскольку «летописные племена» – нечто большее, чем племена у этнологов, и нечто меньшее, чем государства, в литературе употребляются стыдливо-компромиссные выражения «союзы племён» или «племенные княжения». Союз племён – вроде бы и не государство ещё, так как союз ещё не государственное образование (хотя никто не знает, заключался ли союз в буквальном смысле), так же как княжение – вроде бы и государство уже, но и не государство, потому что «племенное». Но если отвлечься от политически-правовых оценок этой сверхплеменной общности и обратить внимание только на её этнокультурную природу, то мы неминуемо придём к выводу, который сделал Литаврин: восточнославянские «летописные племена» – это этнические общности, народы (народности) или, как говорит этот историк, «микрорэтносы» того начального периода этногенеза, когда крупные этнические массивы или зоны (предшественники современных наций) были ещё слишком размыты и аморфны.

С точки зрения социальной структуры достаточно констатировать следующее. Кто принадлежал к иным народностям-микрорэтносам, был *чужим*, а следовательно, с ним нельзя было обмениваться брачными партнёрами и совместно принимать пищу. Точнее, ритуалы обмена брачными партнёрами и совместной трапезы означали «освоение чужого» этнического мира, обряды, после выполнения которых «чужой» становился до некоторой степени «своим». Если мы под этим углом зрения внимательно прочитаем характеристику летописцем-полянином «чужих» народностей, «живущих по-скотски», то окажется, что главный порок их – в «неправильных» брачных обычаях (не сватаются, а похищают невест по предварительномуговору, женятся на сёстрах и т. п.) и нарушении пищевых запретов, почему с ними нельзя есть из одной посуды. Характерно, что так же объясняет игумен Феодосий князю Изяславу, в чём различие между западным («варяжской веры») и восточным христианством: «латины» якобы пьют мочу и совершают прочие подобные гадости, женятся на своих сёстрах, и нельзя целоваться с ними и отдавать им своих дочерей в жёны, а если им подали пищу, то посуду надо хорошо вымыть и освятить³. Кстати, собеседник игумена князь Изяслав был женат на дочери польского

³ См.: Киево-Печерський патерик. К., 1991. С. 190.

короля Мешка II Гертруде-Олисаве, а его сын Ярополк – на дочери графа Мейссенского Кунигунде-Ирине. Но то было уже ритуалом брака *освоенное* «чужое».

«Чужого» можно было убивать и брать в плен, т. е. обращать в рабство. Приобретением «полон» с предстоящей продажей его в рабство завершались вооружённые конфликты между «землями» и после принятия христианства, запрещавшего порабощение единоверцев. Ещё в XIV в. северные князья заключали мирные договоры с обязательствами не брать друг у друга полон. Князья находили простой выход: полон тут же, в Киеве, продавался иноверцам-евреям, которые в свою очередь продавали его мусульманским купцам.

Термин «Русь» приходит вместе с «варягами», т. е. шведами, нанимавшимися в качестве профессиональных воинов – членов дружины своего предводителя или чужого князя (*waring*). Но *самоназванием* «Русь» не была и для варягов. Словом, близким к *Русь* (по-фински – *Ruotsi*), называли шведов их финноязычные соседи. Вероятно, *русью-руотси* назывались вооружённые дружины, взимавшие с покорённых соседей дань. Такой термин сохранился и у восточных славян – первоначально на севере, где связи со скандинавами были давнее и интенсивнее, а затем и на юге⁴.

Именование этнически разнообразного множества людей, объединённых под началом самой сильной этнической группы, именем этого господствующего этноса – распространённое явление на просторах Евразии. Так, восточных завоевателей славяне называли вначале монголами, а потом татарами. Для большинства средневековых европейцев завоеватели-германцы долго оставались *франками*, хотя собственно франки были лишь одним из нескольких германских микроэтносов. Самый известный пример – болгары, множество славянских «племён», возглавленных на Балканах тюркским микроэтносом *булгар*, в конце концов полностью славянизировавшимся и оставившим после себя одно лишь имя.

В X—XIII ст. понятие «Русь» имело ещё довольно расплывчатое содержание и в разных контекстах употреблялось в разных смыслах. Вероятно, изначально слово *Русь* обозначало не этническую, а социальную группу – военную дружину (этнический состав дружины не имел решающего значения). Исходный смысл слова в летописные времена был, однако, уже почти забыт. Затем имя *Русь* было перенесено на *землю*, то есть территорию, людей и государственное образование, ныне именуемое «Киевская Русь». «Вся русская земля» стала обозначать подчинённые Киеву народы и государственную территорию, что было усилено сознанием религиозного единства. Это вовсе не означает, что появилась некая «единая русская народность». Но постепенно понятие *русь* приобретает и этническое значение – первоначально как новое самоназвание *полян*, ядра государственности, а затем как имя земель (народа) *южной Руси*⁵.

Чужим оставался каждый, кто отличался брачными обычаями и ритуалами совместных трапез; потребовались столетия, чтобы сознание религиозной общности вытеснило «племенную» солидарность. Поскольку южная зона Руси имела культурные особенности, отличавшие её от севера («верхней Руси»), эту южную зону с оговорками можно называть «Украиной-Русью» – с не меньшим основанием, чем мы называем Византией страну, которая именovala себя Римом. Характерно, что Новгородский север, где впервые появилось слово *Русь* как название варяжских дружин, в летописные времена почти не пользуется этим термином и предпочитает выражение *Новгородская область* (или *волость*).

Как свидетельствуют тексты летописей, в X—XIII ст. чувство принадлежности к одному славянскому истоку существовало, но было значительно слабее, чем архаичное чувство трибальной солидарности внутри микроэтноса.

⁴ См.: Моця А. П. Південна «Руська земля». К., 2007.

⁵ См.: Моця А. П. Південна «Руська земля». К., 2007.

Так или иначе огромная территория государства Русь, ныне именуемого Киевской Русью, была населена различными этническими образованиями и вместе с тем составляла одну религиозную и культурно-политическую общность. В источниках тех времён часто употребляется прилагательное *русьский*, перевод которого как *русский* может вызвать недоразумения. Не спасает положения и слово *древнерусский*, так как оно уже как бы предполагает выражения *древнеукраинский* и *древнебелорусский*, отношение которых к Руси проблематично, либо же претендует на древность Руси как единственного законного культурно-политического предшественника России. Д. С. Лихачёв предлагал вернуть слово *русьский* в современный словарь как прилагательное, относящееся к (Киевской) Руси, и в последующем мы будем придерживаться этого совета.

Что же касается определения национального характера Руси как государства, то можно обоснованно утверждать, что ни в западной, ни в восточной Европе того времени национальных государств не существовало. Не была и Русь национальным государством неких русичей или русинов. Англия времён Столетней войны не была, строго говоря, английским национальным государством – земли северо-запада нынешней Франции, принадлежавшие норманнам, утвердившимся также и в Англии со времен Вильгельма Завоевателя, с точки зрения современников, были такой же частью государства Плантагенетов, как и земли собственно английские, островные. Вообще вся политическая история Средневековья предстаёт на поверхности как история династических браков и скандалов, в ходе которых составлялись и распались «государства-земли». Государственное единство в лучшем случае представлялось как единство религиозное, а если этого не хватало, люди тех времён апеллировали к правящим семьям-династиям как репрезентантам земли-народа. В современной истории остатком таких государств, являвшихся результатом династических брачных стратегий и феодальных войн, была империя Габсбургов.

Но подобные государственные образования не всегда были лишены массивного этнокультурного («национального») основания, на которое они всё более и более опирались. И если империя Габсбургов осталась лоскутной до самого своего конца, то западноевропейские государства независимо от экономических факторов, ещё до возникновения единого национального рынка всё более превращались в национальные. Приобретённые вследствие династических браков или мелких аннексий территории образовывали более прочное целое с имперским ядром, если подвластные земли были этнически более или менее однородны. Наиболее близкий по времени процесс превращения средневекового, религиозного по сути государства в национальное – это преобразование исламской империи Османов в Турцию в результате революции младотурков начала XX века.

Место Киева в его ойкумене

Жак Ле Гофф выделяет четыре наследия, взаимодействовавших в культурном развитии средневековой Западной Европы: «иудейско-христианское, внесённое от начала I ст. христианской эры и господствующее от IV ст.; греко-римское наследие, постепенно распространившееся из Греции и Италии; «варварское» наследие, которое вобрала и развила Римская империя и государства-наследники; «традиционное» наследие древних оригинальных культур, укоренённых в своей подпочве ещё со времён неолита»⁶. С поправками на хронологию и характер взаимодействия это может быть отнесено и к Руси. При этом следует отметить, во-первых, давно известное влияние иранских культур, начиная ещё со скифского периода, и влияние кельтов, изучение которого только начинается. Во-вторых, христианское наследие не исключало передававшегося вместе с ним балканского языческого влияния, сохранявшего традиции антично-

⁶ Ле Гофф Ж. Середньовічна уява. Львів, 2007. С. 215.

сти. В смешанных категориях этих культур осмысливалась и вся ойкумена Руси, центральной осью которой являлся Днепр. Осенью все водоплавающие птицы Восточной Европы стаями летят в тёплые края над течением Днепра. Весной они возвращаются разными путями, так как малые реки в эту пору полноводны, луга покрыты озерцами – остатками половодий, и пищу можно найти всюду. Но после иссушающего лета всё жизненное пространство между Днестром и Дунаем на западе и Доном и Северским Донцом на востоке как бы сжимается над днепровской линией жизни, объединяющей Левобережье и Правобережье.



Жак Ле Гофф

Все жизненные процессы на земле Украины, в том числе её история и культура, ориентированы на Днепр. Но земли вокруг нижнего течения Днепра, степи юга Украины, всегда манившие земледельцев Руси своим чернозёмом, окончательно стали их постоянным домом только к концу XVIII века. Для славян земли за каменистыми порогами Днепра, словно за родным и в то же время опасным порогом, за воротами или дверью своего дома, были чужим и опасным Низом, куда всегда стремились самые отчаянные.

Киев строился на высоком правом берегу Днепра немного ниже по течению от тех мест, где река принимает в себя воды самых крупных своих притоков – Десны с левого берега, Припяти с правого. Дальше Днепр течёт через лесостепи и степи и притоки его не столь многоводны.

В названиях рек – Днепр, Дон, Донец, Днестр – слышен отзвук речи древних хозяев степи, ираноязычных скифов, сарматов, их наследников аланов – предков нынешних осетин: корень *дон-* в древних иранских языках значит ‘вода’. По мнению учёных-иранистов, «мягкое» *g*, свойственное украинцам, белорусам и русским юга России, является скифо-сарматским наследием. Ещё больше, чем в языке, следов иранской культуры в мифологии восточных славян, особенно украинцев. Степь веками принадлежала кочевникам – вначале ираноязычным, позже тюркоязычным. Предки современных украинцев осели на землях Восточной Европы в лесном Полесье и в лесостепи.

Днепр связывал юг и север славянской колонизации Восточной Европы, служил осью линии Новгород—Киев. По этой линии проходил главный торговый маршрут, соединявший европейский Север с Причерноморьем.

Правда, значительная часть торгового пути проходила по участкам, где суда приходилось тащить «волоком» по суше, что существенно ограничивало масштабы торговли. Но и торговля на далёкие расстояния не затрагивала интересов основной массы населения – предметы торговли в основном предназначались для узкого слоя высших кругов общества. Связи между отдалёнными регионами были, таким образом, очень слабыми. Тем не менее Киев и Великий Новгород представляли собой два полюса слабо связанного восточнославянского мира.

Киев находится в зоне, где лесостепь подступает к сосновым борам Полесья. В районе Киева великое Поле наиболее приближается к миру приднепровских земледельцев.

Реки играли роль главных путей сообщения. Галлия или Италия покрыты дорогами римского времени, и свою средневековую историю они прошли по этим дорогам. В Восточной Европе таких дорог не было. Из летописей нам известны три больших пути, связывавшие Киев с югом и западом: Гречник, Залозный и Соляной. Западное направление было особенно важным для Киева, так как Поднепровье получало соль из Прикарпатья. Еще один источник соли находился в Крыму, и спустя несколько столетий караваны торговцев солью – *чумаков* – постоянно ходили через опасную степь, через места, где война как-то совмещалась с миром, постоянная готовность к нападению и обороне – со странными обычаями временных перемирий и неприкосновенности купца. Днепр оставался главной и постоянной водной дорогой, связывавшей Русь с «миром-экономикой».

Киев строился как форпост, защищающий от набегов с юга. Он был прикрыт со всех сторон лесами и валами – древними, предположительно готского времени («Змиевы валы») и новыми, построенными Киевскими князьями оборонительными сооружениями, использовавшими малые реки, – и контролировал Днепр.

Но главная река Руси и Украины имела и более общее, можно сказать, метафизическое значение.

В легенде о Крещении Руси и низвержении в Днепр языческих идолов, дошедшей к нам благодаря летописям, рассказывается, будто деревянная статуя Перуна плыла в сопровождении киевлян, бежавших за нею вдоль берега вплоть до великих днепровских порогов, где она и затонула. Здесь отразились представления восточных славян о «нашем» и «чужом» мирах. Заведомо чужим Поднепровье, как уже говорилось, становится за порогами. Но вода, водная стихия, как нечто принадлежащее одновременно и нам, и хтоническому «нижнему» миру, всегда таит опасность.



Н. В. Гоголь. *Портрет работы Ф. Моллера*

Интересно, что писатели с обостренным чувством принадлежности к давним культурным истокам ощущали этот древний страх перед Днепром. Великий украинский поэт Тарас Шевченко, в юности выкупленный из крепостного рабства и обучавшийся в академии живописи, стихи начал писать тайно, для себя, и первыми его стихотворными строками стали «Ревёт и стонет Днепр широкий». Так же страшен своими бурями Днепр у Николая Гоголя, украинца не только по происхождению, но и по фольклорным культурным ориентациям. У реалистически настроенного читателя вызывает усмешку его фраза «редкая птица долетит до середины Днепра», но гипербола Гоголя имеет иное объяснение – в середину Днепра *нельзя заглядывать*, как нельзя глядеть в очи зла. Зеленокудрые леса «толпятся вместе с полевыми цветами к водам

и, наклонившись, глядят в них, и не наглядятся, и не налюбуются светлым своим зраком, и усмеваются к нему, и приветствуют его, кивая ветвями. В середину же Днепра они не смеют глянуть: никто, кроме солнца и голубого неба, не глядит в него»⁷. Великий грех студента-философа Хомя Брута из повести «Вий» заключался в том, что он, пролетая над Днепром на ведьме-панночке, глядел вниз в глубину реки, испытывая неизъяснимую жуткую сладость. Он глядел в очи зла. В народной поэтике, отражённой у Шевченко и Гоголя, Днепр приобретает черты Стикса, пограничья между «этим» и «тем» миром. И может быть, не случайно летописец спорит с теми, кто утверждал, что Кий, легендарный основатель города, был не князем, а перевозчиком через Днепр – не психопомпом ли, перевозчиком душ, как греческий Харон?

И почему мы называем восточный берег Днепра *левым*, а западный – *правым*? Это означает, что мы смотрим на свою ойкумену не так, как сейчас на карту, и не так, как мы сейчас ориентируемся по сторонам света – лицом к северу. А так, чтобы верховья Днепра оставались у нас за спиной, а «вперёд» означало бы «вниз к югу». Птицы летят, как говорят в Украине, «у вырий»; у восточных славян *ирий*, где на зиму прячутся птицы и гады, означает благословенную страну, что-то вроде рая. Но, с другой стороны, на юг от Киева по Днепру – пороги, «низ» (где позже решались жить только казаки-запорожцы, «низовики»). За порогами уже «нижний», чужой край.

Киев – связь между чужим югом и своим севером, но также между Левобережьем и Правобережьем. Казалось бы, этим всё сказано: в дохристианской системе ценностей «правое» и «левое», как и восточное и западное, означали соответственно положительную и отрицательную ценность. Имели они и разные цветовые символы: понятно, что восток, сторона, в которой восходит солнце, должен бы обозначаться белым как символом «белого света». И естественно считать, что восход, утро и весна имеют положительную ценность, а закат, вечер и осень – отрицательную!

Для современного человека все направления в пространстве равноценны, но для древних существовали разные оценки направлений. «Вверх», «вперёд» и «вправо» – хорошие направления, «вниз», «назад» и «влево» – плохие.

Здесь мы встречаемся с путаницей и трудностью, хорошо известной историкам культуры. Мир получил семь координат пространства и времени (включая центр). Мир упорядочен, если в нём есть центр и можно выделить верх—середину—низ и вперёд—вправо—назад—влево. Но аграрные цивилизации Европы рано потеряли общеиндоевропейскую символику четырёх сторон света в горизонтальной плоскости и в Средневековье восприняли символику тюрков-кочевников, для которых ориентация в горизонтальной плоскости важнее выделения верха, середины и низа. Туран сохранил позаимствованную у Ирана символику сторон света, зеркально её отобразив (восток для кочевников «синий», запад «белый»). Во времена Золотой орды (золото – цвет центра) зёмли к западу от её столицы Сарая назывались Белой (т. е. западной) Русью, а затем (уже для Москвы) Белой стала Русь западнее Смоленска. Для земледельческих культур важнее оказалось деление мира по вертикали, и это мы видим в славянских системах классификации мира. Поэтому в оценке направлений славянам важнее выделение «верх—середину—низ», чем «восток—юг—запад—север», хотя в фольклоре заметны и следы второй, плоскостной системы.

Итак, «левое», левый берег родственны низу и опасны. Правый берег – свой и освоенный. В «плохом» направлении находится низ, как бы поглотив собою «плохие направления» в горизонтальной плоскости. «Верхними землями» летопись называет земли Новгорода и Пскова, а также и земли вятичей – междуречье Волги и Оки.

⁷ Гоголь Н. В. Собрание сочинений: в шести томах. Т. 1. М., 1952. С. 172.

Киевская земля – середина мира

Но за центральным местом Киева угадываются какие-то более древние классификации. Отголоски их звучат в той же «Страшной мести» Гоголя, богатой фольклорными парадигмами: «За Киевом показалось неслыханное чудо. Все паны и гетьманы собрались дивиться этому чуду: вдруг стало видимо во все концы света. Вдали засиял Лиман, за Лиманом разливалось Чёрное море. Бывалые люди узнали и Крым, горою подымавшийся из моря, и болотный Сиваш. По левую руку видна была земля Галичская.

– А то что такое? – допрашивал собравшийся народ старых людей, указывая на далеко мерещившиеся на небе и больше похожие на облака серые и белые верхи.

– То Карпатские горы! – говорили старые люди: – меж ними есть такие, с которых век не сходит снег, а тучи пристают и ночуют там»⁸.

Мистически видна вся историческая территория, самой таинственной и забытой частью которой являются Карпаты, в которых как раз и происходили события «Страшной мести», положившие начало сюжету. Именно в Карпатах – к северу или, может быть, ранее того и к югу от гор – начинается древнейшая история славянства, именно в Карпатах находились их священные дубовые рощи.

Но если память о центральной роли Карпат в мифологической географии украинцев очень слаба, то иная альтернатива Киеву и Днепру в виде образа Дуная оставила в фольклоре очень выразительный след. В XVIII веке, когда после поражения Мазепы Запорожская Сечь ушла под турецкий протекторат за Дунай, образ «запорожца за Дунаем» получил новый источник жизни, но этот кратковременный эпизод, закончившийся возвращением Сечи под руку императрицы Анны Иоанновны, не мог быть основой многочисленных фольклорных апелляций к Дунаю. Напомним, что князь Киевский, сын княгини Ольги Святослав Игоревич решил устроить столицу на Дунае, основав там город Преславец, т. е. «малый» Преслав, – название «Преслав», сокращённое от «Преславен град», носила столица Болгарского царства. Впоследствии недалеко от Киева основан был княжий город Переяслав. Исследования показали, что вопреки отражённой в летописи «народной этимологии» название города идёт не от того, что он «переехал» (перехватил) славу половецкого богатыря: строители города воссоздавали на подступах к Киеву дубликат Болгарской дунайской столицы.



Условный портрет князя Святослава Игоревича (из «Царского титулярника». XVII в.)

Образ Дуная как границы между «своим» и «чужим» прочно вошёл в славянское сознание, в том числе в историческое самосознание украинцев; представление о Дунайских землях как прародине славян отразилось в «Повести временных лет», создававшейся в XII ст.

⁸ Гоголь Н. В. Собрание сочинений: в шести томах. Т. 1. М., 1952. С. 179.

Ещё в 1665 г. Юрий Крижанич писал, что русские, поляки, чехи, болгары, сербы и хорваты зовутся общим именем «Словинци и *Задунайци*». В украинском фольклоре Дунай вспоминается очень часто, хотя контактов с Подунавьем было сравнительно мало. Можно поверить историкам, полагающим, что в эпоху Великого переселения народов племена не шли куда-то наугад, а руководствовались какой-то смутной географией пополам с мифологией, ставя своим маршрутам определённые цели. Реликтом такой древней цели движения остался в славянской памяти Дунай.

Князь Святослав Игоревич, сын первой княгини-христианки Ольги, сделал фундаментальную попытку вернуться к языческим традициям и оторвать княжеский «стол» от урбанизированного центра – Киева. Новый «Преславен град» на Дунае, казалось бы, имел все достоинства старого и много новых преимуществ: «Тут все блага сходятся: от греков золото, вина и овощи различные, из чехов же, из угров серебро и кони, из Руси же меха и воск, мёд и челядь»⁹ (перевод мой. – М. П.). Но искусственно создать новую «середину земли» оказалось невозможно, и центр ойкумены вернулся на Киевские холмы.

Основным стержнем мифологического осмысливания структуры земель Руси-Украины оставались легенды, связанные с Днепром и основанием Киева. Для дохристианского периода это была легенда о Кие (Кые), Щеке и Хориве и сестре их Лыбеди, для христианского – легенда о путешествии апостола Андрея на славянские земли и его пророчестве о будущем славном граде на Днепре.

Вокруг легенды об основании Киева

До сих пор археологи и историки спорят о том, на каком именно холме «сел» который из братьев-основателей. Кто соответствовал персонажам из легенды и жили ли их прообразы в действительности – об этом мы, вероятнее всего, никогда не узнаем. Нам доступны летописные свидетельства, составлявшиеся начиная с XII столетия, то есть сочинявшиеся христианами-монахами веков через пять после построения городища на мысу Киевской горы. Археологические подтверждения или опровержения текстов легенды почти невозможны. Необходимо прежде всего критический анализ источников, сравнение их с известными литературными штампами и мифологическими парадигмами, чтобы отделить принятый в те времена формальный декор от информации, которую уже можно оценивать на истинность и ложность. В частности, многое стало понятным благодаря проделанному И. Н. Данилевским критическому сопоставлению летописных текстов с библейскими, служившими образованным монахам образцами литературных приёмов.

Реалистические интерпретации летописных известий всё более отступали перед их мифологическими истолкованиями, но это не относилось к легенде о Кие, Щеке и Хориве и сестре их Лыбеди – русские и украинские историки упорно отказывались признать её мифологическую основу. На Днепровской набережной в Киеве не так уж давно поставлен памятник знаменитой семье князей-основателей, выдержанный скорее в героическом, чем сказочном стиле.

Однако загадкой с этой точки зрения является уже странное совпадение древнерусской легенды с армянским рассказом о братьях Куаре, Мелтее и Хореане, впервые замеченное Н. Я. Марром.

⁹ Повесть временных лет. Ч. 1. М.; Л., 1950. С. 32.



Памятник основателям Киева.
Хорив, Кий, Щек и сестра Лыбедь

Этот явно легендарный сюжет записан где-то в VII или VIII веке н. э. армянским автором «Истории Тарона» – возможно, епископом Зенобом Глаком. Сам по себе факт бытования в славянской и армянской среде легенды о трёх братьях-основателях некоего великого города не удивителен – подобная структура свойственна многим эпонимическим мифам (эпоним – мифический предок-основатель). Удивляет совпадение или по крайней мере сходство имён – *Куар* напоминает *Кыя*, *Хореан* не так далёк от *Хорива*, а *Мелтей* этимологически связан с образом змея, в то время как прослеживается также связь слова *Щек* с образом водоворота и нижнего мира (Вяч. Вс. Иванов). Меньше обращало на себя внимания название горы, на которой братья из армянской легенды построили город, – *Карк*. В западнославянской эпонимической мифологии *Карк* / *Крак* соответствует восточному Кыю, его победа над змеем на горе положила начало городу *Краков*. Предполагается также связь имени *Карк* с топонимом *Карпаты* (Вяч. Вс. Иванов).



Н. Я. Марр

Если мы вспомним, что времена Владимира и Ярослава совпадают с периодом правления в Константинополе Македонской династии (867—1015 гг.), т. е. рода армян-халкедонитов, и что матерью детей князя Владимира была армянка, сестра кесаря Анна, то можно предположить наличие множества связей Киева с Арменией и возможность путешествия сюжетов и образов. Однако легенда о Кые и его братьях значительно старше эпохи Владимира и может быть возведена, как и армянская легенда, скорее к общеиндоевропейским истокам.

Легенда о Кие, его братьях и сестре – полянская легенда, выражающая самосознание этого «племени» через мифическую генеалогию (возможно, имевшую и реальные основания). При этом «племя» ко времени, когда эта легенда была записана летописцем (т. е. в XII веке), уже давно называло себя *русью*. Естественно связывать слово *поляне* с полем, и народная этимология так и представляет себе *русь* как жителей полей. Это тем более естественно, что этноним, связанный с полем, известен также и в кельтском, и в германском мире. Но уже в конце 20-х гг. XX ст. С. Шелухин заметил, что сидят в лесах и «делают нивы свои», согласно летописям, не поляне-русь, а древляне, тогда как поляне живут «по горам» и сделали там «городок мал» – Киев. Ещё более удивительно то, что поле в украино-русском, «южном» сознании означало нечто дикое, противоположное культурному миру (ср. *полевые цветы*, *полевая мышь*, укр. *полювати* = ‘охотиться’ в противоположность русскому северному диалектному ‘охотиться’ = *лесовать*). Принадлежность к полю, таким образом, должна была бы оцениваться как принадлежность к чужому, не окультуренному, находящемуся «за порогом». К. Тищенко предположил¹⁰, что слово «поляне» имеет кельтское происхождение от слова, родственного кимрскому *polio* ‘забивать колья в землю’, (по-украински колья – *пáлі*, русское *палка*, *полено* отсюда же). Возможно, именно от огороженных частоколом поселений и возник этноним полян. Кельтские следы в культуре полян-руси и других восточнославянских этносов очень убедительно показаны этим автором. В частности, *Копырьев конец* в Киеве получил скорее всего свое название от кельтского *super* ‘медь’. Вообще множество ойконимов, связанных с металлургией, имеет на Украине кельтское происхождение. Как заметил В. В. Седов, металлургия юга восточной Славии имеет кельтские корни, севера – германские.

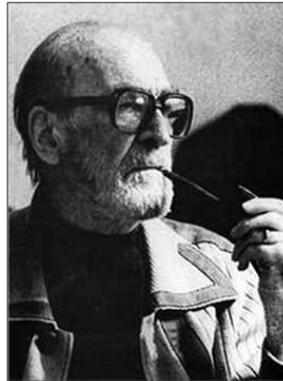


С. П. Шелухин

Мифы о возникновении городов или стран и народов всегда возвращают к «начальному времени», которое часто также называют литургическим или (Д. С. Лихачёв) островным временем. Это, собственно, даже не время, а некое вневременное состояние, которое длится всегда и в котором неразличимы начало и конец, порядок и хаос. Как показал Мирча Эли-аде, литургическое время иррационально по своей природе, почему в нём и действуют пары близнецов (близнецы – противоестественное, абсурдное явление с точки зрения архаического сознания) или совершается *инцест*, то есть запрещённые ещё где-то в кроманьоне брачные отношения между близкими родственниками. Библейские Адам и Ева – пример такого инцеста: по сути Ева – сестра Адама и в то же время дочь, поскольку сотворена из его плоти. Наказаны они Богом, надо полагать, не просто за любовные отношения, а за инцест. Объяснение мира для древних было возможно только как выведение современного состояния из начального времени

¹⁰ См.: Тищенко К. Мовні контакти: свідки формування українців. К., 2006. С. 390.

через историю. История есть введение порядка в хаос, что означает указание на священную генеалогию нынешних поколений, выведение народа из его первопредков.



Мирча Элиаде

Частным случаем является установление традиционной для индоевропейцев тройственной структуры путём указания на *трёх* предков-основателей, каждый из которых имеет свою социальную функцию. В тройственной структуре часто обнаруживаются свойственные древним индоевропейцам классификации мира, за которыми стоит разделение их общества на страты воинов, жрецов и трудовой народ – скотоводов и земледельцев. В западнославянском аналоге эпонимической легенды – братья Карк, Чех и Лех; при этом Карк побеждает змея (*смока*) на горе. Связь с тремя основными функциями индоевропейской идеологии установить можно, хотя и с натяжками. К трём основным функциям тяготеют и пантеоны языческих богов индоевропейских народов, среди которых обязательно есть и военный бог-змееборец. Образ воина-змееборца, согласно Вяч. Вс. Иванову и В. Н. Топорову, восходит к основному славянскому мифу, отразившемуся в различных сюжетах. Быть может, Кий является таким же отголоском мифа о змееборце – мифа, следы которого хорошо просматриваются на восточнославянском материале. Согласно этому мифу, змееборец победил змея, запряг его в плуг и пропахал им землю Украины-Руси до самого моря. Таким змееборцем выступает то Никита Кожемяка, то иной сказочный персонаж, но в Кие военная функция угадывается только в имени, ассоциируемом с боевой палицей или молотом.

Легенда о пророчестве жреца-волхва о том, что князь Олег примет смерть от коня своего, широко известна благодаря прекрасной балладе Пушкина. К поэту замысел стихотворения о вещем Олеге пришел при посещении старого кладбища на горе Щекавице в Киеве, где якобы происходили описанные в легенде события и где, по преданию, находится могила Олега. Стоит также отметить, что летописец-христианин, записавший эту легенду, явно испытывает пиетет перед языческим жрецом-провидцем, который в вещевании оказывается сильнее князя, попытавшегося соперничать с волхвом и противостоять судьбе как воин.

Интересный рефлекс мифа о змееборце – летописная легенда о гибели князя Олега от укуса змеи, жившей в черепе его коня.

Быть может, в легенде о смерти Олега отразилось воспоминание о том далёком прошлом, когда военный предводитель – князь был одновременно и жрецом; попытка Олега превзойти мудростью волхва оказалась несостоятельной. В христианской мифологии святой Георгий (в народном представлении отождествлявшийся с военным богом-змееборцем Перуном) побеждает змея, в летописной легенде его аналог – «вещий» Олег – гибнет (на деле не «от коня своего», а от змеи). Но, может быть, здесь проявился более глубокий конфликт мировоззрений. Гибель князя – отражение гибели всего древнего языческого мира, не принимавшего идеи неотвратимости рока и пытавшегося противостоять ему и отвагой, и жертвами. Быть может,

сочинитель легенды ощущал отличие непокорного язычества от трагического христианства в их различном отношении к судьбе.

Кстати, эпитет «вещий» ассоциировался с пророчеством волхва, но оставалось непонятным, почему вещим является Олег, а не волхв. Лишь обращение к библейской образности (И. Н. Данилевский, В. М. Рычка) позволило расшифровать смысл этой характеристики: это – параллель с царём Соломоном, но если Ярослав *Мудрый* – непосредственная калька с эпитета еврейского царя, то язычника Олега монах-летописец не решается назвать мудрым и даёт ему более приличествующее обозначение *вещий*. Меняется и смысл легендарного акта прикрепления щита к воротам Цареграда: князь Олег не демонстрирует своего превосходства над Византией, а символизирует свою новую роль после победы – роль защитника города.

При этом обнаруживаются и непонятные параллели с библейскими образами. Ведь именно на горе *Хорив* Моисей дал законы еврейскому племени! Случайно ли это совпадение? Наличие в исторической топонимике Киева названия *Хорив* (гора Хоревица) может быть такого же христианского происхождения, как и *Иорданское* озеро, – и, быть может, уже отсюда произошло имя брата из эпонимической легенды?

Утверждение христианства принесло с собой и утверждение нового эпонимического мифа. Отцом-основателем Киева оказывается в нём «первозванный» (первым призванный Христом) апостол Андрей, который во время своей северной миссии якобы посетил место, где впоследствии был построен Киев, и предрёк городу великое будущее. Апостол Андрей стал как бы духовным основателем Киева, что намекало на особую роль стольного града как духовного центра страны.



Вид на Золотые ворота с территории Храмовой горы. Константинополь

Параллели между Киевом, Константинополем и Иерусалимом столь многочисленны, что следует объяснить глубинный смысл этой идентификации. Золотые ворота Киева соответствуют Золотым воротам Константинополя, а те, в свою очередь, соответствовали Золотым воротам Иерусалима; храм Софии в Киеве и Константинополе – Иерусалимскому храму; княжеский двор Ярослава – дворцу Константина и иерусалимскому дворцу Соломона; наконец, ристалище во дворе Ярослава соответствует цареградскому ипподрому и иерусалимскому театру. Святой равноапостольный князь Владимир, согласно легенде прозревший вследствие своего крещения, считался как бы тринадцатым апостолом; но тринадцатым апостолом считался и кесарь Константин Великий! Существуют и параллели «Владимир—Соломон»: так же, как Соломону, Владимиру приписывалась в летописи развратность и одновременно мудрость, в частности мудрость создателя-строителя. Интересные совпадения обнаруживает В. М. Рычка в связи с датой 11 мая. В пересчёте с древнего римского календаря день легендарного основания Рима приходится на 11 мая. 11 мая 330 г. освящён Константинополь – *Constantinus novam*

Roma. Десятинная церковь в Киеве освящена 12 мая (11 мая приходилось тогда на субботу, и перенесение освящения на воскресный день представляется логичным). «Слово» митрополита Иллариона провозглашено в Софии при освящении «церкви и града» 11 мая 1046 года...

Перед нами – не просто свидетельства уподобления нового славянского града и нового славянского княжества новому Риму, а через него – Иерусалиму. Имеет место частичное или полное отождествление – по выражению К. К. Ацентьева, *translation Hyerosolymi*, т. е. перенесение сакральной сущности Иерусалима сначала в Константинополь, а затем в Киев. Рим является «вечным городом» именно как «вневременное время»; Иерусалим, оставаясь «горой мира» и «пупом земли» в сакральном пространстве, как бы мистически переносится на Киевские горы, и город Киев становится «Новым Иерусалимом», а государство Киевское – «Новым Израилем».

Но если формула «Киев – второй Иерусалим» ожила в Новое время, то почему не родилась формула «Киев – третий Рим»? Почему «третьим Римом» стала Москва?

Город и село. Сельское окружение Киева

Можно – вслед за немецким историком Карлом Баадером – говорить о средневековом обществе как о совокупности *миров*, а именно миров *сельского, городского, княжеского* и *мира церкви*. Эти миры были относительно автономны, и взаимные отношения строились не между отдельными индивидами через принятые обществом нормы и институты, а между людьми как представителями миров. Или, собственно говоря, между мирами.

Киев – «стольный град» восточнославянского государства – сочетал в себе все миры средневекового общества. Он был не только городом, но и великокняжеской вотчиной и церковным центром Руси; судьба его была неразрывно связана также и с сельским окружением, которое во многом определяло его материальные и человеческие ресурсы.

Данные археологии позволяют говорить о демографическом взрыве на территории юга летописной Руси в XXIII столетиях. Освоенная лесостепная территория расширяется, образуются как бы гнёзда поселений с ответвлениями, связанные друг с другом либо речными путями, либо грунтовыми дорогами. При этом сохраняются и старые населённые пункты в Полесье. На первом этапе преобладали крупные поселения в центре гнёзд, площадью до 10 га, тогда как примыкающие к ним относительно изолированные мелкие поселения площадью 1—4 га устраиваются на боровых террасах и склонах балок, пригодных для земледелия или для некоторых ремёсел. А в XII—XIII ст. большинство поселений занимает от 0,5 до 2 га, крупные составляют не более 7—8 % от общего числа¹¹. Идёт колонизация новых земель явно аграрной, сельской направленности – покорение лесостепи и частично даже степи, сопровождающее едва ли не всю украинскую историю. В чём-то средневековое освоение лесостепи напоминает колонизацию степной Украины в XVII—XVIII столетиях: колонисты первоначально прячутся за городскими стенами, и лишь после утверждения над чужим *полем* они осваивают свободные земли уже как земледельцы. Но это не означает запустения городов: города развиваются, число их растёт, улучшаются и коммуникации внутри гнёзд и между гнёздами.

Особое место в лесостепном Поднепровье занимал треугольник между реками Днепр, Ирпень и Стугна, в центре которого находится Киев. Здесь зафиксированы археологами 180 поселений, густота которых значительно выше, чем в любом другом регионе¹². Этот треугольник представляет собой непосредственное окружение Киева; сельское население его «тянуло» к столице.

¹¹ Моця О. П. Південна «Руська земля». К., 2007. С. 122—123.

¹² Там же.

Если говорить о пространстве, населённом в Средние века этносом полян-руси, то Киев и его сельское и городское окружение находятся на самом его севере. Южная граница полянской земли проходила по реке Рось, но эта территория в ту пору только осваивалась. Владимир Святославич начал строительство в Поросье оборонительной линии, продолжавшей древние Змиевы валы, и построил пограничные города – Корсунь (аналог греческого Херсонеса), Треполь (аналог сирийского Триполи), Халеб (аналог Алеппо), Богуслав; это значительно стабилизировало положение сельских поселений. Князья ездили в леса Поросья на охоту, но земледельцы чувствовали себя там не очень уверенно.

На левом берегу поляне составляли господствующее ядро славянского населения; более многочисленные местные жители, *сивера*, были скорее всего ославяненным полянами этносом иранского или кельтского, а по некоторым предположениям ещё готского корня. Земли вдоль Десны «тянули» к Чернигову, южные подходы к Киеву прикрывало Переяславское княжество. Южная граница постоянного населения Левобережья проходила по реке Суле, где также строилось продолжение Змиевых валов.



Змиевы валы у села Иванковичи в Киевской области

Южнее начиналось *поле*. Надо отметить два достижения местных земледельцев, резко повысившие культуру сельского производства. Во-первых, это – переход к трехпольной системе севооборота, при которой каждый участок раз в три года отдыхает под парами. Картина украино-русского земледелия была восстановлена замечательным украинским этнографом В. И. Довженком¹³. Известна была по летописным данным урожайность с площади, именуемой *плугом*, но неизвестно было, чему примерно плуг равен – это зависело от того, господствовали в хозяйствовании двухполка или трехполка. Как показал В. Довженок, на Украине-Руси X—XIII вв. господствовала трехпольная система севооборота. Это позволило примерно определить урожайность в те времена: при трехполке урожай был довольно высок – он составлял примерно сам-6,2¹⁴. Эта система земледелия и эта урожайность сохранилась на многие столетия.

¹³ См.: Довженок В. Й. Землеробство в древній Русі до середини XIII століття. К., 1961.

¹⁴ Сам-6,2 – старинное выражение, означающее, что уродило в 6,2 раза больше с той же площади поля (*прим. сост.*).



В. Довженок

Село первоначально обозначало не поселение (*весь*), а ниву, готовую к посеву¹⁵. В давние времена рядом с посевом в лесу находилась лишь небольшая избушка, а основное поселение в несколько домов было поодаль от нивы. И оно, как и сама нива, было непостоянным – ибо та система хозяйствования, которая дожила в лесных северных регионах в пережиточной форме даже до XIX века, а именно *подсечно-огневая* система или *огненная ляда*, требовала постоянной смены возделываемых земель. На выжженной и раскорчёванной площади леса урожай в первый год составлял сам-10, но уже через три-четыре года земля становилась пустошью и надо было готовить новую ниву.

В период после X ст. на юге, на Украине-Руси огненная ляда уступает место постоянному ведению хозяйства на основе севооборота.

Во-вторых, в описываемый период тяжёлое и неуклюжее орудие вспахивания земли – деревянное *рало* с железным наконечником – было заменено собственно *плугом*. Отличие плуга от рала заключается в том, что благодаря т. н. *полице* плуг не просто вспарывает почву, как рало, а отваливает, переворачивает её пласты, что значительно облегчает труд, повышает его производительность и улучшает качество обработки земли. Полица стала тем народным усовершенствованием старого римского рала, пришедшего на Украину-Русь с Балкан, которое позволило поддерживать высокий технологический уровень земледелия вплоть до Нового времени.

Благодаря изобретательности наших безымянных крестьянских предков во времена Руси удалось повысить культуру земледелия настолько, что она продержалась на этом уровне до XVIII столетия. Это создавало на украинском юге более или менее надёжный аграрный базис для городской культуры.

Сеяли рожь, редко – пшеницу, которая шла главным образом на праздничные калачи, а также просо, ячмень, овёс, варили разные каши. Лён и, возможно, конопля шли на ткань и на масло. Держали коров, овец, коз, свиней, много птицы; едва ли не половину мясного стола составляла дичь. В реках и озёрах было множество рыбы.

При подсечно-огневом хозяйствовании среди прочих злаков самым важным и распространённым было просо, затем ячмень. Просо называлось *бор* (откуда украинское *борошно* – мука). До новых времён дожила древняя обрядовая песня «А мы просо сеяли, сеяли...», превратившаяся в детскую игру. Всякий злак вообще назывался *жито* (от *жить*). Новый злак на севере называли *ръжь*, на юге у него по-прежнему сохранялось старое название – *жито*. Вскоре рожь стала основным злаком Руси.

¹⁵ См.: Колесов В. В. Мир человека в слове древней Руси. Л., 1986.

В крестьянском и городском быту место нынешнего картофеля занимала репа. Её варили или просто парили, а впоследствии натирали на тёрке и заправляли солью и растительным маслом (откуда выражение «проще пареной репы»). Из свёклы и капусты на юге варили похлёбку, в которую для кислоты добавляли или щавель, или травку-*борщевик* (согласно К. Мошынскому, она называлась *бориц*); это и был родоначальник знаменитых украинских борщей. Разводили пчёл – ставили в лесу высоко на деревьях *борти* или около дома устраивали *пасеки*. Из мёда готовили хмельной напиток либо сладкую *сыту*, которой обычно и заканчивали званый обед (откуда выражение «наестся *дóсыта*»).

Но основой питания на юге стал ржаной хлеб. Определяющая роль хлеборобства на юге Руси видна уже в термине *сѣбожьє*, укр. *збіжжя*, обозначавшем все продукты зернового хозяйства, но также вообще 'достаток', 'имущество', 'добро'. (Термин *сѣбожьє* имеет иранское происхождение и сохранился, возможно, еще от «скифов-земледельцев». Аналогичный термин на русском севере – *обилье*). Чем бы ни занимался житель села, итогом его усилий было *сѣбожьє*. Труд крестьянина на земле был очень тяжёлым, но в результате семья имела около 200 пудов (3,2 тонны) хлеба и могла значительную часть его продать в городе.

Конечно, надёжность сельскохозяйственного базиса урбанистической культуры нельзя переоценивать – Украина находится в зоне рискованного земледелия и довольно часто страдала от неблагоприятных естественных условий. Летописи сохранили детальные описания засух, морозных зим, эпидемий и нашествий саранчи на протяжении X—XIII столетий. В голодные годы питались толчёной дубовой и липовой корой, мхом, толчёной соломой, ели мясо кошек, собак, мышей, крыс, лошадей и даже мертвечину. На муку мололи корни пырея, а весной, дожидаясь первых съедобных трав и плодов, варили крапиву, лободу, щавель и в особенности кашу из дикорастущей травы – манны.

И западная, и восточная Европа в это время переживает подъём городской жизни. Средневековый город развивается первоначально в Италии, Испании и французском Провансе в IX—X вв., затем в X—XIII вв. на трансальпийском севере западной Европы. Здесь базой урбанистического развития служили остатки римской цивилизации – городские каменные стены с башнями, акведуки, мосты, мостовые, старые римские дороги. Русь постепенно в эти же столетия становится «страной городов», как её звали скандинавы (*Gardarika*), но создаёт она свою городскую цивилизацию, можно сказать, собственными усилиями.

Размеры города и число жителей зависели от социально-культурного развития страны в целом; для тогдашней Европы большим городом был город с населением в 20—35 тыс. жителей.

Города Руси, как и города во всём мире, возникали из разных по функциям поселений – племенных центров, перекрёстков торговых путей, оборонительных пунктов, просто крупных селищ и городищ. Но достаточно было такому поселению достигнуть определённого числа жителей, как оно (в большинстве случаев) превращалось в *град* и уже жило городской жизнью независимо от особенностей происхождения. Такие гиганты, как Константинополь или Кордоба, были исключением.

Поскольку условия жизни и труда в селе были значительно тяжелее, чем в городе, городское население резко отличалось от сельского по своему физическому облику. Впрочем, в Киеве население было довольно разнообразным, здесь чаще, чем в других городах, можно было встретить чужеземцев, людей разных наций и культур. В Киев, а также и в другие южные города, «стекалось наиболее удалое население из бедных северных областей»¹⁶. В целом же археологи и антропологи констатируют, что население городов принадлежало к тому же физическому типу, что и население окружающих сёл. Миграция в основном ограничивалась тер-

¹⁶ Алексеева Т. И. Этногенез восточных славян. М., 1973. С. 125.

риторией *земли* летописного «племени». Однако городской воздух делал что-то непонятное с людьми: горожане были выше ростом и здоровее, они дольше росли и дольше жили. «Во-первых, горожане по своему физическому облику в целом относятся к тому же антропологическому типу, что и жители села (в пределах территориальных границ одного племени)... Во-вторых, некоторые особенности в антропологическом облике городского населения по сравнению с сельским... объясняются, вероятно, изменением условий социальной среды в связи с урбанизацией»¹⁷.

По данным множества раскопок, средний возраст смертности среди мужчин этого периода на Руси колебался в границах 33,5—45,6 лет, для женщин – от 29,7 до 41,9 лет. А. Моця приводит данные о половозрастной структуре и физическом типе жителей Киева и села по материалам раскопок могильников X—XIII вв. на территории Киевской области (село Григорьевка близ Канева). В селе Киевской земли данные значительно более драматичны – средний возраст смертности для мужчин 29,7 г., для женщин 32 года. Сравним с показателями среднего возраста смертности для Киева: для мужчин – 40,7 г., для женщин – 46 лет. Это даже лучше аналогичных показателей смертности для западноевропейских городов. Средний рост мужчин составлял в селе 168,3 см, женщин – 155,1 см; в Киеве – 170,6 см, женщин – 160 см. Интересно, что жители посада на горе Щекавице по всем показателям существенно отличались от жителей верхнего Киева и принадлежали к сельскому типу¹⁸.

Очевидно, сказывалось то, что питались в городе лучше и разнообразнее, а труд был не так изнурителен. А. Моця предполагает, что сельское население – по крайней мере в исследуемой области, то есть на границе с опасным *полем* – находилось в стрессовой ситуации, что и приводило к быстрой смене поколений, низкой продолжительности жизни, высокой смертности в молодом и зрелом возрасте, очень высокой детской смертности.

Селения были маленькими, насчитывали по несколько дворов. *Усадьбы* того времени на Черниговщине детально исследует А. В. Шогун. Они относятся к XI в., на южных окраинах Руси – к XII ст.; можно предположить, что аналогичное формирование усадебной структуры поселений проходило на Киевщине немного раньше. Сельские усадьбы несколько больше по площади, чем городские, – от 400 до 1500 кв. м. Центром усадьбы был жилой дом (на юге в ту пору – преимущественно полуземлянка), к которому примыкали по кругу хозяйственные строения, оставляя около дома относительно свободный участок. Здесь располагались хозяйственные и зерновые ямы, погреб, полуземлянка для занятия ремеслом, другие хозяйственные помещения. Усадьбы явно рассчитаны на *малую семью*. Что очень важно, между ними зафиксированы ограды¹⁹.

В марксистской литературе переход от большой неразделённой семьи к малой рассматривался как процесс формирования частной собственности на землю, параллельный с процессом «разложения общины» вследствие роста имущественного неравенства. Следует заметить, что большая семья так же может быть собственником земельного участка, как и малая; во всяком, случае переход к малой семье непосредственно означает изменение не имущественной, а властной структуры семьи.

Становление и развитие государственных структур вовсе не обязательно должно означать исчезновение старых, родоплеменных; Китай создал мощное государство, сохранив и упрочив при этом род или клан *цзунцзу* как социальный институт. При этом, действительно, родовые (семейные) связи в некоторых отношениях вступают в противоречие с государственными; так, китайское государство требовало, чтобы каждый доносил о противоправительственных настроениях и разговорах, независимо от степени родственной близости обвиняемого, в то

¹⁷ Там же. С. 131.

¹⁸ См.: Моця Олександр. Південна «Руська земля». К., 2007. С. 170—173.

¹⁹ См.: Моця Олександр. Південна «Руська земля». К., 2007. С. 125.

время как конфуцианская мораль требует тяжкого наказания за донос на родителей и близких родственников. Но с этим парадоксом жизненной практики китайская реальность смирилась: не донесёт сын, так донесёт сосед.

Таким образом, на практике родовой институт может сохраняться и при государстве, и более того – родовые и семейные связи в новом обличье и с новыми функциями обязательно переживают архаичное общество. Новое общество основано на *социальном использовании сродства*, по выражению К. Леви-Стросса²⁰. Генеалогическое древо, частично действительное, а в дальних перечислениях первопредков – мифологическое, использует реальное или мнимое сродство всех членов группы в качестве условия и символа её существования. В основе этнических генеалогий – культ предков, давно забытый, но всё ещё живущий в до неузнаваемости изменённом виде.

Иллюзорная генеалогия и иллюзорное, но построенное по всем принципам сродства представление об этносе как кровнородственной группе («роде-племени») долго являлось основой самосознания этноса (нации, народности, летописного «племени»). До наших времён остались смутные представления о том, что нации (даже современные!) имеют общих предков и, стало быть, их связывает кровное родство, хоть и очень-очень отдалённое. Легенды о нации-роде (*народе*, латинское *nation* от *nascor* ‘рождаться’) до сих пор *социально используются* для объединения разных по происхождению групп в одно национальное целое.

В ходу и представления о «народах-братьях».

Далее, не доказано, что в земледельческих культурах изначально господствовала коллективная собственность на землю некоей элементарной единицы – общины. Перераспределение земельных наделов между семьями зафиксировано достаточно поздно и, вероятнее всего, является средством поддержания патриархальной власти над селом, инициированным или поддерживаемым государством в своих собственных интересах.

Известно, что единицей организации сельского населения Руси была *вервь* – что-то вроде позднейшей *общины*. Приходится говорить «что-то вроде», так как социально-экономические функции верви нам почти неизвестны.

Как отмечает А. П. Моця, размеры штрафов, которыми в некоторых случаях облагалась вервь, значительно превышают возможности *весей*, мелких поселений. Поэтому естественно предположить, что в одну вервь объединялись *гнезда* поселений, отдалённые друг от друга на небольшие расстояния. Возникает вопрос: связаны ли были жители одной верви также и родственными отношениями, или вервь – чисто территориально-соседская община «чужих», случайно оказавшихся рядом?

В своё время энтузиасты эволюционного подхода исходили из того, что сельская община как исходный пункт развития поземельных отношений образовалась *на руинах* родовых структур. В XIX в. живы были общины в России и Хорватии («Загребская полица»). Но российская община явно несла на себе печать патриархального придатка к государственному аппарату и помещичьему хозяйству, поддерживаемого государством из политических соображений. А хорватская *полица* при ближайшем рассмотрении оказалась состоящей из близких родственников. Очевидно, из родственников состояла и вервь Киевской Руси. Важно лишь, что она имела обязательства перед княжескими властями и перед своими членами, не связанные с родством. Родственная структура использовалась как социальная. Можно лишь утверждать, что для объединения поселений в одно гнездо-вервь его жители вовсе не обязательно должны были быть родственниками.

К сожалению, период Руси не оставил документов хозяйственного характера, которые позволили бы восстановить картину сельской экономики того времени. Отрывочные сведения, которыми мы располагаем, больше ставят вопросов, чем дают ответов. Так, известно из лето-

²⁰ См.: Bourdieu Pierre. Lesensepratique. P., 1980. Есть украинский перевод: Бурдьє П'єр. Практичний глузд. К., 2003.

писи (запись под 1146 г.), что у князя Игоря Ольговича в его хозяйстве под Путивлем грабители забрали 900 стогов хлеба.

Это – урожай примерно со 100 десятин земли. Но чьи это были десятины и кто на них работал?

Возможны разные ответы на этот вопрос. Это могли быть хозяйства свободных крестьян, с которых они платили дань своему князю – так, как с незапамятных времён князья с дружиною собирали у подвластных крестьян *полюдье*. Но, возможно, у князя (и у боярина) было своё собственное хозяйство. Автор «Моления Даниила Заточника» предостерегает: «Не имей себе двора близ царёва двора и не держи села близ княжого села: ибо тиун его – как огонь, на осине разожжённый, а рядовичи его – что искры»²¹. Но кто работал на поле князя под началом его холопов-администраторов? Кто работал в селе, которое «держал» человек, подобный Даниилу Заточнику? Рабы? Свободные крестьяне-«смерды»? Рядовичи или «ролейные закупы»? Какие-то иные категории лично зависимых людей? Или, может быть, свободные крестьяне имели обязанность сколько-то дней в неделю работать на княжьем поле, то есть зависимость была чисто феодальной? Можем ли мы считать Киев феодальным городом?

Автор «Моления» претендует на роль княжьего человека, он – свободный, но не знатный *людин*, а опасаться ему приходится *холопов* князя – тиуна и рядовича.

Прямых ответов на эти вопросы источники не дают, а между тем от этого зависит общее представление о характере и этапах социально-экономического развития на землях Руси, в том числе в её городах. Ясно лишь, что ответа на все эти вопросы следует искать не в селе, а в цивилизационном центре – в городе, и прежде всего – в стольном граде Руси, Киеве.

Мир города. Киев как город

Город прежде всего отличается развитием торговли и ремесла. Городская цивилизация создаёт унифицированные системы мер, в том числе и денежные, тяготеющие к общемировым стандартам. Денежная единица – *гривна* – как единица веса вела родословную через арабский Восток от древневавилонской *мины*. Давняя мина золота шла на изготовление 96 арабских динаров, которые ходили также и на Руси. Гривна золота была равна мине и весила 409 г. Столько же весил пришедший гораздо позже немецкий фунт. Князья Владимир Святой, Святополк Окаянный и Ярослав Мудрый били свою золотую монету – *златницу*, составлявшую 1/96 золотой гривны (1 *золотник*, теоретически равный динару). Таким образом, гривна золота весила 96 золотников. Гривна серебра весила больше – 128 золотников, из неё били 192 серебряных золотника – по 2/3 на один серебряный арабский диргем. Один динар – один золотой золотник. Три диргема – два серебряных золотника²².

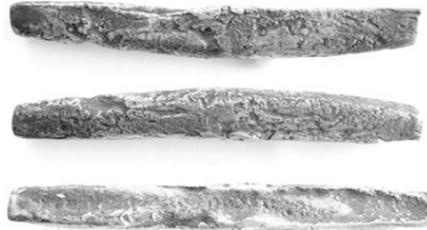
В дальнейшем нехватка сырья не позволила Киеву иметь свой монетный двор, и потребность в деньгах удовлетворялась известным в разных культурах способом – шкурками, главным образом куницы. Существовал своеобразный «биметаллизм» мехов и серебра как денег. Меха́ми и платили дань, и торговали с зарубежьем; самые дешёвые меха – беличьи, дорогие меха – горноста́я («белый мех» или «бела» летописей²³), собо́ля («чёрная куна»). Шкурка с отрезанными лапками называлась *резана*, целая – *ногата*; в X—XI ст. *гривна кун* равна была 30 (по другим данным, 20) ногатам, 25 кунам или 50 резанам, в следующем столетии эти деньги обесценились вдвое. Конечно, расплачиваться ногатами и резанами было неудобно – летопись сообщает, что для выплаты «зарплаты» рабочим, соорудившим Ирининскую церковь, князь

²¹ Памятники литературы древней Руси. М., 1980. С. 393—395.

²² См.: *Струмиллин С. Г.* Очерки экономической истории России и СССР. М., 1966.

²³ *Кузьмин А. Г.* Термин «бела» древнерусских памятников. – Средневековая Русь. М., 1976.

Ярослав прислал две подводы шкурок. Но хозяйство было в основном натуральным, денег было мало, и они были дорогими, до национальных валют и бумажных денег было ещё далеко, деньги тогда, как и по всей Европе, ходили и свои, и чужие. Металлические гривны стирались или изготавливались всё более низкого качества, так что реальное золотое или серебряное содержание монеты всё менее соответствовало её номиналу.



Новгородская гривна из селища в районе Копорья

На территории Руси найдено около 130 кг серебряных монетных гривен, около трети из них – в Киеве. Можно считать, что в Киеве «крутилось» около трети всех денег, ходивших на Руси. Киев, таким образом, был как бы финансовым центром «всей Руси». Но можно сказать и больше – Киев был самым богатым городом и средоточием богатств страны. Имущество среднего обитателя Руси было весьма убогим, и если археологи находят в остатках обычного дома на Подоле стеклянные шашки, а в развалинах ювелирной мастерской – бочонок с тёмным киевским янтарём, то можно представить себе, сколько богатств хранили церкви или кованые княжеские сундуки.

Несколько примеров позволит представить масштабы цен. Поросёнок или баран стоил 1 ногату, самое дешёвое – постное – второе блюдо в харчевне (*корчме*) – 1 резану. Крестьянский конь стоил 2 гривны, боевой конь – 3 гривны. Стадо коров в 100 голов стоило 80 гривен, то есть корова стоила меньше гривны. Княжескому представителю по сбору виры (вирнику) в «командировке» полагалось на неделю 7 ведер солоду, баран, половина говяжьей туши – всё на сумму 2 ногаты. В среду и пятницу (постные дни) – по сыру, ценой в 1 резану; ежедневно 2 куры, хлеб и пшено сколько потребуется, овсяное довольствие на 4 коней – всё вместе на 15 кун (почти полгривны кун).

Раб («обельный холоп», «кощей») стоил 5 гривен, рабыня («роба», «чага») – 6 гривен. За убийство свободного («людина») в княжескую казну платился штраф в 40 гривен, за убийство княжьего человека высшего ранга – тиуна (управляющего) – вдвое больше, 80 гривен. Как за хорошее стадо коров.

Некая женщина с дочерью работала по найму с оплатой 1 гривну каждой за год.

Дружинники в старое доброе время, о котором писатель сожалеет, были скромными и требовали с князя не более 200 гривен в год.

Некий боярин Иван оставил своему сыну наследие («задницу») в 1000 гривен серебром и 160 гривен золотых. Сын варяга Шимона, человек князя, подарил Печерскому монастырю 500 гривен серебра и 160 гривен золота.

Юг Руси – Украина-Русь – до начала X века жил в землянках или полуземлянках, обогреваемых печью – каменной или глиняной. Стены, иногда обложенные досками или брёвнами, обмазывались известью, пол – глиной. Наземные деревянные дома господствовали на севере. Но в описываемый период полуземлянки и на юге вытесняются довольно просторными наземными сооружениями, прежде всего в городах. Когда в 1960—1970-х гг. в Киеве на Подоле прокладывали метро и велись интенсивные археологические раскопки, учёные ожидали найти здесь, в ремесленном посаде, старые землянки или полуземлянки; но оказалось, что все дома были наземными бревенчатыми сооружениями. На полуподвальном «партере»

находились хозяйственные помещения, вход в дом шёл, очевидно, на первый этаж снаружи по лестнице. Богатые дома имели *сени* – открытые террасы на втором этаже, а также *терем* – сооружение типа башни с комнатами наверху. Дома топились «по чёрному», тёплый дым собирался под потолком и выходил через дверь. Только с XIII ст. дома в Киеве отапливаются «по белому» – дымоход выводит дым наружу, греет не дым, а печка.

«По чёрному» топились и бани. Первоначально мылись в тех же полуземлянках, в которых жили, – топили печь, раскаляли камень, поливали его водой. Затем бани начали строить иногда в полуподвале, затем и отдельно от жилья. Как сообщает летопись, епископ Переяславский Ефрем в 1090 г. первым построил рядом с церковью каменную баню; была каменная баня и в Киеве рядом с Десятинной церковью. Бани строились так же, как их строили греки и армяне. Однако в славянском мире бани не стали таким элементом публичной жизни, как на востоке. Характерно, что в фольклорном «смеховом» мире, мире «навыворот» («опричном»), баня соответствует церкви «нормального» мира как её антипод.

Летописец-киевлянин посмеивается над новгородцами, которые хлещут себя в бане вениками; новгородцам же казался смешным обычай южан обмазывать дома белой глиной.

Одежда крестьян и горожан была однотипной – *порты*, то есть полотняная рубаха и узкие полотняные же брюки-*гачи*, далее *свита* и *вотола* – плащ из грубого полотна. Особая городская одежда складывается в XII веке. В селе обувь – это лапти из кожи или (главным образом) из лыка, а горожане обувались преимущественно в сапоги (шитые как чулки, без плотной подошвы), кто побогаче – из сафьяновой цветной кожи, да ещё и расшитые узорами. Интересно, что в Киеве были мастерские по производству лаптей, то есть ремесло, предназначенное исключительно для продажи изделий сельским жителям. И ведь находились крестьяне, которые покупали в городе лапти!

Посуду славяне лепили руками, только в IX в. восточнославянский регион воспринимает гончарный круг, но в Киевской земле круг побеждает столетием раньше. Интересно, что киевские гончары изготавливали преимущественно высококачественную и художественную керамику, тогда как потребности киевлян в расхожей посуде удовлетворялись гончарными мастерскими Вышгорода и Белгорода.

Ссылки на численность или площадь поселения допускают слишком много исключений из правила – есть очень маленькие города и очень большие сёла. Апелляция к занятиям населения растениеводством или животноводством, к сосредоточению в городе ремёсел и торговли правильна по существу, но всё же не очень убедительна – удельный вес ремесленного населения в тех давних городах не очень велик, большинство горожан имело огороды и держало скотину. С другой стороны, такие важные для древности ремёсла, как выплавка железа в болотных руднях и кузнечное дело, связаны с селом не меньше, чем с городом. До недавнего времени переводчики переводили выражение из «Слова о полку Игореве» *мечи харалужские* как «мечи булатные», и лишь недавно археологические раскопки показали наличие в селе Харалуги на Волыни следов развитой металлургии времён Киевской Руси. Самый ходовой товар времён Руси, преодолевавший огромные расстояния и необходимый в каждом доме, – шиферные пряслица; эти пряслица изготавливались в районе Вручия (ныне Овруч) и распространялись по всей Руси и «верхних землях». Самые дорогие товары – оружие, шлемы и шишаки, кольчуги и прочее снаряжение воина, дорогая и мастерски украшенная конская сбруя, а также украшения и роскошные одежды – изготавливались прежде всего в княжеских дворах собственными мастерами князя.

Что такое город, как его отличить от села, веси, деревни и как там ещё называли поселения Руси, привязанные к ниве, к земледелию? Как определить тот рубеж, за которым село превращается в город?

Древние шведы – «варяги» – называли Русь «страной городов» (Gardarika), но при этом различали *gard* и *borg*. Западные города были не *gard*, а *borg*, однако дело было не в размерах – крупнейший город Европы, Константинополь, назывался *Miklagard*. *Gard* дома, в Швеции, означал любое ограждённое поселение, а на востоке три больших города составляли ось – *Holmgard* (Новгород), *Kaenugard* (Киев), *Miklagard* (Константинополь). Возможно, это терминологическое различие отражало нечто более существенное: в западноевропейских «бургах» был замок феодала, в центре которого находился собственно дом-крепость – башня *донжон*; а торгово-промышленный люд, собственно горожане, имел свой центр – ратушу. На Руси град-«гард» не имел самоуправления и представительства, кроме общих вечевых собраний на торжище, а роль замка играл окружённый стенами детинец (кремль), в котором находились и церкви, и княжий двор.

Город, как правило, ограждён оборонительными укреплениями, но *градом* называли также ограждённую и укреплённую усадьбу на селе, в которой постоянно или время от времени жил знатный городской человек. К тому же следует различать собственно город и окружённое стенами *городище*.

Когда цивилизация приходит в упадок, это находит выражение прежде всего в упадке городской жизни, в частности в аграризации городов. Падает число горожан, в запустение приходят старые дома и церкви, по старинным площадям, зарастающим травой, бродят козы. Но старый город не просто приходит в запустение – деградирует *тип* поселения, город становится «большой деревней». Логично допустить, что расцвет городов как особого типа поселений означает прежде всего вытеснение земледелия за городские стены. И хотя подобная «деаграризация» сопутствует прогрессу городов, всё же дело не только в ней. Хотя огороды и домашний скот сохраняются в средневековом городе, они подчиняются общей специализации занятий.

Историки единодушны в том, что появление города связано с отделением ремесла от сельского хозяйства. Нередко город и описывают, начиная с кузниц, гончарных печей и ремесленных лавок. Недостаточность такого подхода в том, что существо урбанизации усматривается в *производствах*. Но дело не просто в материальном производстве, его развитии и дифференциации. Город создаёт невиданную ранее концентрацию *ценностей*, как материальных, так и духовных. И это неизмеримо ускоряет общий процесс развития культуры.

Городская жизнь порождает новое понимание богатства – уже не как *сѣбожъя-обилья*, а как разнообразия всех возможных продуктов производства, в том числе и купленных, и завоеванных. Но, упомянув о церковных и княжских сокровищах, мы вынуждены принять во внимание, что килограммами и метрами ценности измерить невозможно. Само богатство имело символическое значение, в том числе престижное.

До сих пор существуют архаичные культуры, которые стремятся свести к минимуму множество *вещей*, поддерживая прежде всего *навыки и опыт их изготовления*. Культуры бродячих собирателей, охотников и рыболовов характеризуются именно таким отношением к вещам, и подсечно-огневое земледелие поддерживает подобные культурные тенденции.

Культура – это, вообще говоря, некоторое множество вещей, созданных человеком или включённых в его жизнедеятельность. По крайней мере так определяют археологическую культуру. Но, наверное, культура есть прежде всего способность сделать вещи и их использовать.

Переход земледельцев к стабильным поселениям и севообороту способствует восприятию культуры прежде всего как совокупности предметов – продуктов труда, умственного или физического, вещей как концентрации человеческого опыта. Но если *сѣбожъе* в сельском быту – это прежде всего совокупность продуктов, которые будут съедены, выпиты или потреблены в хозяйстве иным способом, а не передаются потомкам в вещном виде, то в городской культуре *богатство* – это прежде всего совокупность *вещей* как *ценностей*, в том числе как *сокро-*

вищ. Городской образ жизни сильно стимулирует обрастание семьи нужными и прагматически ненужными, но социально и символически значимыми предметами. В частности, сокровища, в том числе и деньги, хранятся в тайных местах, зарываются в землю, изымаясь тем самым из обращения и даже теряя престижный характер, поскольку их никто не видит. Согласно летописи, увидев княжеские сокровища, немецкие послы заметили: «се бо ни во что же есть, се бо лежит мёртво»²⁴. Закапывание сокровищ нашим современникам представляется чем-то вроде хранения их в банке. Но в киевские времена церковь осуждала обычай прятать сокровища в землю как языческий, – и, действительно, богатства как бы обрекались на общение с «нижними» силами земли. Не будучи предметом и средством прагматически выгодного обмена, вещь-сокровище служит всё тем же целям *накопления смыслов*. Через накопление предметов идёт убыстряющееся накопление культурных ценностей.

Обнесение города стенами имеет не только прагматическое оборонное значение, но и символический смысл: город как бы отворачивается спиной к «чужому» природному и человеческому окружению. Обход поселения или опахивание его по кругу всегда были символическими охранительными действиями, отделявшими свой мир от опасного чужого. Но возведение оборонительного пояса вокруг поселения превращает город в нечто целое, подобное родному жилищу. Стены и дверь-ворота осмысливаются как атрибуты и города, и дома. Городом является целостным окультуренным, очеловеченным пространством, противостоящим дикому полю или лесу. Теперь у него появляется своя сложная городская жизнь.

Сельский тип поселения в эпоху Руси – это несколько домиков, в которых не столько живут, сколько ночуют и прячутся от непогоды. Жизнь сельского труженика в основном проходит вне дома. Укрыться от зла, от врага – значит спрятаться, в частности в лесу, который, вообще говоря, тёмный и враждебен. Дом – средоточие мира «своего», он максимально освоен; чем дальше от дома и двора, тем более чужим становится мир. Дорога-«гостинец» и особенно перекрёсток дорог опасны, как способы общения с незнакомыми людьми и «гостями»-покойниками (в том числе покойными предками, навещающими дом в определённые праздничные дни). Но и в своём доме надо находить компромиссы с опасными духами, его хозяевами – домовыми. Город же явно отделяет мир своего, упрятанный за городскими стенами, от мира чужого. Горожанин охраняем от окружающего, храним поясом стен – *поясом*, который, как и в одежде человека, является символом защиты жизни, целостности и полноты бытия. «Отреши пояса» значило ‘лишить должности’. Стеснённость, скученность, даже бедность и грязь – та цена, которую человек платит за принадлежность к целостности и разнообразию городской жизни.

С точки зрения *чужого*, завоевателя город представлял собой несравненно более привлекательный объект военного промысла, чем сельские поселения: здесь много такого, о чём он даже мечтать не мог. И защита накопленного за городскими стенами богатства – первая обязанность властей города.

Город – средоточие цивилизации, то есть той культуры, которая вырабатывает свои собственные правила и нормы, живущие не в традиции, а в письме, в книгах.

Если рассматривать город как явление культуры, с точки зрения не просто материальных проявлений прогресса, а его духовной сущности и культурного смысла, то появление городского типа поселений как бы меняет ориентацию культуры на внутренние городские проблемы и ценности.

В Византии, которая оставалась для Руси образцом цивилизационного устройства, явно формулировалось основное правовое отличие города от села: наличие *писаного права*. В 73 новелле Юстиниана говорится: «Мы желаем, чтобы всё это (писаное право. – *М. П.*) было дей-

²⁴ Полное собрание русских летописей. Т. 2. Ипатьевская летопись. СПб., 1843. Стлб. 710.

ствительным для городов. В деревнях же, где всё гораздо проще и где ощущается большая нехватка умеющих писать и могущих свидетельствовать, пусть и сейчас остаются непоколебимыми те правила, которые в них были действительны до сего времени»²⁵. Несмотря на все различия Нового Рима VI века и Руси X – XIII веков, отмеченное византийскими юристами обстоятельство является решающим: город как мир *книжной*, говоря более общим образом – профессиональной, «высокой» культуры с нормами, принимаемыми не через (устную) традицию, а творимыми (на письме) сознательно, противостоит селу как царству *неписаной традиции*.

Обращает на себя внимание то место цитируемой новеллы Юстиниана, где высказывается сожаление по поводу нехватки «умеющих писать и могущих свидетельствовать». Свидетель должен был быть обязательно «добрым человеком». Между 1226 и 1230 годами в Германии была записана правовая система – «Саксонское зеркало», в которой явным образом формулировалось понятие «добрый человек», т. е. человек, могущий быть свидетелем: свидетельствовать может только тот, «чьи права не были опозорены на протяжении четырёх поколений предков, то есть со стороны обоих дедов и обеих баб и отца и матери»²⁶. Впоследствии через Магдебургское право эти положения входят в действовавшие на Украине «Литовские конституции» XVI века, а понятия «свидетель» и «добрый человек» расходятся, круг свидетелей становится уже круга «добрых людей»²⁷. Согласно «Саксонскому зеркалу», для того, чтобы человек мог свидетельствовать в суде, должны быть известны жителям города в качестве «беспорочных» его родственники *до четвёртого колена*. Отметим аналогию с определением родства: до четвёртого колена запрещались также и браки родственников.

Подобных уточнений понятия «добрый человек» в «Русской правде» нет, но в летописях встречается выражение «*добрый послух*» («свидетель»). Можно предположить, что понятие «добрый человек» как возможный «послух» было в употреблении и в Киевской Руси. В церковном праве Руси определялись также поколения, в пределах которых невозможны браки. Таким образом, существовало некое соответствие между степенями родства в проблемах брака и степенями знакомства в проблемах признания *своим* («добрым»). Семейно-родственные структуры стали парадигмой, образцом для территориально-соседских. Можно думать, полноправным человеком (свидетелем в случае нужды) на Руси считался представитель той местной семьи, несколько поколений которой были известны (*знаны*) городу как люди «беспорочные», «добрые», «честные» .

Речь идёт и об институте «послухов»-свидетелей, и – тем самым – о статусе людей без роду-племени, блуждавших по Руси в поисках счастья-доли и оседавших, возможно, в сельских общинах, но преимущественно в городах, в частности в Киеве. Работы грузчикам, строителям, разному случайному люду в порту и на торгу хватало. Если князь Ярослав платил шкурками наёмным строителям Ирининской церкви, то и позже нанимали рабочих за подобную «зарплату». В городе существовала прослойка людей без роду и племени, живших случайными заработками и составлявших социальное «дно». Поучительная литература наполнена упреками в адрес простолюдинов-«корчемников», проводивших время в харчевнях Киева. Епископ Белгородский в своём «поучении» обращается к «простой чади», то есть к нижнему слою горожан, и в этом обращении уже наличествует определённая социальная классификация: «Приблизьтесь, все мужи вместе и жёны, церковные и светские, монахи и попы, богатые и бедные, местные и чужеземцы...!» Епископ предостерегает разношерстую паству против пьянства: «Когда вы упьётесь, тогда вы блудите и скачете, кричите, поёте и пляшете, и в

²⁵ Цит. по: Медведев И. П. Правовое образование в Византии как компонент городской культуры // Городская культура. Средневековье и начало Нового времени. Л., 1986. С. 8–9.

²⁶ Цит. по: Яковенко Наталя. Паралельний світ. К., 2002. С. 112.

²⁷ Там же. С. 111.

дудки дудите, пьёте чуть свет, объедаетесь и упиваетесь, блюёте и льстите, злопамятствуете, гневитесь, бранитесь, хулите и сердитесь, лжёте, возносите, срамословите и кощунствуете, вопите и ссоритесь, море вам по колено, смеётесь, крадёте, бьётесь, дерётесь и празднословите, о смерти не помните, спите много, обвиняете и порицаете, божитесь и укоряете, доносите, – ну как же святому крещению не тужить из-за вашего пьянства?»²⁸ Это – не только психологический, но и социально-культурный портрет опустившихся горожан из разных социальных страт.

Собственно, для людей, оторвавшихся от близких, от родной среды, существовал специальный термин – *изгой*. Изгой принадлежали к числу так называемых церковных людей, подлежащих церковному суду в случае возникновения между ними дел об обиде или тяжёлых и наследственных дел. Это были «...люди, так или иначе выбившиеся из колеи или не принадлежавшие ни к одной из тогдашних официальных общественных групп, как, например, холопы, выкупившиеся на волю, обанкротившиеся купцы, безместные поповичи и т. д.; изгой отдавались в ведение церкви целыми сёлами, вместе с землёю, на которой сидели»²⁹.

Ситуация, когда никому не известный искатель счастья-доли бродил по Руси и погибал одиноким где-нибудь в лесу или среди поля от болезни или от руки *тата*-грабителя, была для того времени довольно типичной. В случае, если труп человека будет обнаружен на территории верви, вервь должна была или довести следствие до конца и самостоятельно найти виновного или (до реформ Мономаха) платить «дикую виру», принимая на себя ответственность за случившееся. Если же никто не искал пропавшего и власти не знали об убитом, его останки, бывало, так и истлевали непогребёнными. Церковь предписывала верующим похоронить тело неизвестного человека, если оно будет обнаружено на ничейной земле.

Ходили по Руси в поисках заработка и квалифицированные мастера. Так, «Киево-Печерский патерик» рассказывает о том, как пришли из Цареграда в Киев к Антонию и Феodosию в Печерский монастырь греки – «четыре мастера церковных, люди очень богатые», и поставили в монастыре церковь³⁰. Есть упоминания и о пришлых «кавказцах» – скорее всего, армянах и (или) грузинах. Некий лекарь-армянин, по рассказу из «Киево-Печерского патерика», лечил князя Всеволода и сына его Владимира Мономаха.

Короче говоря, в Киеве было достаточно и свободных мастеров, и «пролетариев», готовых за определённую плату пойти в услужение в разных социальных формах. Однако было бы ошибочно делать вывод о том, что Киев, как и другие города Руси, состоял в большинстве или в значительной степени из никому не известных изгоев. Типичный («честный») горожанин – это человек, который прожил в городе всю свою жизнь и родители которого вплоть до бабки и деда ничем себя в этом городе не запятнали. И нередко это были люди весьма зажиточные.

Существовало ли в Киеве и тогдашних городах Руси некое подобие цеховой организации? Цеха в собственном смысле слова как средневековые ремесленные корпорации со своими уставами и обычаями пришли на Украину из Германии через Польшу значительно позднее. Но нельзя не отметить, что цеховая организация ремёсел опиралась на социальные формы, уходящие своими корнями в глубокую древность, во времена тайных мужских союзов. Кстати, само слово *die Zeche* по-немецки означало обрядовую пирушку (как и французское *métier* или итальянское *arte*). Цеха и в Новое время назывались по-старинному *братствами*, их члены – *братьями*, а пирушка – *братчиной*. Какова бы ни была иерархия древних братств, она строилась по модели семьи («челяди») – по образцу властных отношений «отец – дети». Самые младшие члены корпорации, ученики, не имели, по-видимому, никаких прав вообще, как и малые дети в семье. Члены ремесленного братства-корпорации были связаны узами солидарности, закреплёнными какими-то обрядами, имели, вероятно, свою символику, свои праздники, свои

²⁸ Поучения к простой чади // Памятники литературы древней Руси. XII век. М., 1980. С. 495.

²⁹ Никольский Н. М. История русской церкви. Минск, 1990. С. 87—88.

³⁰ См.: Киево-Печерский патерик. К., 1991. С. 5.

корпоративные нравственные нормы и санкции за их нарушения. Пережиточные формы этих древних мужских союзов мы встречаем в цехах XVI – XVII веков. Характерно, что на Украине убийство во время цехового праздника не подлежало рассмотрению государственных органов и являлось внутренним делом цеха, что, несомненно, свидетельствует об очень старом обычае и большой независимости древнего ремесленного объединения от государственных органов.

На западе Европы горожане давали клятву верности городу, а не цехам или иным объединениям. Город, таким образом, выступал в роли корпоративного целого, социального субъекта, процветанию которого подчинена индивидуальная жизнь и деятельность; горожанин находился в отношении *conjuratio* со всеми своими земляками-согражданами³¹. Был ли град на Руси такой же самодовлеющей ценностью? Можно утверждать одно: в летописном материале встречаются термины, обозначающие как целое жителей данного города, *горожан*, сопоставляемых с князем или противостоящих ему, в частности, *кьян* – жителей Киева (может быть, всех, но скорее или чаще всего – глав семейств, *мужей*). С другой стороны, город как целостность представлен князем или князем и дружиной; подлинным представительным городом является верхний город, в Киеве – Гора, на которой живут князь и «нарочитые мужи», близкие к нему «лучшие люди». Наконец, символом и репрезентантом города как такового, как целого является его главный храм. Киевская София была, как отмечал С. С. Аверинцев, той частью города, которая равна целому.

Некоторые общие рассуждения: о новом вине в старых мехах

Казалось бы, к чему собирать по мелочам все характеристики городского быта, если можно просто указать место Киева в схеме социального развития – например, отнеся его к *раннефеодальным* городам? Правда, при этом возникает вопрос, почему не рабовладельческие города? Почему Киевская Русь как бы проскочила этап рабовладельческой формации и сразу перешла к феодализму? И как это получается, что на «раннефеодальном» этапе институт феода есть, а в развитом феодализме феода нет, есть уже наследственное владение – аллод? И откуда в той формации наёмный труд за заработную плату, пусть даже шкурками куницы?

Когда-то воображение историков и социологов пленила картина, ставшая метафорой гуманитарных наук: по одной-единой косточке ископаемого животного можно восстановить весь его облик. В исторической науке роль таких «косточек» должны были играть орудия производства, по которым якобы можно восстанавливать всё, начиная с экономики и кончая религией и искусством.

Мы привыкли к насилчанию истории схемами, и дело не только в марксистском догматизме.

Пресловутая «теория формаций» исходила из того, что под влиянием развития орудий труда или, более общим образом, средств производства изменяются производственные отношения, старая структура разлагается, развивается неравенство и классовая борьба, на развалинах старого возникают новые отношения – и так далее. Здесь, во-первых, в конечном итоге все социально-культурные явления сводятся к их экономическим истокам и объясняются через них, и картина развития общества приобретает линейный характер; во-вторых, старые формы должны разлагаться и умирать под напором новых отношений. Когда эмпирического материала недостаёт, даже некоторые свободомыслящие современные авторы обращаются к привычным общим схемам.

На практике родовой институт может сохраняться и при государстве, и более того – родовые и семейные связи в новом обличье и с новыми функциями обязательно переживают

³¹ См.: Вебер Макс. Город // Макс Вебер. Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 341 и дальше.

архаичное общество, основанное на «социальном использовании сродства», по выражению К. Леви-Стросса³². Генеалогическая связь использует истолкования сродства как необходимого и достаточного условия существования группы. Примером может быть мифологическая генеалогия типа «Авраам родил Исаака, Исаак родил Иакова» и т. д. Такие генеалогии сохранялись в практиках тюркоязычных народов (они в разных языках назывались *шежсере*, *сезере* и т. п.), причём на очень большую глубину поколений эти списки предков соответствовали действительности, а затем шла мифология. Собственно, летописание должно было установить такой список законных киевских князей, чтобы упорядочить прошлое и тем самым узаконить, легитимизировать настоящее. Мифологические списки предков зависели от актуального положения данного этноса и легко переделывались, когда у него менялся этнос-сюзерен: тогда далёкие предки оказывались общими для господствующего и подчинённого этносов.

Иллюзорная генеалогия и иллюзорное, но построенное по всем принципам сродства представление об этносе как родственной группе («роде-племени») являются основой самосознания этноса (нации, народности). До наших времён остались смутные представления о том, что нации (даже современные!) имеют общих предков и, стало быть, кровное родство. Легенды о нации-роде до сих пор социально используются для объединения разных по происхождению групп в одно национальное целое.

Социальная структура человеческого сообщества – изначально структура половозрастная, порождённая запретами на брак между близкими родственниками, как правило, не ближе четырёх-пяти поколений. «Брачные классы», как их называют этнологи, знают строгие различия в правах и правилах поведения. Остатки древних различий между возрастными классами сохранились в украинском селе и до Нового времени. Не экономика, а запрет на инцест порождает первые социальные деления, пережиточно функционирующие и теперь. Были ли сельские группы общностями родового типа, группами родственников? Летописец сообщает, что Кий, Щек и Хорив поселились «каждый со своим родом». Естественно предполагать, что колонизация лесостепных территорий осуществлялась группами родственников, может быть, родами. Мы знаем о существовании на Руси общины – так называемой *верви*, по-видимому, объединявшей несколько мелких сельских поселений. Вerve объединялась коллективной ответственностью за нарушения порядка, происходившие на её территории, и за неуплату разных повинностей. Не исключено, что в одну вервь входили сродственники. Но и чисто территориальная близость не означала разрыва с традицией – территориальная община может функционировать по принципу *als ob*, «как если бы» она была семейной и возглавлялась одним домовладыкой.

Можно полагать, что в крохотных весях Украины-Руси жили по преимуществу родственники и власть главы рода опиралась на традицию отцовской власти. Если бы деревню населяли только родственники, коллективная ответственность была бы делом само собой разумеющимся и вервь была бы не нужна; очевидно, вервь связывала территориально близких поселенцев, а значит, миграция на осваиваемые земли была весьма значительной.

Города приносят новый размах миграций, в территориальной общности появляются люди, о происхождении которых ничего не известно. Они, судя по более поздним данным, не пользовались всеми правами старых членов сообщества – в частности, чтобы человек имел право свидетельствовать в суде, надо было, чтобы городское сообщество знало не менее четырёх поколений его предков. Но и когда возникли и развились на Руси города, представление о городском населении как общине, состоящей из возрастных классов, сохранялось, несмотря на совершенно иной характер социальных функций и связей.

Традиционным для всех индоевропейских народов является членение общества на три сферы – воинов, жрецов и людей физического труда. В средневековой Западной Европе это традиционное членение отражалось в разделении общества на три страты – *bellatores*, *oratores*,

³² См.: Bourdieu Pierre. Le sens pratique. P., 1980. Есть украинский перевод: Бурдьє П'єр. Практичний глузд. К., 2003.

laboratores – по формуле «одни воюют, другие молятся, третьи пашут», хотя реально социальная структура уже ей не соответствовала. Следы давнего «тройственного» самосознания можно видеть вплоть до «трёх сословий» Франции Нового времени.

Тройственное членение обнаруживают и в славянском городе, но уже в изменённом виде. Согласно Л. Е. Трошкиной, в городе Руси можно выделить – и по социальным функциям, и пространственно – три сферы: (1) центральная *сакральная* зона (князь – церковь), (2) зона социальной коммуникации (торговая часть, вечевая площадь), (3) функциональная (промышленная) зона. Эти три сферы пространственно выделены в Киеве – Гора с княжеским двором, главными церквями и княжьими монастырями («верх»), торжища на Подоле и на Горе («серединный мир»), ремесленный посад («низ»).

Кто *не имел* права голоса на вече? Понятно, что не могли «кричать» на вечевом собрании члены семьи – *челядь*, то есть дети, жёны и рабы. Но имели ли право участия в вече пришельцы, новички в городской жизни? Спустя несколько столетий мы уже имеем документальные свидетельства того, что лишь спустя четыре поколения после поселения житель города становился *знаным*, «*добрым человеком*» и получал право быть свидетелем в суде. Можно предполагать, что статус полноправного члена городского сообщества – участника вечаевого собрания мужей – требовал какого-то «кандидатского стажа» и в эпоху Руси.

Наверное, сильны были родственные связи и в городах. Но в таком крупном городе, как Киев, появляются и утверждаются и социальные связи, не имеющие характера родственных и только имитирующие братство-родство. Между людьми, принадлежавшими к одному ремеслу, существовали профессиональные связи, выходившие за пределы родственных и даже территориальных; но они осмысливались по аналогии с родством и свойством как братские или родительские, но на деле представляли собой совершенно иные по социальному смыслу структуры.

Города сосредоточили разнообразные ремесленные производства, а Киев, бесспорно, был самым крупным центром ремёсел на Руси – от изготовления глиняных сковородок до каменного храмового строительства. Но развитие ремёсел означало не только изобретение технологий и передачу их новым поколениям. Ремесло означает также появление новых социальных структур и ценностей.

На чём основывается власть, какова её структура? В философии истории часто в основе власти в качестве её источника усматривают экономическую зависимость: грубо говоря, у кого деньги, у того и власть. Признаками появления государственной власти считаются свидетельства материального неравенства в обществе – находки предметов роскоши, прежде всего *сокровищ*. Этот взгляд типичен не только для историков-марксистов, но и для западной философии истории вообще, так как отражает действительное состояние западноевропейского «буржуазного» общества Нового времени, когда роль финансово-экономической элиты стала определяющей и в политической жизни. Если крестьянские, сельские миры на Руси представляли собой разобщённые и атомизированные общины, то именно княжеский мир осуществлял объединение всех остальных миров в единую систему. Эта система называлась державой – от слова держать, точно так же, как в римском мире империя от *impero* и в арабском султан. «Тело крепится жилами, а мы, княже, твоей державою», – говорится в одном источнике. Держание-державка символизируется образом «длинной руки»: эпитет князя Юрия «Долгорукий» основан на древней иранской формуле-метафоре и означал покровительственную функцию власти, распростёртую над обществом, как держащая его «длинная рука». Держание есть лишение подвластного собственной воли и подчинения «длинной руке» держателя, под которой он находится. Употреблялось два термина для обозначения этого действия держания: «власть» – высокое, литературное, позаимствованное из книжно-болгарского, где действие направлено сверху вниз, и «волость» – бытовое, связанное с Волосом, действующее снизу вверх. Вольность

также – территория, на которую распространяется власть. Княжеский мир как бы проникает во все остальные миры, которые он «держит» подобно жилам в едином государственном корпусе (теле). Кстати, слово «князь» – также книжно-болгарского происхождения, имеющее германские (готские) корни; прежде властителя Киева называли по-хазарски – «каган».

Подчинённые, прежде всего *абсолютно* подчинённые – рабы, в разных культурах от западной Африки до Японии чаще всего называются так же, как дети. В славянском мире полностью подвластна домовладыке *челядь*, аналогичная римскому *familia*, то есть большая семья, в которую входят и дети, и рабы, и, возможно, другие зависимые. С другой стороны, домашние рабы именуется «отроками» («лишёнными речи») и «детскими», как и дети. Однако реальные властные отношения в челяди-*familia* различны у разных этнических групп. В восточно-славянском мире отношения между членами семьи было также различно в разных регионах. Об этом свидетельствуют фольклорные и этнографические материалы, давно отмеченные учёными, в частности на материалах колядок и аналогичных им обрядовых песен.

Так, по «всей Руси» распространились из балканского региона праздники зимнего периода, сопровождавшиеся ритуалами, включавшими песни. В Украине и прилегающих к ней регионах юга Беларуси и России эти песни называются *колядками* (от римско-греческих *календ*); в междуречьи Волги и Оки аналогичные песни называются *овсень* или *усень*, на Севере – *виноградье*. Виноградье наиболее отличается от аналогичных обрядовых песен зимнего цикла: это по существу обычные «светские» песенки, ритуальный характер которым придаёт лишь припев «виноградье красно, зелёное», имеющий явно книжное, библейское образное происхождение (виноградная кисть была символом древнего Израиля). Самое интересное отличие украинских колядок от великороссийского овсеня заключается в том, что в колядках формульно выделяются три элемента семейного микрокосма – отец, мать, дети, – сопоставляемые с соответствующей символикой макрокосма – луна, солнце, звёзды. В овсени сохранилось лишь формульное обращение к отцу-домовладыке.

Это обстоятельство давно отмечено этнологами и расценивается как свидетельство деспотического характера великорусской крестьянской семьи³³. Существует и много иных этнографических фактов, говорящих о том, что в Украине положение женщины и детей в семье традиционно было гораздо менее угнетённым, чем в России. Что же касается северного края – края «виноградья», то, несмотря на то, что именно эти области были родиной знаменитого «Домостроя», семейная нравственность и семейное право в Новгородской и Псковской землях было гораздо более либеральным, чем в северо-восточной Вятической (ставшей ядром Московской земли).

Некоторые этнологи пытались объяснить более деспотичный, чем в Украине-Руси, характер великорусской семьи большим развитием в российской деревне института частной собственности. Такие объяснения не соответствуют фактам, говорящим как раз о слабости общинных начал и сравнительно большей развитости частнособственнических отношений в украинском селе. И вообще не всегда подобные нравственно-правовые различия этносов имеют какие-то чётко определяемые экономические объяснения; с ними прежде всего надо считаться как с фактом. Так, римляне любили повторять, что нет народов, у которых отцы имели бы такую же власть над детьми, как у них; и действительно, власть главы семьи у греков была значительно меньше, чем у римлян. Вплоть до императора Августа собственником трофея – имущества, завоёванного участниками походов, – являлись не сами воины, а их отцы; сыновья же владели всем своим имуществом условно, на правах *пекулия*, как и рабы. Соответственно властные структуры в Риме были несравненно жёстче, чем в Греции, а нравы более жестокими. Убийство раба в Риме не считалось убийством, как и убийство скота, а в

³³ См., напр.: Чичеров В. И. Зимний период русского народного календаря XVI—XIX веков // Труды Института этнографии АН СССР. Новая серия. 1957.

Греции оно хоть и не считалось преступлением, но приравнивалось в несчастному случаю. Объяснить это какими-то особенностями греческой и римской экономик невозможно. Пока не исследовано, как подобные социально-психологические различия этнических культур влияли на характер государственных властных отношений.

Следует также принимать во внимание то обстоятельство, что всегда наряду с более или менее кодифицированными государственными правовыми нормами существовали неписанные законы обычаевого права. Они касались также и тех ситуаций, когда санкцией за нарушение порядка была смерть. Чёткая властная структура предполагает, что право лишения человека жизни передаётся только небольшому кругу лиц. В средневековой Германии это право, именуемое *Bluthahn*, принадлежало только суверенному правителю.

Примером права на человеческую жизнь могут быть человеческие жертвоприношения, распространённые в славянском мире до принятия христианства. Так, известно, что киевляне-язычники решили принести в жертву сына одного из варягов-христиан и в конце концов убили и его, и защищавшего его отца. Предполагается, что на месте дома, где жили и были убиты несчастные, и была построена Десятинная церковь; при раскопках её фундамента обнаружены остатки дома и человеческие останки, что свидетельствует о ритуальном характере выбора места собора. В этом действе можно видеть пережитки древнего обычая *строительной жертвы* – жертвы при сооружении здания, которая в древности была человеческой и затем снижалась до жертвы коня – ритуально ближайшего к человеку животного – и уже почти в наше время до обычая бросать в котлован при закладке дома деньги (благословляющая жертва-конь переместился на крышу в виде деревянного изображения, «конька»). В христианстве далёким отзвуком строительной жертвы при сооружении храма стали мощи святых. Какие именно остатки человеческих жертвоприношений были ещё живы в быту Руси, сегодня судить трудно. Однако упомянутый выше пережиток ритуальных убийств в трансе во время праздников ремесленных братств свидетельствует о том, что и в обычаях права возможны были узаконенные, легитимизированные убийства.

<...>

Об обыденности убийства говорит также церковное право. Так, если в церкви случилась драка и произошло убийство, то полагалось посыпать песком и снять верхний слой пола, отмыть стены от крови и сорок дней в церкви не править, а потом освятить церковь и вновь «начать петь».

<...>

Власть Киевского князя

Киевский князь именуется в летописях «самовластцем» (калька от греческого «автократор»), то есть властителем, власть которого никем и ничем не ограничена. В идее «самовластца» формулируется представление о государственной независимости княжества, центром которого является Киев. Но был ли князь, в том числе и Киевский, полностью независим от каких-либо внутренних институтов и обстоятельств? Косвенным образом не этот вопрос могла бы ответить процедура посвящения князя в его княжеские полномочия. Однако никаких следов подобной процедуры не осталось. Есть лишь весьма убедительные предположения о том, что торжество инаугурации князя проходило у Золотых ворот и заканчивалось в Софийском соборе. Киевский князь просто «раздавал» княжения в разных городах своим сородичам. Однако смущает множество примеров отказа горожан (в частности, киевлян) принимать нежелательного князя, что в Новгороде Великом стало государственной традицией *избрания* князя городским вече.



В Худяков. «Новгородское вече. Вечевой колокол»

На деле мы имеем два различных по существу процесса присвоения князем власти: избрания его главами семей – мужами и наследования власти от старшего в княжеском роду. Возможно, эти две процедуры отражают двойную роль властителя в прошлом – одновременно военного предводителя и верховного жреца. Как военный предводитель, глава племени (этноса) должен был получить от своего воинства, то есть от всех мужей, харизму власти и удачи («славу»), как верховный жрец, он наделялся «честью» свыше и был для подвластных земным воплощением грозного военного бога Перуна. В зачаточной форме мы имеем здесь парадоксальную ситуацию несовпадения «всеобщей воли» и «воли всех», которая в философии получила освещение у Руссо и Канта. Как выразитель «всеобщей воли», князь независим от «всех» и воплощает высшую силу «рода-племени», как воплощение «воли всех», князь нуждается в поддержке своей власти снизу, «землём». Смутное представление о сакральной, жреческой функции властителя отражается и в формулах украинской колядки, где космическим символом домовладыки является луна, точнее, лунный свет в функции раскрытия пути. Женщина устойчиво ассоциируется с солнцем как источником жизни и тепла. Впрочем, более поздняя былинная формула соединяет князя с «красным солнышком». Отмечая параллель в византийской формульности, где кесарь Константин называется Гелиосом и одновременно ассоциируется с Христом, В. Рычка предполагает, что формула «князь – Красно Солнышко» имеет византийское (греческое) происхождение. Но возможно, что отождествление князя с солнцем пришло в былинный фольклор (северный!) как отражение представлений об универсальной властной роли «царя-батюшки».

Независимость князя от «воли всех» находит выражение в династическом характере власти. В Киевской Руси правит князь, но правит он как представитель рода, отмеченного особой «благодатью», – рода («династии») Рюриковичей. Поэтому в случае смерти князя его преемником является не старший сын, а старший из братьев. По идее, власть должна бы автоматически переходить по старшинству, не выходя из рода; аналогичный принцип был распространён и на подчинённые княжества, где образовались свои династии. Однако автоматизму и воле случая воинственные и самолюбивые князья подчиняться не желали, и вопрос о старшинстве столь же часто решался силой, как и семейно-династическими соображениями. Следует вместе с тем отметить, что идеология вечевых выборов князя отнюдь не приземляла князя до уровня простого «слуги народа». Тем более не унижала она избирателей, как это нередко казалось далёким потомкам. Так, знаменитое «призвание варягов» истолковывалось как признание собственной неспособности править страной («земля наша велика и обильна, а порядка в ней нет. Придите и правьте нами»). Приглашение править является таким же свободным выбором народа, как и изгнание князя и его дружины. Как известно, сын Новгородского князя Ярослава Александр

по прозвищу Невский дважды изгонялся новгородцами, пока не пришёл с татарами и не «сел» в городе силой. Но это был уже исключительный случай на закате Новгородской демократии.



В. Васнецов. «Призвание варягов»

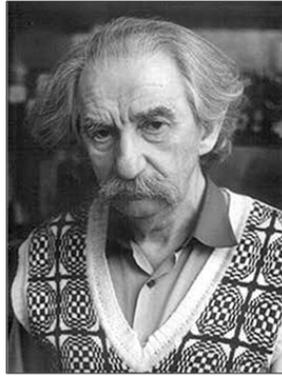
В истории государства Руси мы видим все способы утверждения княжеской власти – выборы князя городским вечевым собранием, наследование власти старшим в роду и силовой захват власти при опоре на свою вооружённую дружину. Но различные регионы оказываются склонными к различным формам. На Новгородско-Псковском северо-западе в условиях городской культуры края чётко преобладает вечевая выборная система. На северо-востоке, центром которого стала в конце концов Москва, утвердился династический принцип, осмысливаемый как неограниченная власть верховного домовладыки – «царя-батюшки». На юге, который был центром культурно-политического целого Руси, сосуществовали все три способа правления.

Честь и слава

Но что же такое «по чести (*честно*)» одолеть врага, «по чести» пролить «кровь поганых»? Как добиться победы, сохранив и умножив честь? Что такое вообще честь для киевлянина той поры?

Понять природу понятий «честь» и «слава» помогает дискуссия по этому поводу между Ю. М. Лотманом и А. А. Зимин³⁴. Спор велся вокруг стандартной формулы «Слова о полку Игореве» – дружина ищет «себе чести, а князю славы». Ю. М. Лотман полагал, что от князя дружина получала *честь*, то есть в конце концов денежное и прочее материальное вознаграждение за службу, тогда как князь получал от дружины добытую в бою *славу*. Особенно убедительно эта концепция подтверждалась западноевропейскими материалами. Но А. А. Зимин приводил контрпримеры из русских летописей, в которых речь шла также о передаче чести и от князя к дружине, и от дружины к князю. Действительно, на Западе формула *honor et gloria* чётко разграничивала полномочия и сакральные функции сеньёра и вассала: сеньёру полагалась *gloria* (слава), вассалу – *honor* (честь). Но на Руси отношения были более архаичные и менее прозрачные, и считать дружинника вассалом князя было бы не совсем корректно.

³⁴ См.: Лотман Ю. М. Об оппозиции «честь – слава» в светских текстах киевского периода // Труды по знаковым системам. III. Тарту, 1967; Зимин А. А. О статье Ю. Лотмана «Об оппозиции «честь – слава» в светских текстах киевского периода» // Там же: V. Тарту, 1971; Лотман Ю. М. Ещё раз о понятиях «слава» и «честь» в текстах киевского периода // Там же.



Ю. М. Лотман

Если учесть символический и сакральный смысл соответствующих терминов, то противоречие между историками оказывается мнимым, а Лотман правым в принципе. «Петь славу» или «хвалить» означало не простой речевой поэтический акт, а сакральную передачу-послание поющими правителю благодатной харизмы – *славы* или *хвалы*. Древние верили в чудодейственную силу пения; для повышения плодородия поле *воспевалось*, то есть поющие обходили поле вокруг с сакральными песнями. С принятием христианства *пением* называли церковную службу. Идеологи советской поры, требовавшие, чтобы литература и искусство *воспевали* подвиги партии и народа, и повторявшие как заклинание «*слава КПСС!*», не подозревали, как близко от языческого идолопоклонства они находились.



А. А. Зимин

Слава как харизма победителя является источником силы князя – воинского руководителя. Слава военного вождя распространяется и на его дружину, и в этом смысле прав был Зимин. Но если харизма покидает предводителя, то его следует устранить; из истории многих цивилизаций можно привести примеры безжалостного убийства или изгнания неудачливых вождей. Харизма славы принадлежит князю, но источником её является дружина. В литературе времён Руси постоянно встречаем поучения относительно того, что дружине не следует жалеть даров, ибо сила князя как раз в дружине и заключается. Дружина *дарит* князю победы и славу, князь удачлив лишь постольку, поскольку у него хорошая дружина. И в этом смысле в том давнем споре прав Ю. М. Лотман.

Что же касается чести, то есть такого состояния, когда за добро воздаётся добром и за зло – злом, то здесь инициатива принадлежит князю как носителю власти, от действий которого зависит победа. В буквальном смысле честь – это *трофей*, имущество, отнятое у врага

и разделенное по справедливости князем между дружинниками. Но с точки зрения архаического сознания движение материальных предметов в процессе их присвоения – лишь тень тех идеальных процессов, которые протекают в обществе.

Считая честь категорией чисто духовной, А. А. Зимин не усматривал возможности её одновременного материального бытия в виде вознаграждения за службу или трофея. По Лотману же, честь неизменно связана с актом материального обмена: её «дают», «берут», «принимают» и так далее.



Н. Н. Яковенко

Поддерживая концепцию Ю. М. Лотмана, Н. Н. Яковенко указывает, что подобное понимание чести было живым ещё в эпоху Литовских статутов, в XVI веке. «Скажем, Статут 1529 г. обещает, вознаграждая иноземцев за службу, не предоставлять им «врядов наших («урядов», т. е. должностей. – М. П.), или честей». Более подробное оформление этого артикула в Статуте 1588 г. показывает, что под упомянутыми «честями» имелись в виду должностные и земельные бенефиции, то есть материальное вознаграждение: «достоинств духовных и светских, городов, дворов, грунтов, староств, держав, врядов земских и дворных, посесый... чюжоземцом и заграничником... давати не маем» ('достоинств (чинов и званий) духовных и светских, городов, дворов, земель, должностей старост, держаний, земских и дворовых должностей, посесий... чужеземцам и иностранцам... предоставлять не будем') (разд. III, арт. 12). Не менее показательным и то, что «отсуженье чти» ('лишение чести'), согласно Статуту, сопровождалось конфискацией имений только в случае государственной измены или бегства с поля боя, то есть тогда, когда шляхтич нарушал верность сюзерену – верховному собственнику земель, пожалованных шляхтичу в виде знака или символа 'чести'³⁵. Материализация «чести» в виде бенефиции и лежала в основе оформления феодальных институтов в буквальном значении слова.

Но эволюция «чести»-награды по крайней мере в эпоху ранней Руси ещё находится на такой стадии, когда раздаются не земли или должности, а ценности-трофеи. Уже во Введении к Начальному своду летописей с ностальгией говорится о прошлых временах, когда князья собранную ими дань давали дружине на оружие, а дружина этим «кормилась» и «тянула» за своим князем и Русской землей, жёны дружинников скромно носили не золотые, а серебряные обручи, а дружинники *требовали у князя не более двухсот гривен в год*. Дружина требовала у князя всё больше *чести*, в том числе и в материальном выражении. Это была сакральная обязанность князя: в «Молении Даниила Заточника» (XIII век!) автор советует князю раздавать дружине золото-серебро, ибо не золотом добывается дружина, а дружиною добывается золото. Иницируя дарение богатства *как престижа* дружине (*оказывая ей честь*), князь обеспечивает себе победы и славу. Да и дружина рассматривала добытые в походе ценности прежде всего как символы престижа, о чём говорит приведенное выше место из «Слова о полку Игореве» («Покрывалами, и плащами, и одеждами, и всякими нарядами половецкими стали мосты мостить по болотам и топям»). Это карнавальное выражение презрения к богатству очень напо-

³⁵ Яковенко Наталья. Паралельний світ. К., 2002. С. 129.

минает демонстративное измазывание грязью и дёгтем дорогих одежд, которым спустя многие годы запорожцы поражали воображение своих современников.

Честь получает осязаемый эквивалент в деньгах и сокровищах, но это таит угрозу потери её духовной сущности. Ибо честь должна быть дороже богатства и самой жизни. Честь как этическое достоинство остаётся определяющим достоянием воина-дружинника, потеря которого – бесчестье, срам (*сором*) – значит едва ли не нечто более ужасное, чем потеря жизни.

Отношение к Киеву выражалось в формуле: «...вся честь, слава, и величество, и глава всем землям русским Киев».

Город Киев называют «славным и честным». Это звучит торжественно и красиво. Но если мы хотим понять систему ценностей средневекового города, мы не можем относиться к выражающим её формулам просто как к художественным метафорам. Формула эта свидетельствует о том, что харизма власти-величия и славы передается *городу*, преданность которому и является теперь основой чести подданных.

Многим открытиям и в исторической науке, и в общей социологии мы обязаны, в частности, исследованиям системы ценностей и социального поведения архаичных народов, производившимся как в американских, так и в европейских университетах начала XX века. Эмпирические исследования этнологов и теоретические разыскания в области общей истории обмена позволили создать общую картину архаичных ментальностей, полную неожиданностей с точки зрения «здорового смысла».

Марсель Мосс подверг сомнению привычное представление об экономическом обмене материальными ценностями как основе, по выражению К. Маркса, «обмена человеческой деятельностью». Изучая обычаи североамериканских индейских племён, связанные с коллективными трапезами по разным поводам (т. н. *потлач*), преимущественно в связи со свадьбами, Мосс обратил внимание на то, что безмерная необузданная щедрость ритуальных угощений никак не может быть объяснена рациональной материальной мотивацией. Единственный мотив, который может породить такую безудержную трату средств, – это стремление поставить гостей в ситуацию *долга*, обязательства ответить столь же безмерным жертвованием ресурсов.

Обмен дарами – постоянный процесс, происходящий в сообществе, стремящемся к консолидации. Экономическая выгода от обмена была поначалу лишь частным случаем или стороной общего «обмена человеческой деятельностью». Самые древние примеры обмена дарами – совместные трапезы и обмен брачными партнёрами. Перерыв процесса дарения/отдаривания порождает состояние невыполненного долга; само слово «долг» связано с понятием «долгий» – это как бы *продление* процесса обмена, вызванное откладыванием ответного дара. Если ответный дар вообще не последует, «должник» оказывается в ситуации *бесчестья, срама*. Честь, следовательно, есть такое состояние, когда на содеянное добро – символически обозначаемое как дар в процессе «обмена человеческой деятельностью» – человек отвечает добром же. На безмерный дар – безмерным добром.

Время Киевской Руси – это время перехода от идеологии коллективного действия и коллективной ответственности в виде кровной мести к идеологии личной ответственности, внешне выражающейся в замене кровной мести денежным выкупом (вирой).

Неотмщённое зло точно так же, как неотвеченный дар, ставит оскорблённого в ситуацию бесчестья. Смерть предпочтительнее срама: «мёртвые срама не имеют», сказал перед битвой князь Святослав Игоревич. Но кровная месть обнажает особенность родовой организации. При кровной мести ответчиком будет не обязательно персональный виновник зла – месть преследует *любого представителя рода*, ответственность коллективна. Субъектом действия, таким образом, выступает и тот, кто непосредственно причинял зло, и как бы находящийся в нём

сверхличностный элемент – род как важнейшая часть *Я*. Поэтому и отвечает за деяние и *Я*, и мой род.

Нормы нового правопорядка различны для разных социальных групп. Но существовало нечто общее для взаимоотношений разных социальных слоёв: взаимодействие «высших» и «низших», «старших» и «младших» групп рассматривалось современниками как обмен социальными ценностями, дарениями в абстрактном смысле этого слова, что и обеспечивало устойчивость социального целого, которым являлась Киевская держава. На примере отношений князя со своей дружиной мы видим обмен такими ценностями, как слава и честь, обмен, в ходе которого власть князя так же выгодна его служилой и военной челяди, как выгодна и князю преданность челяди.

<...>

Можно сказать, что разные, в том числе очень неоднородные сообщества людей базируются на трёх основных типах коммуникации: «силовом» (например, взаимное соблюдение правил кровной мести), «духовном» (например, совместное проведение праздников) и «производственном» (например, обмен брачными партнёрами в важнейшем производстве – в производстве детей, воспроизводстве рода человеческого). Так, например, была построена система «*даха*» у таёжных народов: инициатива договора *даха* исходила от тюркских групп, к ним примыкали иные таёжные этнические группы, и совместное проведение праздников, общность врагов, которым надлежит отмщение, и межплеменные браки связывали в нечто целое малочисленные разнородные сообщества и усиливали их позиции. Перед нами – типичный пример квазиродственных структур.

<...>

В законы Хаммурапи вошли и такие обычаевые нормы, как правила определения колдуний через бросание подозреваемых в воду. Государственным законом эти нормы сделались не потому, что они получили какое-то, так сказать, научное обоснование, а потому, что процедура определения была отнята у толпы или родовой организации и передана государству в лице следствия и суда. Какими были органы и процедуры суда и следствия, мы не знаем, но именно в них – тайна государственности как социального феномена.



Копия стелы с законами Хаммурапи из Королевского музея Онтарио. Деталь

Марсель Мосс исследовал с этой точки зрения также возникновение римских правовых понятий, впоследствии вошедших в основу европейского правосознания. Он показал, что великим завоеванием человеческого права и нравственности стало понятие правовой личности (*persona*), соотносимого с неким абстрактным объектом, личностью как совокупностью соци-

альных функций (слово *persona* означало первоначально *маска*). Права и обязанности, а также ответственность за свои действия полностью возлагаются на правовую личность-персону.

В том же римском правовом быту действовали и иные нормы, унаследованные от прошлого. На деле римлянин чувствовал себя не монолитной личностью – персоной как социальной функцией, а гетерогенной совокупностью различных составляющих. Это проявлялось и во множественности *имён* (имя рода, личное имя как повторение одного из имён, принадлежавших кому-то из предков, и личная индивидуальная кличка – *cognomen*). В древности это были не просто *знаки* для обозначения личности, но как бы различные части и составляющие души или даже различные души, в разной мере ответственные за содеянное личностью.

Под влиянием христианского учения о дуализме души и тела этнографы прошлого не замечали следов архаичных представлений о множественности душ у разных народов. Существовали такие представления и у древних славян, и, собственно, неповторимая личность *Я* ассоциировалась с головой, лицом, образом в зеркале, тенью, следом и прежде всего – с именем. И у славян также наряду с душой-личностью выделяли душу-жизненную силу, что отражалось в сказках о живой и мёртвой воде. Признавая кровную месть и коллективную ответственность рода за преступление, человек архаичной правовой культуры рассматривал личность преступника как сложную систему, в которую входит и родовая составляющая, также ответственная за поступки. Это и означает, что в культуре такого типа отсутствует понятие индивидуального действия и индивидуальной ответственности.

В правосознание Руси идея индивидуальной ответственности входит вместе с христианством.

Не забудем, что эпоха классического римского права начинается только с Юстиниана, то есть со времени, когда была сооружена константинопольская София. Но православные номоканоны – собрания законов, действовали только в рамках церкви и постольку, поскольку жизнь подчинялась церкви. Почти всё описываемое время князья носили два имени – крестильное и языческое, и мы знаем их прежде всего по их языческим именам. Но это были не только разные имена, а и разные души.

С учётом этой разницы в понимании источника человеческого деяния и ответственности за содеянное следует подходить и к понятиям «честь» и «слава» как нравственно-правовым категориям древнего общества и мотивам поступков, действовавших и долгое время после христианизации Руси.

<...>

Честь получает осязаемый эквивалент в деньгах и сокровищах, но это таит угрозу потери её духовной сущности. Ибо честь должна быть дороже богатства и самой жизни.



Великий князь Владимир II Всеволодович Мономах.
Портрет из «Царского титулярника». 1672 г.

В летописях часто рассказывается о том, как воины целовали крест (до принятия христианства – клялись оружием), но потом могли столь же легко отказаться от клятвы и целовать крест вчерашнему врагу. Создаётся впечатление, что в средневековой Руси слишком буквально понимали выражение «хозяин своего слова». Действительно, свободный человек, поступая на службу к князю, добровольно отдавал суверену свою свободу и жизнь. Но именно добровольность отличала его службу от рабской зависимости, а это означало, что дружинник всегда мог отказаться от своего слова и перейти на службу к другому. Если он делал это без предупреждения, тайно, то это было бесчестьем и изменой. Такое было допустимо с временными союзниками – «чужими». Так, молодого Владимира Мономаха опытные советники склоняли к предательству союзников-половцев, мотивируя это тем, что половцы – враги Руси и христианства. И князь в конце концов согласился с ними; излагая эту историю, летописец вроде и не осуждает княжескую неверность. Иное дело – со своими. В общем, преданность свободного дружинника своему князю имела временные рамки, которые он устанавливал сам своею волею. В этих рамках он *дарил* сюзерену свою свободу и жизнь, а князь *отдавал* постоянными пирами в гриднице. Так сохранялась *честь* во взаимоотношениях князя и его дружины. Инициатором процесса, активным его центром и стержнем был князь. Материальные дары, которыми сопровождалось поддержание чести, лишь ошутимо выражали тот обмен духовными и символическими ценностями, который обеспечивал равновесие системы.

Киев – мать городов русских

Формула эта настолько привычна, что мы обычно не задумываемся о её значении, воспринимаем её как метафору. Известно, что само по себе это изречение является калькой с греческого $\mu\eta\rho\tau\omicron\lambda\iota\varsigma$ – ‘город-мать’, что в Византии было характеристикой Константинополя. По-гречески и по-древнееврейски слово, обозначающее город, было женского рода, и некоторые историки усматривают в формуле «мать городов русских» просто недоразумение, вызванное слишком буквальным восприятием чисто языковых обстоятельств. Однако есть серьёзные аргументы в пользу предположения о том, что за метафорой и грамматикой здесь стояли очень значимые мифологемы.

А. В. Назаренко отметил, что существовала также оценка места Киева в иерархии городов Руси, связанная с мужским родом слова «город». А именно, наряду с «мати городов» источники употребляют по отношению к Киеву выражение «старейшинствующий град». В «Слове на обновление Десятиной церкви» (XII век) Киев назван «старейшинствующим во градех», киевский князь – «старейшинствующим во князех», а киевский митрополит – «старейшинствующим во святителех»³⁶. Налицо прежде всего иерархия городов, в которой Киеву принадлежит вершина, и иерархические ранги городов, как и ранги их правителей – князей, обозначаются хорошо развитой иерархической номенклатурой клира. Аналогичный характер имела и оценка значимости Киева через сравнение его с Константинополем: согласно А. Н. Назаренко, выражение «мать городов» «указывает на значение для столичного статуса Киева цареградской парадигмы»³⁷. Именно привязка государственного статуса Киева к церковному статусу митрополии позволяла рассматривать Киевский престол как знак столичного статуса Киева – центра «всей Руси». Легитимация Руси как единого государства осуществлялась через *греческую* церковь – *греческую* и потому, что «русская» митрополия входила в юрисдикцию Константинопольской поместной церкви, и потому, что «греческий» было синонимом принадлежности к культуре письменной, «высокой», а не традиционной и архаической.

³⁶ Цит. по: Данилевский И. Н. Русские земли глазами современников и потомков (XII—XIV вв.). М., 2000. С. 37.

³⁷ Там же.

Однако реальность вовсе не исключала архаику из символического мировосприятия. Принимая объяснение А. Н. Назаренко как вполне соответствующее ментальности средневековой *христианской* Руси, примем во внимание также и глубинную архаичную семантику города, которая влияла и на понимание современниками христианских религиозных и церковных образов.

И в древнееврейском, и в древнегреческом сознании приписывание городу женского рода не было простой условностью. Это, в частности, показала О. М. Фрейденберг в 20—30 гг. прошлого века³⁸. Особенно интересна с этой точки зрения её лекция «Въезд в Иерусалим на осле (из евангельской мифологии)», прочитанная ещё в 1923 г. Ссылаясь на И. Г. Франк-Каме-нецкого, показавшего, что образ Иерусалима в виде женщины отражает идею матери-земли – божества плодородия, О. М. Фрейденберг развернула схему связи этого божества с божеством местности. «Божество местности позднее становится божеством всякого поселения, в частности с развитием производства, и божеством города; поэтому в древних языках, в том числе и еврейском и в греческом, город – женского рода. Это женское божество плодородия, мать-земля, имеет супруга, бога небесного, который оплодотворяет её светом и влагой»³⁹. Священный брак бога неба с богиней земли совершается каждый год; расставание их также циклично и символически изображается как битва с врагами. Фрейденберг приводит описание победы над врагами в символическом виде жатвы и жатвенного праздника в книге пророка Исаяи и показывает евангельскую параллель этому образу – въезд Иисуса в Иерусалим на осле в праздник Кущей. «Там и тут праздник жатвы и торжественного входа через ворота; но в евангелиях женская роль города сведена почти на нет, а в Библии ещё ясно видно, что весь этот праздник жатвы параллелен празднику священного брака между богом и богиней данной местности, между мужским и женским богами Иерусалима»⁴⁰. «Но почему плодородие соединено со въездом в город? Если город, как и земля, представлялся женщиной, а брачащееся божество въезжало в город, то в силу конкретного мышления самый въезд уже олицетворял половой акт; входя в город, бог оплодотворял его (её). Поэтому ворота должны были представляться в виде женского органа производительности»⁴¹.



О. М. Фрейденберг

По законам архаического мышления каждый образ имеет множество соответствий в зависимости от того, в каком контексте производится сравнение и отождествление. Ворота города, как и дверь в доме, не являются просто обозначением какой-то части человеческого

³⁸ См. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978.

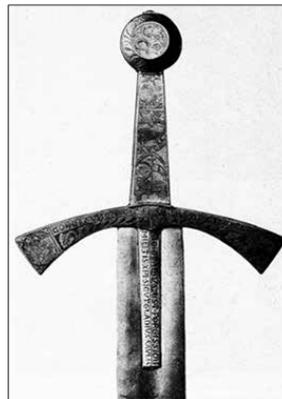
³⁹ Там же. С. 495.

⁴⁰ Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 495—496.

⁴¹ Там же. С. 497.

тела: это прежде всего граница между «своим» и «чужим», требующая соблюдения целого ряда обрядов и оставившая после себя в народном сознании множество обычаев и речевых оборотов (вроде «без Бога ни до порога» – на пороге, входя в дом, надо было креститься, как бы освящая его). Но в определённом ряду сопоставлений город и дом отождествлялись с человеческим телом.

Национальной реликвией Польши является меч по имени Щербец, который с XIV века служил коронации польских королей. Согласно легенде, он был пощерблён во время осады Киева польским королём Болеславом Храбрым в начале XII в., когда король рубил им киевские Золотые ворота. На самом деле, когда меч был сделан, Болеслава I Храброго давно не было на свете и штурмы Киевских ворот им и его преемником давно были в прошлом. Но легендарный характер сведений о нанесении ударов мечом по воротам лишь подчеркивает ритуальный, символический характер этого действия. Совершая насилие над главными воротами стольного града, враг действиями оскорбляет «мать городов русских» так же, как словесно оскорбило бы её матерное ругательство.



Польский коронационный меч Щербец

В тех же «Лекциях» О. М. Фрейденберг выдвинула предположение о связи образов ворот (двери) и стола, происходивших от простейшей конструкции – двух столбов, на которые сверху поперёк положен третий. Этот поперечный столб символизировал, по мнению Фрейденберг, небесный свод. Стол, как и ворота (дверь), имел мифологическое значение. Исследовательница полагала, что стол появился в доме не столько из соображений удобства при принятии пищи, сколько как символ, благодаря которому приём пищи приобретал сакральный и космический характер общения с богами. Хотя эта гипотеза кажется очень уж большой натяжкой, тем не менее без подобных допущений трудно объяснить, почему покойника при прощании укладывают обязательно на стол (что подчеркивала Фрейденберг) и почему начать княжить называлось на Руси «сесть на стол» (термин «престол» возник позже под влиянием греческих церковных языковых образцов. В описании «венчания на престол», дошедших до нас со времён Московского царства, будущий царь *стоит* во время процедуры, а не садится на трон. Скорее всего, уже в Киевские времена выражение «сесть на стол» было метафорой).



Мозаичная икона Божьей Матери «Нерушимая стена». Софийский собор. XI в.

Можно ли найти аналогии подобным дохристианским образам в мифологическом сознании русских? Без всякого сомнения можно утверждать, что определённое отождествление Киева как города с женским божеством – реалья нашей культурной истории. У Киева было особое отношение к Богородице. Пречистая Дева воспринималась как охранительница города, она в оборонной позе Одигитрии с поднятыми руками встречает верующих в Софийском соборе. Не случайно изображение Матери Божьей в Софии называлось «стена Нерушимая». Богородице посвящены и Десятинная церковь – первая каменная церковь на территории Киева, главный собор князя Владимира, и Софийский собор – главный собор князя Ярослава и его преемников (он назван Софийским потому, что София, греч. Σοφία, – значит ‘Мудрость’, то есть Христос, а Богородица, беременная Христом, есть Дом Мудрости). Главный собор Киево-Печерской лавры посвящён Успению Пресвятой Богородицы. По-видимому, представление о роли городских стен и главных городских ворот имело и христианское истолкование, и параллельное архаичное, в чём-то существенном совпадавшее с реконструированным О. М. Фрейденберг. Обратим внимание на то обстоятельство, что в Киеве впервые в архитектурной истории над главными воротами города и монастыря были сооружены небольшие надвратные церкви, как бы благословляющие городские ворота. Церковь над Золотыми воротами была посвящена Благовещению. Благовещение – принесение Богоматери архангелом Гавриилом благой вести о том, что она родит Мессию – можно рассматривать как сакральный, духовный эквивалент земного брака. Ещё одна надвратная церковь была сооружена над главными воротами Киево-Печерской лавры. Она посвящена празднику Святой Троицы. Этот праздник не соответствует празднику въезда Христа в Иерусалим, но имеет с ним общие черты: и тот, и другой – «зелёные» праздники. Праздник Троицы (Сошествия Святого Духа) совпадает с праздниками, имеющими языческое происхождение и связанными с праздниками урожая и плодородия. Таким же «зелёным» праздником был и праздник Кущей за десять дней до Пасхи, во время которого Христос и въехал в Иерусалим на осле, приветствуемый зелёными ветвями.



Троицкая надвратная церковь над главными воротами Киево-Печерской лавры

Такие совпадения могут говорить о том, что для «кыян» эпохи Средневековья их город сохранял особую связь со *своей* матерью-землёй, которая в их представлении была в чём-то идентична Богородице. Поскольку Киев был столицей Руси, то Богородица получала особые функции и как охранительница Руси.

Но речь идёт о том, что Киев, отождествляемый с его покровительницей – Божьей Матерью, как «мать городов русских» выступал в качестве символической родительницы по отношению ко всем городам Руси!

Следует иметь в виду, что в сознании верующих христиан и Руси, и Западной Европы культы святых и даже Христа и Богородицы в разных местах как будто относились к разным священным персонажам.

Сохранились сведения, что во время конфликтов в Швейцарии в соседнем, но враждебном кантоне над статуей Христа соседи и единоверцы глумились так, будто Иисус был *чужим богом*, – локальное сознание было сильнее общенационального и общехристианского. Иконы Богородицы, привезенные из Византии и оказавшиеся в конце концов вне Украины-Руси – одна во Владимире, другая в Ченстохове, третья в Вильнюсе, – долго воспринимались как разные Богоматери: Владимирская, Ченстоховская и Остробрамская.

Связь Киева с остальными городами Руси осознаётся как связь порождения, связь не только сакральная, но и семейная. В то время существовало понятие *пригород*, обозначавшее тот факт, что город-«родитель» основывал город-«потомок», некоторым образом в соответствии с внутрисемейными властными отношениями ему подчинённый. В Риме этот «пригород» назывался *колонией*. Киев-«мать городов русских» реально, конечно, не основывал всех русских городов в качестве своих пригородов, но отношение Киева к ним было аналогичным отношению родителей к детям.

Древнерусское средневековое общество, как и западноевропейское, было обществом иерархическим, а иерархия городов уподоблялась иерархии семейных отношений.

О чём сожалел князь Игорь

Удельный князь Новгород-Северский Игорь Святославич в 1185 году предпринял неудачный поход на половцев, войско его было разбито, а сам он попал в плен. Походу («полку») Игоря предшествовали следующие события. В 1183 году Киевский князь Святослав Всеволодович совместно с соседними князьями предпринял удачный поход против половцев,

взял много пленных и возвратился домой «со славой и честью великой». На следующий год половецкий хан Кончак двинулся на Русь; Кончак начал переговоры с Черниговским князем, а Святослав пошёл навстречу половцам с союзником, сватом своим Рюриком. Битва была удачной для Руси. В следующем, 1185 году киевское войско вместе с берендеями ещё раз совершило удачный поход, и князь Святослав по своим делам уехал в землю вятичей. Тогда и Игорь, князь Новгород-Северский, решил самостоятельно пойти на половцев и позвал с собой брата из Трубчевска, племянника из Рыльска и сына из Путивля. Вначале Игорь имел успех, но затем потерпел поражение, войско Игоря было перебито и частью пленено. Из плена князь Игорь бежал и после длительных странствий добрался до своего княжества, где был радостно встречен подданными, а потом навестил Чернигов и Киев. Так сообщает Ипатьевская летопись.



Памятник князю Игорю Святославичу в Новгороде-Северском

Поход Игоря, как видим, был одним из постоянных военных конфликтов, происходивших между кочевниками-кыпчаками и князьями Руси с переменным для каждой из сторон успехом. Поход стал хрестоматийным примером для воспитания русского патриотизма благодаря тому, что ему посвящена знаменитая поэма «Слово о полку Игореве». Поэма уцелела чудом – единственный список её был найден в конце XVIII в. любителем старины Мусиным-Пушкиным, с него была снята копия, а оригинал сгорел во время пожара Москвы в 1812 году. Это послужило поводом для сомнений в подлинности «Слова». До сих пор идут споры о времени написания, авторстве и даже о подлинности «Слова», но большинство исследователей считают, что она подлинна, написана по свежим следам событий и написана на юге, в киевском культурном круге. Примером оценки идейного содержания поэмы могут быть слова Б. А. Рыбакова: «Великая поэма и мудрый политический трактат, патриотический призыв к единству и повествование о делах одного лета 1185 г. – «Слово о полку Игореве» поражает нас необычайной широтой кругозора, охватом Европы и Руси с высоты соколиного полёта, глубиной проникновения в давние столетия родной истории, отстоявшие от автора на столько же, насколько он сам отстоит от нас, от наших дней»⁴².

⁴² К читателю // «Слово о полку Игореве» и его время. М., 1985. С. 5.



В. Васнецов. «После побоища Игоря Святославича с половцами»

В «Слове» есть несколько мест, понимание которых затрудняется ментальностью средневекового автора, столь далёкой от нашей. Прежде всего это – эпизод возвращения Игоря из плена. В Ипатьевской летописи он описан как бытовое событие: «И шёл Игорь пешком до города Донца одиннадцать дней, а оттуда – в свой Новгород, и все обрадовались ему. Из Новгорода отправился он к брату своему Ярославу в Чернигов, прося помочь ему в обороне Посемья. Обрадовался Игорю Ярослав и обещал помочь. Оттуда направился Игорь в Киев, к великому князю Святославу, и рад был Игорю Святослав, а также и Рюрик, сват его»⁴³. Но в поэме «Слово о полку Игореве» возвращение князя воспевается как победа. «Солнце светит на небе – Игорь-князь в Русской земле. Девы поют на Дунае – вьются голоса через море до Киева. Игорь едет по Боричеву к святой Богородице Пирогощей. Страны рады, города веселы. Спев песнь старым князьям, потом – молодым петь! Слава Игорю Святославичу, Буй-Туру Всеволоду, Владимиру Игоревичу! Здравы будьте, князья и дружина, выступая за христиан против полков поганых! Князьям слава и дружине!»⁴⁴

Обратим внимание, что князь едет по Боричеву току на Подол, к подножию горы Хоревыцы, где находилась церковь Пирогощи, то есть едет *сверху*, из княжеского верхнего города, а не из Чернигова через переправу и Подол. Он едет на свидание не с князем, у которого уже был, а с Богородицей.

Нелогичность в оценке похода князя Игоря автором «Слова» отметил замечательный казахский поэт Олжас Сулейменов. Ему, этническому потомку древних кыпчаков и в то же время человеку русской культуры, воспитаннику Литературного института, впитавшему всю поэтику и все симпатии и антипатии «Слова», тем не менее чужды восторги по поводу разгрома русинами половецких кочевий, с плачем детей и женщин, расправами над мужчинами. По мнению Сулейменова, из текста поэмы выпали какие-то строки, рассказывавшие о примирении Руси со Степью. Только такое примирение могло, с точки зрения здравого смысла, объяснить славословия по адресу князя, бежавшего из позорного плена.

Увы, ни тексты летописей, ни текст поэмы не дают никаких оснований предполагать, что автору и слушателям (читателям) их были свойственны сожаления по поводу конфликтов Руси и кыпчаков. Вот как описывает автор поэмы победу над половцами: «Спозаранку в пятницу потоптали они поганые полки половецкие и рассыпались стрелами по полю, помчали красных девушек половецких, а с ними золото, и паволоки, и дорогие аксамиты. Покрывалами, и плащами, и одеждами, и всякими нарядами половецкими стали мосты мостить по болотам и

⁴³ Летописные повести о походе князя Игоря // Памятники литературы древней Руси. XII век. М., 1980. С. 363.

⁴⁴ Слово о полку Игореве // Там же. С. 397.

топям. Червлёный стяг, белое знамя, червлёный бунчук, серебряное копьё – храброму Свято-славичу!»⁴⁵ И, обращаясь к Суздальскому князю Всеволоду, автор говорит: «Если бы ты был здесь, то была бы невольница по ногате, а раб по резане» («была бы чага по ногате, а кощей по резане»)⁴⁶.

Действительно, автор поэмы выражает сожаление по поводу того, что князья ссорятся между собой, выступают несогласованно. «О племянники мои, Игорьь и Всеволод! – восклицает в поэме Киевский великий князь Святослав. – Рано вы начали Половецкую землю мечами терзать, а себе искать славу. Но не по чести (в оригинале «нечестно». – М. П.) одолели, не по чести кровь поганых пролили. Ваши храбрые сердца из твердого булата скованы и в дерзости закалены. Что же учинили вы моим серебряным сединам!»⁴⁷

Вот о чём сожалеет автор, действительно создатель великолепного художественного произведения и действительно патриот земли русской, – а вместе с ним сожалеет и Игорь, князь Новгород-Северский. Поход был плохо организован, князь Игорь не дождался войска, которое собрал в земле вятичей князь Киевский Святослав, и вместо дешёвых рабов и прочих трофеев русинов (“русских”) ожидали дома слёзы вдов и позор поражения.

Своеобразный синтез языческих представлений о множественности душ человека и о неразрывности родовых уз как основе личного существования, с одной стороны, и библейских идей о грехе и покаянии, с другой, нашёл яркое художественное выражение уже в литературе XII века.

Текст может быть понят, если мы будем относиться к славословию финальной части поэмы не как к сообщению об историческом событии приезда Игоря в Киев, а как к литературной формуле. Если мы спрашиваем, какой литературный штамп мог бы лежать в основе такого сюжетного поворота, то наиболее правдоподобным ответом было бы сравнение его с сюжетом о *блудном сыне*.

Этот библейский сюжет был хорошо известен не только знатокам Библии, но и каждому верующему человеку Руси, так как теме блудного сына посвящено богослужение второй недели из приготовительных дней к Великому посту. Тема блудного сына особенно тесно связана с идеей, которая спустя несколько столетий, в XVII веке, в русской литературе получила развитие в «Повести о горе-злосчастии». Речь идёт о греховности попыток молодого поколения самостоятельно, оторвавшись от отчего дома, найти своё счастье-долю. В «Повести о горе-злосчастии» молодой человек, попытавшийся жить независимо и самостоятельно, после различных мытарств возвращается в отчий дом, кается и находит успокоение в церкви, приняв постриг. Неудача жизненных исканий компенсируется возвращением в свой родительский дом и благословением церкви, что представляет собой победу над тенью-двойником человека – его злым роком, *горем-злосчастием*⁴⁸.

Автор «Слова о полку Игореве» – книжник и христианин, но всё же в поэтике его, как отмечалось всеми её исследователями, наличествует мощный слой языческой образности и культуры. Он, конечно, – глубоко светский человек. И покаяние Игоря в его освещении отличается от покаянных мыслей, приписываемых князю-неудачнику монахом-летописцем. В летописи нравственные страдания Игоря описаны следующим образом: «Воскликнул тогда, говорят, Игорь: «Вспомнил я о грехах своих перед Господом Богом моим, что немало убийств и кровопролития совершил на земле христианской: как не пощадил я христиан, а предал разграблению город Глебов у Переяславля. Тогда немало бед испытали невинные христиане: раз-

⁴⁵ Слово о полку Игореве // Памятники литературы древней Руси. XII век. М., 1980. С. 375.

⁴⁶ Там же. С. 381.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ См.: Лихачев Д. С. Жизнь человека в представлении неизвестного автора XVII века // Повесть о горе-злосчастии. Л., 1984.

лучаемы были отцы с детьми своими, брат с братом, друг с другом своим, жёны с мужьями своими, дочери с матерями своими, подруга с подругой своей. И все были в смятении: тогда был полон и скорбь, живые мёртвым завидовали, а мёртвые радовались, что они, как святые мученики, в огне очистились от скверны этой жизни. Старцев пинали, юные страдали от жестоких и немилостивых побоев, мужей убивали и рассекали, женщин оскверняли. И всё это сделал я, – воскликнул Игорь, – и не достоин я остаться жить!»⁴⁹

Этот покаянный пассаж, вложенный летописцем в уста князя Игоря, далёк от умонастроений певца – автора «Слова о полку Игореве». Летописец-черноризец нашёл слова, которыми можно описать ужас разгрома и поругания «своих», христиан, но он не употребил их для описания страданий «чужих», людей половецких. Впрочем, и в стане половецком не нашлось бы тогда тех, кто бы сострадал руси, которую так же жестоко батыры-степняки грабили, убивали и продавали в рабство.

Чтобы понять способ оценивать действительность, свойственный людям того времени, следует принимать во внимание очень важное обстоятельство, отмеченное И. Н. Данилевским. «Основным источником средств к существованию профессиональных воинов, естественно, была война. Следует заметить, что в ранних обществах целью ведения военных действий был, как правило, захват добычи, в том числе рабов. Гораздо реже речь шла о притязаниях на чужую территорию. Причиной этого, по наблюдению Л. Леви-Брюля, было особое отношение к земле, на которой проживал другой этнос»⁵⁰. И далее для подкрепления своей мысли И. Н. Данилевский цитирует Л. Леви-Брюля, который отмечает неразрывную мистическую связь архаичной общности с её территорией, принадлежащей духам покойных предков.

Конечно, связь с предками через «свою» этническую территорию всегда составляла препятствие для её захвата «чужими», но всё же препятствие не непреодолимое. Миграции целых этносов и даже великие переселения народов на чужие земли являются фактом истории. Захватчики приспособлялись к присутствию на их новой земле старых «чужих» духов, принимая в свой пантеон также и их, мистических хозяев здешних мест. Тем не менее И. Н. Данилевский совершенно прав, обращая внимание на то, что древние сообщества, как правило, не ставили целью военной деятельности завоевание новых земель. «Как правило» потому, что завоёвывавшие новые земли гигантские империи вроде империй Александра Македонского или Чингиз-хана в отдельных случаях всё же возникали (хотя и тут же распадались). Взаимодействие Руси со степью представляет собой пример типичного для древних сообществ военного взаимодействия, когда целью военных операций являлись оборона своих рубежей и захват добычи, прежде всего человеческого *полона*. Это обстоятельство и определило характер не только вооружённых сил, но и в целом государственности Руси. Она не была империей, ибо не ставила своей целью захват и колонизацию чужих земель, удовлетворяясь военными вылазками с захватом добычи.

Но, отвлекаясь от гуманитарных соображений и запоздалой скорби, по поводу которой можно лишь выразить сожаление потомкам всех участников тех далёких драм, констатируем фундаментальный факт, который умалчивался или недооценивался исследователями-марксистами. Киевская Русь была государством с развитым институтом рабовладения. Рабов захватывали на продажу, но, судя по тому, что автор «Слова» был бы рад, если бы раб стоил как тарелка постной каши (в 250 раз дешевле реальной рыночной цены), а рабыня – как поросёнок или баран (подешевела бы в 120 раз), главными покупателями были соотечественники. Рабов похищали не только в среде «чужих», прежде всего степняков-кочевников, но и среди «своих», если своими считать славян – жителей иных регионов Руси. Учитывая, что земли, на которые распалась Русь, в основном базировались на древних «племенах»-микроратносах,

⁴⁹ Летописные повести о походе князя Игоря // Памятники литературы древней Руси. XII век. М., 1980. С. 357.

⁵⁰ Данилевский И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX—XII вв.) М., 2001. С. 126.

можно было найти в старых языческих племенных предрассудках нравственное оправдание отношения к «своим» славянам-христианам как к «чужим». И видимо, это и служило легитимацией лихих захватов с поруганием «братьев по крови» и «братьев во Христе».

Церковь решительно была против ограблений и порабощения «своих», христиан, но целые столетия после принятия христианства вооружённые конфликты между землями завершались приобретением полна с последующей продажей его в рабство. Князья-работорговцы находили простой выход из христианских запретов: полон тут же, в Киеве, продавался иноверцам-евреям, которые в свою очередь продавали его мусульманским купцам. Киев был крупным центром работорговли; отсюда караваны рабов шли на запад, через Прагу и Регенсбург в завоёванную арабами Испанию, и на восток через рынки Самарканда в Центральную Азию. На большей части империи ислама «категория белых рабов ограничивалась тюрками и представителями того неистощимого племени, которое дало в Европе название этому сословию, т. е. славянами. Они ценились выше тюрков»⁵¹. Существовал рынок рабов и в христианнейшем Цареграде, где торговали человеческим товаром также и киевские купцы⁵².



Мученики-страстотерпцы благоверные князья Борис и Глеб.
Икона из Савво-Вишерского монастыря. XIII—начало XIV в.

Возвращаясь к вопросу, в чём, с точки зрения современников, состояло прегрешение Игоря, мы можем увидеть общую черту и оценок автора «Слова», и церковно-монашеской оценки. «Вся Русь» выступает против усобиц, и даже половецкие нашествия рассматриваются как следствие этих усобиц. Но обратим внимание на заключительную часть «Слова о полку Игореве». В ней князья разделены на старших и младших, и автор «поёт славу» вначале старшим, а затем младшим. Это – призыв к иерархической солидарности «больших» и «малых», «старших» и «младших». И, как отмечалось в литературе, здесь позиция поэта совпадает с позицией автора другого, церковного произведения – «Слова о князьях». Последнее было провозглашено в богослужении по поводу дня поминовения святых Бориса и Глеба, убитых своим старшим братом Святополком Окаянным. Начинается же «Слово о князьях» следующим обра-

⁵¹ Мец А. Мусульманский Ренессанс. М, 1973. С. 141.

⁵² См.: Зимин А. А. Холопы на Руси, 1973. С. 76—77.

щением: «Одумайтесь, князья, вы, что *старшей братии своей* (курсив мой. – М. П.) противитесь, рать воздвигаете и поганых на свою братью призываете – пока не обличил вас Бог на Страшном суде!»⁵³ И автор «Слова о полку Игореве» так же, признавая за молодыми воинские достоинства («ваши храбрые сердца из твердого булата скованы и в дерзости закалены»), всё же на первое место в финальной «славе» ставит старших.

Усобицы – продукт непослушания старшим, вполне в духе притчи о блудном сыне. Романтическая трактовка призыва к дисциплине и послушанию как призыва глубоко патриотического имела вполне определённый политический смысл. В условиях позднейшей российской и советской истории, когда сильное государство было идеалом имперской идеологии, возобладала ностальгическая тоска по сильной власти времён Владимира, без колебаний решившегося на войну с сыном Ярославом ради защиты безусловной власти Киева над «всей Русью».

Власть над жизнью и свободой

В «Русской правде» и «Пространной правде» расписаны все случаи нанесения обид людям различного социального положения, включая рабов, и предусмотрены наказания в виде штрафов (*продаж*), в том числе и за убийства, а также *уроков* за оскорбление достоинства (*срам*). За убийство раба нет виры (заменившей кровную месть), есть только *урок* хозяину (как бы за оскорбление) и 12 гривен *продажи* князю. Но нигде не сказано, как наказывается домовладыка за убийство *своего* челядина, в том числе и своего ребенка. Нельзя было портить *чужое* имущество (например, борти или скотину), нельзя было и убивать *чужого* домочадца. В римском праве в определение собственности входило право хозяина использовать свою вещь, использовать её продукты и уничтожить свою вещь (право *uti, frui et abuti*). Если речь идёт о рабе, то *abuti* и означает убийство раба хозяином, дозволенное и естественное, как и забой собственного скота или разрушение собственного дома. Подобных определений в «Русской правде» нет. Но указано, когда раба «бьют», то есть убивают: в случае, если раб оскорбил господина, он может быть убит хозяином на месте. Если же факт оскорбления установлен позже, в результате расследования, «Пространная правда» предписывала бить раба кнутом, привязав его к саням или возу. Но убийство в таком случае считалось кровопролитием.

Это – примеры властных или силовых отношений, которые можно назвать также отношениями господства и подчинения.

Имущественным отношениям в Киеве и Киевской Руси посвящена огромная литература. По преимуществу и властные (потестарные) отношения рассматриваются как производные от экономики, и лишь некоторые авторы делали попытки базироваться на потестарных отношениях как таких же базовых и исходных, как и остальные. В частности, А. Е. Пресняков искал основу положения смердов «не в поземельных, а в отношениях властной опеки, с одной, зависимости и повинностей – с другой стороны»⁵⁴. В последующем в советской историографии эта позиция не получила развития.

Вот несколько примеров, которые требуют пояснения ментальности исторических персонажей в части, касающейся властных отношений.

Князь Юрий Долгорукий, сын Владимира Мономаха и правнук Ярослава Мудрого, известен как основатель Москвы. Первым собственником города был боярин Стефан Иванович Кучка. Согласно летописи, князь Юрий Владимирович убил боярина Кучку за то, что тот при встрече не оказал ему достаточного почтения. Возможно, это легенда. Но был ли подобный

⁵³ Слово о князьях // Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1980. С. 339.

⁵⁴ Пресняков А. Е. Княжое право в древней Руси. СПб., 1909. С. 286. См. также: Зимин А. А. Холопы на Руси. М., 1973. С. 86.

поступок вспыльчивого князя допустимым с точки зрения права и морали того времени? Если да, то оправдывалось ли это убийство правом князя на жизнь своих подданных?

Вот другая история, пересказанная в «Киево-Печерском патерике». Князь Киевский Ростислав Всеволодович перед походом приехал в монастырь за благословением. В это время монах Киево-Печерского монастыря преподобный Григорий спустился к Днепру, дабы омыть сосуд. Тут княжеские «отроки» стали над ним насмехаться, «метая срамные словеса». В ответ отец Григорий велел им покаяться, ибо иначе они все утонут вместе с князем. Князь Ростислав, услышав это, рассердился, велел связать старца и, привязав к нему камень, утопить. В ярости Ростислав Всеволодович уехал без благословения. Конечно, как и предсказывал преподобный, все они утонули⁵⁵. Монах – автор патерика – осуждает поступок князя, но, вероятно, он был в рамках поведенческих норм военной верхушки той давней эпохи. Если это так, то каковы были эти нормы?

Наконец, можно привести примеры отношения к человеческой жизни в совершенно иной среде – отношения к жизни раба. Но здесь имелись строгие предписания правового порядка, приведённые выше.

Выражение К. Маркса «обмен человеческой деятельностью» как нельзя лучше подходит для обозначения того обмена, который обеспечивает функционирование общества как целостности. Но концепция материализма, стремящаяся найти экономическую основу для всех форм обмена человеческой деятельностью и объяснить всё через экономические интересы социальных классов, не позволяет проникнуть в ментальность носителей давних культур и даже произвести убедительную классификацию «форм человеческой деятельности». Попытки свести все отношения к экономике, в частности к поземельным отношениям, оставляют непонятными нормы и структуры повседневности, мотивацию поступков и способы их оценок.

Отношение к человеческой жизни и смерти – а во всех перечисленных случаях речь идёт об этом – является не только чертой права и морали, но и обобщённой характеристикой культуры. Если мы не будем пытаться сводить отношения господства и подчинения к экономическим, то можно объединить в один класс следующие типы властных отношений, существовавших в Киевской Руси:

- отношения типа «старшие – младшие» в семье и в роду,
- отношения типа «господин – раб»,
- отношения типа «начальник – подчинённый» в структуре государственного характера (военной или административной).

Есть ли что-то общее у этих отношений?

Можно показать на многих примерах, что внутрисемейные отношения служили образцом (парадигмой) или моделью для всех иных властных отношений. Власть осмысливалась через самые древние отношения господства и подчинения, присущие семье и роду.

Отец являлся носителем власти над своей *чадью* или *челядью*, – над тем сообществом, которое в Риме называлось *familia*. «Чадю» означает ‘ребёнок’, но когда мы говорим о *чади* или *челяди* как социальной группе, нельзя закрывать глаза на то, что в состав чади – членов *familia* – входили как дети хозяина, так и рабы и иные зависимые люди. Как *челядь*, так и *семья* означали и домочадцев, и рабов⁵⁶. «Дом» знатного боярина, варяга Шимона насчитывал 3 тыс. человек. Это – и дети, и все остальные, находившиеся на службе в разном статусе, и какие-то свободные люди, жившие в «доме» боярина за его счёт, и его вооружённые люди. Конечно, родных сыновей не отождествляли с рабами, но вспомним и то, что в Риме вплоть до реформ императора Августа сыновья свободных римлян владели своим имуществом (в том числе трофеем, приобретённым ими в походе) только на ограниченных правах *пекулия* – так

⁵⁵ См.: Киево-Печерський патерик. К., 1991. С. 136—137.

⁵⁶ См.: Срезневский И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 3. СПб., 1903. С. 893.

же, как и рабы. Подлинным хозяином-собственником имущества, и детей, и рабов являлся глава семьи, *домовладыка*, у римлян – *paterfamilias*.

Тот факт, что семейные отношения являлись образцом, моделью или парадигмой для статуса владыки, виден на формулах отношений внутри княжеского рода – Рюриковичей. Очень красноречивую деталь отметила В. Ю. Франчук, исследовавшая язык летописных материалов. Члены княжеского рода не обращались друг к другу со словом «князь»; только подчинённые называли властелина князем (или словом «князь» вместе с личным именем, а также через *господине*). Князья же обращались друг к другу *брате*, *сыновче*, случается *брате и свате*, есть даже *брате и сыну*. «Сыновцами» (племянниками) киевский князь Святослав в «Слове» называет своих двоюродных братьев Игоря и Всеволода потому, что они находятся по отношению к нему в таком же социальном ранге, как и племянник по отношению к дяде. Если можно так выразиться, по родству Святослав – двоюродный брат Игорю и Всеволоду, а по должности – их дядя. Все члены рода Рюриковичей – *братья*, как члены одной корпорации, но старшинство Киевского князя отмечается тем, что он одновременно (в социальном смысле) является по рангу *отцом* всем членам рода (откуда *брате и сыну*)⁵⁷.

Власть Киевского князя, таким образом, уподоблена власти *отца*. Аналогичным образом положение раба в доме было уподоблено положению ребёнка – как и за проступки своего чада, домовладыка несёт ответственность за проступки холопа, чужой не мог наказывать за содеянные проступки ни ребёнка, ни холопа – право на наказание принадлежало только домовладыке. Это нам понятно и, что касается детей, представляется вполне естественным даже сегодня. Подвластные члены челяди называются «детскими» и «отроками», что не требует объяснений. Отношение к рабу – отношение власти так же, как и отношение к остальным челядинам, в том числе к детям. И даже продавать детей можно было – так же, как продавать холопов. В голодные годы продажа челяди, в т. ч. детей и жён, была частым случаем. В «Заповедях» митрополита Георгия продажа или дарение детей во время бедствий разного рода вообще не осуждается, а за продажу ребёнка в случае, если мать может его содержать, – 8 лет эпитимии (церковного наказания). Если мать осталась одна и отец неизвестен, то продажа ребёнка частично оправдывалась, но тем не менее считалась грехом и требовала 6 лет эпитимии⁵⁸.

Существо отношений власти видно на примере статуса *холопа*, как называли раба. Это существо очень хорошо показал В. В. Колесов. «Холоп поначалу не был представителем особого класса, его положение всегда оставалось относительным: холопом является человек *в отношении* к своему господину, но не сам по себе. Тот, кто решился служить другому, – холоп, таково основное значение слова в Древней Руси. В этом сохраняется что-то и от родового быта, в котором холоп – молодой представитель племени, он служит старшему в роде – как чадо, как отрок, как человек (молодой человек). Холопом можно стать добровольно, для этого достаточно продать себя в присутствии свидетеля, жениться на рабе или поступить в услужение к боярину или князю тиуном или ключником – стать их «домочадцем»⁵⁹. В современных языках сохранилась память о разных сторонах холопства: в польском *chłop* означает «крестьянин», в украинском *хлопець* значит «младший член семьи», «мальчик», в русском *холоп* остался в значении «раб», но не столько в буквальном, сколько в презрительно-оценочном смысле.

Статус холопа относителен или функционален, но существовало и холопство, так сказать, абсолютное или субстанциональное – *обельное* («круглое»). *Обельный холоп* был в правовом отношении преемником раба-*чужого*, захваченного в плен: он был лишён всех прав и обязанностей, за его убийство не платилась *вира* (выкупной платёж), он не платил штрафов-*продаж* или *уроков*. Иными словами, обельный холоп не был членом общества.

⁵⁷ См.: Франчук В. Ю. Киевская летопись. К., 1986. С. 105–108.

⁵⁸ См.: Романов Б. А. Люди и нравы древней Руси. М.; Л., 1966. С. 187.

⁵⁹ Колесов В. В. Мир человека в слове Древней Руси. Л., 1986. С. 167–168.

Исторически рабы, т. е. несвободные, были резко отделены от «своих». При этом смутная идея свободы и статуса свободного человека поначалу связана не столько с независимостью человека от чужой воли, сколько с принадлежностью к «своему» сообществу. «В каждом из индоевропейских обществ господствует противопоставление статусов свободного человека и раба. Человек рождается или свободным, или рабом»⁶⁰, отмечает Бенвенист. Для обозначения *своих*, противостоявших рабам и чужим, древние индоевропейцы использовали слово с корнем *leudh-, смысл которого выражал идею роста, развития, а отсюда и идея происхождения, корня, и, следовательно, *совокупности «своих» – совместно родившихся и выросших людей*. «Социальная значимость такого существительного, как *leudho-, могла облегчить переход к значению ‘народ’ (как в старославянском ljudije и в германском leod ‘народ’)»⁶¹. Отсюда и термин *(e)leudheros (позднее греческое *элеутерия* ‘свобода’) для обозначения «принадлежности к «этническому корню» и состояния свободного человека. Таким образом, понятие *свобода* формируется на основе социализованного понятия «роста» – роста определённой социальной категории людей, развития определённого коллектива. Все люди, происходящие из этого «корня», ...наделяются качеством *(e)leudheros»⁶².

«Свои» обозначаются сборным термином *людѣ*. Современное украинское *люд* ‘множество людей’ аналогично форме *дичь*; ни от *люд*, ни от *дичь* множественное число не образуется. Отдельный член множества *людѣ* назывался *людинѣ*, ср. украинское *людина*, по форме аналогичное *дичина*. Отсюда уже в старославянском множественное число – *людие*. *Людин* летописей – просто человек, то есть *свой*, а тем самым – *свободный*, не чужой, не (потенциальный) раб. Чужие несвободны по определению.

Фольклорно-этнографические материалы свидетельствуют о живучести этих глубоко архаичных представлений в народном сознании уже почти нашего времени. Воля противопоставляется не господству, подвластности, а принадлежности к миру *чужого*. «Воля – одно из ключевых понятий народного мировоззрения, соотносящееся с понятием **мир** (ср. с рус. *мир и воля, мирволить, мир-батюшка и воля-матушка* и т. п.), – пишет А. В. Гура. – В фольклорных текстах и семейных обрядах мотив воли связывается прежде всего с девушкой, с атрибутами девичества и т. п.»⁶³. Здесь также семейно-родовые отношения выступают в качестве модели для социальных. Когда девицу выдают замуж, воля «улетает в лес и скрывается», остаётся ей неволя – «доля горькая» (заметим, что *лес* на севере, *поле* на юге Руси – символическое обозначение мира чужого, неосвоенного, дикого и враждебного). Воля, которую имеет девушка в родном доме, *в своём роду*, противопоставляется неволе=горькой доле *в чужом доме*. В свадебных песнях-плачах русского Севера девушку отдают за «чужого-чуженина», и к его отрицательным качествам относится также и то, «что он вольная-вольница, самоволька-безгрозница»⁶⁴. Человек свободен тогда, когда он в мире своих, а «чуж-чуженин», даже если он «вольная вольница», не принадлежит к свободным.

Следует отметить принципиальную разницу между римским правом и «Русской правдой» в отношении к рабам.

В Риме свой, единоплеменник не мог быть обращён в рабство и при этом оставаться римлянином. Если римлянина продавали в рабство, то только *trans Tiberim*, за Тибр, за пределы Города, ибо римлянин не мог быть рабом. Раб остаётся *чужим*. Таким же образом в Афинах после реформ Солона были ликвидированы все долговые обязательства, которые могли

⁶⁰ Бенвенист Эмиль. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 212.

⁶¹ Там же. С. 213.

⁶² Там же.

⁶³ Славянские древности. М., 1995. Т. 1. С. 428.

⁶⁴ Балашиов Д. М., Марченко Ю. И., Калмыкова Н. И. Русская свадьба. М., 1985. С. 37.

привести свободного афинянина к статусу раба. Это существенно ухудшало положение рабов, приравнивая их как собственность к вещам и рабочему скоту. Но это и создавало институт свободы, свободного человека с его правами и достоинством.

В Киеве долговое рабство оставалось, существовали и промежуточные состояния – статусы *закупа* и *рядовича*, людей вроде бы свободных, но обрабатывающих хозяину долг (*куну*) или договорные обязательства (*ряд*). Таким же свободным, но подвластным являлся крестьянин-*смерд*. До реформ Мономаха хозяин нередко распоряжался жизнью и свободой этих зависимых людей так же, как жизнью и свободой холопа. Согласно «Пространной правде» Владимира Мономаха, закупы и рядовичи считались свободными, они превращались в рабов только после того, как нарушали условия найма (например, пытались бежать). Неплатежеспособный должник и преступник, не могущий выплатить судебные штрафы, продавались в холопы. Рабы, правда, тоже теоретически могли стать свободными, оплатив хозяину свою стоимость. Но статус холопов предполагал полную зависимость, да и практически было почти невозможно отработать свободу.

Когда заметная часть киевского общества из-за долгов оказалась на грани рабства, возник кризис, разрешённый с приходом к власти Владимира Мономаха. Тогда, казалось, настал час реформ, подобных реформам Солона, которые запретили в Афинах самозаклад и провели абсолютную грань между рабами и свободными. Но Владимир Мономах на этот шаг не решился, он только закрепил за находившимися в «зоне риска» людьми с долговыми обязательствами – рядовичами и закупками – статус свободных людей. Отношение холопства осталось функциональным, практически неотличимым от любого иного отношения господства и подчинения.

Эта размытость статуса свободного русича стала источником как большей терпимости по отношению к рабам, так и большего деспотизма по отношению к свободным. В отношении холопского подчинения мог попасть любой свободный человек, если шёл к кому-то на службу. Сын Юрия Долгорукого (внука Мономахова) Ростислав, не помирившись с отцом, приехал к Киевскому князю и попросился к нему на службу: «За Русьскую землю хочу страдать и подле тебя ездить»⁶⁵. В «Молении Даниила Заточника» говорится: «Ибо щедрый князь – отец многим слугам: многие ведь оставляют отца и мать и к нему приходят. Хорошему господину служба, дослужиться свободы, а злому господину служба, дослужиться ещё большего рабства»⁶⁶. Судьба княжеского сына могла быть такой же холопской, как и судьба любого иного русина, оставившего родных и ушедшего в чужую семью «за Русьскую землю страдать». Шансы «дослужиться свободы» у него были примерно такие же, как и шансы «дослужиться ещё большего рабства».

Ситуация человека на службе решительно отличалась от статуса «обельного холопа», за убийство которого не платилась вира. Но, согласно принятой Мономахом «Пространной правде», и раб не является вещью: там сказано, что «раб не есть скот».

На Руси с христианством была принята не греческая или римская модель рабовладения, а более либеральная по отношению к рабам библейская модель, охарактеризованная в Ветхом Завете.

И. Н. Данилевский показал близость параллельных статей «Русской правды» и текстов из Библии, касающихся отношения к человеческой жизни и имуществу⁶⁷. Так, и Библия, и «Русская правда» в близких выражениях запрещают нарушение межи земли, доставшейся человеку в удел («Русская правда» наказывала за это очень строго – 12 гривнами «за обиду»). Точно по процедуре, описанной в Библии, определяется в «Русской правде», что делать, кому искать преступника, если убит *княжий муж* или *людин* (свободный) неведомо кем – обязан-

⁶⁵ ПСРЛ. Т. 2 Ипатьевская летопись. СПб., 1843. С. 39.

⁶⁶ Моление Даниила Заточника // Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1980. С. 393.

⁶⁷ См.: Данилевский И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX—XII вв.). М., 2001. С. 155.

ность искать возлагалась на ту вервь, на чьей земле лежала «голова». Почти совпадают с библейскими тексты «Русской правды» о наказании вору: если его застанут на месте преступления ночью и убьют сразу, греха в том нет, но если его поймают и будут держать связанным, пока взойдет солнце, и люди увидят его связанным, то после этого убийство вора и по Библии, и по «Русской правде» считалось преступлением.

Это последнее положение особенно интересно. В правовых документах Руси признаётся право на убийство холопа *на месте преступления* в случае, если он ударил или иным образом оскорбил хозяина. Но только в том случае, если убийство последовало немедленно после оскорбления, если оскорбивший свободного человека холоп пойман «на горячем поступке». Когда спустя несколько столетий в Литовских Статутах была установлена смертная кара даже для знатного человека за убийство подчинённого ему простолюдина, речь тоже шла только о «горячем поступке»; в случае, если факт оскорбления и убийства надо было устанавливать по суду, шансов у родни убитого практически не было.

Право на немедленное убийство (даже чужого!) холопа в случае оскорбления объясняет приведенные выше казусы. Князь Юрий Долгорукий «имел право» убить боярина Кучку, потому что, с его точки зрения, тот оскорбил его, не оказав приличествующей чести при встрече, – ведь отношение князя к боярину было отношением господина к холопу. Интерпретация, впрочем, не бесспорная с точки зрения тогдашней ментальности, что и отразилось в неявной оценке киевлянами Юрия Владимировича как очень жестокого князя. Князь Ростислав убил преподобного Григория не просто в приступе ярости, а потому, что своими пророчествами-угрозами монах оскорблял его княжеское достоинство. А по своим социальным взаимоотношениям князь относился в монаху как господин к холопу.



Князь Юрий Владимирович Долгорукий.
Портрет из «Царского титулярника». 1672 г.

Эти примеры показывают, насколько сложно было определиться человеку в том социальном мире, в котором он жил. Страдания автора «Моления Даниила Заточника» есть страдания свободного человека, когда он попадает в ситуацию подчинения, холопской зависимости, поступая на службу к кому бы то ни было и даже просто оказываясь в соседстве с близким к знатному человеку рабом-управляющим (*тиуном*).

Как было уже сказано, в летописях часто рассказывается о том, как воины целовали крест (до принятия христианства – клялись оружием), но потом могли столь же легко отказаться от клятвы и целовать крест вчерашнему врагу. Создаётся впечатление, что в средневековой Руси слишком буквально понимали выражение «хозяин своего слова». Действительно, свободный человек, поступая на службу к князю, добровольно отдавал суверену свою свободу и жизнь. Но именно добровольность отличала его службу от рабской зависимости, а это означало, что дружинник мог отказаться от своего слова и перейти на службу к другому. Однако бесчестьем было проявить трусость во время боя (а у германцев в древнее время и того более – выжить в

бою, если погиб предводитель). В общем преданность свободного дружинника своему князю имела рамки, которые он устанавливал сам своею волею. В этих рамках он *дарил* сюзерену свою свободу и жизнь, а князь *отдаивал* деньгами, подарками и постоянными пирами в гриднице. Так сохранялась *честь* во взаимоотношениях князя и его дружины. Инициатором процесса, активным его центром и стержнем был князь. Материальные дары, которыми сопровождалось поддержание чести, лишь ощутимо выражали тот обмен духовными и символическими ценностями, который обеспечивал равновесие системы.

Введение рабов и полурабов как бы внутрь социальной системы Руси облегчало их положение в обществе. Является ли это признаком прогресса или скорее признаком неразвитости отношений рабовладения в киевском обществе?

Чтобы оценить эти отношения, полезно провести параллель с недавним рабством на «чёрном континенте». В XIX в. путешественник Ливингстон описывал разговор с африканцем, совершившим самозаклад за три отреза ткани: «...он был совершенно уверен, что совершил выгодную сделку, продав себя, так как, если бы ему случилось заболеть, его хозяин должен был бы его содержать»⁶⁸. Англичанина поражало равнодушие к личной свободе.

Можно сказать, что эфемерность границы между рабством и иными формами зависимости свидетельствует о неразвитости в обществе *института свободы* и соответствующих нравственных стереотипов.

Обыденность убийства дают почувствовать и тексты церковного права.

<...>

Церковь призывала предать земле останки неведомого человека, где бы они ни были найдены, – видимо, смерть безродного искателя счастья от болезни или в результате драки не была исключительным случаем, и никто не искал виновников. Впрочем, за убийство человека вообще, любого человека, независимо от его статуса, суровую эпитимию накладывала церковь, но это была лишь духовная санкция – иных полномочий церковь не имела.

Создаётся впечатление, что не только свобода, но и человеческая жизнь сама по себе в том обществе не представляла самостоятельной ценности.

Отношения «раб—хозяин» регламентировались только в свободном мире. В обществе, принимавшем римскую правовую культуру вместе католицизмом, торговля людьми была запрещена. Конечно, речь идёт только о «латинах». Холопье право Северо-Восточной Руси XIV – XV веков основывалось на нормах «Русской правды». Дополнение касалось обращения в холопство в наказание за воровство. При первой краже стоимость украденного и судебные штрафы оплачивались за счёт имущества преступника, но он оставался свободным; при второй краже его продавали в полное холопство. А при третьем рецидиве его вешали⁶⁹.

Впервые явным образом в Украине наказание за убийство человека вообще, человека «простого состояния», в частности знатным человеком – шляхтичем, предусмотрено только в т. н. Литовских конституциях XVI в. Что же касается Российской империи, то после знаменитого «дела Салтычихи» Александр I велел юристам найти в законах, что полагается за убийство *своих* крепостных, – и оказалось, что этот случай законами и обычаями империи не предусмотрен. Барыня Салтыкова, скандально известная садистка, была осуждена на ссылку дворянским собранием как «плохая дворянка», то есть неформально и не на основании закона.

Князь

Если крестьянские, сельские миры на Руси представляли собой разобщённые и атомизированные общины, если города были практически автономны и влияли только на те сёла,

⁶⁸ Ливингстон Ч. и Д. Путешествие по Замбези с 1958 по 1864 г. М., 1958. С. 30.

⁶⁹ См.: Зимин А. А. Холопы на Руси. М., 1973. С. 346—347.

которые к ним «тянули», то именно княжеский мир осуществлял объединение всех остальных миров в единую систему. Эта система называлась *державой* – от слова *держать*. В праславянском это слово означало ‘держать’ и ‘владеть’⁷⁰. Держание есть лишение подвластного собственной воли и подчинение «длинной руке» держателя, под которой он находится. В римском мире *imperium* ‘империя’, ‘государство’ происходит от *impero* ‘повелевать’, ‘властвовать’; в арабском мире аналогично значение слова *султан*. (На современном украинском языке *держави* и значит ‘государство’. В русском *держави* значит то же, что *государство*, но в торжественном смысле, скорее как *империя*).

Употреблялось два термина: *власть* – позаимствованное из книжно-болгарского высокое, литературное выражение, где действие властвования направлено «сверху вниз», и *волость* – бытовое, действующее как бы «внизу». *Волость* – это также территория, земля, на которую распространяется власть. Почти синонимом было позаимствованное из иранского (связанное с именем бога Митры) слово *мир* как в значении ‘отсутствие войны’, так и в значении ‘организованная некоторым образом совокупность жителей поселения’. Княжеский мир как бы проникает во все остальные миры, которые он «держит» подобно жилам в едином государственном корпусе (теле). Кстати, слово *князь*, – как и *власть*, – также книжно-болгарского происхождения, имеющее германские (готские) корни; прежде властителя Киева называли по-хазарски – *каган*.

Киевский князь именуется *самовластцем* (калька от греческого *αυτοκράτορ*), то есть властителем, который властен над самим собой, и сила-власть которого *κράτος* никем и ничем не ограничена. В идее *самовластца*, как показывает И. Н. Данилевский, заключается «едва ли не претензия на богоравность»⁷¹. Ярослава Мудрого летопись называет также *самодержцем*. О претензии Ростово-Суздальского князя Андрея Боголюбского на статус самовластца летописец говорит как о непомерных амбициях. Но когда речь идёт о Киевском великом князе как о самовластце, на деле формулируется представление о независимости *государства*, центром которого является Киев и Киевская земля. Был ли великий князь Киевский действительно подвластен только самому себе, т. е. был ли он самодержцем – абсолютным монархом, или он должен был считаться с какими-то иными, внешними факторами власти – ответы на этот вопрос из архаичного представления о *самовластце* или *самодержце* ещё не вытекают.

Как далеко простирались властные полномочия Киевского князя? Чем он был связан и ограничен?

Рассмотрим один красноречивый пример. В 1068 г. в пределы Руси вновь вторглись отряды кыпчаков («половцев»). В бою под Переяславом на реке Альте войска князей южной Руси были разбиты, князья бежали в Киев. В ту пору правили Русью сыновья Ярослава Мудрого: старший, Изяслав, был князем Киевским и как бы отцом-главой всей княжеской семьи, его братья «сидели» в остальных княжествах Украины-Руси: Святослав – в Чернигове, Всеволод – в Переяславе. Братья держали в Киеве рядом с княжескими хоромы на Горе в *порубе* (деревянной яме-клетки, используемой как тюрьма) князя Полоцкого Всеслава, – княжество Полоцкое давно было в натянутых отношениях с Киевом и фактически вышло из-под его контроля. Жители простонародного Подола собрались на вече и решили потребовать от князя продолжения борьбы с половцами. Они явились на Гору, где Изяслав сидел с братьями и дружиной в своём дворе, и потребовали, чтобы князь дал им коней и оружие и повёл на половцев. Князь Изяслав отказался. Киевляне бросились освобождать из тюрьмы Всеслава, чтобы провозгласить его князем. В суматохе Изяславу удалось бежать, толпа разграбила его двор и дворы знати, а затем и еврейские дома у Жидовских ворот. Во главе княжества мятежные киевляне поставили освобождённого ими из поруба Полоцкого князя. Неизвестно, состоялся ли поход

⁷⁰ См.: Етимологічний словник української мови. Т. 2. К., 1985. С. 39.

⁷¹ Данилевский И. Н. Русские земли глазами современников и потомков. М., 2000. С. 90.

ополчения против кыпчаков; в конце концов Всеслав бежал к себе в Полоцк, Изяслав вернулся с польскими отрядами под командованием короля Болеслава II Смелого, племянника своей жены, и вновь «сел на Киевский стол». А киевляне были подвергнуты жестоким наказаниям с пытками и убийствами.



Князь Киевский Всеслав Брячиславич



Князь Полоцкий Изяслав Ярославич



На этом примере отчётливо видны различные властные факторы, или различные элементы киевской государственной власти. Во-первых, это сам князь как личность. Во-вторых, это дружина – вооружённая сила, на которую князь опирается. В-третьих, это городское сооб-

щество, представленное вечевым собранием. Рассогласованность действий этих трёх элементов могла приводить к катастрофе, когда судьба княжения решалась игрой сил и случаем.

В зачаточной форме мы имеем здесь парадоксальную ситуацию несовпадения «всеобщей воли» и «воли всех», которая в философии получила освещение у Руссо и Канта. Как выразитель «*всеобщей* воли» «самовластный» князь независим от «всех» ему подчинённых и воплощает высшую силу, как воплощение «воли *всех*» князь нуждается в поддержке своей власти снизу, «землём».

Князь занимал определённую ступень в иерархии властных отношений в Руси. «Место» каждого князя определялось (1) его личными достоинствами, в первую очередь позицией в роду Рюриковичей, (2) силой подчинённых ему вооружённых людей, (3) значением города, в котором князь «сидел», и прочностью городской поддержки. На вершине иерархии находился Киевский великий князь. И хотя он уже в силу статуса Киева как «стольного града» являлся самовластцем и самодержцем, абсолютной власти он не имел.

Князь как носитель харизмы репрезентирует подчинённую ему общность как целое. Независимость князя от «воли всех» в его городе, его универсально-представительская роль находят выражение в родовом характере власти. В Киевской Руси правит князь, но правит он как представитель *рода*, отмеченного особой «благодатью», – рода («династии») Рюриковичей. Правит не род, правит князь единолично, но власть он получает как представитель рода, то есть представитель предков. Поэтому в случае смерти князя его преемником являлся скорее не старший сын, а старший *в роду*. Род или ветвь рода мог быть более или менее авторитетным в данном городе и в данной земле. Так, киевляне отказывались идти войной против князей, принадлежавших к родовой ветви Владимира Мономаха, авторитет и харизма которого распространялись, таким образом, и на его род. Но если выбор был между Мономаховичами-Мстиславичами и Мономаховичами-Юрьевичами, потомками двух братьев, то киевляне предпочитали Мстиславичей.

Интересно в связи с этим, как определяет себя князь – член княжеского рода – по отношению к своим подданным как к этносу. Ведь князья нередко меняли город-«стол», то есть место жительства, а вместе с ним этническое окружение («племя», «язык»). Во второй половине XII ст. ссорятся два претендента на «стол», и Ярослав говорит Святославу: «Зачем тебе наша отчина? Тебе эта сторона не надобна». Святослав отвечает: «Я не угрин, не лях, но мы одного деда внуки, а сколько тебе к нему, столько и мне»⁷² (перевод мой. – М. П.). Не венгр, не поляк – а кто? Ответ, казалось бы, должен быть: русин, или словенин новгородский, или кривич. Но князь отвечает «мы одного деда внуки», *ссылается на род*, так как *княжеский* род являлся особой единицей, не сопоставимой с этническими, находящейся над ними.

Не отождествляет себя князь и с городом или землей, которой он правит. В ходе дробления Руси на уделы сложились земли Суздальская, Черниговская, Галицкая, Смоленская, Полоцкая и Рязанская (Киевское и Новгородское княжества считались как бы общерусскими), но в восприятии людей того времени это не были провинции, управляемые представителями центральной (Киевской) власти. «Человек XII—XIII веков подошёл бы к проблеме с другой стороны, – пишет А. П. Толочко. – Он, быть может, и оставил бы очертания земель (если бы ему объяснили концепцию инструментальной карты), но ярлыки на них заменил бы на «Ольговичи», «Юрьевичи», «Ростиславичи» и т. д. Князья (видимо, и все остальные) мыслили Русь не в виде территориальных массивов, но в виде групп семейств княжеского рода»⁷³. Землю средневековый человек видит как власть-волесть, на которую сила-крáтос властелина как бы опускается сверху.

⁷² ПСРЛ. Т. 2. С. 110.

⁷³ Толочко А. П. «История Российская» Василия Татищева: источники и известия. М.; К., 2005. С. 294.

Но в том же столетии действуют в княжеской среде и другие критерии идентификации, связанные с собственностью в «родном доме». Святослав Всеволодович просит у Киевского князя Изяслава: «Отче! Пусти меня прежде к Чернигову, там у меня жизнь вся. У брата моего у Володимира и у Изяслава хочу волость просить»⁷⁴ (перевод мой. – М. П.). Ссылка на «всю жизнь» встречается уже в XII ст. часто, означает она, конечно, имение, т. е. земли, дом, челядь, имущество.

Может вызвать удивление упомянутая выше запись договора купли великой княгиней у киевлян «земли Бояней» на стене Киевской Софии – княгиня выступает в роли собственника как частное лицо! «Жизнь» князя есть его имущество и люди, на которых непосредственно распространяется его власть, – его челядь. Существенно, что князь не был собственником государственного имущества – у него была своя собственность, отличная от собственности государства. «На княжеские нужды, на содержание его двора идёт 1/3 его доходов-даней, а 2/3 идут на государственные нужды»⁷⁵. Не только городское сообщество, но и государство как репрезентант «волости», «земли» противостоит личности князя в качестве собственника доходов и имущества, находящегося в «воле всех».

По мере того как растёт и приумножается «жизнь» князя в его уделе, крепнут и партикулярные духовные связи его со своей землёй. Когда новгородцы на вече избрали Мстислава своим князем и прислали послов с приглашением княжить, Мстислав, «не желая идти из Русьской земли», обратился к братьям: «Яко же не могу идти из отчины своей и с братьей своей разойтись». «Хочу страдать от всего сердца за отчину свою, всегда к великому делу стремясь, размышляя с мужами своими, желая исполнить отечество своё». Князья же отвечали: «Брате! Если зовут тебя с честью, иди; разве там не наша отчина?» Послушав их, Мстислав уехал с новгородскими боярами, «так положив на уме своём: «Если Бог даст мне дни здоровья, то не смогу никак русьскую землю забыть»⁷⁶ (перевод мой. – М. П.).

В Византии правил лично император, его власть простиралась и на процедуру наследования власти, так что преемника он назначал сам – как соправителя (обычно это был его сын), и тот наследовал императору после его смерти. В Киеве наследником великого князя становился обычно старший из братьев.

Первоначально за этим следовало после смерти князя передвижение каждого члена рода на ступеньку выше. Но после Ярослава съездом его сыновей было решено каждому выделить его *отчину*, и дальнейшие продвижения осуществлялись каждой ветвью княжеского рода в своей *отчине-уделе*. Это, впрочем, не добавило стабильности системе княжеской власти, так как княжеское семейное разветвлённое *древо* не хотело укладываться в *линию* преемственности. «Ты нам брат старший, а если нам не дашь, то нам самим себе поискать»⁷⁷ (перевод мой. – М. П.). Каждый удельный князь стремился повысить свой ранг. «С хорошим советчиком совещаясь, князь высокого стола добудет, а с дурным советчиком и меньшего лишится», – говорится в «Молении Даниила Заточника»⁷⁸. Князь, таким образом, всё время стремился добыть «более высокий стол» и всё время опасался, что лишится и того малого, чем сейчас обладает. Насильственное воцарение на княжеском «столе», в том числе и в Киеве, нарушало принятый порядок, но оно же свидетельствовало об удачливости князя, то есть о наличии у него харизмы, и поэтому могло приниматься городом и землёй. По подсчётам С. Томашевского,

⁷⁴ ПСРЛ. Т. 2. С. 31.

⁷⁵ Греков Б. Д. Киевская Русь. М., 1949. С. 129.

⁷⁶ Там же. С. 120.

⁷⁷ ПСРЛ. Т. 2. С. 18.

⁷⁸ Моление Даниила Заточника. С. 395.

в Киеве между 1146 и 1246 годами правители менялись 47 раз; 35 княжений продолжались меньше года каждое, а 24 князя правили, возвращаясь по несколько раз на престол⁷⁹.

Святость княжеского рода – пережиток древнейшего культа предков. В глубокой древности, как свидетельствует индоевропеистика, верховный вождь был не столько военным предводителем, сколько жрецом. Церковное благословение христианских времён замещает наследственную передачу особой жреческой силы-кратос, свойственной роду-правителю. Но процедура давания имени княжатам отличалась от обычного христианского крещения. Так, мы знаем из летописи, что Ярослав Мудрый (а не священник!) дал своему внуку, впоследствии князю Мономаху, имена *Владимир* и *Василий* (так звали великого князя Киевского Владимира-Василия Равноапостольного, крестителя Руси, отца Ярослава).

Чтобы оценить этот факт, следует принять во внимание не только христианские, но и дохристианские представления о душе, связанные с именем. Разобраться в этом – значит ответить на вопрос, поставленный Ницше: «кто говорит во мне, когда я говорю?» применительно ко временам Руси. Если считать, что душ много, то этот вопрос Ницше теряет свою метафоричность и может быть понят буквально: какая из моих душ говорит во мне?

Христианство приняло те представления о душе и теле, которые пришли к нему от Платона через неоплатоников. Но оставалась в христианской традиции и концепция Аристотеля, согласно которой у человека есть не одна, а три души – рациональная, чувственная и вегетативная. Эта традиция была ближе к архаическим представлениям о множественности душ, чем платонистская. Представления о множественности душ различны у разных народов, но общим является выделение из множества душ *души-личности*, воплощавшей неповторимость человеческого Я и ассоциируемой с образом в зеркале или следом в глине или воске, с маской, тенью и т. п., но прежде всего – с именем⁸⁰. В римском праве на основе этого представления сформулировано понятие *persona*; оно означало первоначально ‘маска’ (восковые маски у римлян символизировали душу-личность и сохранялись в семье после смерти их носителей), а затем личность как субъекта мысли и действия, именно того, который «говорит, когда я говорю» и который ответственен за мои слова и действия.

Существовали княжеские имена, различные у разных княжеских родов. Из числа наиболее употребительных в роду имён и выбирались *языческие* имена князей. Церковные имена князей знала в основном церковь, а для русинов существенны были имена языческие. Церковное (крестильное) имя соответствовало календарному «дню ангела» и определяло священного покровителя, тогда как языческое имя указывало на отдельную «личную» душу или «часть» души, определяющую Я человека. Впрочем, как видим, и христианское имя будущему князю определял (по крайней мере иногда) правящий князь. Языческое имя состояло из двух частей; во вторую часть входил формант *-слав* или (значительно реже) – *-мир* или *-полк*. Таким образом, имя указывало на харизму-славу, которую содержала «душа» княжеской личности.

Но эти два имени, крестильное и языческое, не полностью определяли душу князя. Он был также потомком – сыном, что у всех славян обозначалось его *отчеством* с формантом *-ич*. В человеке, таким образом, жили также его предки, и иногда говорил в нем именно предок, а не он сам. Право на отчество имел, несомненно, только княжеский род (позже такое право в России дали дворянству, и уже в XIX в. отчества добился «средний класс»). Это значило, что субъектом мысли и действия князя он сам являлся в такой же мере, как и его отец (отцы).

Одной из главных функций князя была судебная власть. Довольно скоро князь перестал самолично заниматься судебным разбором конфликтов и передоверил это своим служащим-*тиунам*, что вызывало нарекания подвластных. Но учитывая то, что княжеский суд был как бы дополнением к обычаю, вмешательство княжеских слуг было периодическим. Начиная

⁷⁹ См.: Яковенко Н. Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII століття. К., 1997. С. 43.

⁸⁰ См. по этому поводу: Попович М. В. Мироззрение древних славян. К., 1985. С. 62—74.

с «Краткой правды», в судебную практику вводится замена или дополнение кровной мести денежными выплатами: *вира* – денежный эквивалент кровной мести. Урок платился обидчиком потерпевшему в возмещение ущерба, в том числе морального, а *продажа* (штраф) – князю в казну. Например, если некто изнасиловал *чужую* рабыню, он платил, кроме продажи-штрафа, «за срам» урок – но не обиженной, а её хозяйину! Князя, собственно, не интересовало, как разберутся между собой конфликтующие стороны: ему было важно получить свой штраф. Княжеские тиуны разъезжали по всем в сопровождении *метельщиков* (вооружённых людей), разбирались, какие нарушения порядка произошли со времени предыдущего посещения, и получали свои деньги.

Первый письменный правовой документ Руси – «Русьская правда» XI в., или «Краткая правда» – состоял из древнейшей части, составленной ещё при Ярославе Мудром (возможно, им самим) и принятой его сыновьями более полной редакции («Устав Ярославичей», датированный М. Н. Тихомировым 1072 годом). В 1115 г. принята написанная, как полагают некоторые историки, самим Владимиром Мономахом «Пространная правда». Сохранилось множество списков этого юридического документа, которым пользовались судебные власти несколько столетий.

Каким же образом принимались или утверждались эти кодексы? «Краткая правда» принята съездом сыновей покойного уже Ярослава. «Пространная правда» была принята в княжеском селе Берестове также на некоем съезде. Но *князья* ранее собрались в Вышгороде, перессорились там и разъехались, и Владимир Мономах собрал в Берестове только свою дружину, которая и утвердила «Пространную правду». Авторитета Киевского великого князя как главы рода Рюриковичей было достаточно, чтобы его «Пространная правда» стала правовым кодексом всей Руси.

Следует, однако, иметь в виду, что «Правда» и краткой, и пространной редакции не была кодексом законов в обычном смысле слова; она надстраивалась над обычным правом или «пристраивалась» к нему, применяя последнее к нормам писаного права постольку, поскольку это было возможно.

Таким образом, жизнь среднего обывателя Руси проходила в основном в рамках обычаев, большинство бытовых конфликтов в Руси решалось на основе обычного права, без вмешательства княжеской власти.

В качестве великого князя всей Руси Киевский князь не командовал объединёнными силами князей всего государства, даже Руси-Украины – общие походы нескольких князей совершались нередко, но в летописях не встречается упоминаний об общей рати *под единым командованием*. Первый созыв общерусского войска совершила Москва во второй половине XIV в. Обычный состав войска – полки большой, правой и левой руки. Власть великого князя скорее напоминает власть старшего брата или отцовскую власть, основанную на традиционном авторитете.

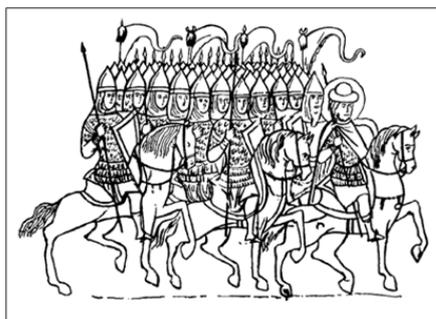
Наконец, даже великий князь Киевский не мог быть уверен, что его не сбросит со «стола» либо более удачливый родственник, либо взбунтовавшееся городское вече. На положение всевластного самодержца статус великого князя мало похож.

Всеми историками признаётся тот факт, что сильная централизованная власть свойственна лишь ранней истории Киевской Руси, апогей её – княжение Владимира и, может быть, Ярослава, а дальше наступает период «феодальной раздробленности» или удельных княжеств. В связи с этим время Владимирово многими рассматривается как период расцвета Киевской Руси. Тем не менее признано также, что культурный подъём начинается только с Крещением Руси. Это верно также и с точки зрения политической культуры: писаное право формулируется только после смерти Ярослава и принимает окончательный вид при его внуке. Таким образом, культурный расцвет Руси достиг вершин именно при слабой централизации власти.

Дружина

В связи с Киевским восстанием 1068 г. историки спорят о том, почему Изяслав не вооружил киевлян и не пошёл с ними на половцев. Л. В. Черепнин полагал, что у Изяслава просто не было ни коней, ни оружия (так думает и П. П. Толочко)⁸¹; другие историки видели в отказе Изяслава страх перед восставшими народными массами. Но обратим внимание на то, что народ мог получить у князя и коней, и оружие – всеобщее вооружение с помощью князя киевлян, как и иных горожан, было, очевидно, в обычаях времени. «Полк» (позаимствованное у готов *folk*) означало и 'вооружённый народ', и 'поход'; «Слово о *полку* Игореве» иллюстрирует эту двойственность смысла. Иногда народ требовал у князя снарядить вылазку против каких-нибудь врагов, чтобы захватить добро и людей, – примеры тому описаны в летописных материалах. Князя – по крайней мере удачливые и не очень бедные – имели собственные конные хозяйства и запасы оружия.

Но наряду с эпизодическим всенародным вооружением (*ополчением*) войско составляла постоянная дружина. *Малая дружина* была всегда при нём, в случае нужды призывалась и *большая дружина*. «Большие» и «меньшие» в то время означало также «старшие» (главные) и «младшие» (не главные), хотя обычно малую дружину рассматривают как постоянное ядро большой, самое надёжное и близкое окружение князя. Не исключено, что младшая дружина – нечто вроде его личной охраны, пребывавшей в статусе полного подчинения военному вождю. Именно с младшей дружиной Новгородский князь Александр нанёс поражение небольшой шведской экспедиции на Неве, что впоследствии изображалось как судьбоносная победа, принесшая князю задним числом звание Невского. В большую дружину входили опытные воины, призываемые князем в случае военной нужды со своей челядью. Старших и более опытных княжих людей называли *боярами* (вероятно, от тюркского; могло это слово прийти с христианством от болгар. *Боляр*, *боляр* – множественное число от *боил*, термин, у тюрков-булгар обозначающий высокий ранг иерархии, соответствовавший греческому *патрикий*). Младшая дружина действительно была младшей по рангу, так как находилась на положении челяди князя; с другой стороны, она реально была выше, так как близость к князю давала возможность влияния. С XII ст. малую дружину называют *дворянами*; именно из дворянства формируется княжеская администрация.



Княжеская дружина. Дружина князя Бориса (из «Жития Бориса и Глеба»)

Франко Кардини, исследовавший образование рыцарства как сословия и как особой культурной группы средневековой Европы, отмечает самый существенный, с его точки зрения, момент: вступление (через ритуалы инициации) молодого человека в сообщество, *не связанное кровнородственными узами, но объединённое гораздо более мощными связями – доблестью*

⁸¹ См.: Толочко Петро. Київська Русь. К., 1996.

и общностью судьбы, в особое братство – братство по этическому содержанию отношений⁸². «Итак, с одной стороны, «род» (*Sippe*) со своим хтоническим культом общего предка, правами-обязанностями, которые отдельный человек возлагает на себя по отношению к единокровным. С другой – воинское сообщество, сплочённое вокруг своего сюзерена. Эта группа следует за своим вождём, они его друзья-телохранители, по-немецки *Gefolgschaft*, где акцентируется вертикальная система «вождь—рядовой», по-латыни *comitatus*, термин, передающий горизонтальную связанность отношений между боевыми друзьями, групповую солидарность равных друг другу товарищей»⁸³.

На организацию славянских дружин оказали влияние скандинавские дружинные обычаи.

В военном быту древних скандинавов оставались существенными и отношения родства, и отношения типа *comitatus*, нем. *Gefolgschaft*. Дружина называлась у новгородцев по-шведски – *гридь* (это слово перешло затем и на «украинский» юг). Гридь пировала, а быть может, и ночевала в *гриднище* – большой комнате в княжеских хоромы. *Grid* в скандинавских странах означало ‘дом, постоянное место жительства, где человек находится на службе, дружина’⁸⁴. Вся структура дружинных отношений у скандинавов соответствует древнерусской. «Муж» («бонд»), то есть свободный домовладыка, возглавлял семью, в которую входили и сыновья, и домашние слуги, и прочие молодые люди, объединённые названием *huskarl*, соответствующим славянскому *челядин*. Они образовывали первичный военный и хозяйственный коллектив и являлись личной охраной главы семьи. Бонд мог пойти в военный поход за славой и добром самостоятельно со своими воинами-охранниками, мог бросить клич и в компании с такими же отрядами бондов в качестве их предводителя двинуться в поисках приключений и сокровищ. Это воспроизводит в военной организации сообществ семейно-родовой принцип. Но наиболее важные походы инициировались не отдельными вожаками, а конунгом. Термин *конунг* переводится обычно как *король*, но это мог быть просто военный предводитель знатного рода, особенно знатного, если он был родственником королю. Такой поход уже совершался по принципу *Gefolgschaft*. Кстати, (родственное ему?) древнешведское слово *félagi* означало товарищей по торговым предприятиям, но, по мнению некоторых учёных, имело и более широкое значение – ‘участник одного похода викингов’⁸⁵. В таком случае этот термин полностью соответствовал термину *товарищ*.

Какую-то часть княжеской дружины составляли на Руси также аланы – предки современных осетин.

Военный быт древних осетин хорошо исследован Аланом Чочиевым⁸⁶. Отметим здесь одну характерную, с интересующей нас точки зрения, черту: в военный поход аланы-осетины уходили либо по призыву отдельных мужей – и в этом случае ему следовали *родственники*, либо как на регулярное общее мероприятие – и тогда все участники похода, не будучи родственниками, были в положении *собратьев*.

Организация молодых людей, ищущих чести и славы и не связанных родственными узами, но объединённых более эмоционально окрашенными узами воинского братства, – явление различных обществ и этапов социального развития. В армии Чингиз-хана такую роль выполняли отряды «людей длинной воли». Идея дружины как объединения *друзей* оказалась очень сильной также и эмоционально. Первоначально, по хорошо обоснованному предполо-

⁸² Кардини Франко. Истоки средневекового рыцарства. М., 1997. С. 106.

⁸³ Там же.

⁸⁴ См.: Мельникова Е. А. Скандинавские рунические надписи. М., 1977. С. 195.

⁸⁵ Там же. С. 186, 188, 192.

⁸⁶ См.: Чочиев А. Р. Очерки истории социальной культуры осетин. Цхинвали, 1965.

жению Вяч. Вс. Иванова, слово *druh-* обозначало враждебное демоническое существо, откуда близость семантики слов *другой* и *иной, чужой*. Но затем *другой* превращается в освоенного, *своего другого*, как после брака превращаются в родственников (свойственников) члены «освоенного чужого» рода жены. Праславянское **drugъ* ‘товарищ, приятель’ родственно литовскому *draugas* ‘спутник, товарищ’ (ср. выше скандинавское *félagi*). На историческую память и культурное самосознание восточных славян, украинцев в особенности, психология дружинного единства оказала сильное влияние. На Украине обряды сватовства и женитьбы оформились как обряды создания дружины (по-украински *одруження* значит ‘женитьба’, *дружина* – ‘жена’). Поздний отзвук идеологии неродственного войскового братства-товарищества мы встречаем в Запорожской Сечи. Прекрасно эту идеологию выразил Гоголь словами своего Тараса Бульбы: «Вот в какое время подали мы, товарищи, руку на братство! Вот на чём стоит наше товарищество! Нет уз святее товарищества! Отец любит своё дитя, мать любит своё дитя, дитя любит отца и мать. Но это не то, братцы: любит и зверь своё дитя. Но породниться родством по душе, а не по крови, может один только человек»⁸⁷.

Князь был военным предводителем, и дружина была подчинена его воле. В поучении сыновьям Владимир Мономах гордится тем, что всю жизнь провёл в разъездах. Молодых князей он призывает хоть изредка произнести молитву «Господи, помилуй!» – всё же лучше, чем всё время проводить в седле, «нелепицу мысля». Будучи военным вождём и повелевая подвластными ему дружинниками, князь тем не менее – по крайней мере в представлении современного ему общества – обязан был «думать» вместе с дружиной и как бы выполнял то, что они вместе «сдумали». В «Молении Даниила Заточника» об этой «думе» говорится даже так, как будто князь лишь выполняет принятое дружиной решение: «Ведь не море топит корабли, но ветры; не огонь раскаляет железо, но поддувание мехами; так и князь не сам впадает в ошибку, но советчики его вводят»⁸⁸.

Князь оставался как бы первым среди равных воинов, ему надлежало постоянно находиться в военных походах, объездах своих земель, наконец, на охоте.

Но наряду с нравственным дружинная организация войска имела прежде всего военно-политическое значение, так как была связана с определёнными расходами и предполагала определённую схему боевых действий. Каждый участник военного похода должен был иметь боевую одежду (*броню*) – рубаху, плетенную из металлических колец (*кольчугу*), *шолом* (изголовье с высокой колоколовидной тульей и длинным шпилем) или *шшиак* (полусферическая каска с наушами, назатыльником, козырьком и носовой стрелкой). В послемонгольское время броню заменили *доспехи* с закреплёнными на крепкой кожаной основе металлическими пластинами типа рыбьей чешуи. Пехота (*пешицы*) была вооружена копьями, луками, мечами и щитами, булавами, шестопёрами и кистенями, а также боевыми топорами. Но только к концу рассматриваемого периода пехота – и то только в Галицко-Волынском княжестве – могла нанести поражение коннице. На западе первые поражения рыцарской коннице наносят пешие воины – ремесленники и крестьяне – только к концу XIII в. Как и на западе, главной боевой силой была в это время конница, причём на Руси-Украине сабля почти вытеснила мечи.

Постепенно в войсках появлялись и осадные орудия – камнемёты, самострелы, но осада города и бои на его территории редко входили в боевые действия. Предпочтительным был конный бой на поле перед городскими стенами с участием пехоты – бой жестокий и скоротечный, от исхода которого зависело, под чью руку переходит город и сёла, которые к нему «тянут». Это был именно *бой*, то есть вооружённое столкновение, которое в наше время орга-

⁸⁷ Гоголь Н. В. Собрание сочинений: в шести томах. Том второй. М., 1952. С. 116.

⁸⁸ Моление Даниила Заточника // Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1980. С. 395.

низовывают батальон или полк; о каких-либо операциях, то есть последовательности боёв с заранее запланированными целями, а тем более о стратегии таких последовательных операций не могло быть и речи.

Такая военная структура не могла противостоять монгольской армии, насчитывавшей 100—150 тысяч воинов, жестко дисциплинированной и хорошо управляемой, способной к осуществлению оперативных замыслов. Руководство войсками монголов осуществлялось таким образом, что на решающих направлениях обеспечивался перевес в живой силе в 10—30 раз. Ни система власти, ни система вооружений и комплектования войск не позволяли Руси вести войну такого масштаба, как войны Чингиз-хана и чингизидов. Дружинная система обеспечивала более или менее устойчивое равновесие государственных образований Руси с небольшими силовыми конфликтными отклонениями от мирной нормы. Хотя, может быть, следует отнести к средневековью Руси замечание, сделанное Бенвенистом применительно к древности: «Мир для нас – это нормальное состояние, которое нарушается войной; для древних нормальным было состояние, которое прерывалось миром»⁸⁹.

Вече

Наряду с «низом» в полном смысле слова, противостоящим церковно-княжеской Горе, существовало вече как репрезентант «низа», как способ говорить *всем*. Аналогичные локусы в городском пространстве имели место в западных городах: *Burding* в германских городах, *parlamento* в итальянских. Все эти собрания, в том числе вече, были предшественниками парламентов. Вече – медиатор-посредник между княжеской властью как *всеобщей* волей города и земли и городом как совокупностью людей, как волей *всех*.

Вернёмся к «Молению Даниила Заточника», характеризующему роль князя в его «думе» с дружиною почти как пассивного исполнителя её суждений, имеющих столь императивную силу, как и дуновение ветра на движение парусника. Между тем дружина – и не только «младшая», подчинённая господству князя как его челядь, но и старшая, боярская – вряд ли реально влияла на большинство княжеских решений. По крайней мере, такие важные решения, как принятие совещанием князя и дружины кодекса законов «Пространной правды», подготовленного Мономахом вместе с его советниками, наверняка не было похоже на парламентские чтения. Создаётся впечатление, что летописцы сознательно уподобляли процесс «сдумывания» некоему образцу, принимаемому в качестве нормы.

Таким образцом, возможно, была *церковная служба*. Священник во время службы играет странную, с нашей современной точки зрения, роль: представляется, что активным элементом службы является диакон. Поначалу диакон заведовал хозяйственной и организационной деятельностью храма, но позже стал в процессе службы инициатором и исполнителем сакральных действий. Он подсказывает иерею, что тому надлежит сделать, и затем выполняет все указания священника. Однако на деле решающей является роль священника: он как бы преобразует информацию о положении дел в команду, придает сообщению характер волевого акта, исполнителем которого выступает всё тот же диакон. Это разделение христианского обрядового действия на «информационную» и «волевою» части имеет древние корни. Как показал Бенвенист, анализируя идеологию гомеровского общества, «божество, собственно, не «исполняет» желание; само оно ничего не осуществляет. Оно должно принять пожелание, и уже сама эта божественная санкция позволяет желанию воплотиться в жизнь»⁹⁰. Впоследствии представления о божественности волевого решения переносятся на людей – участников священнодействия.

⁸⁹ Бенвенист Эмиль. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1970. С. 240.

⁹⁰ Бенвенист Эмиль. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1970. С. 265.

Нечто подобное мы можем увидеть в «думаньи» князя с дружиной. Но он всё же – равнее других равных, пользуясь выражением Оруэлла. Его функция – дать санкцию и тем самым преобразовать общую мысль в команду.

Князь, как первый среди равных членов дружины, не командует ею, а думает вместе с нею.

Но если «дума» князя и дружины имеет прежде всего ритуальный характер, то в отношениях князя с городским вечем обе стороны достаточно независимы и активны. Город через общее собрание (вече) выдвигает князю какие-то требования и добивается (или не добивается) их выполнения. Результатом конфликта могло быть даже и устранение князя и замена его другим. Все городские восстания начинаются как конфликты князя с городом в лице общего собрания городских мужей – веча.

Слово «вече» происходит от глагола вещать, родственного ведать = 'знать'. Это – мистическое, пророческое ведание (ср. польское *wieszcz* – 'пророк, мудрец'). Многие историки склоняются к тому, что существовала некая упорядоченная процедура ведения веча (М. Н. Тихомиров предполагал даже, что писались вечевые протоколы). Но никаких следов порядка ведения веча, даже ясного представления о составе его участников и о круге вопросов, подлежащих его рассмотрению, нет. Вполне законно предположение, что вече собиралось и проходило нерегулярно и стихийно, по мере возникновения возбуждающих народ вопросов. В Пскове участвовать в вече называлось «кричать». Но и *говорить* первоначально означало именно 'кричать, орать' (по-украински *галасувати*, очень близкое к *голосовать*)⁹¹. Существовало искусство говорить или писать хорошо упорядоченный текст – *слово* – в проповеди (ср. «Слово о законе и благодати»), в поучениях («Слово о князьях»), в художественной литературе («Слово о полку Игореве») и т. д. Но *слово* не *говорили* – его *молвили*. Отмечалось в литературе, что Русь жила в обстановке сплошных договоров. Нет ничего необычного в том, что *договор* рождался в *говорах* – хаосе криков и взаимного психологического давления. Вспомним, наконец, о выборах атаманов в Запорожской Сечи: эти выборы всегда имели эффективный результат, но они могли продолжаться несколько дней и ночей, сторонники разных кандидатов перекрикивали друг друга, иногда и дрались, а кандидатам следовало тихо отсиживаться, ибо в этой пороговой ситуации они были *никем*. Лишь после достигнутой в результате консенсуса победы атаманы становились полновластными хозяевами судьбы каждого козака.

Упорядоченность и процедурная организованность веча могут быть поставлены под сомнение уже потому, что оно было очень многолюдным. Если в Киеве жило тысяч тридцать—тридцать пять жителей и если даже допустить, что участвовали в вече только главы семей – «мужи» и семейство в среднем состояло из десяти человек, а половина жителей не имела права участвовать в вече, – то получается, как минимум, полторы тысячи участников собрания. Голосование в таком случае было «подачей голоса» в прямом смысле слова, то есть перекрикиванием. Хаос в организации веча преодолевался сужением его состава – в городе наиболее развитой вечевой демократии, Новгороде, в конце концов состав веча ограничивается сеньорией, самыми богатыми и знатными горожанами.

Можно предположить, что именно в этом хаосе и заключалась ритуальная сторона веча. Конечно, вече решало будничные практические вопросы, хотя точного определения его компетенции, по-видимому, не существовало ни в одном городе. Но вече демонстрировало обряд равенства и товарищества княжеской верхушки и городских низов. Конфликт нередко перерастал мирные рамки и вырождался в мятеж и погромы, но такова природа социального хаоса и плата за временную потерю иерархии. Вече – состояние, которое этнология называет *лимити-*

⁹¹ Етимологічний словник української мови. Т. 1. К., 1982. С. 542.

нальным (от *limes* – граница, порог); в этом переходном состоянии вся структурная иерархия теряет свою силу и определённую.

Древняя демократия не была правовым институтом – это был ритуал, полный сакрального смысла.

Анализируя аналогичные ритуалы у современных африканцев, Виктор Тернер отмечает: «Налицо как бы две «модели» человеческой взаимосвязанности, накладывающиеся друг на друга и чередующиеся. Первая – модель общества как структурной, дифференцированной и зачастую иерархической системы политико-право-экономических положений с множеством типов оценок, разделяющих людей по признаку «больше» или «меньше». Вторая – различимая лишь в лиминальный период – модель общества как неструктурного или рудиментарно структурного и сравнительно недифференцированного *comitatus* общины или даже общности различных личностей, подчиняющихся верховной власти ритуальных старейшин»⁹². Упоминание о лиминальном состоянии связывает описываемую структуру с выборами старейшин или переходом какой-либо группы в новый статус, но в некотором смысле лиминальным является любое общее собрание, решающее судьбу жизненно важных вопросов – ведь в этой ситуации вся социальная верхушка, вся иерархия как бы отступает перед лицом общины-*comitatus*, то есть сообщества как такового, сообщества равных товарищей. «Дело прежде всего в признании сущностной и родовой связи между людьми, без которой невозможно *никакое* общество»⁹³.

Не следует полагать, что всеобщее равенство является иллюзией, а на деле общество разделено иерархическими межгрупповыми границами: иерархическая реальность относится к будничной повседневности, ощущение товарищества и равенства всех в общине-*comitatus* является скорее сакральным чувством, выраженном в обрядах. Но оно тоже принадлежит к реальности – реальности самосознания и ментальности, определяющей положение индивида в обществе. В этом смысле обрядовое равенство всех перед городской общиной так же определяет статус горожан, как обрядовое товарищество дружинников – их положение в обществе.

Выходя на диалог в вече, народ и знать вступают в сакрализованные отношения. Стихия хаоса как раз и подчеркивает сакрализацию, так как возвращает общество к началам неструктурированного состояния и истокам истории. Начало всегда иррационально. Само существование веча унижает князя, так как заставляет его считаться с низами. Но в этом функция веча и заключается. «Лиминальность подразумевает, что высокое может быть высоким до тех пор, пока существует низкое, и тот, кто высоко, должен испытать, что значит находиться внизу»⁹⁴.

Следует отметить, что идеология вечевых выборов князя отнюдь не приземляла князя до уровня простого «слуги народа». Тем более не унижала она избирателей, как это может показаться их далёким потомкам. Так, знаменитое «призвание варягов» Новгородским вечем истолковывалось как признание славянами собственной неспособности править страной («земля наша велика и обильна, а порядка в ней нет. Придите и правьте нами»). Но приглашение править является таким же проявлением и символом свободного выбора народа, как и изгнание князя и его дружины. Этим приглашением, возможно, легендарным, легитимировалось правление рода Рюриковичей в Киевской Руси. Ибо «глас народа – глас Божий».

Русь-Украина и Русь-Россия

В. О. Ключевский назвал князя Суздальского Андрея Боголюбского первым великороссом в истории («В лице князя Андрея великоросс впервые выступает на историческую

⁹² Тернер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 170.

⁹³ Там же. С. 171.

⁹⁴ Тернер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 171.

сцену...»). Прочитав эти слова, И. Н. Данилевский⁹⁵ подчеркивает, что речь идёт не об этнической принадлежности князя, а о социально-политической его характеристике – выразительно название его лекции: «Андрей Боголюбский. У истоков деспотизма». Почему именно князь Андрей, а не, например, его отец Юрий Долгорукий, с третьей попытки овладевший Киевским столом и приведший с собою множество суздальцев, после его смерти перебитых или бежавших из Киевской земли? В чём заключалось то великорусское начало, которое впервые репрезентировал внук Мономаха?

Можно было бы отнести характеристику князя Андрея и к его отцу, – у них была, видимо, близкая ментальность. Юрий Владимирович, по прозвищу Долгая рука, упорно пробивался к Киевскому столу и власти над Русью, княжил третий раз в Киеве недолго – два года; видимо, был отравлен киевлянами на пиру и умер в 1157 г. Андрей Юрьевич после окончательного завоевания отцом Киевского стола получил в державу Вышгород, но в том же 1155 г., нарушив отцовскую волю, бежал во Владимир, захватив с собой находившуюся в Вышгороде чудотворную икону Божьей Матери, именуемую ныне Владимирской. Он был так же чужд Киеву, как и его отец. Но существо дела решительно меняется оттого, что Андрей не хотел опираться на Киев, а стремился перенести всю легенду старейшего града Руси на северо-восток.

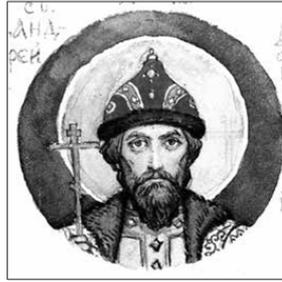
Андрей перенёс стол своего княжества из вечевого города Суздаля в «пригород» Суздаля – маленький Владимир, а поселился в совсем маленьком селе Боголюбово. Здесь, во Владимире, он попытался воспроизвести Киев – построил Золотые ворота, богородичный Успенский собор, в котором поместил драгоценные модели храма – *иерусалимы*. А Боголюбово должно было стать дубликатом Вышгорода. Переноса символически на северо-восток Руси Киев, а вместе с ним и Иерусалим, Андрей сделал попытку перенести во Владимир и религиозный центр – митрополию. Попытка закончилась неудачей. В 1164 г. войско князя Андрея разгромило Киев («Чего стоит один только трехдневный погром Киева в 1164 г., сопоставимый разве что с ужасами монгольского нашествия, ведь войска Андрея не щадили никого и ничего: ни женщин, ни стариков, ни детей, ни храмов!» – пишет И. Н. Данилевский⁹⁶). Князь Андрей был убит заговорщиками, среди которых были родственники боярина Кучки, как будто убитого его отцом. В начале XVIII века Андрей Боголюбский официально причислен к лику святых.

Ни попытка захватить Киевский престол, ни погром с ограблением храмов не были чем-то новым в быту Киевской державы. Попытка Андрея Боголюбского править Русью – в отличие от агрессии на Киев его отца – имела новый исторический смысл. Это была попытка разрушить иерархию городов и деперсонифицировать Киевскую землю, к которой приросло великокняжеское достоинство, а точнее – персонифицировать власть великого князя, оторвав её от «великокняжеской» местности. «Не место красит человека, а человек красит место» – так бы можно было прочитать действия князя Андрея, только речь идёт не о красоте, а об источнике власти. Князь Андрей стремился не просто перенести столицу в другое место, а перенести её именно на глухую окраину тогдашней Руси, где не господствовали вечевые города, где только начиналась колонизация края и где таким образом власть князя испытывала меньше всего ограничений.

Андрей Боголюбский был убит потому, что стремился быть подлинным «самовластцем» и «самодержцем». Время самовластия ещё не пришло – потребовалось Золотоордынское иго, чтобы идея абсолютной власти проникла в структуру и идеологию Московского великого княжества.

⁹⁵ Данилевский И. Н. Русские земли глазами современников и потомков (XII—XIV вв.) М., 2000. С. 67.

⁹⁶ Данилевский И. Н. Русские земли глазами современников и потомков (XII—XIV вв.) М., 2000. С. 91.



В. Васнецов. «Князь Андрей Боголюбский». Эскиз росписи Владимирского собора в Киеве

Три элемента социальной структуры – князь, дружина, вече – являлись источниками власти и в разных комбинациях определяли её характер. Взаимоотношения этих элементов различны в различных регионах Руси: в северо-западном, Новгородско-Псковском регионе вече является основным органом власти, а князь – её избранным военным предводителем, на северо-востоке – первоначально Ростовско-Суздальском, затем Владимирском, затем Московском – князь получает всё более полную власть, на Киевском юге равновесие так и не стало устойчивым, верх брала то одна, то другая сторона. Различия между зонами – прежде всего социальные.

<...>

Окончательный выбор история сделала крестоцеловальной грамотой 1478 г., которая покончила с Новгородской республикой и превратила её в одну из отчин Московского великого князя. А затем Иван Грозный стёр с лица земли остатки Новгородской городской самобытности.

Мир церкви

Приняв христианство в его греческой, византийской форме в 988 или 989 г., киевские князья получили церковную структуру, находившуюся в юрисдикции Константинополя. Церковь Руси была всего лишь митрополией Константинопольской поместной церкви – одной из пяти на ту пору христианских поместных церквей: Римской латиноязычной, Константинопольской, Александрийской, Антиохийской, Иерусалимской грекоязычных. До разделения церквей в 1054 г. Римская церковь в официальных списках (*диптихах*) числилась первой, Константинопольская – равной Римской в привилегиях, но второй. Новообразованная Киевская митрополия оказалась под церковной властью Константинополя в силу постановления Халкидонского собора (451 г.): собор расширил власть Константинопольского патриархата на все земли «варваров» за пределами империи и предоставил ему право назначать митрополитов понтийской, азийской и фракийской областей. О расколе церквей в Киеве имели весьма смутное представление, о чём свидетельствует, в частности, упомянутое выше «вопрошение князя Изяслава, сына Ярославля, Феодосия, игумена Печерского, о латынях». Но после того как в 1204 г. крестоносцы разгромили Константинополь и спустя некоторое время запретили Константинопольскую церковь, ушедшую в подполье, влияние греков на дела Руси резко упало. Только в 1261 г. Константинополь был освобождён императором Константином Палеологом, но для Руси это был уже послемонгольский период, период новой государственной и церковной реальности.



Г. Доре. «Вступление крестоносцев в Константинополь 13 апреля 1204 г.». Гравюра

Константинопольская церковь уступала остальным по активности и глубине религиозной жизни, но благодаря близости к государственной власти империи имела большое влияние в православном мире. В городах империи числилось около 6000 епископов; клириков, ищущих службы, было «неисчислимое количество»⁹⁷. В Руси греки составляли большинство в высших слоях церковной иерархии: за двумя исключениями митрополиты присылались из Греции, епископы значительной частью тоже, а право совершать таинство хиротонии (посвящать в священники) имели только епископы. О репутации греков-священников говорит Лаврентьевская летопись: «Суть бо греци льстиви и до сего дни»⁹⁸ (*льстивый* означало ‘хитрый, коварный, предательский’). Красноречиво положение из заповедей митрополита Георгия (XI в.): «Аще епископ упиется – 10 дней пост»⁹⁹. Рядового иерея судили строже: ему за пьянство грозило и отлучение от церкви. В тех же заповедях говорится о том, кто может стать попом: возбранялось хиротонизировать только тех, кто до крещения совершил убийство. Остальные грехи препятствием не считались. (Слово *поп* является славянской адаптацией греческого *παππας* – ‘отец’).

В тех же заповедях митрополита Георгия попам запрещалось издеваться над верующими и бить их за заблуждения – очевидно, такое всё же случалось. Каков – по крайней мере иногда – был уровень архиереев, можно судить по истории с выдвижением Андреем Боголюбским ростовского епископа Феодора на высокие церковные должности, с перспективой на митрополию кафедру. Летописец сообщает, что, будучи епископом, Феодор отнимал у людей сёла, оружие и коней, сажал их в тюрьму, выжигал глаза и пытал, вымогая именья – и, самое страшное из оскорблений, остригал головы и бороды. Приехав в Константинополь к патриарху, Феодор убеждал его, что митрополит Киевский грек Константин куда-то пропал, и требовал у патриарха назначения на митрополию. По-видимому, патриарх не часто получал сведения из-за рубежей империи и не был уверен, на месте ли его ставленник в Киеве; во всяком случае, поторговавшись, он дал Феодору епископство, что тот воспринял как право *ставропигии* – прямого подчинения Владимирского епископата Константинополю в обход Киева. Андрей Боголюбский всё же велел ему ехать в Киев за благословением, и митрополит Константин посту-

⁹⁷ См.: Никольский Н. М. История русской церкви. Минск, 1990. С. 85.

⁹⁸ ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. С. 68.

⁹⁹ См.: Романов Б. А. Люди и нравы древней Руси. М; Л., 1966. С. 166.

пил с ним в соответствии с духом эпохи: он велел отрезать ему язык, отрубить правую руку и вынуть глаза «за хулу на Пресвятую Богородицу»¹⁰⁰.

Церкви была отведена сфера жизни человека, связанная с верой, обычаями и нравственностью. В политические вопросы церковь, по крайней мере в Киеве, вмешивалась не часто, хотя в Новгородской республике архиепископ выполнял функции если не главы государства, то верховного арбитра, а церковные власти нередко прямо занимались государственными делами. Однако поскольку в ведение церковного суда согласно княжеским указам входили дела, связанные с брачным правом, семейными отношениями, дела о кощунстве и святотатстве, знахарстве и волшебстве, о выполнении языческих обрядов, а также все дела священников и дьяконов и членов их семей, монахов, крестьян имений, отданных церкви «за помин души», всех, кто был в услужении в монастырских и церковных хозяйствах и, наконец, дела всех изгоев – то можно представить себе, насколько власть церкви была широка. Еще более существенно то, что именно церковная структура сообщала всему разрозненному и разноязычному миру Руси осмысленную целостность, упорядочивая его церковной иерархией. Основными центрами влияния были Киев на юге и Новгород в «верхних землях»; соответственно, в Киеве находился митрополит, в Новгороде архиепископ, в остальных городах – земельных центрах епископы.

Впрочем, формальные полномочия церкви не соответствовали её реальному положению. Несмотря на повсеместное крещение всего народа Руси, реально христианскими были только города, да и то только верхний слой горожан. Даже такие праздничные дни, как Рождество или Крещение, называли «господскими праздниками». В Киеве на Подоле, по данным археологов, ели конину, что было верным признаком язычества¹⁰¹. Судя по данным о захоронениях, полностью или почти полностью христианизированным обряд погребения был только у полян, а древляне или вятичи сохраняют существенные элементы языческих погребальных обычаев до XIII в. Клирикам особенно трудно было овладеть брачными обрядами и брачным правом. Еще в XIX в. в сельской глубинке на Украине священникам не всегда удавалось добиться церковного венчания – молодых обводили вокруг дерева, невеста садилась на дежу в знак будущего плодородия, совершался ряд ещё действий, да и дело с концом; церковное венчание откладывалось до лучших времён, нередко и забывалось вовсе. Священника и в сельской Руси, впрочем, приглашали на свадебные торжества (нередко он приходил и сам, незваный), и в таком случае ему разрешалось выпивать и даже целоваться с женщинами, но только нельзя было участвовать в «бесовских плясаниях», *гудениях* и *пениях*, наблюдать *позоры* (зрелища) и развлечения, игры разного рода, в том числе даже конные ристалища и игру в шахматы: когда веселье доходило до этого, поп должен был покинуть «совокупление» с мирянами («простецами»)¹⁰².

Церковь следила за тем, чтобы не совершались браки между близкими родственниками и вторичные браки лиц, разведённых без участия церкви. Впрочем, на многое ей приходилось закрывать глаза. В частности, знатные люди заводили – кроме христианской семьи – одну, а то и несколько фактических семей со своими рабынями-наложницами, на что церковь внимания не обращала («овдовевшая» наложница и её дети получали свободу после смерти мужа-хозяина). К господствовавшим в быту как горожан, так и селян языческим обрядам официальная церковь относилась непримиримо, лишь в XVIII – XIX ст. она научилась приспособлять к христианской обрядности зимние гулянья с колядками и щедровками, Масленицу, празднества на Ивана Купала и т. д. Но упорное неприятие всех проявлений дохристианских верований и обрядности не приносило плодов. Даже такой христиански образованный человек, как Влади-

¹⁰⁰ Там же. С. 150.

¹⁰¹ Артюх Л. Ф. Харчування і їжа в Україні (від часів Київської Русі до XVIII ст.) // Етнічна та етнокультурна історія України. Т. 2. К., 2009.

¹⁰² См.: Романов Б. А. Люди и нравы древней Руси. М.: Л., 1966. С. 170 и далее.

мир Мономах, в «Поучениях» сыновьям советует вставать до восхода солнца, «отдать заутреннюю хвалу Богу и потом восходящему солнцу и, узрев солнце, прославить Бога с радостью»¹⁰³.

Тем не менее христианская культура вместе с грамотностью была хорошо усвоена значительной частью городского населения, о чём свидетельствуют граффити на стенах Софии Киевской, явно принадлежавшие людям из различных социальных слоёв. Предполагают, что в быту киевлян письма на бересте («берестяные грамоты») были распространены так же широко, как в Новгороде, только на юге из-за климатических условий они не сохранились. Что же касается монастырей и живших в них грамотных людей, в том числе летописцев, то они обнаруживают замечательное владение Старым и Новым Заветом (несмотря на то, что распространены были не столько рукописи Библии, сколько «хрестоматии»-*апракосы*, составлявшиеся прежде всего для потребностей церковной службы, а целостного списка Ветхого Завета в Руси не было ни одного).

Хорошо известна выдающаяся роль, которую сыграли монастыри в связи с поддержанием и распространением письменной культуры на Руси. И всё же можно сказать, что монастырская культура и тяга народа к иночеству и аскезе являются загадкой Руси, и не только Руси.

Для Западной Европы это время – время Крестовых походов (первый поход – 1096—1099 гг.), сочетавших массовый религиозный психоз с варварскими воинскими обычаями, что особенно проявилось во время четвёртого похода и разграбления крестоносцами Константинополя (1204 г.). На Руси той поры таких взрывов агрессивного фанатизма не было, но была массовая поддержка не менее агрессивных самопожертвования и аскезы, связанных со странничеством и монашеским самоограничением.

По-новому можно взглянуть на феномен монашества в свете современной этнологии, которая объясняет «свойства таких по видимости различных явлений, как неофиты в лиминальной фазе ритуала, покорённые автохтоны, малые народы, придворные шуты, блаженные нищие, добрые самаритяне, миллениаристские движения, бездельники дхармы (*dharmabums*), матрилатеральность в патрилинейных системах, патрилатеральность в матрилинейных системах и монашеские ордена»¹⁰⁴. В монашеском движении, как и в иных перечисленных Тернером *анти-структурах*, рождаются пророки и художники, «которые со страстной искренностью стремятся избавиться от клише, связанных со статусом и исполнением, и войти в жизненные отношения с другими людьми – на деле или в воображении. В их произведениях можно увидеть проблески этого неиспользованного эволюционного потенциала человечества, который ещё не воплотился в конкретную форму и не зафиксирован структурой»¹⁰⁵.

В случае с монашеским движением на Руси параллельно создаются и монастыри как структуры, и собственно антиструктурные феномены, в высокой степени ориентированные на противостояние обществу как хорошо организованной иерархии. Это видно на истории возникновения Печерского монастыря. Киевские князья после Ярослава Мудрого основывали монастыри и строили церкви в честь своих небесных покровителей: Изяслав (Дмитрий) – Дмитриевский (1051), Всеволод (Михаил) – Михайло-архангельский Выдубичский (1070), Святослав – Симеоновский на Копырьевом конце, Святополк Изяславич (Михаил) – собор Михайловского Златоверхого монастыря (1108), Владимир Всеволодович (Василий) Мономах – церковь Спаса на Берестове, усыпальницу Мономаховичей. Печерский монастырь создан монахами, а в идейном плане он является детищем монашеской «православной республики» на горе Афон на северо-востоке Греции. Первый христианский монастырь на Афоне возник в VII в. н. э., на сегодня сохранилось от древности 20 монастырей, в том числе одна лавра – монастырь Св. Афанасия, или Великая лавра; в 1080 г. основан монастырь Св. Пантелеймона

¹⁰³ ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. М., 1952. С. 247.

¹⁰⁴ Тернер В. Символ и ритуал. М., 1966. С. 196.

¹⁰⁵ Там же. С. 198.

для черноризцев из Руси. В лучшие времена число монахов «русского» монастыря достигало 2000 чел., что составляло треть всего Афона¹⁰⁶. Афонский монастырь славился своим суровым аскетизмом.



Монастырь Святого Пантелеймона

Сюда, в Афон, пришёл из города Любеча, что недалеко от Киева, человек по имени Антипа, здесь он был пострижен в иноки под именем Антоний, здесь он подвергал себя тяжким физическим испытаниям, отсюда вернулся в Киев, долго бродил по разным монастырям, но нигде не находил столь суровых аскетических условий, как в строгом Афоне. Блуждая «по горам и лесам» в окрестностях Киева, Антоний около села Берестова нашел выкопанную варягами-христианами пещеру и поселился там. В Берестове иереем княжеской церкви был Илларион, который ходил молиться на берег Днепра или в выкопанную им пещеру. Этого Иллариона князь Ярослав поставил митрополитом в Св. Софии, а Антоний поселился в его, Иллариона, пещере.

Не было бы феномена Печерского монастыря, если бы не тяготение простого народа к таинственному не то монаху, не то волшебнику, истязавшему себя суровыми постами, питавшемуся только сухим хлебом и водой и проводившему дни и ночи в трудах и молитвах. Спустя некоторое время подражателей Антония насчитывалось уже 12, а слава о нём всё ширилась. По просьбе отшельников князь Изяслав «дал» им гору, что над пещерами, – нынешнюю верхнюю территорию Лавры, – и они устроили там монастырь, построили церковь и келии. Новых иноков Антоний постригал сам, постриг он и в игумены некоего Варлаама, но структурного места в иерархии занимать не хотел. Князь Изяслав, сын Ярослава Мудрого, перевёл Варлаама игуменом в город в монастырь Св. Дмитрия. Тогда монахи обратились к Антонию с просьбой назначить нового игумена; Антоний же, как сообщает «Киево-Печерский патерик», ответил: «Кто таков есть в вас, якоже есть блаженный Феодосий»¹⁰⁷. Создаётся впечатление, что Антоний рекомендовал Феодосия в игумены из-за его имени; дело в том, что Антоний Великий был известным христианским подвижником, жившим в III—IV вв. в Египте, а Феодосий Великий – христианским подвижником VVI вв., основавшим монашеское движение в Палестине. И избрание Феодосия игуменом, а позже и провозглашение Антония и Феодосия святыми поднимали Печерский монастырь до сакрального уровня истоков монашества. В XII в. монастырь называют лаврой, хотя официально статус лавры он получил от патриарха Московского в конце XVII в.

¹⁰⁶ Саган О. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. К., 2004. С. 437—438.

¹⁰⁷ Киево-Печерський патерик. К., 1991. С. 19.



Преподобный Антоний Печерский.
Фрагмент иконы. 1288 г.



Преподобный Феодосий Печерский с житием в 14 клеймах

Антоний своей полной отрешённостью от мирских дел, своей явно антиструктурной деятельностью напоминает св. Франциска, создавшего монашеский орден в 20-е годы XIII ст., а Феодосий проявлял гораздо больше практичности и способности решать светские проблемы, как у католиков орден доминиканцев. Именно при Феодосии монастырь составил свой устав на основе греческого Студийского монастырского устава, т. е. обрёл прочную структуру. Впоследствии устав Лавры был принят всеми монастырями Руси.

Феодосий родился в Василеве (ныне Васильков) под Киевом, но затем с родителями переехал в Курск, считавшийся дальним захолустьем («Лучше смерть, чем Курское княжение» – эта фраза кого-то из князей стала для книжников Руси литературным штампом). Мать его была деспотичной и жестокой, не поддерживала его религиозной самоотверженности и нещадно била. Маленьким Феодосий, согласно его Житию, проявлял необыкновенную преданность вере, одевался в простое платье, отказывался от игр со сверстниками и ходил вместе с домашними рабами на работу. Однажды он бежал из дому со странниками, намеревавшимися пойти в Палестину. Пойманный, избитый матерью и даже посаженный на цепь, Феодосий не смирился и начал служить церкви по-новому: он выпекал просфоры, продавал их и вырученную прибыль отдавал нищим.

Нелегко понять, почему мать по-прежнему просила его носить «одежду светлую» и не печь просфоры: вид его, «учернившегося от жжения пещного», вызывал у неё ярость. Ответ можно видеть в ином эпизоде, не связанном с Феодосием. В монастыри приходили иногда со своими рабынями, монахи устраивали пиры с выпивкой, некоторые из них хранили в своих келиях своё довольно богатое имущество, что категорически запрещалось. Отрок, который сам печёт просфоры, когда для этого существуют рабы, был явно белой вороной даже в суровом Печерском монастыре.

В «Патерике» рассказывается об одном печерском монахе, который размалывал зёрна хлебные вручную, в ступе, – делая ту работу, которую выполняли рабы даже в Печерском монастыре.

Конечно, монашество, противостоявшее своей экстатической искренностью и готовностью к самопожертвованию бездушным светским и даже церковным институтам, всё же создавало структурно оформленные организации со своей собственной иерархией; монастыри обладали немалыми преимуществами, обеспечивая своим инокам стабильное существование, так что попасть в богатый монастырь можно были лишь человеку, имевшему что принести обители в дар. Но не за хорошее ведение хозяйства монастыри и скиты пользовались влиянием в обществе. Мирян привлекало в монастырях то же, что в церковных странниках, пробиравшихся в Иерусалим или просто бродивших от города к городу, или в нищих, в том числе «каликах переходящих», толпившихся на папертях церквей, – страдание, превратившееся в смысл жизни, мощные усилия воздержания от всех жизненных благ, аскеза, доведенная порой до чудовищной степени, и слухи о чудесах, творимых отверженными от морской жизни блаженными людьми. Назвать это чувство протестным было бы слишком прямолинейно – но поведение религиозных аскетов всё же содержало демонстрацию неприятия обычных социальных структур.

Традиционному представлению о справедливости, соответствующему формуле *око за око, зуб за зуб*, христианство противопоставило формулу смирения – *если ударили тебя по левой щеке, подставь правую*. Искореняя кровную месть и вытесняя её штрафами-«продажами», жизнь делала обмен дарами и обмен обидами разновидностью торговли, но и проповедь смирения – антипода мести – не могла реализоваться в общепринятых и устоявшихся светских формах. Монастырь был одним из проявлений этого абсолютного смирения и самоуничтожения, которое можно охарактеризовать как особое восприятие жизни – восприятие жизни как подготовки к смерти.

Всё живое устроено так, что жизнь рода, вида, популяции возможна лишь при условии смертности, конечности индивида. Индивид – и человеческий в том числе – приносится в жертву сообществу, целому, и благодаря этому возможен отбор, эволюция, приспособление вида к внешней среде. Смутное ощущение жертвенности как условия жизни целого лежит в основе всех культов. В архаичном обществе на человека или животное, приносимых в жертву, возлагается функция дара в священном обмене между родом человеческим и анонимными внешними силами. Жертва же является носителем грехов человеческих, которые как бы списываются с жертвователей; классический пример – «козёл отпущения».

Аскеза есть ослабленная, неполная человеческая жертва. Отказ от полноценной пищи, отказ от своего дома и своей семьи, безбрачие, отказ от имущества и даже от своего имени, самоуничтожение и отказ от чувства собственного достоинства – это отказ от всех проявлений жизни, кроме радости самого биологического её течения и религиозного экстаза, то есть, с позиции монаха, родового человеческого ощущения жизни, которое обеспечивает людскую солидарность (*братство* или *сестринство* в обители). Аскеза связана не с чувством умирания, а с экстатическим переживанием *élan vital* – жизненного порыва. Такое острое ощущение самых элементарных человеческих жизненных ценностей возможно только в пограничной ситуации между жизнью и смертью.

Вот почему в Берестове отец Илларион ходил молиться в пещеру, выкопанную им: пещера – символ могилы. Вот почему весь монастырь стал Печерским, катакомбным, как бы уже почти за порогом земного существования.

Авторитет Киево-Печерского монастыря стал огромным на всём пространстве Руси. Можно сказать, что наряду с церковной властью в лице митрополита и его аппарата Киево-Печерская лавра была тем духовным центром, который ещё долгое время после потери городом его политических и культурных позиций поддерживал веру в то, что Киев – это второй Иерусалим.

Христианство как культ и христианство как культура

Начиная с X в. Русь находится в той фазе развития, на которой религия и церковь определяющим образом влияли на духовные процессы в обществе. Лишь в XVIII в. с приходом эпохи Просвещения утверждается в России светская основа для науки и культуры. Время не пощадило большинство памятников средневековой культуры Киевского круга – разрушены храмы, разворованы и уничтожены уникальные пергаменные книги, почти не осталось древнейших икон, лишь остатки фундаментов княжеских дворов да находки отдельных украшений и предметов быта свидетельствуют нам о мастерстве светских сооружений и вкусах людей, которые в них жили. Лучше всего сохранились – и самим своим существованием дольше всего влияли на художественные вкусы и общее мироощущение потомков – храмовые сооружения. Они представляют собой не более чем костяк новой, христианской цивилизации, но и по костяку можно судить о живом целом.

На храмовой архитектуре лучше всего можно проследить, как чужая по происхождению, но всё более становящаяся своей христианская культурная традиция взаимодействовала с влияниями, шедшими от местной среды.

Ранний период храмового строительства полностью продолжает традиции византийского искусства, перенесенные на славянские земли и усвоенные Русью вместе с христианством. Начинается строительство каменных храмов, не имевших предшественников и опоры в славянской строительной традиции. Каменное строительство даже обозначалось иным словом, чем деревянное: о строительстве князем деревянной церкви в летописях говорят «поставил», а о каменной – «сотворил» (*созда*)¹⁰⁸. И по строительной технике, и по художественным приёмам каменное храмовое строительство полностью опирается на византийский опыт.

С религиозной точки зрения православные территории Балкан и Руси представляли собой провинцию Константинопольской церкви. В Византии сложилась чёткая схема устройства храма, выражавшая идею космического мироустройства и функционально соответствовавшая организации церковных служб. С запада на восток храм разделён на три части: *нартекс* для оглашенных и кающихся грешников, затем трехнефный *наос* и духовный центр церкви, доступный только священнослужителям, – трехчастный *алтарь*, боковые части которого иногда завершаются полукруглыми апсидами. Кафедральные храмы вне Константинополя строились как прямоугольные *базилики*, поскольку именно базилики умещали максимум людей и ещё с позднеантичных времён служили для массовых собраний. Монастырские храмы строились как *центральнокупольные*¹⁰⁹. Базиликой была и Св. София в Константинополе, и Св. София в Охриде, центре Болгарии, и другие балканские храмы.

Уже сооружённая по велению Владимира «Старого» церковь Успения Богоматери («Десятинная») свидетельствовала об идейном вызове, брошенном империи. Церковь не

¹⁰⁸ См.: *Вечерський Віктор*. Втрачені об'єкти архітектурної спадщини України. К., 2002. С. 42.

¹⁰⁹ См.: *Корач В.* Два типа кафедральных соборов XI в. в областях, культурно связанных с Византией // *Средневековая Русь*. М., 1976.

сохранилась – она обрушилась в 1240 г. во время осады города монгольским войском, похоронив под собой укрывавшихся в ней киевлян, но, судя по исследованным археологами остаткам, она была чрезвычайно представительной и богато отделанной. Храм сооружали византийские мастера, но исходная крестово-купольная схема взята из сирийско-армянского региона. Мы можем догадываться, как выглядела Десятинная церковь, судя по близкой по времени и стилистике Спасо-Преображенской церкви в близком Чернигове, самой старшей из сохранившихся (она построена в 1036 г., на год раньше Софии Киевской).

Но собор Св. Софии, сооружённый сыном Владимира – Ярославом Мудрым, превосходил своей представительностью все амбициозные соборы региона. «В Европе XI в. не было ни материальных средств, ни конструкторских возможностей для подобного рода памятников. Конечно, основной проблемой была конструкция и размеры купола. Не случайно кажется, что в поздней византийской архитектуре купольные постройки отличались скромными размерами. Между тем Киевской Софии предназначалось первейшее место, и она должна была быть построена великолепно»¹¹⁰. Строители исходили из схемы Константинопольской Софии, но решение пространственных задач принято на армяно-сирийской крестово-купольной основе. Ограниченные размеры купола не позволяли оставлять достаточное пространство в центре наоса, но решение проблемы, по мнению В. Корача, было найдено с учётом опыта строительства Черниговского Спаса: нужно было добавить ещё один неф, охватывающий центральное пространство с трёх сторон, и соорудить открытые, а внутри храма – ещё и верхние галереи. Таким образом, получился грандиозный пятинефный храм, увенчанный множеством куполов. Ключом архитектурного замысла строительства Св. Софии стала важная роль хоров, на которых во время службы стояли приближённые великого князя¹¹¹. Благодаря хорам общая конструкция храмов стала более сложной и создала дополнительную игру объёмов. В целом впечатление величественности достигается уже общей конструкцией, возвышающейся от широкой основы ступенями к центру, увенчанному тринадцатью куполами, которые создают эффект множественности, объединённой движением вверх.

Храм Софии Киевской положил начало сооружению на Руси ещё двух Софий – в Новгороде, построенной сыном Ярослава Мудрого Владимиром, и в Полоцке, где правила другая ветвь Рюриковичей и создание храма было скорее вызовом Киеву. Полоцкая София не уцелела, в Новгородской сильно пострадали фрески; оба храма уступали Киевской Софии во всём, начиная с размеров.

Сооружение Софии Киевской было демонстрацией державных тенденций Руси эпохи Ярослава Мудрого, когда центральная власть достигла максимума могущества. Не случайно тут же последовала борьба между клирами Десятинной церкви и Св. Софии, закончившаяся закрытием Десятинной, которую впоследствии пришлось освящать заново. Можно даже сказать, что между Киевом «старого Владимира» и Киевом Ярослава произошёл разрыв. Князь Ярослав попытался даже сломать традицию назначения митрополита из Греции; фактически это была попытка добиться церковной независимости. Она была повторена князем Изяславом, но обе закончились неудачей – Константинопольский патриарх сохранил решающий голос в кадровых проблемах. И хотя Русь не стала вторым изданием Византийской империи или третьим Римом, та довольно хрупкая и слабо централизованная государственность создала всё же на основе греко-римских традиций самостоятельную высокую культуру со своей собственной, не увядшей в течение веков привлекательностью.

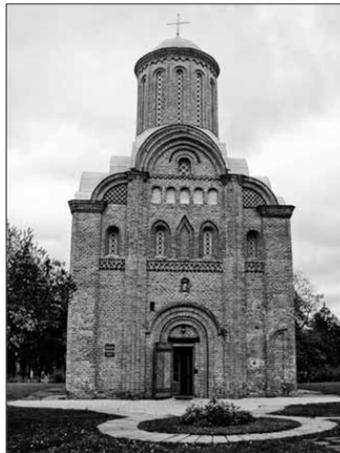
¹¹⁰ Там же. С. 166.

¹¹¹ См.: *Комеч А. И.* Древнерусское зодчество конца X—начала XII века. М., 1987.



Тыльная сторона воссозданного Успенского собора

После Софии храмовое строительство в Киеве ведётся уже на основе собственного опыта. Следующим большим шагом в развитии архитектурной мысли был собор Успения Богоматери в Печерском монастыре (1073—1078), взорванный в 1943 г. не то нацистами, не то советскими диверсантами. Характерно, что в качестве единицы измерения строителями использовались не греческие меры длины, а золотой «пояс Шимона», снятый скандинавским воином со скульптуры Христа где-то в католическом храме во время одного из набегов на Средиземноморье. Под влиянием архитектуры Успенского собора находились храмы Михайловский «Златоверхий» в Михайловском монастыре в Киеве (1108 г.), Михайловский же монастырский в Выдубичах, небольшой сохранившийся Спас на Берестове, а также Спасские соборы в Смоленске, Ростове, Суздали. Это – одноглавые соборы, в которых прекрасно выражено движение вверх.



Храм Параскевы Пятницы. Чернигов. Современный вид

Примерно с 30-х гг. XII ст. храмовое строительство приобретает массовый характер, технологии упрощаются и ухудшаются, но зато вырабатывается собственный неповторимый местный стиль и характер храмов. Храмы имеют более скромный объём, упрощаются их плановые и композиционные решения, церкви в плане не удлинённые, а скорее даже квадратные. Над гармоничной системой закомар – как бы обрезанных окончаний сводов – поднимается единственная глава храма. Таков ныне реконструированный храм Богородицы Пирогощи в Киеве, упоминаемый в «Слове о полку Игореве», таковы черниговские церкви, самая очаровательная из которых – храм Параскевы Пятницы – может служить ярким примером архитектурных вкусов и общей эстетики эпохи, оборвавшейся вскоре после сооружения этого храма.

Храм был средоточием и строительного искусства, и живописи, и книжного дела, и музыки – всюду развивались новые направления культуры, пришедшие вместе с письменностью и христианским религиозным культом. Наиболее тесно связан со службой художник.

Храм должен быть расписан и украшен мозаикой и фресками, иконами и орнаментом, иллюстрирующими веру и священную историю, как будто храм – это книга. Стены покрыты фресками, изображающими множество людей церкви, которые смотрят на верующих своими огромными византийскими глазами. При этом церковная живопись должна говорить не от имени художника, а сама по себе, от имени Церкви и Господа. Не образ святого в иконе должен быть похож на реального святого, а реальный святой – на свой образ. Не вполне понятными сегодня путями эта эстетика привела к «обратной перспективе».



Церковь Богородицы. Пирогощи. Современный вид

Согласно с христианской легендой, первая икона – Спас Нерукотворный – появилась на свет не от кисти художника, а Божественной волей на полотенце, которым лик Христа был покрыт после распятия. А первые иконы Божьей Матери будто бы написаны евангелистом Лукой, который и задал стандарты её образов. Искусство живописи приобрело в иконописи чисто анонимный и догматический характер. Техника и каноны иконописи были детально расписаны Никейским Вселенским собором 787 г., и изменения и новации допускались только по разрешению Константинопольского патриарха. Иконописцев учили, как, в какой позе, в какой одежде, какими красками рисовать того или иного святого; художественная фантазия была скрупулёзно ограничена. Личность иконописца тщательно стиралась; категорически запрещено было подписывать иконы именем художника.

Всё это должно было бы начисто лишить иконопись чувства и динамики. Однако в рамках канона создавались и лишённые вкуса ремесленные изделия, и труды, отмеченные печатью гениального ощущения гармонии линий и цветов. Ограниченное число средств, оставленных церковью художнику, только обостряло потребность в их выразительной и эстетической реализации, и фактически язык живописи не оставался стандартным – и в византийских центрах, и на «варварской» периферии возникали веяния моды и изменения стилистики.

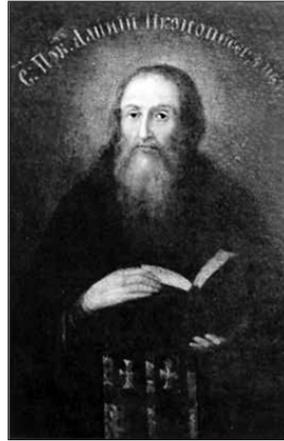


Спас Нерукотворный.
Новгородская икона. XII в.



Седьмой (Второй) Вселенский собор.
Икона. XVII в. Новодевичий монастырь

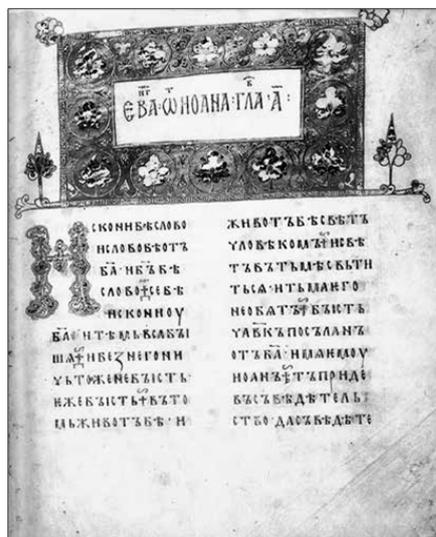
Мастерству иконописи учили главным образом в монастырях, и роль Киева здесь была главной. Из первых созданных на Руси икон сохранилась только икона Божьей Матери «Великая Панагия» работы художника Алипия или Алимпия или его школы, выполненная, по преданию, в середине XI ст. в Печерском монастыре. Массовое производство способствовало некоторой «варваризации» иконы и проникновению в неё народных мотивов. Однако это больше касается Севера; в Киевской школе, оставшейся образцом иконописи, традиции Константинополя и общее «грекофильство» было более ощутимо.



Алипий Печерский

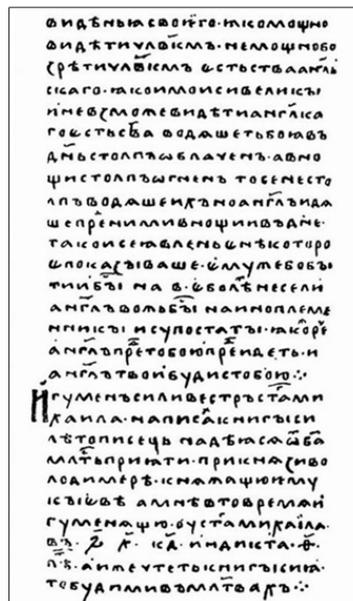
С учётом привязанности культуры к культу следует говорить и о книжной культуре Руси. Авторитет книги и искусство её изготовления были очень высокими. Книга считалась священным предметом, её нельзя было выбрасывать, когда она приходила в негодность; книгу укладывали в гроб к покойнику, как и оружие. Книги оформлялись как художественные изделия, становились сокровищами и сохранялись в церквях как самое дорогое имущество наряду с иконами. До наших времён дожили народные представления о том, что первые книги спущены на землю Богом, и тот, кто прочитал Библию до конца, постигает божественную мудрость и может предвидеть всё наперёд. С другой стороны, считалось, что такой человек теряет разум (это, впрочем, не противоречит божественному дару предвидения, ибо безумие отождествлялось и с излишком разума).

Киев был центром книгописания в домонгольской Руси. Из книг, на которых указан год написания, самой древней является Остромирово Евангелие (1056—1057), созданное по заказу Новгородского посадника Остромира киевскими каллиграфами и *иллюминаторами* (иллюстраторами-миниатюристами). Вторым (из сохранившихся) по старшинству является «Изборник Святослава» (1073), выполненный мастерами книжного дела по заказу Киевского князя. Помимо церковной литературы, изготовлялись и читались в домашнем кругу апокрифические рассказы, патерики (*отечники* – рассказы о жизни отцов церкви), летописи, хроники, большие исторические повести («Девгениевы деяния», «Иудейская война» Иосифа Флавия, «Александрии» – романы об Александре Македонском и т. д.).



Остромирово Евангелие. Лист 2

Особое значение имели хроники, т. н. *летописи*, возникшие из подражаний греческим произведениям, прежде всего «Хроникам» Георгия Амартола. Согласно гипотезе А. А. Шахматова, в 70-х гг. XI ст. одним из основателей и игуменов Печерского монастыря Никоном Великим, а в 90-х гг. – его продолжателем печерским игуменом Иоанном создан «Начальный свод» летописей, откуда происходит «Повесть временных лет» печерского же монаха Нестора (точнее, её первая редакция). Это произведение стало *протографом* (образцом, первоисточником) для летописей как южного, древнеукраинского, так и северо-восточного, древнерусского (владимиристо-суздальского) круга. Из древнеукраинских рукописей сохранились лишь фрагменты, включённые в некоторые летописи. Фрагменты древнеукраинских рукописей в северной передаче находим в тексте, переписанном в 1377 г. монахом Лаврентием по заказу суздальско-нижегородского князя («Лаврентьевская летопись» – вторая редакция «Повести временных лет», единственный список которой находится в Библиотеке им. Салтыкова-Щедрина в Санкт-Петербурге). Третья редакция «Повести» включена в летопись Ипатьевского монастыря (около Костромы) вместе с Киевской и Галицко-Волинской летописями (список изготовлен в XV ст., хранится в Библиотеке РАН в Москве).



Лаврентьевская летопись. Фрагмент

Летописи не предназначались для широкого чтения, но тем не менее редактировались по отнюдь не церковным мотивам – сообщения о событиях тщательно отбирались, а истолкование их в целом ряде случаев несёт очевидную печать редакции в местных княжеских интересах. Однако морализаторство летописцев не имеет ничего общего с привычной для нас публицистикой: летописцы не требуют действия, они указывают на грех и призывают к покаянию. В летописи нет ни комментариев к фактам, ни связных рассказов о последовательности событий, ни реконструкций прошлого, ни причинных объяснений: образ истории даётся как бы в обратной перспективе, подчиняясь тем же законам, что действуют в иконописи, что дало повод В. Лопахину назвать летописание «иконой всемирной истории»¹¹².

Таким образом, культура Киевской Руси – мы можем так её называть и потому, что центром её, хранителем традиций и источником новаций был Киев – связана воедино и в церков-

¹¹² Лопахин В. Летопись как икона всемирной истории // Вестник РХД. 1995. № 171.

ной, и в светской её частях общими принципами видения и воспроизведения мира. Это было бы невозможно, если бы привнесённая из Нового Рима вместе с религией культура не нашла опоры в местных культурных традициях.

Проследить такую связь можно и через неортодоксальное восприятие основных тем христианского вероучения, нашедших выражение в посвящениях соборов и в апокрифической литературе. Как говорилось, соборы Св. Софии посвящались не христианской святой – матери Веры, Надежды и Любви, а Богородице как Дому Мудрости (*софийности*), носящей Логос – Христа во чреве своём. Столь высокая абстракция связана скорее с платонистскими толкованиями Дома Христова, и дальнейшее церковное строительство требует более близких русину абстрактных конструкций. Такую схему представляет образ Успения Божьей Матери – образ апокрифический, так как в канонических евангелиях о Пресвятой Деве Марии не сказано почти ничего. На Руси была распространена апокрифическая легенда «Успение Марии», в поздних российских изданиях названная «Хождение Богородицы по мукам». Легенда рассказывала о путешествии Богоматери в ад и об её заступничестве перед Богом за грешников, осуждённых на вечные муки. Мать Божья невыразимо страдала после посещения ада, сочувствовала грешникам, очень исхудала и в конце концов тихо отошла в вечность. Мотив смерти – преобразования из «тварного» образа в духовный – связывается здесь с очень древним мотивом путешествия через «страну мёртвых», существовавшим в мировой культуре в различных вариантах, в частности в мифе об Орфее. Тема путешествия через «страну мёртвых» была распространена и в славянской мифологии, отразившись потом в сказочных сюжетах. В сущности, этот мотив доживает до Нового времени в образах «заветов» или «памятников себе», являющихся обращением автора к далёким потомкам, которые могут воспринять его только в будущем, через его собственную смерть.

Непосредственно связана с каноническими евангельскими текстами очень популярная среди клира и верующих тема Спаса, или Преображения Христа на горе Фаворской, отражённая в именах множества соборов. Преображение Христа из тварного человеческого существа в Бога со зримым признаком небесной харизмы – нимбом света Славы Божьей трактуется как обретение сопровождавшими его апостолами спасения, обретение Божьего имени и духовной сущности. Христос тайно от людей открывает апостолам Свою божественную природу *на горе* – эквиваленте мирового дерева; эта харизма открывается в виде света – Бог сияет, как солнце. Видеть, светить и понимать – явления одного мифологического порядка; их антитезисом есть тьма и слепота. Трагичность образа Богочеловека-Христа заключается в том, что Он обречён на продолжительную неузнанность; ведь одно из страшнейших несчастий, с которым может встретиться человек традиционного общества, – одиночество, неузнанность, потеря имени и потеря окружения, *своих*. Хождение по земле неузнанного Христа, как и хождение Богородицы, их посещения «того света» – мотив, который входит в христианскую мифологию вплоть до «легенды о великом инквизиторе» Достоевского. С другой стороны, отождествление света и божественной харизмы в сознании христиан Киевской Руси находит наивное выражение в поклонении солнцу, о чём так непосредственно говорится в «Поучении» Владимира Мономаха.

Посвящение храма событию или святому – это также и выбор храмового праздника. А праздник в христианстве – не просто воспоминание, а *священное* воспоминание, как бы перенесение из нашего времени в сверх-время, время без течения, в события, ушедшие в вечность («островное время», по выражению Д. С. Лихачёва). В былинах Киевского цикла в этом вне-временном времени вечно сидит князь Владимир Красно Солнышко и пьёт мёд-пиво со своими богатырями. Через «островное время» и осуществляется связь прошлого, настоящего и будущего.

Еще Н. К. Никольский и М. Д. Приселков в первой четверти XX ст. отмечали оптимистический характер древнерусского христианства и связывали эту черту с отсутствием аске-

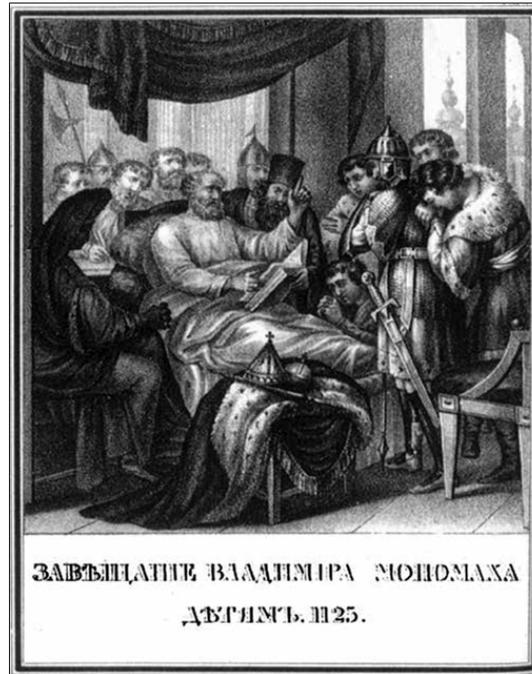
тизма на Руси. Д. С. Лихачёв соглашался с этим, хотя отмечал, что отсутствие аскетизма само должно получить объяснение. С его точки зрения, оптимистический характер мировоззрения Руси является особенностью всех культур, переживающих открытие нового взгляда на мир; тогда появляется «как бы удивление вселенной» и восхищение окружающим, и это удивление всегда бывает радостным.

Столь общие характеристики не бывают бесспорными. Дискуссионным является тезис об отсутствии аскетизма на Руси. Если под аскезой понимать не конкретные формы аскетических учений, бытовавшие в Византии и в мире ислама, а общий принцип принесения в жертву жизненных потребностей человека, то невозможно отрицать аскетический характер не только монашества, но и ряда других антиструктурных движений, как, например, церковного странничества. Правда, на Руси почти не было юродивых – юродство как бытие на грани асоциальности, с приближением к смеховому отрицанию социальных поведенческих клише и вместе с тем к святости, расцвело в Византии и позже – в Московской Руси. Человек, демонстративно отделившийся от своего социума (*о-собь*, человек вне *соби*-общины (греческий *ιδιοτης*) и подчеркивающий аномальность своего самостоятельного бытия вызывающим поведением) вообще характерен для многих культур; юродство является одной из форм такого «сакрального индивидуализма». Тот факт, что в обществах с большим повседневным давлением на личность, какими были и византийское, и древнее русское общества, больше юродского неприятия господствующей социальности, чем в южной, «украинской» Руси, не должен вызывать удивления. Тем не менее отрицать аскетический характер того монашеского образа жизни, которое восходит к Антонию Печерскому, невозможно.

Важна даже не столько реальная распространённость стандартов поведения, принятых отшельничеством и пещерным затворничеством, сколько отношение «простецов», людей, ведущих обычный мирской образ жизни, к аскетическим *подвигам*. Это отношение является смесью страха и почитания. «Киево-Печерский патерик» свидетельствует о том, что выдающимся аскетам приписывалась особая способность совершать чудо.

Тяготение к аскезе в обществе является обратной стороной безудержного индивидуализма, нарушения элементарных поведенческих стандартов. Церкви и праву тяжело было удерживать и знать, и горожан, и селян от грубых проявлений варварского эгоизма, замещать традиционные запреты государственно-правовыми нормами и церковными эпитимиями и поучениями. Структуры родства сохраняются и в новых условиях либо служат моделью для новых отношений, возникают квазиродственные структуры, как, например, дружинное братство-*comitas* или предшественники цеховых братств. Даже изгои, люди без родства и подобных ему социальных или территориальных связей, объединяются в особую категорию «церковных людей», своего рода «множество элементов, не входящих ни в какое множество». Иными словами, никто не остаётся освобождённым от социальной структуры, стремящейся подчинить поведение индивида корпоративным стандартам. При этом через всю историю Руси проходит стремление общества подчинить конфликты военно-административной верхушки элементарным нормам поведения, принятым в родственной среде.

Эгоизм индивидов и групп разрывает общество на части, нормы родственных отношений слабеют и вырождаются, и без давления со стороны духовной элиты в виде аскезы во имя нравственно-религиозного спасения общество, вероятно, не могло бы существовать. Говорить в этих условиях о том, что человек чувствует себя центром вселенной и живёт в условиях комфортного согласия с природой, кажется преувеличением. К тому же корпоративное самосознание – а общество той поры не выпускало индивида из-под контроля социальных групп – не позволяет рассуждать о человеке вообще, вне сковывающих его социально-групповых связей. Не скоро ещё человек останется один на один со своей свободой выбора и ответственностью за содеянное – это придёт в эпоху гуманизма.



«Завещание Владимира Мономаха детям».
Литография 1836 года по рисунку Бориса Чорикова

И всё же именно об умонастроении душевного согласия с миром говорят цитируемые Д. С. Лихачёвым слова Владимира Мономаха из его «Поучения»: «...велик Ты, Господи, и чудны дела Твои, и благословенно и хвалимо имя Твоё вовеки по всей земле. И кто же не похвалит, не прославит силы Твоей и Твоих великих чудес и доброт, устроенных на сем свете: как небо устроено, и как солнце, как луна, как звёзды, и тьма, и свет, и земля на водах положена, Господи, Твоим промыслом! Зверьё разноликое, и птица, и рыбы украшены Твоим промыслом, Господи!» И дальше: «Всё же то дал Бог на угодые человеку, на снесь, на веселье. Велика, Господи, милость Твоя на нас, сотворившего те угодыя для грешного человека (*иже та угодыя сотворил еси человека деля грешна*)».

Это всё-таки великий оптимизм, скорее даже самонадеянность рода человеческого, в своей простоте возомнившего себя центром вселенной. Конечно, в Руси того времени мы встретим и множество согласных с мироощущением «Поучения» высказываний, и противоположное, глубоко пессимистическое умонастроение, хотя бы в «Молении Даниила Заточника». Важно, что высокое радостное удивление мироустройством родилось, несмотря на грязь и ужас бытия. Родилось где-то в культурном пространстве между отдававшей человека во власть веры аскезой самоотречения «сверху» – и грубым безудержным эгоцентризмом «снизу», со стороны мира мирских желаний. В той широкой области нормального человеческого бытия, создать и утвердить которую – миссия культуры.

Киев сохранил добрый и светлый облик прошлого своей культуры, то самое радостное удивление, которое словно улыбкой отражается солнечными бликами на его куполах. В этом городе современность так перепутана с архаикой, что всё дышит, и безвкусные архитектурные поделки не в состоянии заглушить гармонию естественного и рукотворного. Здесь, несмотря на суету и неустроенность столичного бытия, есть та атмосфера спокойствия, которая создаётся прикосновением к вечности.

Частина 2

Україна в системі європейських цінностей

Часть 2

Украина в системе европейских ценностей

Іван Котляревський та його «Енеїда»



І. П. Котляревський

Задум «Енеїди» виник, очевидно, тоді, коли після полтавської школи і короткої служби в канцелярії Іван Петрович Котляревський працював домашнім учителем в с. Ковраї на Полтавщині (за кілька десятків років таким же домашнім учителем працював Сковорода, і теж в селі Ковраї, тільки іншому, не під Золотоношею, а під Переяславом). Писати «Енеїду» Котляревський почав, очевидно, двадцяти п'яти літ, 1794 року, і вже через чотири роки перші три частини без згоди автора опубліковано у Петербурзі. Вірші ходили в списках і мали великий успіх; читали їх люди різних станів, читали і українці, і росіяни, – пізніше читав і сміявся, між іншим, і спадкоємець престолу, гвардійський офіцер Ніколай Павлович. Вдруге – теж без згоди автора – їх передруковано 1808 року. В цей час, з 1796-го по 1808 рік, Котляревський служив у війську і брав участь у турецькій кампанії; потім повернувся в рідну Полтаву і 1809 р. сам видав у Петербурзі чотири перші частини твору. З початком війни проти Наполеона він сформував козацький полк, який, зрештою, так і не взяв участі в бойових діях і навіть не одержав грошей за службу. Далі Іван Петрович служив директором театру, був попечителем богоугодних закладів. Котляревський написав українською мовою для очолюваного ним театру, в якому він сам був також актором, дві п'єси, що заклали основу українського театрального репертуару на все ХІХ століття, – «Наталка Полтавка» та «Москаль-чарівник», водевіль на мандрівний сюжет. Для того, щоб пустити п'єси в театри в межах «Малоросії», достатньо було дозволу генерал-губернатора князя М. Г. Рєпніна, і Полтавський театр став першим, де почалися спектаклі українською мовою.

Водночас Котляревський все життя продовжував роботу над «Енеїдою». Всі шість частин твору він встиг закінчити, але світ вони побачили тільки 1842 р., після його смерті.

Певна загадка полягає в тому, що Котляревський, схоже, дуже сильно образився на видавця Парпуру, який опублікував варіант «Енеїди» без його згоди. Про це свідчать рядки з опису відвідин Енеєм пекла: «Якусь особу мацапуру / Там шкварили на шашлику, / Гарячу мідь лили за шкуру / І розпинали на бику. / Натуру мав він дуже бридку, / Кривив душею для

прибитку, / Чужее оддавав в печать; / Без сорому, без Бога будши / І восьму заповідь забувши, / Чужим пустився промишлять». Сумнів у дослідників викликала та обставина, що Парпура, власне, нічим особливим проти автора поеми не погрішив і нічого собі не привласнив, і на порівняння із страшним злочинцем Мацапурою не заслуговував. Винен він був хіба тим, що друкував неповний твір, але чи мало це якесь значення – адже «Енеїда», здавалось би, не тримається на сюжеті! Можливо, спочатку Котляревський взагалі не сприймав своєї поеми серйозно і не збирався її друкувати? Але ж він ретельно дописував «Енеїду» все життя, до кінця своїх днів! А може, цю жахливу сцену «шкваріння на шашлику» (тобто, по-сучасному, на шампурі) не слід сприймати серйозно? Взагалі, де у Котляревського серйозне, а де жарт?



Перше видання «Енеїди». 1798 р.

Котляревський як літературне і театральне явище починає новочасну українську культуру, що творилася вже не у книжному українському варіанті старослов'янської, а в національній мові. Проте, сприйняття «Енеїди» його наступниками було неоднозначним. Панас Куліш взагалі вважав, що Котляревський в «Енеїді» глузує з українців. Микола Костомаров захищав Котляревського, говорячи, що в «Енеїді» намальована вірна картина українського суспільства. Великий знавець історії української літератури М. І. Петров виправдовував «Енеїду» літературними і семінарськими традиціями, але вважав її пародією на «малоросійське народне життя». Можна продовжити ряд оцінок аж до радянського часу – всі автори їх вбачали заслугу Котляревського у реалістичному зображенні народного життя, але при цьому розглядали твір як сатиру чи пародію з мотивами соціального протесту. Сміховий характер твору уявлявся лише «рамками», в яких вміщувалося критико-реалістичне полотно. В світлі сучасних уявлень про «сміхову культуру» очевидно, що оцінки «Енеїди» з позицій соціально заангажованого реалізму і раціоналістичного моралізаторства свідчать радше про нерозуміння природи жанру і неадекватність вихідних критичних принципів.

Насамперед «Енеїда» Котляревського належить до численних переспівів твору великого римського поета, початих «Переодягненим Вергілієм» француза Поля Скаррона (1610—1660), автора численних бурлескних комедій. Переспів Вергілія Скарроном знайшов велике число наслідувачів, у тому числі в Німеччині і в Росії. Безпосередньо перед Котляревським бурлескно

версію «Енеїди» видав Осіпов, але були і неопубліковані твори. Так, ми знаємо, що стародубський поміщик Опанас Лобисевич написав поему, яку сам він називав «Віргілієвими Пастухами, в малоросійський кобеняк одягненими», однак, жодних слідів цих «Пастухів» не лишилося.



Поль Скаррон

Тим не менш сам факт появи українського переспіву Вергілія на ціле письменницьке покоління раніше від Котляревського вартий уваги. Колишній студент Києво-Могилянської академії, учень архієпископа Георгія Кониського і друг філософа-могилянця Давида Нащинського, багаторічний співробітник гетьмана Кирила Розумовського, Лобисевич належав до так званого Новгород-Сіверського патріотичного гуртка, що складався на північному сході України навколо діячів колишньої гетьманської Генеральної канцелярії. Інтерес до мандрівного Вергілієвого сюжету національно орієнтованого, високо, як на той час, освіченого представника світської, канцелярської культури України з її специфічними – в тому числі гумористичними – традиціями (згадаймо «Листа запорожців турецькому султану»!) сам по собі показовий.

Іван Петрович Котляревський не мав відношення до Новгород-Сіверщини, корінний полтавчанин, він майже все життя прожив у Полтаві безвиїзно, мав там досить велику, але просту, майже селянську хату близько нинішнього центру міста, на горбку над Ворсклою. Він був сином канцеляриста і належав до канцеляристської староукраїнської культури. Тим не менш Котляревський належав до нового покоління. Він входив до того гуртка чиновників і інтелігентів, які створили 1818 р. в Полтаві масонську ложу «Любові до істини». Магістром ложі був службовець канцелярії Репніна М. Новиков, його заступником – С. М. Кочубей, колишній предводитель дворянства, родич відомого графа Віктора Павловича, а І. П. Котляревський обіймав посаду, що називалась *вітія*. Декабристські товариства стали спадкоємцями масонських лож, по суті – елітарних клубів вільнодумців. Варто проте зазначити, що ініціатором створення українських полків у роки війни з Наполеоном був один із представників стародубської полкової старшини, близький до Новгородсько-Сіверського гуртка Михайло Миклашевський, великий приятель князя М. Г. Репніна. Між іншим, декабристами стали і зять Миклашевського, і брат Репніна.



«Будинок Котляревського у Полтаві».

Робота Т. Г. Шевченка

Як підкреслював М. М. Бахтін, при цьому залишається незрозумілим, на кого тут пишеться пародія. Чи є «Енеїда» пародією на знаменитий твір Вергілія? Якщо ні, то що ж тоді пародіює Котляревський? Плутанина виникає з моралізаторської і політизованої естетики, для якої якщо є сміх, то автор обов'язково когось чи щось висміює, картає і бичує.

За своїм жанром, як зазначається в літературі, «Енеїда» належить до давнього бурлеску, тобто до «зниженого» і сміхового виконання «високої» теми. Найчастіше при цьому говорилося про пародійний характер бурлеску.

Історія світової літератури знає не тільки «низький», бурлескний переспів Вергілія. Можна сказати, переспівом «Енеїди» Вергілія була і «Божественна комедія» Данте. При цьому Данте, передвісник Відродження, серед своїх римських учителів особливо виділяє Вергілія за його прекрасний стиль (*lobellostile*), вершина якого – в його «Енеїді», що її Данте називає «трагедією». На протилежність справжній, Вергілієвій «трагедії», Данте пише «Комедію» (епітет «Божественна» їй присвоїли пізніші шанувальники), оскільки вона протистоїть латинській класиці як твір принципово італійський, створений в стилі *volgare illustre* (вишуканий простий).

Зрештою, сама «Енеїда» Вергілія є переспівом цілого ряду міфів, і до того ж не першим в літературі Риму. Етногонічна легенда про нібито Троянське походження римлян відобразила давнє протистояння латинян з греками, але ця героїчна Вергілієва версія накладалася на вкрай архаїчний сюжет – сюжет відвідин «нижнього світу», світу покійників, звідки майже ніхто не повертається живим. Міфологічно-обрядовою основою цього вічного сюжету є, як показав Мірча Еліаде, «шаманський політ», ритуальна подорож «на той світ», здійснювана в трансі жерцями різних народів світу. Саме ця тема використана в «Комедії» Данте.

Звичайно, може викликати скептичне ставлення вже саме порівняння скромного переспіву класичного твору Вергілія, використовуваного як посібник для вивчення латини в тогочасних українських школах, з великим літературним творінням Данте. Але йдеться не про параметри величі. В «Комедії» Данте – цілком в дусі середньовічного аскетичного «презирства до життя» – центральною темою «подорожі на той світ» залишаються смертні гріхи людини, своєрідною класифікацією яких є барвисті описи пекельних мук. Данте, передвісник індивідуалістичного ренесансного гуманізму, все ж на кілька століть залишається в центрі того понурого невротичного умонастрою, який в Середні віки концентрував всю увагу людини на темі гріха, вини і смерті¹¹³. Продовжуючи ризиковане порівняння Котляревського з Данте, варто згадати і спільну для них орієнтацію на культурно-національну цілісність. «Нехай і немає в Італії єдиного загального уряду, подібного до уряду Німеччини, – писав Данте, – членів його, однак, не бракує; і як члени згаданого уряду об'єднуються одним государем, так членів нашого об'єд-

¹¹³ Див.: Деломо Ж. Грех и страх. Екатеринбург, 2003. С. 273.

нує благодатний світоч розуму»¹¹⁴. В обох випадках – і в Італії XIV ст., і в Україні XVIII—XIX ст. – об'єднавчу роль «національного государя» мала виконувати культура, «світоч розуму». Тільки стиль цієї культури у Данте піднесено-трагічний, а у скромного провінційного чиновника, письменника і актора-аматора Котляревського (що й подумки ніколи на посягав на Дантову велич!) простонародно-сміховий.



«Отаман Еней з козацьким військом».
Ілюстрація до «Енейди» Г. Нарбута

Посмішку викликає вже перша фраза: «Еней був парубок моторний і хлопець хоть куди козак». Для багатьох читачів вже цього достатньо – далі йде повторення сміхового співставлення образного ряду високого римського епосу з побутовим і простонародним українським образним рядом. Щоб оцінити характер цього співставлення, треба знати не тільки переспів Котляревського, а й оригінал Вергілія. В ті часи Вергілія знала кожна освічена людина – його читали латиною, сьогодні ми можемо скористатися вже й чудовим перекладом на українську мову М. Білика під редакцією Б. Тена. Отже, початок поеми у Вергілія звучить так:

*Ратні боріння й героя вславляю, що перший із Трої,
Долею гнаний, прибув до Італії, в землі лавінські.
Довго всевшиня по суші і морю ним кидала сила,
Бо невблаганна у гніві Юнона була безпощадна.
Досить натерпівся він у війні, поки місто поставив,
Переселивши у Лації богів, звідки рід був латинський,
Родоначальники Альби й мури походили Рима.
Музо, про всі ті причини згадай нам, чию він образив
Волю божисту і що так царицю богів засмутило,
Що навіть мужа такого побожного змусила стільки
Витерпіть бід і пригод; чи такі вже боги невблаганні?*

У Котляревського той самий початок звучить так:

Еней був парубок моторний

¹¹⁴ Цит. за: Хлодовский Р. И. Данте и Вергилий // Античное наследие в культуре Возрождения. М., 1984. С. 156.

І хлопець хоть куди козак,
Удавсь на всеє зле проворний,
Завзятіший од всіх бурлак.
Но греки, як спаливши Трою,
Зробили з неї скирту гною,
Він, взявши торбу, тягу дав;
Забравши деяких троянців,
Осмалених, як гиря, ланців,
П'ятами з Трої наживав.
Він, швидко поробивши човни,
На синє море попускав,
Троянців насажавши повні,
І куди очі почухрав.
Но зла Юнона, суча дочка,
Розкудкудакалась, як квочка, —
Енея не любила – страх;
Давно уже вона хотіла,
Його щоб душка полетіла
К чортам і щоб і дух не пах.

Як бачимо, повторення у сміховому варіанті теми Вергілія досить близьке до оригінального тексту і відрізняється не тільки умисно-простуватою стилістикою, а й сучасним і цілком «високим» за розміром і культурою рими віршем. Для майбутнього «Енеїди» Котляревського чи не вирішальною стала саме та обставина, що вірш її, легкий, невимушений, насичено-образний по-народному і зовсім не сміховий, поклав початок сучасній українській поезії. Сміховий ефект, отже, досягається не тільки подвійним, але й потрійним співставленням: героїко-епічного латинського Енея з сучасною культурою та простонародним і грубим жартом.

Та обставина, що «Енеїда» Вергілія була знайома тодішньому освіченому українському читачеві, має бути врахована і при огляді твору в цілому. Сьогодні мало хто може відповісти на питання, який у «Енеїди» Котляревського сюжет, чим вона закінчується. А у твору є сюжет, і він дублює сюжет Вергілія.

Вергілієва «Енеїда» – етногонічна легенда: там розповідається про звитяжні дії родоначальника римлян, засновника римського народу і римської держави. Центральною темою є тема долі, що формується в боротьбі між різними богами, а у вирішальний момент Юпітер-Зевс дає герою самому визначити майбутнє у чесному двобої з Турном. Доленосна подорож з супутніми безкінечними війнами та боротьбою з природними лихами проходить і через підземне царство. Еней – один із щасливців античної міфології, які побували в царстві мертвих і вийшли звідти живими; він одержує там благословення від батька, пророцтво якого служить йому опорою в боротьбі за майбутнє.

Хоч подорож по «тому світові» у Вергілія не має такого самостійного значення, як у Данте, опис царства Плутона, його п'яти зон, Вергілієм є також характеристикою людського світу, людських чеснот та вад з висоти містичного лету. Картини мандрів Енея у Вергілія сповнені соковитих деталей, в тому числі є і описи пирів, але в основному це – «пири»-битви, з детальними картинами того, куди увійшов спис чи меч і звідки він вийшов.

В «низькому» українському варіанті все набуває іншого смислу. Оповідь перетворюється на звичну для київського спудея карнавальну комбінацію своєї і латинської мови й образності. За тиждень по прибутті до землі Латина Енееві троянці «так латину взнали, / Що вже з Енеем розмовляли / І говорили все на ус: / Енея звали Енеусом, / Уже не паном – домінусом, / Себе ж то звали – троянус». Є в поемі і відверто карнавальна нісенітниця – «глупота» – «Борщів

як три не поденькуєш, / На моторошні засердчить; / І зараз тяглом закишкуєш, / І в буркоті закендюшить» і так далі. Підкреслена цими мовними пасажами дворянність образної мови – це карнавалізація героїко-епічного світу римської «Енеїди». Сенс такої карнавалізації стане яснішим, якщо ми згадаємо, яку роль римський образно-символічний ряд відігравав у культурі класицизму.

Позбувшись серйозного легендарного значення, сюжет про приїзд троянців до Лаціуму та їх перемогу над місцевим царем Турном не втрачає сенсу, а набуває сміхового змісту. Звичайно загибеллю царя завершувався всякий карнавал, убивство Турна Енеєм перетворюється на карнавальне ритуальне убивство. Подорож Енея з його «обірваними, мов гиря, ланцями» по світу має не стільки героїчний, скільки комедійний характер, бо де б вони не опинилися, вони тут же починають залицятися до місцевих молодичь і нестримно і буйно бенкетувати. В моралізаторському трактуванні твору Котляревського як сатири на вади сучасного йому суспільства центральне місце посідає опис відвідин Енеєм потойбічного світу, де він бачить справедливу кару за гріхи і висловлює нібито соціальний протест. У виданні «Енеїди», блискуче ілюстрованому Д. Базилевичем, зображено як в картинах пекельних мук, так і в картині райського блаженства членів Спілки радянських художників України. З однаковим успіхом можна було б твердити, що Д. Базилевич висміював недоліки радянських митців.

В пекло український Еней потрапляє саме так, як це він мав би зробити згідно з народними уявленнями: «густий пройшовши дуже ліс», він побачив, що «на ніжці курячій стояла / То хатка дуже обветшала / І вся вертілася кругом», а з хатки «вийшла бабище старая, / Крива, горбатая, сухая, / Запліснявіла вся в шрамах; / Сіда, ряба, беззуба, коса, / Розхристана, простоволоса, / І, як в намисті, вся в жовнах». Казкова баба Яга, на яку перетворилася пророчиця Сівілла, веде Енея в дещо модернізовані пекло і рай, описані однаково з гумором. При цьому в пеклі зустрічаються всі, і опис його нагадує ярмарок: «Там всі невірні і християне, / Були пани і мужики, / Була тут шляхта і міщане, / І молоді, і старики; / Були багаті і убогі, / Прямі були і кривоногі, / Були видющі і сліпі, / Були і штатські, і воєнні, / Були і панські, і казенні, / Були миряни і попи».

Грішні всі, грішний світ людський, для гріхів панських знайдено своє слово, як і для гріхів чиновницьких і інших. Протиставлення грішників праведникам навряд чи можна приймати всерйоз. Для характеристики раю достатньо згадати одну фразу: «Ні холодно було, ні душно, / А саме так, як в сіряках, / І весело, і так не скучно, / На великодних як святках». Опис райського блаженства вартий цитати:

*Сиділи, руки поскладавши,
Для них все празники були;
Люльки курили, полягавши,
Або горілочку пили,
Не тютюнкову і не пінну,
Но третьопробну, перегінну,
Настоянцю на бодян;
Під челюстями запікану,
І з ганусом, і до калгану,
В ній був і перець, і шапран.*

*І ласощі все тільки їли,
Сластьони, коржики, стовпці,
Варенички пшеничні, білі,
Пухкі з кав'яром буханці;
Часник, рогіз, паслін, кислці,*

*Козельці, терн, глід, полуниці,
Круті яйця з сирівцем
І дуже вкусною яєшню,
Якусь німецьку, не тутешню,
А запивали все пивцем.*

В цій повній гумору апетитній картині райського блаженства – секрет не тільки стилістики, а й всього сенсу «Енеїди» Котляревського. Якщо у Вергілія поема сповнена натуралістичних описів побоїщ, що мають увінчатися торжеством Риму над світом, то у Котляревського маємо натуралістичний, буйний, якийсь рубенсівський опис життєвих радощів, що швидше скидаються на нехитрі, невибагливі мрії мандрівників тернистими шляхами життя. Згодом з'явиться чимало етнографічних описів України, в тому числі і української кулінарії; «Енеїда» й тут має серйозне наукове значення як джерело, але по суті це не ілюстрації і не описи – це картини життя, через яке проходять чи хотіли б пройти Еней з земляками. А конфлікти вищих сил, від яких залежить доля людська, радше нагадують пізнішу «Кайдашеву сім'ю».

Поема «Енеїда», з якої починається нова українська література, немов би написана на полях класичного твору римської літератури, як писалися на полях священних текстів грубі «чернецькі жарти». Автор ніби переповідає слухачам зміст героїчної епопеї Вергілія, спускаючись до їхнього розуміння, – та так, що і Переповідач, і слухачі вмирають зо сміху. Бо ці нібито маргінальні простаки читали поему в оригіналі, знають смак золотої латини і тому можуть оцінити результат опускання римської героїки в низову повсякденну культуру свого національного буття. Переповідач продовжує з дуже серйозним виглядом; місцями, коли він говорить про мужність і відданість батьківщині своїх земляків чи то пак Енеєвого мандрівного воїнства, він і справді серйозний.

В результаті поема Котляревського начебто втрачає цільність, наявну у етногонічній героїчній легенді римлян. Сміхове начало знімає сюжетно-змістову напруженість, все розпадається на окремі картини, поєднані лише темою мандрів. Та й мандри втрачають той раціонально-повчальний характер, який вони мають в численних модифікаціях сюжету блудного сина. Згідно з естетикою карнавалу, сміховий простір неорганізований, це – світ хаосу, що протистоїть звичному порядку, світ «навиворіт». Сукупність картин, мальованих «Енеїдою» Котляревського, швидше нагадує яскравий літній ярмарок де-небудь в Ізюмі чи Сорочинцях (пригадаємо, що в «Ізюмському ярмарку» у гетьмана Розумовського актори говорили теж не по-нашому – правда, не латиною, а по-французьки). Ми бачимо і тих «троянців»:

*Педька, Терешка, Шеліфона,
Панька, Охріма і Харка,
Леська, Олешка і Сізьона,
Пархома, Іська і Феська,
Стецька, Ониська, Опанаса,
Свирида, Лазаря, Тараса,
Були Денис, Остап, Овсій
І всі троянці, що втопились,
Як на човнах з ним волочились,
Тут був Вернигора Мусій.*

*Жидівська школа завелася,
Великий крик всі підняли,
І реготня де не взялася,
Тут всяку всячину верзли;*

*Згадали чорт знає колишнє,
Балакали уже і лишнє,
І сам Еней тут розходивсь...*

Отаким «великим криком» і «реготнею» обернулося наше спілкування з предками, завдяки великому Переповідачеві, що так майстерно зіграв простачка в тому яскравому ярмарковому театрі, яким стала грізна римська легенда, спущена з літературних латинських небес на літературну полтавську землю. На місце вимірної гекзаметрами класичної і класицистської цільності прийшов все-таки не хаос – прийшла якась внутрішня цільність «низового» життя, пронизаного відчуттям свободи.

«Енеїду» Котляревського можна по-різному читати і відповідно по-різному видавати. Прекрасне видання 1969 року (видавництво «Дніпро») супроводжувалося коментарями і ілюстроване великим українським художником Д. Базилевичем. Це видання ґрунтується на найдавнішому харківському виданні 1842 року. Зрештою, навіть дбайливий буквальний переклад того видання не розв'язав би проблеми аутентичності: тоді не було ще сучасного українського алфавіту і, більше того, норм української літературної мови – адже твір Котляревського був піонерський. Очевидно, що потрібне і академічне видання, якомога ближче до первісного тексту і супроводжуване ретельним історико-етнографічним коментарем. Звідки ж бо сучасному читачеві знати, що зробила Юнона, коли «сховала під кибалку мичку»? Треба пояснити, що рогатий головний убір *кибалка* надягався на волосся і покривався хусткою, а щоб волосся було ніби більше, під кибалку модниці клали *мичку*, тобто сировину для пряжі. Особливістю «Енеїди» Котляревського є величезний етнографічний матеріал, що ним використовується переважно без пояснень, оскільки тогочасний український читач прекрасно розумів, про що йдеться. Академічне видання повинне дати увесь потрібний коментар, але читати твір з цим коментарем буде важкувато.

Пропоноване видання не претендує на академічність і прагне бути просто якомога зрозумілішим. В основу його покладено видання 1937 року, дещо більш наближене до сучасної мови. Відповідно тут використані ілюстрації Михайла Деревуса, теж великого українського майстра. Персонажі Деревуса не такі героїчні, як у Базилевича, зате вони просто смішніші. А сміхом Котляревського була створена сучасна українська культура і самосвідомість.

Читач «Енеїди» Котляревського завжди буде сміятися, і в сміху цьому – велика оптимістична і життєстверджувальна сила.

Микола Гоголь

Гоголь – величезна, світова фігура, і фактично він раніше від усіх увів Україну до світової культури. Він сильний відчуттям, якщо не розумінням, глибоких суперечностей людського буття, і звертання до Гоголя так само сприяє розумінню всього того, що було до нього і після нього, як для російської літератури – звертання, насамперед, до «Братів Карамазових» Достоевського або в німецькій – до «Фауста» Гете. Але чи можемо ми вважати Гоголя принаймні постаттю обох культур – української і російської?

Про Гоголя писали і пишуть багато, а останнім часом все частіше пишуть про співвідношення українського і російського первнів у його творчості. Дехто з відомих українських діячів негативно оцінював його доробок – Нечуй-Левицький 1878 р. писав, що муза Гоголя значно нашкодила Україні, бо відвернула від неї багатьох письменників і вкорінила думку про можливість поєднання української літератури з російською; Олександра Єфименко 1905 р. звинуватила рух українців до Росії і, зокрема Гоголя – в «розоренні духовному цілому народу», а Юрій Липа називав його просто – зрадником. Одна з книжок написана 1996 р. американським українцем Юрієм Луцьким під красномовною назвою «Страдництво Миколи Гоголя, званого також як Ніколай Гоголь» (перевидано в Україні 2002 р.) Епіграфами автор узяв фрази Костянтина Мочульського: «Сутність життя Гоголя ніколи не буде розгадано» і Михайла Драгоманова: «Гоголь залишився не тільки великим російським Письменником, але й першим означив український характер, іншу сторону якого виразив Шевченко». Не раз зазначалась двоїстість і навіть розірваність особистості Гоголя, а дехто вважає її причиною неспроможність Гоголя поєднати в собі українську і російську душу.



М. В. Гоголь.

Портрет роботи Ф. Моллера

Без сумніву, Гоголь є російський письменник і, з іншого боку, в його способі бачення і відтворення російської дійсності проявилися саме українські національні стандарти. Як саме? Чимало російських літераторів звинувачували Гоголя якраз в тому, що він, як «хохол», Росії не любив і створив серію карикатур, а не образи Росії. Таємниця Гоголя лишається. Давайте спробуємо розібратися в ній черговий раз.

Я не буду розглядати концепції «общеросійськості», «великої і малої батьківщини», принаймні на початку. Думаю також, що таємниця двоїстості Гоголя не стане яснішою, якщо ми почнемо із вияснення того, що таке «українська душа» чи «російська душа». В книжці Юрія Луцького зроблено спробу спокійно і зважено розібратися саме в українській стороні справи, полишивши такі «російські» здобутки письменника, як «Мертві душі» та «Ревізора». Спро-

буємо піти іншим шляхом: всі «українські» проблеми розглянути в сукупності з тим, що сам Гоголь вважав найголовнішим для себе.

В оцінці спадщини Гоголя найбільша таємниця – це так званий «Гоголівський напрямок в російській літературі» або «Гоголівський період російської літератури» (Белінський). Сьогодні, коли орієнтири помінялись, охоче заперечують і те, і друге, а вже про «неистового Виссариона» і згадувати недоречно. Тим не менш викривальна і реалістична література Росії дійсно починається з Гоголя, друга частина його «Мертвих душ» в цілому вкладається в реалістичний потік. Коментарі Гоголя до «Ревізора» змушують визнати, що сам він розумів себе як сатирика, що викривав недоліки навколишнього світу. Просто визнати, що правий був автор «Избранных мест из переписки с друзьями» и «Божественной литургии», а не Белінський, – це не значило б розв'язати якісь проблеми Гоголя.

Нарешті, є особиста таємниця Гоголя, вірніше, безліч великих і маленьких таємниць. Може, найбільша з них – чому він спалив другу частину «Мертвих душ»? Якби не завалився за шафу чорновий варіант, так би ми й не знали нічого про неї. Чому він не просто відкинув, а хотів знищити у вогні, як диявольське породження? І чому він почав писати твір під такою блюзнірською назвою – адже душі не бувають мертвими? Як сумістити Гоголя – автора «Мертвих душ» з Гоголем – автором «Сорочинського ярмарку», Гоголем – автором «Избранных», залежало від християнського умонастрою, то чому він не спалив передовсім першого тому?

Гоголь фактично вчинив самогубство – він помер від виснаження, бо відмовився їсти. Можливо, він був просто хворий?



Титульний лист другого видання «Мертвих душ».
Ескіз М. Гоголя

Гоголь і Україна: два обличчя Тараса Бульби.

Твір Гоголя «Мертві душі» починається словами: «В ворота гостиниці губернского города NN въехала довольно красивая небольшая рессорная бричка, в какой ездят холостяки: отставные подполковники, штабс-капитаны, помещики, имеющие около сотни душ крестьян, словом, все те, которых называют “господами средней руки”». За своїм соціальним станом Гоголь якраз і належав до тих самих російських дворян, що й Чічиков – «господ средней руки», і кріпаків у нього було якраз коло сотні душ. Однак він був перший в роду Гоголів-Яновських, хто від народження мав дворянське право писатися по батькові, «Николай Васильевич». Батько його народився тоді, коли його батько, а Миколи Гоголя дід Афанасій, ще тільки кло-

потався про дворянство. Взагалі-то кажучи, Гоголі-Яновські були з діда-прадіда священиками, і сімейна легенда про їхнє походження від козацьких полковничих предків залишається дуже сумнівною.

Можливо, саме тому вона не була проаналізована істориками літератури. Між тим вона варта уваги не як біографічна деталь.

Я не маю в розпорядженні тексту клопотання Афанасія Гоголя-Яновського щодо присвоєння йому дворянського звання, але читав його копію, зроблену художником Віктором Батуриним для музею-садиби Гоголя в с. Гоголево під Полтавою. Українська козацька – військова та канцеляристська – старшина за часів імператриці Катерини одержувала дворянське звання за службу, як і в Росії. Дід Гоголя вчився в Києво-Могилянській академії, служив і мав право на дворянство як чиновник у ранзі секунд-майора. Однак він хотів добитися запису в іншу, більш престижну книгу реєстрації дворянства і посилався в своїй заяві на документ, даний польським королем якомусь полковнику Гоголю на право володіння селом.

В документі не сказано, як звали цього полковника, але в тексті заяви його названо Андрієм. Перші ж дослідники біографії Гоголя виявили, що ніякого полковника з таким іменем в війську Запорізькому не було. Був у часи Хмельниччини полковник Євстафій Гоголь, але він, наскільки можна судити, жодного відношення до Гоголів-Яновських не мав. На цьому дослідники й заспокоїлися.

Можна думати, що Гоголь знав сімейні документи і легенди і з властивою йому схильністю до містифікацій використав їх в повісті «Тарас Бульба».

Між тим найцікавіша тут не реальна генеалогія, а дивовижний збіг: грецьке і книжне «Євстафій» по-українськи звучить «Остап». Маємо, таким чином, пару імен «Остап» і «Андрій», що відповідає іменам синів Тараса Бульби, чи, краще сказати, двом іпостасям-втіленням цього героя знаменитої повісті Гоголя.

Остап і Андрій – немов би двійники, два різних обличчя козацької України, при чому хоча Гоголь на боці мужнього і вірного Остапа, проте в молодшому браті Андрії є своя правда, своя шляхетність і романтичність. Можна було б не звертати увагу на мотив близнят-двійників, якби і у Гоголя, і в романтичній літературі взагалі цей мотив не був такий значущий і якби він не перейшов від Гоголя до Достоєвського через його ранню повість «Голядкін», що вся насичена умонастроями і образністю «Петербурзьких повістей» Гоголя. Власне, мотив двійника невіддільний від творчості німецьких романтиків, його широко використовує Гофман; в російську літературу мотив двійника введений ще одним українцем, що писав російською мовою, – Олексієм Перовським (псевдонім «Антон Погорельський»), позашлюбним сином одного з Розумовських, родину яких прозивали «російськими Монморансі» за її роль в масонському русі. В біографії Гоголя сімейство Розумовських відіграло значну роль. Мотив двійника в творчості Гоголя оригінальний не сам по собі – він цікавий тим, як саме Гоголь його використовує. Подвоєння «Остап – Андрій» давно розцінювалося як двоїстість позиції самого Гоголя – його симпатії до пропольського Андрія очевидні. Відзначалося також, що відділення носа майора Ковальова від самого майора в повісті «Ніс» також є не чим іншим, як відчуженням «другого Я», тільки ірраціональним і демонстративно сміховим.

Микола Васильович Гоголь народився і виріс на Україні, жив у чужих домівках і в Петербурзі, і в Москві, і в Римі, багато подорожував і начебто не мав свого дому, але з усіх своїх неспокійних мандрів повертався на рідну Полтавщину, в скромний маєток батьків, до флігеля дому, побудованого за його власним проектом. У нього було багато дивних звичок; наприклад, він страшенно не любив показувати свого паспорта, приховував дату свого народження і взагалі вдавався до різних містифікацій, коли йшлося про його власну ідентичність. Це ж можна сказати і про його україно-російську культурну приналежність. Звичайно, Гоголь був російським письменником і навіть одним із основних творців російської прози. Тим не менш він був і

лишився також представником української культури, з політичної точки зору належачи до про-російського напрямку в українському панстві, який потім породив концепцію «двох вітчизн» – «великої», імперсько-російської, та «малої», етнічно і історично української. Зауважимо, що пізніше до такого напрямку належали і такі видні представники українства, як Володимир Вернадський та інші ліберальні україно-російські діячі.

В оповідках уявного простачка «Рудого Панька» з «Вечорів на хуторі біля Диканьки» (чергова містифікація – Паньком, тобто Афанасієм, звали дуже освіченого діда Гоголя) є всі ознаки традиційної української карнавальності – переодягання, кожухи навиворіт, дотепні лайки, раблезіанська зажерливість. Уже почалася українська література національною мовою (до XIX ст. літературна Україна користувалася варіантом церковно-слов'янської), і символом її народження стала улюблена Гоголем «Енеїда» Котляревського, зразок особливої іронічної ментальності. По суті, і перший твір, який зробив двадцятилітнього Гоголя знаменитістю – збірник новел «Вечори на хуторі біля Диканьки» (1831 р.) – є українським твором в певному розумінні, реакцією українського панича на столицю імперії, де він розпочав свою службу. Український світ «Вечорів», забарвлений оптимізмом і радістю життя, є контрастною паралеллю до понурого буття Петербургу.

Гоголь продовжує українську національну традицію сміхової культури, особливо культивованої в козацькому середовищі.

В період найвищого злету свого таланту – 1832—1842 рр. – Гоголь написав ряд творів, які на перший погляд належать до дуже різних стилів. Збірник «Миргород» і «Петербурзькі повісті» продовжують українську фантастичну традицію, але вміщена в «Миргороді» повість «Тарас Бульба» написана à la Вальтер Скотт; Гоголя і порівнювали з шотландським романістом, що було тоді найвищим компліментом. Комедія «Ревізор» типова для просвітницьких повчальних сатир, «Мертві душі» починались як сатира, а недописана друга частина стала, по суті, витоком великої російської прози так званого критичного реалізму. Насправді ж усі твори Гоголя об'єднує містико-фантастична образність, найчастіше не видна на поверхні, – в тому числі тема двійника.

Образність Гоголя тісно пов'язана з найдавнішими міфологемами, які найкраще збереглися в українському фольклорі. Образ Дніпра розростається до символу світової ріки, що поєднує «наш світ» з «тим», «нижнім», заглянути в який так само недозволено, як в очі зла. Ця тема посилюється в повісті «Вій» (збірка «Миргород»), де Хома Брут здійснює «шаманський політ» на панночці-відьмі, заглядаючи в середину Дніпра з «млосно-страшною насолодою» і врешті гинучи від погляду Вія. Образ *зустрічі поглядом зі світовим злом* зустрічаємо і в «Петербурзьких повістях» («Портрет»). Тут провідною темою стає імперська столиця; Гоголь створює водночас соціологічно точні реалістичні картини і своєрідну «петербурзьку міфологію». Місто набуває рис нереального простору – антисвіту, в якому примарності ночі не протистоїть день, точніше, сіра безкольоровість дня-буденності. На одному полюсі – свідомість, яка ковзає по поверхні абсурду буття, майже не затримуючись на безглуздості ситуацій, на другому – самосвідомість, що набуває рис відчуження від людини її другого «Я», навіть *блудного сина*, живучи самотійним життям («Ніс»).

Двійником самого Гоголя в «Ревізорі» став його безсмертний персонаж – Хлестаков. В «Ревізорі» є сатирико-викривальний моралізаторський, чисто просвітницький зміст, який і був сприйнятий публікою, але для Гоголя центральною постаттю там залишався Хлестаков. Він заповнює собою ту соціальну форму, що приготовлена для нього суспільством і в яку він випадково потрапив і став для провінційного міста всім, лишившись нічим. (Немов передчуваючи пізніше «кто был ничем, тот станет всем» – в російському перекладі «Інтернаціонала»).



Хлестаков.

Рис. П. Боклевского

<...>

За соціальним станом Гоголь був «паном середньої руки»; його сімейні зв'язки дозволили одержати добру освіту в Ніжинській гімназії вищих наук, але не забезпечували чиновницької кар'єри, прирікаючи на трущоби «серединного Петербургу». Гоголь відмовився від служби і педагогічної роботи, ставши з 1835 р. професійним літератором. В психічному складі Гоголя сполучались риси яскраво демонстративного типу – артистизм, потреба знаходитися в центрі уваги, схильність до розиграшів та містифікацій, удавана таємничість, – з неспокоєм, самозаглибленістю і самоаналізом інтроверта, що збагачувало його художню натуру.

<...>

Вершина творчості Г[оголя] – «Мертві душі» (перший том). Твір названо поемою, що навіювало аналогії з Данте: подорож Чічікова повторювала ідею оцінки людських пороків через розміщення їх носіїв у колах пекла. Тільки архітектоніка Дантового пекла точна, а в країні мертвих душ панує хаос («дороги розповзалися в усі боки, мов раки, коли їх висиплють з мішка»). Образи поеми Гоголя являють собою ніби двійники нормальних і навіть позитивних людей «середнього світу», тільки спущені в «нижній світ» і тому мають карнавальні, сміхові сюрреалістичні риси. Тема маленької людини набуває тут нового звучання: Чічіков просто «бере, як усі», але приниженість робить його прагнення вибитись «нагору» потворно сильним. Торгуючи небіжчиками, Чічіков набуває рис антихриста, оскільки смерть робить кріпаків рівними їх власникам, а Чічіков немов би вдруге їх покріпає. Продовження подорожі Чічікова мало привести всіх до прозріння і порятунку, але великої поеми очищення, яка мала потрясти всіх, у Гоголя і не могло вийти. Через карнавальність і сміх Гоголь у «нижньому світі» відчував щось страшне і абсурдне. Спроби ж Гоголя-романтика знайти опертя для веселої сили життя в прийнятій системі цінностей призводили до жалюгідних результатів. Відчуваючи, що він не виконає свого обов'язку перед людством, Гоголь написав книжку «Вибрані місця з листування з друзями» (1847). Загалом консервативна і дуже багатослівна і маловиразна, книжка тим не менш викликала обурення і в консервативних, і у ліберально-демократичних читачів. Гоголь готовий припустити, що Христос був не Богом, а людиною, але рівною Богу тому, що любив усіх «просто так». Захищаючи самодержавство, Гоголь хоче бачити функцію царя в державі саме в цій любові до підлеглих. Але вчити кожного його власній майстерності ніхто не може,

бо кожен є «майстер своєї майстерності». Гоголь формулює ідеї, від яких відштовхувались пізніше спроби реформувати філософію російського православ'я.

Суть божественності, таким чином, полягає для Гоголя в безкорисливій любові – як у Сквороди і Шляєрмахера, провісників романтизму. Ця тенденція зниження Христа до людини – а тим самим вивищення людини до рівності з Богом – властива також і Шевченкові, що був у багатьох відношеннях повною протилежністю Гоголю.



Марко Кропивницький у ролі Тараса Бульби

«Тарас Бульба» існує у двох варіантах – 1833 і 1842 років. Можна сказати, повість має свого двійника. Звичайно, це лише метафора, але насправді у двох редакціях повісті бачимо двох різних Тарасів і, врешті, двох різних Гоголів. Щоб проілюструвати це, порівняємо варіанти останніх, передсмертних слів Тараса Бульби, звернених до козаків – його товаришів: «Прощайте, паны-браты, товарищи! – говорил он им сверху. – Вспоминайте иной час обо мне! Об участи моей не заботьтесь! Я знаю свою участь; я знаю, что меня заживо разнимут по кускам и что кусочка моего тела не оставят на земле, – да то уже мое дело... Будьте здоровы, паны-браты, товарищи! Да глядите, прибывайте на следующее лето опять, да погуляйте хорошенько!..» Такий Бульба-1832. А ось слова-заповіт Бульби-1842: «Прощайте, товарищи! – кричал он им сверху. – Вспоминайте меня и будущей же весной прибывайте сюда вновь, да хорошенько погуляйте! Что, взяли, чортовы ляхи? Думаете, есть что-нибудь на свете, чего бы побоялся козак? Пойдите же, придет время, узнаете вы, что такое православная русская вера! Уже и теперь чуют дальние и ближние народы: подымается из русской земли свой царь, и не будет в мире силы, которая бы не покорилась ему!»

Бульба – український козак обмежується закликком повернутися до Польщі наступного року і «погуляти» (банкет, еквівалентний битві). Саме в битві виявляється основа козацької особистості – адже на відміну від шляхти, що свою рицарську гідність одержувала в спадщину від батьків, козак завойовував рицарство власною шаблею. При цьому Гоголь не ідеалізує і не виправдовує жорстокість козаків в релігійних війнах пізнього Середньовіччя – він посиляється тільки на жорстокість і грубість часів. У варіанті 1842 р. основою козацької моралі вже стало офіційне «православ'я, самодержавство, народність». Бульба мало не став «господином середней руки».

Містичні елементи в повісті – хіба що в останній сцені, яка по суті є сценою жертвоприношення. Але звернемо увагу ще на одну деталь: пекучий погляд Бульби, спрямований прямо в очі Андрія. Цим поглядом повість споріднена з «Вієм». От тільки чи можна назвати цю зустріч очима – поглядом в очі зла? І де тут добро, де зло? Чи міг би Гоголь стати великим російським світового значення письменником, якби він не був українцем за походженням і культурою? Мабуть, точніше було б назвати його російськомовним українським письменником.

Петро Могила

Митрополит Петро Могила (1596—1647) – одна з найвидатніших особистостей в історії України. Сьогодні з цим погоджуються всі дослідники, хоча в чому полягає харизма цього видатного церковного діяча – з відстані трьох століть сказати важко. Адже ті богословські питання, які розділяли віруючих на непримиренні табори, давно нікого не хвилюють. Спадщину по-справжньому великих людей ми відкриваємо і перевідкриваємо щоразу по-новому, і справжня духовна історія Європи обертається до нас все новими сторонами. Що залишається нам в спадщину з тих давніх часів? Що варто зберегти в нашій історичній пам'яті, а що краще забути?



Петро Могила

Змушує замислитися вже побіжне знайомство із скупими біографічними даними. Петро Могила помер молодим – ледве переступивши поріг свого п'ятдесятиліття. Він зробив коротку, але блискучу церковну кар'єру – став архимандритом Києво-Печерської лаври, маючи всього трохи понад тридцять років. По суті, він не встиг звикнути до монастирського побуту, залишившись військовою людиною, – на його долю випала участь у двох визначних битвах з турками, перш ніж йому запропоновано було покинути цивільну службу і перейти на службу до церкви. Те бачення світу, яке він набув в особистому досвіді і в книжках – а у Могили була прекрасна як на той час бібліотека – послужило йому в просвітницькому бутті. Знайомлячись із тими скупими сторінками, які лишив по собі Київський митрополит, поступово проникаєшся відчуттям напруження, немов би тобі знову доводиться розв'язувати головолітні життєві комбінації, від вирішення яких може залежати хід історії.

Молдаванин за походженням, аристократ європейського виховання, людина нестримної крутої вдачі з великими світськими кар'єрними планами, Петро Могила став видатним політиком компромісу, – і це в роки, коли Європу руйнувала релігійна Тридцятилітня війна, а Україну від дня кончини митрополита до кінця такої ж нещадної багатолітньої війни відділяв всього лише один рік.

Митрополит Петро Могила залишив по собі значну літературну спадщину: насамперед православне credo (символ віри), затверджене всіма православними патріархами (1640—1643), а також «Службник» (1629), «Молитвослов» (1646) й інші праці, які окреслювали область православної догматики. З великими пересторогами можна назвати ці твори *літературою*,

оскільки вони присвячені літургійній стороні справи; однак, проведення чіткої границі між догматикою і знаннями, втілюване в обрядовій частині релігії, говорить тим самим і про те, що *не є* догматикою.

Праці, що містили опис усієї православної служби, були ніби статутом східного християнства, дозволили наповнити реальним змістом церковні відправи, що зупинило розпад християнства на його східних територіях. Справа в тому, що більшість віруючих самі не могли сформулювати, в чому їх віра полягає. Це стосується, зокрема, і монастирів (були й багаті монастирі, але значна частина монахів жила в монастирях, що налічували 4—6 чоловік).



Евхологон.
Требник Петра Могили. 1646 р.

Петро Могила був людиною глибоко віруючою, його відданість церкві була в той самий час відданістю людям церкви. Про щирість його почуттів і вірувань говорить його заповіт: він всю свою маєтність так чи інакше заповів бідним. Його проповіді повні щирого почуття, а плани його були грандіозними. Могила обстоював проект релігійної реформи, згідно з яким православні визнавали на певних умовах безгрішність папи римського. Метою було утворення союзу православ'я з польським католицизмом. Власне, у проектувану політичну конструкцію повинні були входити основні християнські суперники, між якими вже кілька століть велася боротьба. Розкол, що відділяв східне і західне християнство, виявив нові лінії суперечностей. Насамперед слід було подолати нехоть шляхти і магнатерії щодо перспективи спільного співжиття різних церков. Католицький табір не міг спокійно ставитись до того, що верхівка шляхти мала бути рівною хлопам. Козацька ж еліта відчувала на собі зневажливе ставлення шляхти.

Петрові Могилі вдалося домогтися в короля визнання поряд з уніатським також і звання православного митрополита «для русинів», а в православному суспільстві, насамперед в козацьких колах, завоювати великий авторитет і потіснити впливових ієрархів, орієнтованих на релігійний фундаменталізм і приєднання до Москви. Козаччина набирала силу саме тоді, коли еліта Русі поступово переходила на польську мову в побуті і витіснення руської професійної «високої» культури світською культурою загальноєвропейського зразка.

Тут варто внести певні корективи в сучасні уявлення про співвідношення традиції і нової культури, насамперед про мовні аспекти справи. В пізньо-середньовічних уявленнях поділ на «своїх» і «не своїх» насамперед релігійних і, більш загально кажучи, традиційних культурних справ і новітніх уявлень торкався, природно, в першу чергу мовних проблем. Середньовічна свідомість знала насамперед поділ мов на сакральні і мови побутового вжитку. Точніше, освічені люди вживали в своїх мовних практиках дві мови: сакральну і побутову. Сакральною сферою мовлення залишалися латина і грецька мова. Для опису процесів мовлення люди православної віри вживали або грецьку мову, або латину; вживання діалектів староукраїнської мови належало до сфери «низької» культури. «Мова» в сучасному розумінні слова було чимось структурно упорядкованим, і до Мелетія Смотрицького опис «руського» мовлення здійснювався грецькою граматиною.

Цю обставину слід мати на увазі, розглядаючи історико-культурні процеси. Оцінка, розуміння, продукування явищ культури, в тому числі мовленнєвих дій, сама має бути оцінена згідно з критеріями прийнятності/неприйнятності даної епохи і даної спільноти.

Якби Католицька ліга була змушена піти на поступки протестантам Європи не 1648 року, а десятиліттям раніше, можливо, голос Петра Могили був би почутий у Ватикані, й тоді Східна і Західна християнські церкви об'єднались би на конфедеративних засадах, а Україна-Русь увійшла б до «Речі Посполитої Обох Народів» як третій рівноправний партнер.

На жаль, така можливість була історією втрачена. А через рік після смерті митрополита спалахнуло повстання Хмельницького, почалась війна, потім Руїна, гору взяла ненависть з обох сторін, і настрої православної солідарності та московської орієнтації виявились найсильнішими.

Князь Рєпнін

В лютому 1848 року Тарас Григорович Шевченко писав з Орської фортеці своєму близькому другу Варварі Миколаївні Рєпніній про її батька, князя Рєпніна-Волконського, який помер в січні 1845 р. у своєму Яготині: «Мир праху доброго человека, который приветствовал меня в Новый год не как бесприютного скитальца, а как родного сына». Колишній генерал-губернатор Малоросії, князь Рюрикович вітав художника – колишнього кріпака *як рідного сина!* Чи не привиділося це Шевченку, що нудьгував у дикій солдатчині, відірваний від друзів і освіченого суспільства? Що могло бути спільного у цих людей, що знаходилися на різних соціальних полюсах свого суспільства?

Чим більше знайомишся з біографією князя Миколая Григоровича, тим більше питань вона викликає.



М.Г. Рєпнін-Волконський. Військова галерея Зимового палацу

Звичайно підкреслюють, що рідний брат князя Миколая Григоровича Рєпніна-Волконського Сергій був відомим декабристом і був на каторзі «во глубине Сибирских руд» (це до нього приїхала в Сибір дружина Марія, дочка генерала Раєвського). Треба сказати, що старший з трьох братів Волконських, князь Миколай, не був змовником-декабристом і завжди залишався людиною обов'язку, нерідко чесно говорячи в очі государю неприємні речі, але не помишляючи про підпілля, що здавалось йому двоєдушним. Проте, таємниці у нього були, а аристократичні сімейства уперто охороняли свої таємниці. І надто багато життєвих шляхів дуже і дуже різних діячів політики і культури, в тому числі української, перетинаються з життєвим шляхом генерала Рєпніна. Гоголь, Шевченко, а раніше – Капністи, Лизогуби, Трощинський, Котляревський, Щепкін, Бантиш-Каменський... Що, крім служби, зв'язувало одного з найродовитіших аристократів Російської імперії, царського улюбленця з українською землею? І чому один із молодих уславлених генералів Вітчизняної війни раптом попав в опалу і провів останні роки життя в далекому маєтку, покинутий і забутий своїм колом, вищим світом?

І чому, коли він помер в своєму поміщицькому домі в Яготині, селяни – його кріпаки – в морозному січні своєю власною волею понесли його прах на плечах в монастир в Густиню, під Прилуки, за десятки верст?

Якщо говорити про особистість Рєпніна-Волконського, то тут великих таємниць немає. Риси характеру і навіть біографії князя Миколая Григоровича впізнаємо в образі князя Андрія

Болконського, створеного в романі «Війна і мир» його далеким родичем графом Львом Миколайовичем Толстим.

Яким родичем? Коли вже згадувати дуже давні генеалогічні зв'язки, то обидві сім'ї – Волконські і Толсті – походять із Чернігова. Останній Чернігівський князь Михайло виїхав звідси на Москву, був пожалуваний уділом в м. Волконі, і звідси пішли численні удільні князі Волконські, Рюриковичі, родовитістю вищі Романових. А Толсті, Васильчикови і Дурново походять від литовського лицаря, що в тому ж Чернігові служив князям і теж переїхав в Московське князівство. Однак споріднений Лев Толстой з Волконськими був по лінії матері, уродженій княжни Волконської. Це його діда, а її батька так сильно нагадує старий катерининський вельможа князь Болконський з «Війни і миру». Три брати Волконські підтримували зв'язки зі своїм старшим родичем, листувалися з ним, гостювали у діда Льва Толстого. У старшого з братів, Миколи Григоровича, була відома всьому вищому світу історія кохання, яка місцями нагадує історію князя Андрія Болконського і Наташі Ростової. Цікаво простежити, чим ці історії відрізняються.

Познайомилися князь Миколай Волконський і графиня Варвара Розумовська не на її першому балу, – їм обом було трохи за двадцять, обоє були однолітками, – а завдяки сусідству у підмосковному Воронцово. Тут були маєтки діда князя по матері, знаменитого фельдмаршала Репніна, і батька графині Олексія Кириловича. Князь Репнін, поки служив, возив із собою молодого офіцера за кордоном, той швидко робив кар'єру і в 19 років уже був флігельад'ютантом лейб-гусарського полку. Синів у старого Репніна не було, і він добився дозволу государя на іменування онука Репніним-Волконським. Старому князю одразу сподобалась Варвара, і він задумав оженити онука. А молоді шалено закохалися одне в одного. Все було гаразд, відбулися заручини, але в одночасі не зійшлися круті характери діда-Репніна і батька-Розумовського, і плани на весілля розсипались. Князь Миколай у відчаї поїхав в Голландію на війну, молода графиня була невтішною... Але час загоїв образи старших, і після повернення з війни восени 1802 р. зіграли весілля в Батурині, маєтку Розумовських. Драми не було – радше добродушна комедія помилок. Такий сюжет не мав нічого повчального і Толстого не влаштував. Як пам'ятаємо, в романі зовсім юна Наташа Ростова легковажно закохалася і зірвала заручини.



В. О. Репніна.

Портрет роботи Ж.-Б. Ізабе

Насправді молоде подружжя провело кілька щасливих років – спочатку в Петербурзі, де Варвару Олексіївну полюбили і царствующа, і вдовствующа імператриці, а потім у Парижі, де князь Репнін знаходився як посол при іспанському дворі (а двір був в Парижі, при Наполеоні). А далі історія складалася трохи схоже на «Війну і мир». Сцена зустрічі важко пораненого князя з коханою, увіковічена і великим російським письменником, і композитором Прокоф'євим в одноіменній опері, і втілена в кіно, дійсно мала місце в житті Репніна і його дружини, але мала щасливе продовження. Андрій Болконський вижив стараннями Наташі Ростової.

Коли спалахнула перша війна з Наполеоном, князь Рєпнін-Волконський опинився на полі під Аустерліцем, брав участь у прекрасно описаній у романі знаменитій атаці кавалергардів і був там тяжко поранений. Тут було все, як у Толстого, і думав князь Миколай, лежачи на полі бою, мабуть, так само, як князь Андрій: «Как же я не видал прежде этого высокого неба? И как я счастлив, что узнал его наконец. Да! Все пустое, все обман, кроме этого бесконечного неба. Ничего, ничего нет, кроме него. Но и того даже нет, ничего нет, кроме тишины, успокоения. И слава Богу!..»

Але далі все склалося зовсім інакше.

Княгиня Варвара Олексіївна приїхала в армію разом із своїм чоловіком – вона стала чи не першою медсестрою з аристократів, яка допомагала ходити за пораненими. Почувши про поранення і полон князя, вона просто пішла до французів шукати чоловіка – і знайшла його! Пораненого князя французи підібрали, він опинився в госпіталі, тут його виходила дружина. До щасливого подружжя завітав Наполеон, що добре знав Рєпніна. Імператор пообіцяв відпустити князя, якщо він дасть слово, що ніколи не буде воювати проти Франції. Князь відповів, що він слуга государя і воюватиме, з ким накажуть. Наполеон махнув рукою і відпустив Рєпніна-Волконського з дружиною додому.

А потім була знову дипломатична місія в Парижі, знову війна, яку князь закінчив з нагородами, у званні генерал-лейтенанта і у високому становищі генерал-губернатора Саксонії. Жив він не в палаці, а у флігелі, скромно, зате любив широке представництво, свята, феєрверки, що все це і влаштовував своїм коштом, за рік витративши 1 млн рублів. Звідси він і поїхав до Петербургу, а потім – до Полтави на посаду генерал-губернатора Малоросії.

Князь Андрій Болконський, честолюбний, мужній і чесний офіцер, ідеальний герой цілих поколінь російської молоді і російського офіцерства, не вмер від ран на руках у своєї коханої. Він вижив, відвоював своє і став генералом і видним адміністратором.

Що сталося з людиною цього типу в реальності, не в романі?

Рєпнін-Волконський був господарем Лівобережної України 18 років. Йому підпорядковувалися Полтавський і Чернігівський цивільні губернатори і «силові служби», включаючи армію. Яке місце займає цей черговий генерал-губернатор Малоросії в українській культурній і політичній історії? Можна просто перерахувати все добре, що він за цей час зробив як адміністратор, але це годиться для короткої чиновницької довідки. Як жив тут цей чоловік, про що він думав і на що сподівався? Як пов'язав він свою долю з долею нашого краю?

Восени 1816 року невеликий обоз возів, загрузаючи в чорноземних полтавських дорогах, привіз генерал-губернаторське майно в столицю України, і почалася нова служба. Рєпнін узявся за справу по-солдатському: він вставав о третій ранку, до 12-ї сам читав справи, дві години приймав просителів, ще дві години вислухував доповіді підлеглих чиновників, дві години обідав, потім до 9-ї спав, потім читав. Так щодня, якщо не виїжджав на ревізію або в гості до чийогось маєтку.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.