

# ІСТОРІЯ УЯВЛЕНЬ ТА ІДЕЙ

*Юрій Писаренко.*

«Зрение» и «слепота» как социальные символы

*Наталія Старченко.*

Судова риторика як вияв цінностей волинської шляхти кінця XVI ст.  
(на прикладі справи про вбивство Балтазара Гнівоша з Олексова)

*Adam Moniuszko.*

*Iuramentum corporale praestitit.*

Przyczynek do badań nad przysięgą dowodową  
w koronnym procesie ziemskim u schyłku XVI stulecia

*Оксана Романова.*

«Боже неблагословіння» чи вигідне одруження?

Штрихи до ціннісних пріоритетів козацької старшини XVIII ст.

*Катерина Дуса.*

Історія сексуальності ранньомодерної доби:  
уявлення і дискусії на зламі XX і XXI століть





*Юрій Писаренко*

## «ЗРЕНИЕ» И «СЛЕПОТА» КАК СОЦИАЛЬНЫЕ СИМВОЛЫ

Историк должен уметь разгадывать те загадки, которые ему задают источники, и вычленять из их содержания такое, о чем их создатели не могли или не желали сообщить.

*А.Я. Гуревич<sup>1</sup>*

...С тождества видящего и видимого начинается восхождение в умопостигаемую пропасть «основы».

*А.В. Михайлов<sup>2</sup>*

Сходство «простосердечного витязя, слепца Василька», как его назвал Н.М. Карамзин<sup>3</sup>, с Эдипом античной трагедии, очевидно, не только внешнее. «Слепота» обоих, несомненно, должна трактоваться с позиции символического мировосприятия, безраздельно господствовавшего в древности. Правда, пока что в отношении этих героев идеи, выражаемые символом «слепоты», до конца не ясны.

Знакомство с работами З. Далевского и Ж. Бюрер-Тьерри значительно расширяет наше представление о масштабах политических ослеплений в Европе и Скандинавии периода Средневековья<sup>4</sup>. К ослеплению прибегали в ходе внутридинастических споров за первенство. Повсеместно применялось ослепление монархом пленных врагов и бунтовщиков, а также – опасных претендентов на его трон, включая кровных родственников. Нередко лишение глаз становилось орудием свержения самого государя (в частности, в Византии). Примечательно, что кара ослеплением зачастую трактовалась как

---

<sup>1</sup> Гуревич А.Я. Конец света или карнавал? Ответ М.А. Бойцову // Одиссей. Человек в истории. 2003. М., 2003. С. 253.

<sup>2</sup> Михайлов А.В. Глаз художника (художественное видение Гете) // Традиция в истории культуры. М., 1978. С. 166.

<sup>3</sup> Карамзин Н.М. История Государства Российского. М., 1989. Т. 1. С. 15.

<sup>4</sup> Dalewski Z. Rytuał i polityka. Opowieść Galla Anonima o konflikcie Bolesława Krzywoustego ze Zbigniewem. Warszawa, 2005: Rozdział IV (там же см. литературу об ослеплениях); Bühner-Thierry G. 'Just Anger' or 'Vengeful Anger'? The Punishment of Blinding in the Early Medieval West // Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages, red. B.H. Rosenwein. Ithaca-London, 1998. P. 75–91.

акт милосердия, заменявший смертную казнь<sup>5</sup>. Значит, чтобы обезвредить врага, совсем не обязательно было его убивать. В «ослепении» уже содержалось некое символическое значение, оставлявшее человека «не у дел».

Ниже попытаемся показать, какую социальную нагрузку несли на себе символы «зрения» и «слепоты». Причем, можем констатировать, что это одна из тех научных проблем, которые не поддаются «фронтальному натиску». Понимание отдельных аспектов приходит неожиданно. Не обходится и без отмеченной Я.Э. Голосовкером «познавательной способности воображения»<sup>6</sup>.

## I. Родовое зрение

Обычно историки следуют концепции летописной «*Повести об ослеплении Василька*», поддерживающей сторону пострадавшего князя и его могущественного союзника – Мономаха. Ослепление Василька трактуется как преступление, причинившее травму всему роду князей, по традиции понимавшемуся как единое тело («ввержень в ны ножь»). Однако, с точки зрения Давыда и Святополка такими преступниками против родового договора, только что обновленного на Любечском съезде князей 1097 г., были именно Василько и Мономах. Как известно, по окончании съезда Давыду Игоревичу донесли о некоем сговоре этих князей, с целью захвата его земель и земель киевского Святополка<sup>7</sup>. По идее, разрешить вновь возникший конфликт было в компетенции княжеского снема, поскольку в Любече князья, целовав крест, провозгласили: «Да аще кто отсель на кого будеть, то на того будем вси и кресть честный ... Да будеть на нь хресть честный и вся земля Русьская»<sup>8</sup>. Кроме того, позже Владимир и Святославичи – Давыд и Олег, через своих посланцев, скажут Святополку: «Аще ти бы вина кая была на нь (Василька. – Ю.П.), обличил бы и пред нами, и упрѣвь бы и, створилъ ему»<sup>9</sup>. Однако, «упреть» заговорщиков перед всеми было бы довольно сложно, так как преступление совершено еще не было, а слухи о заговоре обвиняемые могли бы представить как козни недоброжелателей<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> Dalewski Z. Rytuál i polityka. S. 166–168; Bühner-Thierry G. ‘Just Anger’ or ‘Vengeful Anger’?... P. 80.

<sup>6</sup> Голосовкер Я.Э. Логика мифа. М., 1987. С. 10–12 и др. Сам ученый, проследив различные оттенки усложняющейся семантики античных образов «зрения» и «слепоты» (С. 48–61), при этом ограничился теми из них, которые говорят о нарастании зрительной способности от меньшей к большей, а также парадоксами вроде «зрячий слепец» (Тиресий, Гомер) или внешне зрячий, но «не ведающий» Эдип.

<sup>7</sup> *Повесть временных лет*. М.-Л., 1950. Ч. 1. С. 171.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Там же. С. 174.

<sup>10</sup> С подобной ситуацией, как показал З. Далевский, столкнулся в Польше Болеслав Кривоустый, который, вопреки присяге старшего брата, Збигнева, имел основания ожидать с его стороны реванша и потому решил его ослепить (Dalewski Z. Rytuál i polityka. S. 163–164). Сведения об этом ослеплении польский ученый неожиданно находит в «*Чешской хронике*» Козьмы Пражского под 1110 г., в эпизоде захвата Оттона II Владиславом I, когда последний изрек: «Я никогда не уподоблюсь польскому князю Болеславу, который пригласил к себе



*Ослепленного Василька Теребовльского везут «по грудному пути».  
Миниатюра Радзивилловской летописи*

В то же время, позиции двух противных сторон – Давыда со Святополком и Василька с Мономахом, с точки зрения семантики ослепления – вполне солидарны. Для первых – ослепления достоин предавший член рода, оно подчеркивает его асоциальность, для вторых – ослепление одного – травма целого рода. Значит оба мнения совпадают в том, что зрение человека принципиально для всего рода, а слепота, как таковая, представление о «родстве» отрицает.

Антиродовой характер «слепоты» поясняют, буквально, несколько строк исследования В.Я. Проппа «Исторические корни волшебной сказки». Ученый рассмотрел ситуацию столкновения героя, попавшего в «тридешатое царство» (образ загробного мира), и его владычицы – Яги. Они некоторое время не могут друг друга увидеть – теряют зрение. И это, как отмечает В.Я. Пропп, вполне естественно, ведь в обычной ситуации каждый из них видит только представителей своего мира: «живые не видят мертвых точно также, как мертвые не видят живых»<sup>11</sup>. Значит «свой» – это, прежде всего, «видимый» и «видящий», тогда как «чужой» (в частности, происходящий из «инога», загробного мира) – «невидимый» и «невидящий» (слепой)<sup>12</sup>. Еще А.А. Потебня отмечал, что в разных языках чужие народы или соседние группы одного народа иногда именовались «слепыми» или «слепородами» (например, польское «ślepy Mazur», русское «вятичи-слепороды», прозвание «слепыми» в Германии гессенцев и швабов)<sup>13</sup>.

своего брата Збигнева, дал ему присягу [в безопасности], а затем на третий день лишил его зрения» (*Козьма Пражский*. Чешская хроника. М., 1962. С. 211).

<sup>11</sup> Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. 2-е изд. Л., 1986. С. 72.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Потебня А.А. Этимологические заметки // Русский филологический вестник. Варшава, 1880. Т. IV. № 3–4. С. 170–173.

Важно отмеченное В.Я. Проппом, очевидно древнее, представление о том, что слепота (как, наверное, и зрение) не только активна, но и пассивна. Так, латинское *caeca nox* – «слепая ночь» – собственно, «непроглядная темнота» или немецкое *ein blindes Fenster* – «слепое окно», то есть – «ложное», «невидимое»<sup>14</sup>. Очевидно, согласно архаическому мировоззрению, зрение понималось не как нечто одностороннее, а как непременно взаимное, всегда обоюдное. Если верно, что древнейший человек еще не отличал полностью субъекта от объекта, личное «Я» и мир были для него одной нерасчлененной общностью, что он не мыслил себя вне коллектива, осознавая себя как неотъемлемую его часть<sup>15</sup>, то его зрение и не могло пониматься как только его, как субъективное. Кажется справедливым вывод О. Шпенглера, согласно которому «поначалу Я было идентично бодрствованию вообще»<sup>16</sup>. Поэтому зрение члена рода, в частности Василька, и могло быть представлено Мономахом как родовое, общее всему роду. В следствие этого же, исключение Василька из рода путем ослепления (согласно Давыду) могло пониматься как «изгнание» – изгойство<sup>17</sup>.

С этой точки зрения интересно заключение Н.В. Калачова, выяснявшего социальные истоки феномена «изгойства». Он обратил внимание на слова летописи о расселении славян, согласно которым, каждый род живет отдельно, на своем месте. «...По первоначальным понятиям славян жить (*гоить*), в смысле общественного бытия, значило находиться постоянно в роде, принадлежать к нему, как неотдельный член его, оставаться навсегда вместе с своими родичами»<sup>18</sup>, то есть, прежде всего, быть ими видимым и видеть их самому. Соответственно, когда кто-либо из членов рода покидал его добровольно или насильственно, то превращался в «изгой» – лишенного жизни (*гой*) в социальном смысле<sup>19</sup>. И эта «несоциальность-смерть» – изгнанничество – была ничем иным, как «невидимостью-слепотой». Согласно В.В. Колесову, древнерусская традиция сохраняла подозрительность к человеку, даже ненадолго оставлявшему территорию своего коллектива<sup>20</sup>.

О том, что принадлежность к родовой территории, а значит пребывание в видении-видимости, означали для славян полноправие, свидетельствует неоднократно рассматривавшаяся нами клятва с дерном на голове (клятва Ма-

<sup>14</sup> Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. С. 72.

<sup>15</sup> Шахнович М.И. Первобытная мифология и философия. Л., 1971. С. 32.

<sup>16</sup> Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой культуры. Мн., 1999. Т. 2. С. 16.

<sup>17</sup> Писаренко Ю. Ослепление Василька Теревольского (1097 г.). Мифологический подтекст // Соціум. Альманах соціальної історії. Вип. 3. К., 2003. С. 188–192 (сравн. соображения по этой же теме: Плахонин. А. «Сего не бывало в Руській земли»: вплив візантійського права та пережитки кровної помсти в князівському середовищі // Там само. С. 197–208).

<sup>18</sup> Калачов Н.В. О значении изгоев и состоянии изгойства в Древней Руси // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, издаваемый Ник. Калачовым. СПб. 1876. Кн. I. С. 56.

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> Колесов В.В. Мир человека в слове Древней Руси. Л., 1986. С. 64.

терью-землей). Впервые упомянутая в славянском переводе XI в. слов Григория Богослова («Слово об избиении града») <sup>21</sup>, она применялась в России в спорах крестьян о меже покосов вплоть до конца XIX в. Во время этого обряда крестьянин, доказывавший свое право на спорный участок земли, вырывал кусок дерна, возлагал себе на голову и клялся перед другими спорщиками и свидетелями, что, если он обманывает, то покарает его мать-сыра земля <sup>22</sup>. Как отмечал В.П. Петров, взгляд на «землю» как на «мать» являлся деформацией более раннего тождества понятий «матери-места», «родовой общины-места поселения (села-жила)» <sup>23</sup>. Согласно нашему прежнему выводу, первоначально клятва с дерном на голове должна была доказывать полноправие человека вообще – его принадлежность к роду-территории, путем временной «смерти-погребения» под дерном <sup>24</sup>. Таким образом, «видимость-социальность» подтверждалась кратковременной «невидимостью-асоциальностью».

В свое время В.Л. Комарович увидел в клятве с дерном возможное подтверждение связи княжеского владетельного права с обычным правом на землевладение вообще <sup>25</sup>. В древней Руси равноправие князя, как члена правящего рода Рюриковичей, должно было обеспечиваться его «причастием» через выделение ему удела-части из фонда земельных владений рода – «Руской земли». После его смерти удел не переходил в наследство к сыну, а возвращался в родовой, братский фонд <sup>26</sup>. С нашей точки зрения, Любечский съезд князей 1097 г., после которого разворачивались события ослепления Василька, хотя и весьма искусственно, но все же пытался подвести традиционную (родовую) основу под реалии распада первичной системы «причастия» (т.н. «родового созеренитета») <sup>27</sup>.

Если клятва с дерном может считаться моделью, обосновывающей принадлежность к роду-земле, в частном случае – к княжескому роду-Руской земле, то принесение неправдивой клятвы означало бы для обманщика – остаться под дерном навсегда, лишиться причастия, что могло бы приравниваться к «ослеплению». Опять же, «внутренняя» (активная) слепота должна была уподобляться слепоте «внешней» (пассивной) – невидимости.

Возражая скептикам, которые, возможно, стали бы утверждать, что ослепление Василька никакой символической нагрузки не несло, мы обратили

<sup>21</sup> «...Овь же дрънь въскроушь (выкроенный. – Ю.П.) на главъ покладая, присягоу творить...» (Будилович А. XIII слов Григория Богослова в древнеславянском переводе по рукописи Имп. публ. б-ки XI века (Критико-палеографический труд). СПб., 1875. С. 243).

<sup>22</sup> Писаренко Ю.Г. Клятва з дерном на голові (обряд і міф) // Археологія. К., 1992. № 4. С. 55–65; Писаренко Ю.Г. Велес-Волос в язичницькому світогляді Давньої Русі. К., 1997. С. 77–90.

<sup>23</sup> Петров В. Опыт стадийного анализа «охотничьих игр» (к постановке вопроса) // Советская этнография. М.-Л., 1934. № 6. С. 150.

<sup>24</sup> Писаренко Ю.Г. Велес-Волос в язичницькому світогляді Давньої Русі. С. 85.

<sup>25</sup> Комарович В.Л. Культ рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. // ТОДРЛ. Т. 16. 1960. С. 103.

<sup>26</sup> Толочко А.П. Князь в Древней Руси: власть, собственность, идеология. К., 1992. С. 25.

<sup>27</sup> Ср.: Там же. С. 38 и др.

бы их внимание на решение съезда в Уветичах 1100 г., где Василько уже не получает, как ранее в Любече, самостоятельного удела. Съезд не находит нужным выделить калеке отдельную волость и дает братьям – Володарю и Васильку один на двоих Перемышль, явно указывая на неполноправие Василька следующим обращением к его брату: «Да аще вам любо, да съдита, аще ли ни, – да пусти Василка съмо, да его кормим сдѣ»<sup>28</sup>. Каким бы несправедливым не считалось его ослепление, слепота «де-факто» лишала его права владеть. По существу, «слепота» и была «отсутствием причастия», равно как и «отсутствие причастия» означало «слепоту».

Очевидно, в большинстве случаев наказания ослеплением предполагалась идея лишения «потенции социальных связей», поддержанию которых, в древнейшем понимании, служили глаза. Ослепленный навсегда терял возможность, хотя бы когда-нибудь в будущем, оказаться «своим».

## II. Сопричастность (родство-дружба, владение) как «видение»

В летописном термине «при-частие» совершенно четко прослеживается представление о принадлежности к некоему целому – роду-территории с его материальными ресурсами и, как теперь понимаем, – общей зрительной картиной, которая, во многом, оставалась неразрывной субъектно-объектной связью. Видя-причастуя целому, человек, таким образом, оставался частичным, открытым, незавершенным. Этот вывод был бы не вполне понятен без более конкретных иллюстраций, показывающих возможности традиционного восприятия сопричастности (родства-дружбы, владения) как «видения».

А. Ван-Геннеп об арабском племени шаммар писал, что, наряду с представлением о том, что единство, между людьми может быть установлено с помощью прямых контактов (прикосновения к шатру, хватания зубами вещи другого человека и т.д.), указал и на следующий: «Шаммар никогда не грабят караваны, которые находятся в видимости их лагеря, поскольку, пока чужеземец может видеть их шатры, они считают его своим подзащитным»<sup>29</sup>. «Даже взгляд, – констатирует ученый, – является в этом случае контактом»<sup>30</sup>. Мало того, обращает на себя внимание идея «взаимности», поскольку

<sup>28</sup> *Повесть временных лет*. С. 181. Очевидно, Ростиславичи не подчинились уветичским решениям, оставив теребовльскую волость за собой (*Грушевский М.С.* Вольнский вопрос // Киевская старина. К., 1891. Май. С. 265; *Грушевский М.* Історія України-Руси. К., 1992. Т. II. С. 417). Но это, думаем, не отрицает того, что традиция (в данном случае нарушенная) предполагала лишение слепца причастия. Кажется, это признает и В.В. Пузанов: «Справедливости ради следует отметить, что попытка лишить Василька волости, все же, имела место» (*Пузанов В.В.* Древнерусская государственность: генезис, этнокультурная среда, идеологические конструкты. Ижевск, 2007. С. 388). Правда, в дальнейшем новация сохранения слепым своих владений приживается (*Плахонин А.* «Сего не бывало в Руськѣ земли». С. 208).

<sup>29</sup> *Ван Геннеп А.* Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. Пер. с франц. М., 2002. С. 35.

<sup>30</sup> Там же.



покровительство со стороны шаммар вызывается именно предположением, что их лагерь также видим со стороны каравана. Общность, идея «своего» рождается не просто односторонней, а взаимной видимостью.

С точки зрения того, как в категориях видения могла отражаться идея «причастия» в его имущественном выражении, прежде всего, обращаем внимание на индийскую «*Брихадараньяка Упанишаду*» (VII–VI вв. до н.э.?). Здесь, в перечислении качеств мужчины, полноправного члена общества говорится: «глаз – его мирское богатство, ибо глазом он добывает его»<sup>31</sup>. Логика здесь своеобразна: «приобретать» богатство – это значит его «видеть», а то, чем «видят (-приобретают)», само превращается в «видимое (-приобретаемое)». Субъект сливается с объектом.

В международной традиции понятие о «богатстве» генетически восходит к «скоту»: латинское *pecunia* – ‘деньги’, ‘имущество’ происходит от *pecus* – ‘скот’; древнерусское «скоть» означает как ‘скот’, так и ‘богатство’, ‘деньги’<sup>32</sup>. Согласно этнографическим данным XIX – начала XX в., именно в традиции скотоводов сохранилось представление о том, что «обладать богатством (скотом)» – это значит его «видеть». Хрестоматийным стал диалог между олениводом-юраком и путешественником, предлагающим ему продать одного из нескольких тысяч своих оленей. Пастух аргументирует свой отказ следующим образом: «Олени ходят, я на них смотрю, а деньги спрячешь, – не видно...»<sup>33</sup>. А.Н. Максимов подытожил подобные факты в своей статье «Скотоводство малокультурных народов». Схожие ответы были получены и от казаха-коневода и от африканца, разводящего крупный рогатый скот<sup>34</sup>. Туземцы избегают убийства животных своего стада для собственной еды или продажи, подчеркивая, что высшей ценностью для них являются не спрятанные деньги, а любование неисчислимыми массами пасущихся животных, которые к тому же, согласно признанию их хозяев, вызывают уважение и заботу к ним соседей.

Зрение здесь – не просто связующая нить между субъектом и объектом владения, а то, что обеспечивает их смысловую слитность. Сохранение целостности зрительной картины защищает неприкосновенность «Я» самого человека, которое, впрочем, все еще остается некоей коллективной связью «хозяин-стадо». Наличие стремления к престижу, казалось бы, позволяет говорить о появлении в недрах прежнего рода обособленного хозяина-собственника, но при этом оказывается, что «собственность» сама довлеет над ним, подобно роду. Это отношение к скоту как к «трансцендентной ценности» (термин А.Я. Гуревича<sup>35</sup>) еще сохраняет в себе черты тотемизма.

<sup>31</sup> *Брихадараньяка Упанишада*. Памятники литературы народов Востока. Переводы. V. М., 1964. С. 77.

<sup>32</sup> *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1981. С. 425.

<sup>33</sup> *Максимов А.Н.* Скотоводство малокультурных народов // Институт истории. Ученые записки. М., 1927. Т. II. С. 5.

<sup>34</sup> Там же. С. 5, 7, 9.

<sup>35</sup> *Гуревич А.Я.* Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М., 1970. С. 75.

Вместе с тем, в тех же материалах неоднократно упоминаются «особые» случаи, когда скотовод не боится расстаться со своим скотом. Так, юрак-самоед, который не желал продавать оленя, без колебаний, закалывал его для почетного гостя<sup>36</sup>. Африканские бари закалывают скот только в торжественных случаях – свадьбы или смерти вождя, заключения мира и т.п. Обычно же они употребляют в пищу мясо павших животных<sup>37</sup>. У акамба исключительными легальными способами перехода крупного рогатого скота от одного хозяина к другому являются наследование, уплата калыма за невесту, компенсация за убийство или другое тяжкое преступление<sup>38</sup>. Согласно Э. Эванс-Причарду, у африканских нуэров скот также забивается, в основном, в честь церемоний. Он выступает как плата при заключении брака, а каждый из этапов брачного ритуала отмечается передачей или убийством скота. Вообще же, здесь скот олицетворяет все узы социальных связей<sup>39</sup>. Очевидно, отличие приведенных случаев убийства или передачи скота другим от обычного потребления собственной семьей или продажи состоит в том, что в последних примерах «уничтожение видимости» является ценой за изменение одного социального статуса на другой. Поскольку «видимость» (скота) явно приравнивалась телесной принадлежности, то передача своей «видимой-телесной» частицы кому-либо, (которая, как предполагаем, требовала дара в ответ), означала установление новых отношений сопричастности-«родства».

### III. Обмен как воспроизведение «зрительной» субъектно-объектной связи

Вышеприведенные примеры ухода из поля зрения рода – «изгойство», тождественное ему ослепление Василька, а также – временная «невидимость-смерть» в клятве с дерном, – показывают, что родовая-зрительная связь (социальность) не была непрерывна. Впрочем, она бы и не ощущалась, если бы иногда не прерывалась, – прежде всего – со смертью члена общества. Но, понимаясь как необходимая основа рода, эта субъектно-объектная связь требовала спешного восстановления.

Думаем, что модель потери-восстановления зрительной субъектно-объектной связи сохранилась в хорошо известном феномене дарообмена, согласно которому, дар необходимо должен был быть возмещен равным даром (для обозначения этого обмена общеупотребим термин североамериканских индейцев – «потлач»). Во всяком случае, индоевропейский глагол *dō*, как и древнескандинавский – *fá*, означали и «братъ», и «давать», в зависимости от грамматической конструкции предложения<sup>40</sup>. То есть «дар», как и «взгляд», заведомо понимался как взаимный.

<sup>36</sup> Максимов А.Н. Скотоводство малокультурных народов. С. 5.

<sup>37</sup> Там же. С. 9.

<sup>38</sup> Там же.

<sup>39</sup> Эванс-Причард Э.Э. Нуэры. М., 1985. С. 27, 28, 34.

<sup>40</sup> Гуревич А.Я. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. С. 70.

Идея о том, что дарообмен (потlach) моделировал именно первичную, зрительную субъектно-объектную связь, получает безусловное подтверждение в случае такого обмена в его иранском варианте, приведенном в произведении Лукиана Самосатского (II в. н.э.) «Токсарид, или Дружба». Здесь представлена процедура выкупа, в которой присутствует характерный для взаимных «даров» принцип необходимости компенсации полученного<sup>41</sup>.

Герой Лукиана, скиф Токсарид рассказывает о двух своих земляках, Дандамиде и Амизоке, которые, согласно местному обычаю заключения дружбы, выпили вина, смешанного с кровью друг друга и поклялись «жить друг с другом и умереть, если понадобится, друг за друга» [*Toxaris*. 37]. Вскоре, во время нападения враждебного (также иранского) племени савроматов Амизок был пленен. Услышав его призыв о помощи с противоположного берега реки, Дандамид тут же переплывает ее, приходит во вражеский лагерь и выкрикивает слово «Зирин!» (*Zirin*). «Того, кто произнесет это слово, – поясняет Токсарид, – савроматы не убивают, но задерживают, считая, что он пришел для выкупа» [*Toxaris*. 40]. Не имея с собой никакого имущества, в качестве выкупа за друга Дандамид предлагает начальнику савроматов себя. Но тот возражает: «Невозможно задержать тебя всего, раз ты пришел, говоря: «Зирин»; оставь нам часть того, чем обладаешь, и уведи своего друга». Он затребовал у Дандамиды глаза, что и послужило выкупом [*Toxaris*. 40]<sup>42</sup>.

То, что начальник савроматов отверг намерение скифа сдаться в плен вместо друга, как противоречащее правилам договора «Зирин», говорит о том, что объявленная вслух процедура последнего предполагала очень точный смысл. Ведь, как считалось в древности, слово само обладало материальной силой<sup>43</sup>. Как известно из примеров архаического дарообмена, в частности – потлacha, принимающий дар боялся попасть в зависимость от партнера, из-за неспособности возместить непомерный дар в полном объеме<sup>44</sup>. Оптимальный вариант договора – это, когда происходит обмен равных частей, примерно такой же, как в обряде закрепления дружбы скифов, смешивающих свою кровь с вином и пьющих этот напиток вместе. Очевидно, аналогичный, равный обмен предполагала и процедура «Зирин». Из рассказа Лукиана мы лишний раз убеждаемся, что часть имущества человека, требуемая от него при обмене, выступала, как бы, представителем человека, его тела, его

<sup>41</sup> Лукиан. Собрание сочинений: В 2-х т. М.-Л., 1935. Т. 1. С. 310–312. См.: *Luciani Samosatensis*. Opera. Vol. II. Lipsiae, 1887. P. 265–302.

<sup>42</sup> Позже, выкупленный таким образом из плена Амизок, также себя ослепил, «и они стали кормиться на общественный счет скифского племени, пользуясь чрезвычайным почетом» [*Toxaris*. 41].

<sup>43</sup> Кагаров Е.Г. Словесные элементы обряда // Из истории русской советской фольклористики. Л., 1981. С. 67–76; Еремина В.И. Ритуал и фольклор. Л., 1991. С. 63, 64, 69.

<sup>44</sup> Мосс М. Очерк о даре // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М., 1996. С. 97, 98, 100, 213 и др.; Гуревич А.Я. Проблемы генезиса... С. 67.

частицей. Думаем, завладеть всем человеком, пленить его (равно, как и разграбить все его имущество) означало его подчинить, субстанционально уничтожить, что и произошло во время описанного Лукианом нападения савроматов и пленения Амизока. Иное дело – предложение Дандамида сдаться в плен вместо друга в ходе провозглашенного обмена «Зирин», обычно понимаемого как равный. Возвращать Амизока, ставшего к тому времени частью «тела имущества» савромата, было бы некому, поэтому невозможность выполнения савроматом условия возмещения дара пожизненно поставила бы его в унижительное положение перед договором «Зирин» как идеей, принципом, законом. Значит в договоре «Зирин» важно было сохранение той части «сдвоенной» личности дарящего, которая, расставаясь со своей «половиной» (другом), могла бы затем принять в качестве возмещения аналогичную часть контрагента.

Второе, на что обращаем внимание, это то, что, ввиду отсутствия у Дандамида с собой имущества, как его «телесной» части, таковой выступают именно глаза. При этом они являются не только эквивалентом-заменителем имущества, но и частью, которая признается савроматом адекватной выкупаемому другу.

Благодаря приведенному Лукианом варианту договора «Зирин» – явно форс-мажорному (поскольку одной из его сторон выступал лишенный всего, вышедший из реки человек), обнаруживается истинная семантика договора-обмена, связанная со смысловой нагрузкой образа глаз, «зрения». В дарообмене наблюдаются такие моменты: 1) вещь связана с владельцем через его зрение, она – слепок зрения хозяина, его глаза (ср. «*Брихадараньяка Упанишадда*»<sup>45</sup>; 2) вещь отдаваемая = вещи взамен получаемой; 3) если – с одной стороны каждая из двух вещей = зрению своего владельца, а с другой – эти вещи «тождественны» между собой, то взаимный дар есть ничто иное, как «единое зрение», в котором сливаются участники обмена, как еще нерасчлененные «субъект» и «объект». Значит, при всей своей сложности, процедура «Зирин» есть «зрение» (ср. украинское *зір*).

В рассказе Лукиана о договоре «Зирин» специально подчеркивается, что, согласно его правилам, одна сторона может отдать лишь *часть* того, что имеет, и точно также в выше приведенных нами примерах – часть скота жертвовалась скотоводами на установление новой или поддержание старой социальной связи. При этом, если зрительное восприятие хозяином своего скота определяло «Я» человека – собственно, его жизнь, то превращение во время такого договора части этого скота в «невидимое», думаем, должно было уподоб-

<sup>45</sup> Похожее взаимоотношение глаза и вещи моделировал Мейстер Экхарт (XIII–XIV вв.): «Предположим, что мой глаз покоится в себе, как нечто единое, само в себе заключенное, и только при зрении открывается и устремляется на дерево. И дерево и глаз остаются тем, чем они были, а все же в действии зрения они становятся настолько одно, что можно было бы сказать: глаз есть дерево, а дерево – глаз» (*Мейстер Экхарт*. Проповеди и рассуждения. М., 1912. С. 37).

ляться временной или частичной смерти самого владельца, поскольку невидимость или неспособность видеть понимались как «смерть». Этот короткий этап на пути к последующему «возрождению-прозрению-приобретению (обновлению) социальности» отвечал средней (лиминальной) фазе модели переходного обряда<sup>46</sup>. С этим же мы встречаемся в клятве с дерном, где переход из «видимости» в «невидимость» и назад означал временную «смерть» и «возрождение» и, в то же время, – утрату и новое приобретение социальности.

Примечательно, что временная смерть была, в то же время, как бы частичной жертвой. Такая жертва, в знак символического посещения загробного мира, приносилась иницируемым в обмен на свое полноправие. Ею могли стать такие частицы его тела, как крайняя плоть, зуб, клок волос, и т. д.<sup>47</sup>

По существу, жертва части, которая становится невидимой для владельца, в обмен на обновление социальности – новую «видимость» – это то, что мы наблюдаем в потлаче. Поэтому, целиком справедливо, что А. Ван Геннеп рассматривает потлач, наряду с другими обрядами, в числе переходных обрядов<sup>48</sup>. Во всех этих обрядах (смены социальной позиции и возраста) так или иначе присутствуют смены «видимости» и «невидимости», и, по существу, продолжение жизни в новом статусе выкупается временной «смертью-невидимостью» – жертвой части переходного, иницируемого существа. Такими жертвами социуму – своеобразным выкупом статуса (видимости) – и были потлачи индейцев (в виде пиров и даров), устраивавшиеся членом общества (или его близкими) в ситуациях жизненных переломов, будь то естественные вехи жизни человека (от рождения до смерти) или его вступление в должность<sup>49</sup>.

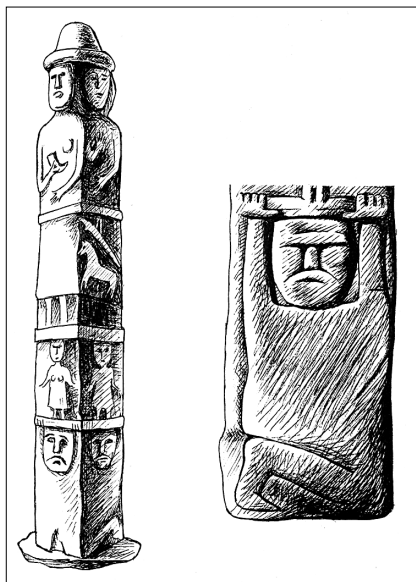
Итак, жертва части преобразуется в социальность. В то же время, мы видим у Лукиана, что в обмене савромат боится получить «целое». Об аналогичной опасности «целого» говорит и пример из русского фольклора – распространённый былинный сюжет о смерти богатыря-великана Святогора, внешне вполне сопоставимый с моделью клятвы с дерном. Этот обладатель невероятной силы, которого, с трудом, на себе держит «Мать-земля», ради шутки, ложится в гроб, крышка которого внезапно закрывается навсегда. Умирая, Святогор передает своему младшему побратиму, Илье силу, путем ды-

<sup>46</sup> Ван Геннеп А. Обряды перехода: Тэрнер В. Ритуальный процесс. Структура и антиструктура // Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 168–169.

<sup>47</sup> Кулишер М.И. Очерки сравнительной этнографии и культуры. СПб. 1887. С. 67, 70–71, 80. По существу, в качестве частичной жертвы понимается любая клятва – подтверждающая полноправие временная смерть. Ср.: «Даже после справедливой присяги у человека «замирает» одна из жил, а у того, кто клянётся ложно, – сразу 12, поэтому клятвоступники недолговечны» (Белова О.В. Клятва // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. 2. (Д-К). С. 513).

<sup>48</sup> Ван Геннеп А. Обряды перехода. С. 34.

<sup>49</sup> Очень важно замечание А. Ван Геннепа о том, что с обрядами перехода, отмечающими этапы человеческой жизни, следует увязывать и обряды, совершаемые при смене космических явлений: месяцев, лет и т.д. (Ван Геннеп А. Обряды перехода. С. 9).



Збручский идол и его фрагмент,  
изображающий Велеса

хания через щель в крышке гроба. В разных вариантах былины сохраняется подробность, что Илья, уловив часть силы с первым выдохом Святогора, отказывается от предложения принять и оставшуюся силу: «Будет с меня силы, большой братец, / Не то земля на себе носить не станет»<sup>50</sup>. Значит, «частичная», жизненная сила противопоставляется «целому» – силе, которая приравнивается «смерти». Она же, очевидно, равна «слепоте», как потому, что Святогор оказался запертым в гробу, так и потому, что его отец в былинах представлен «темным», то есть слепым<sup>51</sup>. Чрезмерная сила, приводящая к смерти, и подобная слепоте, – целостная, неделимая – «вещь в себе». Это, очевидно, то, чего так боялись в потлаче. В случае, если бы вся эта сила перекочевала от Святогора к Илье, то, скорее всего, Илья бы умер, а Святогор остался жить. Вот почему, в рассказе Лукиана начальника савроматов испугала перспектива получить при договоре «целое»: он сам превратился бы в «вещь в себе», из-за неспособности возместить «дар».

Итак, с нашей точки зрения, в архаическом обмене, в частности – потлаче, главным было не желание одарить друга, а диктуемая обществом необходимость жертвовать – делиться, дробиться, избегать «целого», то есть – социальной смерти («слепоты»), моделируя, таким образом, изначальную усредняющую, родовую зрительную субъектно-объектную связь, которая за пределами своего рода, таким образом, превращалась в квазиродовую. Целое, неделимое, уподобление «вещи в себе», нежелание или невозможность жертвовать означало отпадение от этой общей зрительной связи – «слепоту-смерть». Но именно «целое-слепота-смерть», очевидно, понималось как источник «частичного-зрения-жизни», о чем недвусмысленно свидетельствует образ греческого бога богатства Плутоса, который как в «*Плутосе*» Аристофана, так и в «*Тимоне*» того же Лукиана – является слепым<sup>52</sup>.

С нашей точки зрения, вышеприведенная клятва с дерном – модель *rite de passage* – объясняет любой обмен как таковой, в частности – потлач или «Зи-

<sup>50</sup> *Былины* / Сост., автор предисл. и ввода, текст. В.И. Калугин. М., 1986. С. 41.

<sup>51</sup> *Былины*. С. 44; *Песни собранные Н.Н. Рыбниковым*: В 3-х т. М., 1909. Т. 1. («Святогор», Рябинин, Кизи, № 2).

<sup>52</sup> *Аристофан*. Комедии. М., 1983. Т. 2. С. 407–409, 419–430; *Лукиан*. Собрание сочинений: В 2-х т. М.-Л., 1935. Т. 2. С. 242, 244, 245. Анализ образа Плутоса см.: *Фрейденаберг О.М.* Слепец над обрывом // *Язык и литература*. Л., 1932. Т. VIII. С. 229–244.

рин». Интересно, что сам иранский термин «Зирин» может быть сопоставлен с осетинским *zyryn*: *zyryd* / *zurun*: *zurd* ‘кружить(ся)’, ‘вертеть(ся)’<sup>53</sup>. Идеалом обмена является тот, в котором утраченная-подаренная часть равна возвращенной. Этим достигается мир (славянское *mirъ*, сравн. *Mitra*) – равновесие, социальность.

Неизбежно рождается вопрос: какой из двух участников потлача мог ассоциироваться с верхней (надземной), видимой частью модели клятвы с дерном, а какой – с подземной – «невидимой-чужой»? Очевидно, каждая из сторон обмена ассоциировала себя именно с надземным, видимым, «своим» уровнем, тогда как партнера – с нижним, «чужим».

При этом оказаться обладателем «целого», неделимого, перестать отдавать в ответ, то есть стать «вещью в себе», означало «смерть» (слепоту), которая в древности была смертью, прежде всего, в социальном смысле. Потлач-зирин – это было «кружение», в котором каждый избегал окончательного падения в бездну.

#### IV. К полисемии корня \**wel-*

В 1967 г. Р. Якобсон пришел к заключению, что два индоевропейских корня – \**wel-* ‘видеть’ и \**es-* ‘быть’, выступающих как два автономных слова в ведийском Варуна Асура, где первое означает ‘всевидящий’, а второе – ‘гений’, ‘глава’, могли объединяться в имени славянского бога – *Velesъ*. Последнее, таким образом, должно было означать – ‘господин, гений проницательности’ (*master, genius of vision*), или ‘хороший в видении’ (*good in vision*), то есть ‘зоркий’<sup>54</sup>.

В то же время, изображение Велеса-Волоса на Збручском идоле в виде подземного бога-держателя земли Б.А. Рыбаков определял на основании общеизвестной лингвистам связи корня \**wel-* с миром мертвых, значением ‘гибнуть’<sup>55</sup>. Именно это, подземное изображение Велеса было сопоставлено нами

<sup>53</sup> *Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л., 1989. Т. IV (u-z). С. 324. Нельзя согласиться с самим В.И. Абаевым, понимающим *ζίριπ* – ‘выкуп’ Лукиана, как испорченное *ζάριπ* – ‘золото’ (*Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. С. 303), хотя бы потому, что в «*Токсариде*» речь не идет о качественной характеристике выкупа (золото, рабы, скот и т.п.), но лишь об условной «части» тела-имущества скифа: «Невозможно задержать тебя всего, раз ты пришел, говоря: «Зирин»; оставь нам часть того, чем обладаешь...» [*Toxaris. 40*]. Более подробно: *Писаренко Ю.Г.* Договір «зірін» у Лукіана самосатського. Семіотичний аналіз // *Східний світ*. К., 2004. № 2. С. 68–77.

<sup>54</sup> *Jakobson R.* The Slavic God *Veles* and His Indo-European Cognates // *Studi Linguistici in Onore di Vittore Pisani*, vol. II. Brescia, 1969. P. 591–593; ср.: *Якобсон Р.* Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии // *Труды VII Международного конгресса антропологич., и этнограф. наук*, Москва, 1964. М., 1970. Т. 5. С. 614–615.

<sup>55</sup> *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1981. С. 408, прим. 140; 424; 463; *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 243–244, 247; *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Харьков, 1916. Т. 1. С. 29.

с вышеупомянутой клятвой с дерном<sup>56</sup>. Отношение корня \**wel-* и к «видению», т.е. жизни, и к мертвым – «подземности», а значит – «слепоте», соответствует общепризнанной амбивалентности образа Волоса<sup>57</sup>. Связь Волоса, «скотья бога» (бога богатства) как со «зрением» (владением, причастием), так и со «слепотой» (подземностью, целым, абсолютном) перекликается также с противоречивой природой греческого Плутона.

Применение к пояснению образа Волоса модели клятвы с дерном, согласно которой, социальный статус человека, его причастие-полноправие-зрение есть следствием обмена, смены видимости-невидимости, подтверждает ранее высказанную точку зрения, что Волос был богом договора-обмена в широком смысле слова<sup>58</sup>. Предложенная для него Р. Якобсоном этимология от \**wel-* ‘видеть’ и \**es-* ‘быть’ могла бы читаться как ‘сущий в видении’, то есть, находящий проявление в феномене «видения», где «видение» = «социальной связи».

Кроме того, было бы весьма интересно выяснить, каким образом для корня \**wel-* значение ‘видеть’ могло уживаться с другими, отмечаемыми лингвистами значениями, например, – ‘гибнуть’, ‘великий’, ‘власть, правитель’, а также ‘разрывать, грабить’<sup>59</sup>.

Когда мы впервые обратили внимание на сходство клянущегося с дерном на голове со «збручским» Волосом, было вполне логично посчитать, что крестьянин уподоблялся самому божеству, поскольку это могло бы отвечать соотношению между обрядом (его исполнителем) и мифом (его героем). Сейчас же этот вывод, очевидно, может быть откорректирован. Принцип, заложенный в клятве с дерном, согласно которому, «социальность-видимость-причастие роду-территории» подтверждается через временную «смерть-невидимость-целостность (асоциальность)» скорее всего, породил вначале обряд, а со временем – на базе переосмысления тех же идей возник мифологический персонаж – божество. Ведь представление о причастии роду-территории генетически восходит к эпохе невыделенности человека из рода, тогда как появление персонифицированного божества – «скотья бога» (Плутона, Волоса и пр.), «наделяющего богатством», могло быть только следствием определенной индивидуализации общества.

Формой осознания единства первоначального экзогамного рода, как и предшествовавшего ему первобытного коллектива («стада»), традиционно

<sup>56</sup> Писаренко Ю.Г. Велес-Волос в язичницькому світогляді Давньої Русі. С. 77–90.

<sup>57</sup> Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 65–66 и др.

<sup>58</sup> Писаренко Ю.Г. Велес-Волос в язичницькому світогляді Давньої Русі. С. 113–160.

<sup>59</sup> Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Т. II. С. 492, прим. 1; 513, 836; Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 73, 74; Топоров В.Н. Об иранском элементе в русской духовной культуре // Славянский и балканский фольклор. М., 1989. С. 36; Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М., 1998. С. 693, прим. 4.



считается тотемизм<sup>60</sup>. Пережиточные тотемические черты (чаще всего в медвежьем облике) обнаруживаются и в реконструируемом культе Волоса<sup>61</sup>. Как писала О.М. Фрейденберг, «в эпоху, не знающую кровного родства, участие в коллективном разрывании тотема понималось в виде родственной связи, в виде общей принадлежности к одному тотему. На этом впоследствии вырастает идея причастия»<sup>62</sup>. Вместе с тем, исследовательница отмечала, что «тотемизм есть не самостоятельное, а вторичное явление, непосредственный результат нерасчлененного и конкретного мышления. На него нельзя ссылаться как на последний генетический фактор»<sup>63</sup>. «Основная черта так называемых тотемических представлений – слитность в них внешней природы и человеческого общества, с одной стороны, и с другой – слитность в них единичности со множественностью. Эти две черты являются результатом сознания, в котором субъект и объект еще не расчленены»<sup>64</sup>. Мы видели, что эта субъектно-объектная слитность естественно выступала как зрительная, поэтому, выходит, что основой «тотемической» связи было, прежде всего, зрение и, по-существу, причастие в виде тотемической трапезы или выросших на ее основе форм совладения, обмена и т. д., были лишь следствием первичной зрительной субъектно-объектной связи.

Вполне понятно, что такая субъектно-объектная слитность сохранялась вследствие малой развитости хозяйства, сохранения его присваивающих форм. Смерть человека – наступление «слепоты», превращение в «вещь в себе» – требовала восстановления субъектно-объектной связи. Можем предположить, что древнейшей формой этого «восстановления» был каннибализм. Мертвый, как «целое», «вещь в себе», должен был стать предметом дробления, раздела – «причастия». Возможно, аналогией здесь может служить то, как у ряда африканских народов (бари, нуэры), обычно избегающих убийства и продажи своего скота, ради сохранения его видимости (как понимаем,

<sup>60</sup> Семенов Ю.И. Как возникло человечество. М., 1966. С. 512–513.

<sup>61</sup> Живанчевич В. «Волос-Велес» – славянское божество териоморфного происхождения // Труды VII Международного конгресса антропологич. и этнографич. наук. Москва, 1964. М., 1970. Т. VIII. С. 46–49. Для архаического мировоззрения было характерно не отбрасывать прежних форм, а накапливать, обыгрывать их (Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. С. 29).

<sup>62</sup> Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. С. 89.

<sup>63</sup> Там же. С. 30.

<sup>64</sup> Там же. Ср. вывод С.А. Токарева: «Ключ к решению проблемы тотемизма вообще не в объекте тотемических отношений, не в тотеме, а в тотемической родовой группе» (Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 70). С мнением этнологов не совпадает точка зрения О.М. Фрейденберг о том, что с тотемизмом социально связана только до-родовая эпоха (хозяйственно – эпоха собирательства и охоты), тогда, как с родовой эпохой (земледелия и скотоводства) – всецело земледельческая мифология (Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. С. 31). В то же время, в заслугу ученому следует поставить то, что она подчеркивала главенство в первобытности зрительного восприятия: «Для первобытного общества весь мир оборачивается своей видимой стороной, причем все члены этого общества имели совершенно одинаковое представление о том, что видели» (Там же. С. 26).

взаимной), охотно поедаются павшие, то есть, фактически, «переставшие видеть» животные<sup>65</sup>. В то же время, напоминая нам клятву с дерном, уже древнейшие, палеолитические погребения, очевидно, могут говорить о вере в то, что за «смертью-слепотой-подземностью» следует возрождение – выстраивание (восстановление) субъектно-объектной связи.

Очевидно, смерть-слепота, превращение в «вещь в себе» также противоречила существу древнейшего общества («рода»), как и гипотетическая свобода распоряжаться (уносить, прятать) своей долей в общей добыче коллектива, о чем, в частности, пишет Ю.И. Семенов<sup>66</sup>. В этих отношениях распределения, называемых «разборными», опять-таки, главной была видимость, открытость (публичность).

В дальнейшем, по мере развития производительных сил, коллектив начал вырабатывать больше средств к существованию, нежели было достаточно для простого выживания его членов, то есть возник избыточный продукт, который позже начал переходить в обособленную собственность. Этот процесс связывают со «средней ступенью варварства», когда возникло скотоводство и скот стал превращаться в богатство. Господствующая роль мужчины-хозяина скота и новая тенденция к индивидуальному наследованию по мужской линии приводит к противоречию между семьей и родом<sup>67</sup>. Данные Ю.П. Аверкиевой о североамериканских индейцах свидетельствуют, что новые собственнические тенденции продолжают сдерживаться нормами родового строя. Так, богатства считаются собственностью индейца, пока он их накапливает, когда же они собраны, то начинают рассматриваться, как общественная собственность<sup>68</sup>. Обычай раздавать свои богатства – потлач, как писала исследовательница, приобрел двойственную природу. Вначале он был средством выравнивания имущественного неравенства, формой сопротивления общинных начал частному накоплению сокровищ, потом превратился в способ приобретения престижа и власти богатых<sup>69</sup>. Престиж, по мере его укрепления, приводивший к получению своим обладателем власти<sup>70</sup>, был тем большим, чем больше жертвовалось индейцем. Когда же богатый индеец умирал, общинники бросались к его табуну и захватывали лучших коней, игнорируя завещание умершего и ничего не оставляя вдове и детям. Согласно выводу Ю.П. Аверкиевой, этот обычай был пережитком коллективной

<sup>65</sup> Максимов А.Н. Скотоводство малокультурных народов. С. 9; Эванс-Причард Э. Э. Нуэры. С. 35.

<sup>66</sup> Семенов Ю.И. Происхождение брака и семьи. М., 1974. С. 110.

<sup>67</sup> Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. Л., 1950. С. 54–57; 166–168.

<sup>68</sup> Аверкиева Ю.П. Разложение родовой общины и формирование раннеклассовых отношений в обществе индейцев Северо-западного побережья Северной Америки. М., 1961. С. 35, 115 и др.

<sup>69</sup> Там же. С. 115.

<sup>70</sup> Васильев Л.С. Феномен власти-собственности // Типы общественных отношений на Востоке в средние века. М., 1982. С. 66–68.

собственности на скот, и на общину перешли прежние родовые правила. Интересно, что наиболее активно грабилось имущество скупых богачей<sup>71</sup>. В случае же более цивилизованного распределения собственности умершего, обязанности раздачи его наследства (коней) между родственниками брал на себя его старший сын. При этом не мог быть обделен даже самый дальний родич. Иначе тот имел право самовольно захватить любого скакуна из табуна умершего<sup>72</sup>. Очевидно, грабя мертвого, избегали положения «целого», «вещи в себе», «слепоты», могущего «сковать» все общество. Случай же более интенсивного грабежа богатства индейца, известного при жизни своей скупостью, думаем, говорит о том, что этот соплеменник будто «умер-ослеп», превратился в «вещь в себе» еще при жизни.

Богатство не могло прятаться, а должно было демонстрироваться, раздаваться. В этом была его первичная, родовая природа. Но следование устойчивому родовому правилу – делиться, в то же время, постепенно должно было внедрять новое осознание, – что по своей воле наделяет отец-патриарх и, по такому же принципу, – божество.

Искусственно сдерживающие индивидуализм тенденции, которые, к тому же, объективно сдерживали становление личности, вероятно, содержали в себе и определенную мифологическую оценку нового явления. Тот, кто стал выше обычной роли сына «Матери-земли» – рода-территории, а также – брата, равного среди равных, мог рассматриваться обществом как превысивший «часть-меру», превратившийся в «целое», «вещь в себе», в «кровосмесителя». Полагаем, что такой была основа возникновения сюжета об Эдипе, сложившаяся задолго до Софокла (V в. до н.э.)<sup>73</sup>. О скотоводческих истоках этой истории, возможно, говорит и особая роль в ней пастухов, спасших



Слепой Эдип удаляется в изгнание

<sup>71</sup> Аверкиева Ю.П. Индейцы Северной Америки. М., 1974. С. 266.

<sup>72</sup> Аверкиева Ю.П. Разложение родовой общины... С. 35.

<sup>73</sup> Софокл. Трагедии / Пер. с древнегреч. С. Шервинского. М., 1979. С. 6–64. На языке архаических символов инцестуозная связь с матерью означает «личную власть» (Аверинцев С.С. К истолкованию символики мифа об Эдипе // Античность и современность. М., 1972. С. 93; Гай Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати цезарей. М., 1964. С. 282, прим. 1). С.С. Аверинцев считает, что это власть тираническая, поскольку Эдип назван у Софокла *τύραννος* (Аверинцев С.С. К истолкованию символики мифа об Эдипе. С. 93). В то же время об Эдиповом грехе вспоминает уже Гомер в «Одиссее» (VIII в. до н.э.) (Кн. XI, 271–280) (Гомер. Илиада. Одиссея. М., 1967. С. 547), до появления так называемой раннегреческой тирании VII–VI вв. до н.э. (Фролов Э.Д. Греческие тираны (IV в. до н.э.).

младенца<sup>74</sup>. Думаем, что, как и по мнению ослепителей Василька Теребовльского, слепота Эдипа была не столько наказанием, сколько внешним символическим оформлением уже свершившегося его обособления относительно рода.

Предполагаем, что связанный со скотоводством коренной перелом в развитии общества, сказавшийся в появлении собственника-патриарха-властителя, и легший в основу истории Эдипа, а также образа «скотья бога» (позже у славян ставшего Волосом), имел долгое эхо и в последующем символическом осмыслении власти.

В этой связи можно упомянуть (в последнее время приобретающий все большую популярность) сюжет о посмертном ограблении в Средневековье светских и церковных правителей (сполировании), известный русскоязычному читателю по работе М.А. Бойцова и последующей дискуссии с ним А.Я. Гуревича<sup>75</sup>. Правда, еще И.Я. Фроянов отмечал смысловую связь этого явления с вышеупомянутыми нами ограблениями умерших богатых индейцев<sup>76</sup>. Ученый писал о разграблении на Руси дворов Юрия Долгорукого (1157 г.)

---

Л., 1972. С. 4. Ср.: *Соловьева С.С.* Раннегреческая тирания (к проблеме возникновения государства в Греции). М., 1964. С. 37). Значит, вероятные истоки истории Эдипа, связанные с возникновением некоей власти, древнее института «тирании». Интересно замечание самого С.С. Аверинцева о том, что «кровосмесительство» считалось также условием получения магических способностей, проникновения в тайны. Эта линия прослеживается и в биографии Эдипа, отгадавшего загадку Сфинкса и, в конце концов, получившего власть (*Аверинцев С.С.* К истолкованию символики мифа об Эдипе. С. 95–98). Очевидно, овладение «матерью-родом-территорией» шло параллельно с освоением матери-природы, что в глубокой древности осознавалось магически, как знание некоей тайны (Там же. С. 96). И в этом смысле, за древним охотником должен был следовать скотовод, который, сумев приручить животных, впервые одержал важную победу над природой. Причем, современникам эта заслуга приписывалась способности к магии. Согласно В.П. Петрову, заговоры – «существенная и необходимая принадлежность охотничьего промысла, скотоводческого хозяйства. Хозяйствовать – обладать и пользоваться заговорами. Человек бесхозяйственный – человек, лишенный заговоров» (*Петров В.П.* Заговоры // Из истории русской советской фольклористики. Л., 1981. С. 114). Согласно Л.С. Васильеву, лидеры выдвигались из числа удачливых охотников (*Васильев Л.С.* Феномен власти-собственности. С. 66). Но удача эта объяснялась магически. Именно такой подход логично объясняет выводы Д.Д. Фрэзера о том, что первоначальная власть была властью мага, властью сакральной. В этой связи обращает на себя внимание то, что «кровосмесителями» в европейском фольклоре выступают, главным образом, святые – папа Григорий, Андрей Критский и т.д. (*Пропн В.Я.* Эдип в свете фольклора // *Пропн В.Я.* Фольклор и действительность. М., 1976. С. 260–261; Подробнее см.: *Писаренко Ю.* «Багатство-мертви души». Походження архетипу // Київська старовина. К., 2008. № 1, 2).

<sup>74</sup> *Пропн В.Я.* Эдип в свете фольклора. С. 277–278.

<sup>75</sup> *Бойцов М.А.* Ограбление мертвых государей как всеобщее увлечение // Казус 2002. М., 2002. Вып. 4. С. 178. «Сполирование» от лат. *spoliō* – ‘снимать одежду, раздевать, обдирать, красть, лишать’; *Гуревич А.Я.* «Время вывихнулось»: поругание умершего правителя // Одиссей. 2003. С. 221–241; *Бойцов М.А.* «Вывихи времен» и сопротивление источников. Ответ А.Я. Гуревичу // Одиссей. 2003. С. 241–250; *Гуревич А.Я.* Конец Света или карнавал? Ответ М.А. Бойцову // Одиссей. 2003. С. 250–255.

<sup>76</sup> *Фроянов И.Я.* Киевская Русь. Очерки социально-политической истории. Л., 1980. С.145.

и его сына, Андрея Боголюбского (1175 г.)<sup>77</sup>. Последний случай упоминается и М.А. Бойцовым<sup>78</sup>. Недавно мы предприняли попытку доказать, что известное по летописи утаивание смерти князя Владимира (1015 г.) на самом деле должно было воспрепятствовать тому же посмертному разграблению его имущества<sup>79</sup>.

Как следует из источников, грабежи обычно имели место в период от смерти и до погребения правителя и принятия власти его наследником<sup>80</sup>. Очевидно, это была разновидность причастия (возможно, дальний отголосок каннибализма), связанная с убежденностью в особой святости (магической силе) умершего, которая могла осуществляться всякий раз, когда перед народом предстало мертвое, но непогребенное священное тело. Спасти его от разбора на реликвии, наверное, могла только компенсировавшая его раздача милостыни. Так, в 1115 г., при перенесении мощей Бориса, именно с подобными ожиданиями был связан ужасающий натиск народа на похоронную процессию, и только благодаря находчивости Владимира Мономаха, приказавшего резать на куски ткань, меха и бросать их в толпу вместе со серебряниками, все же удалось пройти в церковь и установить там раку с мощами святого<sup>81</sup>. Похожий случай, очевидно, имел место в 1147 г., когда разбирались «на спасение и на исцеление» кровь и куски одежды растерзанного толпой и брошенного на киевском Подоле Игоря Ольговича, давно отстраненного от власти, но называемого летописцем обладателем «царского и священного тела»<sup>82</sup>. Естественно, грабежи, в связи со смертью властителя, не ограничивались пределами его личного имущества, но, подобно пожару, распространялись и на «имение» его придворных, а также находящихся в городе инородцев. Так, после гибели Андрея Боголюбского, грабились не только его собственные дворы, но и его посадников, тиунов, детских и мечников, а также имущество «пришедших к делу» иностранных мастеров<sup>83</sup>. Аналогично, в 1113 г., после смерти Святополка Изяславича, несмотря на то, что он был уже погребен, а его вдова раздала небывало щедрую милостыню, проволочка с занятием великокняжеского стола Владимиром Мономахом приве-

<sup>77</sup> Там же. С. 144–145; *ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 489, 592.

<sup>78</sup> *Бойцов М.А.* Ограбление мертвых государей как всеобщее увлечение. С. 176–179.

<sup>79</sup> *Писаренко Ю.* Почему «потаиша» смерть князя Владимира (к летописной статье 1015 г.) // *Ruthenica*. К., 2006. Т. V. С. 238–248; *Писаренко Ю.* К поиску смысла посмертного ограбления правителей // *Укр. істор. збірник*. К., 2007. Вип. 10. С. 9–14.

<sup>80</sup> *Гуревич А.Я.* «Время вывихнулось»: поругание умершего правителя. С. 222.

<sup>81</sup> *Повесть временных лет*. С. 199.

<sup>82</sup> *ПСРЛ*. Т.2. Стб. 353. Интересно, что летописец называет убивших князя «слепыми»: «безаконнии несъмыслении ослѣплении оцима своима». Очевидно, такая же, «духовная слепота» подразумевалась и в сюжете о внезапной потере зрения князем Владимиром (988 г.), излечившимся путем крещения (*Повесть временных лет*. С. 77). Отступление от «своего закона», равно как и непринадлежность к нему, означали «чуждость», которая ассоциировалась со «слепотой» (=невидимостью).

<sup>83</sup> *ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 592; *Бойцов М.А.* Ограбление мертвых государей как всеобщее увлечение. С. 178.

ла к тому, что кияне не удержались от разграбления двора тысяцкого Путяты, а кроме того – жидов<sup>84</sup>.

Уже И.Я. Фроянов пришел к выводу о том, что распространение богатств путем грабежей родственно прижизненным раздачам князем добра и пищи, которыми особенно славился князь Владимир<sup>85</sup>. Еще двумя случаями публичного раздела богатств была предсмертная раздача имущества самим князем или его наследниками после его смерти<sup>86</sup>. Очевидно, изъятие богатств умершего правителя, действительно, логично связывать с его обязанностью раздавать дары при жизни, что, собственно, видели уже на примере индейцев, и что, на языке символов, думаем, означало компенсацию прерванной зрительной субъектно-объектной связи (см. часть III).

Согласно источникам о московской придворной жизни XVI–XVII вв., обильные раздачи денег и других материальных благ всем членам общества, вплоть до тюремных сидельцев, сопровождали как большие события в жизни самого государя (рождение, свадьба, смерть), так и крупнейшие праздники<sup>87</sup>. Кроме того, особую роль для подданных играла возможность «видеть светлые царские очи». Впавшим же в немилость «видеть очи царя» не дозволялось<sup>88</sup>. Публичное «рассматривание» царственной особы допускалось со времени ее совершеннолетия – 15 лет. Согласно Г. Котошихину (середина XVII в.), до этого возраста царских детей, «окроме бояр и ближних людей, видети никто не может». И только с наступлением 15-летия, «как уведают люди, что уж его (т.е. царевича. – Ю.П.) объявили, и изо многих городов люди на дивовище ездят смотреть его нарочно»<sup>89</sup>. Если глаз вообще счита-

<sup>84</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 275; Рычка В. «Владимиръ на столъ» // Ruthenica. К., 2007. Т. VI. С. 131.

<sup>85</sup> Фроянов И.Я. Киевская Русь. С. 143–147.

<sup>86</sup> Там же. С. 143–145.

<sup>87</sup> Котошихин Г. О России в царствование Алексея Михайловича. Изд. 4-е. СПб., 1906. С. 13–14; 15–16; 20–21; Забелин И. Домашний быт русских царей в XVI и XVII ст. М., 1862. Ч. 1. С. 305–310 и др. Ср. пожертвования князя Владимира (*Повесть временных лет*. С. 86).

<sup>88</sup> Котошихин Г. О России в царствование Алексея Михайловича. С. 45; Горсей Д. Записки о России. XVI–XVII в. М., 1990. С. 89; Забелин И. Домашний быт русских царей. С. 291. Параллель находим в рассказе Галла Анонима о Болеславе Храбром: «И бог одарил его такой привлекательностью и все так хотели его видеть, что если за какой-либо проступок он отсылал кого-нибудь на время от себя, то тот, даже если пользовался полной свободой в своих действиях, до тех пор пока Болеслав не возвращал ему своего расположения и возможности себя видеть, считал, что он не живет, а умирает и не свободен, а заключен» (*Галл Аноним*. Хроника и деяния князей или правителей польских. М., 1961. С. 42).

<sup>89</sup> Котошихин Г. О России в царствование Алексея Михайловича. С. 17. О временной изоляции княжеских детей от родителей с их передачей заботе кормильца (аталыка) – вероятном пережитке материнско-родового строя см.: Гарданов В.К. «Кормильство» в Древней Руси (К вопросу о пережитках родового строя в феодальной Руси IX–XIII вв.) // Советская этнография. М., 1959. № 6. С. 45–53. Очевидно, с обычаем временной передачи княжича кормильцу изначально связан мотив слепоты (удаления?) и прозрения (возвращения?) в семилетнем возрасте польского князя Мешко (*Галл Аноним*. Хроника... С. 31).

ется «солнечным» органом, то для князя либо царя это – средоточие его специальной «солнечной» функции, аналогичной той, которая приписывалась богу-даятелю Дажьбогу-Солнцу. Его внуком, согласно «Слову о полку Игореве», и был русский князь. Наиболее известный своими пирами и дарами Владимир Святославич, называется в былинах «Красным Солнышком». Интересно сделанное А.П. Толочко наблюдение о том, что «светлая» природа князя не только связывается в панегириках с нисходящей с него на подданных мистической благодатью, но и материализуется в демонстративных раздачах князем милостыни – «показывании» милости<sup>90</sup>. Призвание «даровать благодать», очевидно, целиком отвечало первичной магической природе власти царя, отмеченной Д.Д. Фрэзером<sup>91</sup>.

Вышеупомянутая неписанная обязанность вновь появившегося хозяина-собственника скота – «делиться», доказывать свою открытость обществу, отрицая положение «вещи в себе» («слепоту»), постепенно переносит на лидера (князя, царя) прежнюю консолидирующую роль «зрения», издревле символизировавшего равное причастие роду-территории. Это, в частности, подтверждается записанным в Архангельщине во второй половине XIX в. «Заговором на царские очи». В нем говорится следующее: «Вы же, кормилицы, царские очи, как служили царям-царевичам, королям-королевичам, так послужите рабу Божию (имя рек), день послужите и в ночь послужите, по утру рано и в вечеру поздно, в каждый час, в каждую минуту, век по веку, отныне до веку»<sup>92</sup>. Несомненно, «полная утрата» царем своих очей должна была соответствовать его смерти<sup>93</sup>, поэтому целиком логично отнести этот, сохра-

<sup>90</sup> Толочко О. Образ держави і культ володаря в давній Русі // *Mediaevalia Ucrainica: Ментальність та історія ідей*. К., 1994. Т. III. С. 32–34.

<sup>91</sup> Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. 2-е изд. М., 1983. С. 17–18 и др.

<sup>92</sup> Майков Л.Н. Великорусские заклинания // Записки Императорского Русского географического общества по отд. этнографии. СПб. 1869 Т. 2. С. 562 (№ 337); см.: Писаренко Ю.Г. «Кормилицы, царские очи» // *Дньєслово. Збірка праць на пошану П.П. Толочка з нагоди його 70-річчя*. К., 2008. С. 328–334.

1) Тема «царских очей» представлена и в 100-м псалме: «Не предлагал пред очима моима (т.е. царя. – Ю.П.) вещь законопреступную; творящая преступление возненавидел <...> Очи мои на верныя земли, посаждати я со мною; ходяй по пути непорочну, сей ми служаше. Не живяше посреде дому моего творяй гордыню; глаголюй неправедная не исправляше пред очима моима» (Пс. 100). Здесь роль царских глаз односторонняя, оценочная, – как бы, сверху вниз. В традиционном же русском восприятии очей царя больше заметна связь обратная. В словосочетании «видеть светлые царские очи» царь – объект, а не субъект. В еще большей степени эта роль царя (его «очей-кормилиц») прослеживается в приведенном заговоре. Поэтому, переоценивать влияние 100-го псалма на народное представление об очах царя, видимо, не стоит. Тем более, что этот псалом, согласно К. Попову, вошел в чин священного коронования Российского императора только в первой половине XVIII в. (Попов К. Чин священного коронования // *Богословский вестник*. Сергиев Посад, 1896. Май. С. 192).

2) Претензия на «очи царя» не может не напомнить о феномене «самозванства».

<sup>93</sup> Символическое тождество смерти и слепоты правителя, одинаково лишавших его власти, проявилось в передаваемой Козьмой Пращским надгробной речи слепца Яромира

нившийся до позднего времени, заговор к ситуации ухода очередного государя из жизни. И если в вышеприведенном рассказе Лукиана о договоре «Зирин» глаза скифа заменили собой его богатства, а в «Брихадараньяка Упанишаде» «глаз» = «богатству», то можно предположить, что массовые претензии подданных на «очи-кормилицы» царя выливались в ограбление его богатств, чего, видимо, близкие покойного стремились избежать добровольной раздачей погребальной милостыни. Приведенные примеры коррелируются с зафиксированным для индоевропейского корня \*wel- единством значений 'зрения', 'власти', а также 'разрывания, разграбления' – споллирования<sup>94</sup>.

При жизни царь (а прежде – князь) частичными жертвами богатств-«очей» стимулировал витальные силы народа, вместе с тем, выкупая свой статус-«видимость». Очевидно, это было наследованием первобытного механизма восстановления ситуативно нарушенной родовой зрительной субъектно-объектной связи.

Одаривание своими богатствами (читай – «очами»), дробление «целого-слепоты-вещи в себе», как стимуляция жизненных сил, необходимых, в первую очередь, самому князю, наиболее ярко проявляется в случае его болезни, как это показано летописью в рассказе о тяжком недуге и раздаче всего имения Владимиром Васильковичем (1288 г.). Обращает на себя внимание то, что некоторые драгоценные сосуды князь «самь передь своима очима поби и полья»<sup>95</sup>, и это – характерный символ дробления целого (– к благополучию?)<sup>96</sup>, связанный, к тому же, с глазами владельца. «Частичное» – жизнь, регенерация – противопоставляется «целому» – завершенности, смерти, слепоте: «зрение = материальное благополучие (причастие)» оказывается общим для князя и подданных. Ощущение правителем некоего долга перед народом, основанное на представлении об их сущностном единстве, мы бы назвали «Эдиповым комплексом не по Фрейду».

---

над телом ослепившего его брата Ольдржиха (1037 г.): «... ни мне, ни тебе ни к чему уж Власть короля...» (*Козьма Пражский*. Чешская хроника. С. 96). Вслед за этим, возводя на трон племянника Бржетислава, Яромир так мотивирует этот акт перед собравшейся знатью: «судьба (т.е. слепота. – *Ю.П.*) не позволяет мне быть вашим князем» (Там же. С. 97). Полномочия же нового князя легитимизируются раздачей милостыни: «И как всегда это делают при избрании князя, через ограду верхнего дворца народу бросили 10 тысяч или больше монет; это сделали для того, чтобы он не напирал на княжеский трон, а лучше собирал брошенные ему монеты» (Там же. С. 96).

<sup>94</sup> *Фрейдберг О.М.* Миф и литература древности. С. 693, прим. 4. Учитывая отношение к корню \*wel- Велеса, интересно встреченное нами указание на связь как с мотивом особого «зрения», так и с мотивом «грабежа» (споллирования) Гермеса (*Воеводский Л.* Каннибализм в греческих мифах // *ЖМНП*. СПб., 1874. Февраль. С. 94–95).

<sup>95</sup> *ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 914.

<sup>96</sup> В литературе установилось мнение, что этой жертвой Владимир Василькович «прощался с жизнью» (*Ричка В.* Церемониали та обряди княжого двору середньовічного Києва // *СОЦІУМ*. К., 2008. Вип. 8. С. 18–19). В то же время летопись подчеркивает, что на момент акта жертвы «еще же емоу не велми болноу, но ходяшь и ездяшьет на конъ», значит он мог надеяться на выздоровление. Ср.: «Разрывание на части – обычный образ оживания, еды, омоложения» (*Фрейдберг О.М.* Миф и литература древности. С. 69).



Казалось бы, с появлением в обществе лидера – «самовластца», первичная гармония общей «зрительной-родовой» связи нарушалась, тем не менее, согласно показанной закономерности (см. часть III), ситуация каждого такого нарушения субъектно-объектной связи сразу же преобразовывалась в свою противоположность, становясь ее источником. Поэтому, родовым зрением становилось, в том числе, и зрение царя.

Г. Котошихин приводит интересные подробности, связанные с обычаем погребения московских царей. Прежде всего, обращает на себя внимание то, что эта церемония происходит ночью<sup>97</sup>, что не может нам не напомнить об обстоятельствах ночного погребения Владимира Святославича в Киеве (1015 г.), предположительно, – с целью предотвращения его спойлий. Как мы отмечали, князь (царь) уподоблялся Солнцу, следовательно, его смерть приравнивалась закату, «смерти» светила<sup>98</sup>. Очевидно, государь, который при жизни олицетворял собой «свет», не мог среди бела дня предстать перед народом «темным», незрячим. Это было возможно допустить только в ночную пору, которая сама уподоблялась «слепоте-смерти-целостности». Избегая таким образом противоречия, придворные, очевидно, препятствовали ограблению мертвого монарха, не забывая при этом подстраховаться раздачей щедрой погребальной милостыни. Согласно Г. Котошихину, «да в то ж время во всех приказах, изготовя множество денег, завертывают в бумаги по рублю и по полтине и по полуполтине, и вывезши на площади, подьячие роздают милостыню нищим и убогим и всякому чину людем поручно...»<sup>99</sup>. Хотя это не отменяло традиционного в таких случаях грабежа по всей Москве, инициированного специальным освобождением из тюрем преступников: «Так же на Москве и в городех всяких воров, для царского преставления, ис тюрем освобождают всех без наказания.

Горе тогда людем, будучим при том погребении, потому что погребение бывает в ночи, а народу бывает многое множество, Московских и приезжих из городов и из уездов; а Московских людей натура не богобоязливая, с мужеска полу и женска по улицам грабят платье и убивают до смерти; и сыщется того дни, как бывает царю погребение, мертвых людей убитых и зарезанных болши ста человек»<sup>100</sup>. Восстановление жизнеспособности общества – «зрения-причастия (части)» непременно связано с нарушением целостности, – пусть даже путем ущерба, разбоя и грабежа. Вновь вспомним значения корня \**wel-* ‘видеть’ и, в то же время, ‘разрывать, грабить’.

В высшей степени символичным актом представляется освобождение из тюрем преступников. «Темница», «заточенность» – это образ смерти<sup>101</sup>, «вещь

<sup>97</sup> Котошихин Г. О России в царствование Алексея Михайловича. С. 21.

<sup>98</sup> Литвинский Б.А. «Золотые люди» в древних погребениях Центральной Азии // Советская этнография. 1982. № 4. С. 41.

<sup>99</sup> Котошихин Г. О России в царствование Алексея Михайловича. С. 21.

<sup>100</sup> Там же.

<sup>101</sup> Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. С. 209.

в себе», равная смерти (слепоте) правителя. Открытие тюрем, очевидно, разбивало оковы не только в прямом, но и в переносном – магическом смысле. В нем могли видеть одно из средств, стимулирующих возрождение «Солнца» (ассоциирующееся с воцарением наследника) – восстановление причастия «свету-зрению» всего народа. Это находит неожиданную параллель в ритуальном развязывании узлов и открывании замков в доме роженицы, с тем, чтобы максимально облегчить (стимулировать) выход на свет новорожденного<sup>102</sup>.

Всеобщая амнистия, сопровождающая погребение русского царя, находит интересную аналогию в папском Риме XVI–XVII вв. Согласно данным М.А. Бойцова, голос сигнального колокола «Патара», название которого расшифровывается как ‘чернь’, ‘рванина’, ‘отрепье’, звучал только в двух случаях – смерти очередного папы и – начала карнавала. По сигналу «Патары» освобождались из тюрем все преступники, и одновременно с этим римская толпа бросалась грабить, а также разрушать все на своем пути<sup>103</sup>. Смысл, на первый взгляд нелепого, разрушения статуй, дворцов, вытаптывания садов, парков после смерти правителя<sup>104</sup>, очевидно, состоял в том же, в чем и выпуск из тюрем преступников – в магическом отрицании любой целостности, завершенности, конца развития, как образа смерти-«слепоты», «вещи в себе» – потери связи с социумом. Хотя внешне антисоциально выглядели и сами действия толпы.

Кончина (слепота) правителя-«Солнца», как и канун карнавала, очевидно, символизировали завершение некоего цикла развития – природного и, в то же время, социального. Это была, своего рода, «остановка времени», когда витальность «замирала»<sup>105</sup>. В романе Э. Канетти «Ослепление», в рассуждениях на тему «слепоты» находим одну мысль о соотношении между «слепотой» и «временем», близкую к разбираемому нами архаическому сюжету: «Слепота – оружие против времени и пространства... (...) Уйти от времени, представляющего собой некий континуум, есть только один способ. Время от времени не видя его, ты разламываешь его на части, по которым его и знаешь»<sup>106</sup>. В смерти-слепоте одного человека, по этому же принципу – пра-

<sup>102</sup> «Все завязанное развязывается, все запечатое отпирается, расплетаются косы, снимаются кольца, а в трудных случаях просят священника отворить царские двери» (Рейн Г.Е. Речь о русском народном акушерстве // Дневник III-го съезда Общества русских врачей в память Н.И. Пирогова. СПб., 1889. № 6. С. 191).

<sup>103</sup> Бойцов М.А. «Вывихи времен» и сопротивление источников. С. 243–244.

<sup>104</sup> Гуревич А.Я. «Время вывихнулось»: поругание умершего правителя. С. 225, 233.

<sup>105</sup> Признавая справедливым вывод М.А. Бойцова о «карнавальности» ограблений правителей, мы не видим оснований не соглашаться с А.Я. Гуревичем, подчеркивавшим тесную связь осознания ухода властителя как конца времени, наполненного качеством (добрым или нет) самого правителя. Совершенно явственная связь государя с Солнцем только подчеркивает смысловое единство смерти царя с имеющим конец-разрыв календарным циклом, особо наглядно отраженном в карнавале.

<sup>106</sup> Канетти Э. Ослепление. Роман. М., 1992. С. 67.

вителя – замыкался-свершался круг длящегося «зрения-времени» (жизни) как целого, которое будто бы охватывало собой весь род. И, как временно утраченная со смертью-ослеплением основа, зрение должно было опять вернуться роду, что, очевидно, и осуществлялось в обычае ограбления мертвых. Недаром адыгская поговорка гласит: «И глаз, и душа взяты в долг»<sup>107</sup>.

Все происходившее на площадях средневековых городов в период от смерти правителя до его похорон и интронизации наследника, было направлено на магическое разрушение «целостности-смерти-слепоты» как признака остановки времени, конца развития, прекращения витальности окружающего мира. Очевидно, именно в такой ситуации «богатства-очи» царя, когда-то «взятые в долг» у людей, вновь возвращались «роду» (народу): «целое-слепота-смерть» становилось «частичным-зрением-жизнью». Это «расчищало путь» для очередного правителя – «нового Солнца», с воцарением которого ход времени возобновлялся<sup>108</sup>.

<sup>107</sup> Шенкао М.А. Смерть как социокультурный феномен. К.-М., 2003. С. 53.

<sup>108</sup> Осмысление идеи А. Я. Гуревича о «конце времени», в связи со смертью царя, и его «начале» с воцарением наследника, также, см.: Ричка В. Церемоніали та обряди... С. 13–14; 19–20; Писаренко Ю.Г. Про «зупинку» і «відновлення» часу в архаїці // Мультиверсум. Філософський альманах. К., 2009. Вип. 84. С. 132–138.