MEDIAEVALIA UCRAINICA: МЕНТАЛЬНІСТЬ ТА ІСТОРІЯ ІДЕЙ

ТОМ I

АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
АРХЕОГРАФІЧНА КОМІСІЯ
ІНСТИТУТ УКРАЇНСЬКОЇ АРХЕОГРАФІЇ

MEDIAEVALIA UCRAINICA: МЕНТАЛЬНІСТЬ ТА ІСТОРІЯ ІДЕЙ

ТОМ I

КИЇВ
1992

Першим томом збірника "Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей" Інститут української археографії АН України започатковує нове видання, присвячене дослідженню середньовічної свідомості. Категорії повсякденної культури та елітарні теорії, візантійсько-православне та європейсько-латинське коріння української думки – таке коло зацікавлень цієї серії.

Редколегія:

Г.В.Боряк (Київ), *Я.Д.Ісаєвич* (Львів),
Я.Пеленський (Філадельфія, США), *С.М.Плохій* (Київ),
О.П.Толочко (Київ, відповідальний секретар),
Н.М.Яковенко (Київ)

Редактор – *Т.А.Кінько*

Оригінал-макет підготували: *Л.М.Косун, О.Д.Василюк*

Оригінал-макет підготовлений на ком'ютерній системі "Macintosh", наданій Археографічній комісії й Інституту української археографії Академії наук України Українським науковим інститутом Гарвардського університету та заснованим 1957 року при ньому Фондом Катедр Українознавства (ФКУ). Програма українознавчих досліджень, фундатором якої є ФКУ, фінансується за рахунок благодійницьких пожертв Українських громад США та Канади.

В рамках Державної програми видання випускається за рахунок коштів Державного комітету України з питань науки і технологій

На обкладинці відтворено рамку з видання: *Иоанн Златоуст*. Бесѣды на дѣяния апостолов. – Київ: Типографія Лаври, 24.VIII. 1624

© Автори статей, 1992

ISBN 5 – 7702 – 0431 – 1

ГЕОРГИ КАЗАКОВ

(София)

SACRUM IMPERIUM

(към телогията на императорската власт във Византия)

Двете сили, вътрешно чужди на полисния свят на класическата древност, Империята и Църквата, възникват почти едновременно. По-късната византийска мисловност възприема с голяма напрегнатост преданието, че Христос се ражда по времето на Август.

"Когато Август на земята се възцари
многовластието на народите се унищожава.
Когато Бог от Пречистата се въплъти
многобожието на кумирите изчезва.
Народите служат на единното долно царство,
хората вярват на единния горен Бог."[1]

Паралелизмът между единобожието и единовласитето създава възможност за нов социалност, различна от полисната, за макросоциум, преодоляващ ограничените форми на гражданската община и построен върху религиозна идеология. Идеята за свещената империя няма задължителна вътрешна, необходима връзка с християнството. Нейните корени могат да бъдат открити в архаичната теократия от древноизточен тип (Израил). Особено интересно е това, че с разпадането на античното общество, на класическите социални форми, тази идея става актуална не само в християнския свят. В държавата на халифите, границите на която съвпадат с границите на "истинската" вяра и на правилното (според божествените правила) човешко общежиите, концепцията за свещената империя се проявява дори по-пълно и последователно, откоякото в християнството[2]. И в християнския и в мюсюлманския свят политическото мислене придобива стойност чрез постановките на религиозността, която създава непозната до този момент представа за есхатологичната устойчивост на социалната форма (т.е. свещената империя) срещу разрушителните стихии на Хаоса и разпадането, което може да има едно основание: онтологическото

---

[1] **Аверинцев С.С.** Судьбы европейской культурной традиции в Эпоху перехода от Античности к Средневековью // Из истории культур средних веков и Возрождения. – М., 1976. – С. 62, бел. 8.

[2] **Аверинцев С.С.** Судьбы. – С. 28.

© Георги Казаков, 1992

съвпадение между свещената империя и обитаемия свят на всички хора (οἰκουμένη). Ражда се нова доктринерска универсалност, която се стреми да обедини многообразието на емпиричната действителност в строгостта на еднообразната формалност, не за да унищожи първата, а за да я подчини на един върховен принцип, невидим, но всевластен т.е. на християнския Бог, господар на историята и вселената[3].

В началото на теорията за свещената християнска империя стоят разработките на Евсевий Кесарийски. За разлика от римската държавност, която древните мислят като "общо дело" (res publica) на свободните граждани, Евсевий разглежда новата социалност, родена по времето на Константин Велики, като основаваща се най-вече върху "общото благо" (salus publicus) на всички поданици-християни, което произлиза единствено от инициативата и милостивото всесилие на единосъщния Бог-дарил новата Империя с вечност и величие. Разбираното по този начин конкретно Божие присъствие в държавата на християните дава повод на Евсевий да заяви, че новата вяра носи Спасение не само на отделния човек, но и на цялото общество, разглеждано като вероизповедна общност от единомишленици[4]. Върху такава основа се ражда уникалният феномен за действителна, политическа принадлежност към Ромейската империя. От една страна - като увереност в особеното Божествено покровителство и предназначението и за Спасение, а от друга - като съзнание в нейната задълженост да помага за Спасението и на други народи като се стимулира практическото разпространение на християнството. Традиционните властови институции, формирани като смисъл и практика в дурга среда, следователно трябва да претърпят значими промени. Императорът и традиционните магистрати (т.е. носителите на властта) надзирават не само дистанцирано-юридически делата на поданиците си, а действуват ангажирано, с патоса на вярата, в името на абсолютната цел - Спасението на хората. За ромейското съзнание земната власт се превръща в тежко бреме за носителите си, която се получава не от гражданския колектив, не от емпирическата социална общност, а от Бог, за да бъдат осъществени замислите му. Императорът е вече не само глава на държавата, но и земен предводител на "християнския народ". В тази задача му помага патриарха, който въпреки че има различни функции (според византийската политическа словоупотреба "надзирава душите" на християните) трябва да действува едновременно с императора за Спасението на хората, мислено като Царство небесно т.е. трансцедентна реалност, където действително се осъществява замисъла на Бога, за спасителното съществуване на просветлената плът, на новото осветено човешко естество. Тази принципна изравненост между светската и духовната власт, между властта (като социална форма) и обществото, между Империята и Църквата не е "дадена" като собствена инициатива, а е "зададена" като

---

[3] Пишат се и универсални хроники, появява се потребност и от универсална точка за отчитане на времето и т.н. Дионисий Малий - дякон (525 г.) въвежда нова хронологична система - от рождества Христово.

[4] **Eusebii Pamphili** - Historia Ecclesiastica // PGr.– T.20, 1, 4, – Col.115

категорична потребност отвъд границите на социалната (т.е. непосредствената) видимост, отвъд естествената необходимост. Трансцедентният инициатор на този необясним акт изисква приближаването на реалната обществена устроеност (τὰξις) на Свещената империя към реда (τὰξις) на Небесното царство[5].

Класическата античност мисли порядъкът (κόσμος) като вътрешно свойство на самия свят, набавящ характеристиките си най-вече от своята пределна яснота. (На грецьки "κόσμος" означава както "свят, устройство", така и "украшение" т.е. нещо, което може да бъде видяно, заради съдържащото се в него яснота). За това съзнание яснотата, "украсата" е тъждествена на света, на "устройството". Този прозрачен, самозавърнан се в себе си свят може да мисли реда, устройството като безразлична хармония. Християнството разкъсва тъждеството между космоса и порядъка, между света и неговия ред, между видимостта и нейния смисъл. Порядъкът в света (τὰξις) се тълкува като атрибут на стоящия вън от света Бог. Самият свят отговаря на зададения, по инициатива на Бога, ред с пълно отказване от безразличното си самолюбуване в името на покорността, на пълното подчинение. Подчинение, разгърнато като вяра. "И рекох: До тук ще дохождаш, но не по-нататък" (Йов, 38, 11) Свещената империя представя въплътеното осъществяване на Спасителния замисъл, където земният и небесният порядък са свързани. "Да не се нарушава закона на подчинението, дане би чрез многоначалие да се стигне до безначалие"[6].

Мотивът за "порядъка-покорност" особено интересно се разкрива в самата словесна чувствителност на ромеите. Ако древните елини мислят света като "τὰξις". то византийците предпочитат да го наричат "τὰξις". Но от същия корене "ὁιατὰξις" (т.е. "чрез-реда", "посредством-Божествения порядък") - най-разпространената дума, чрез която се означава безпрекословната заповед, повелята, която изисква покорност. Инвенцията в случая е абсолютна. Идеалният порядък, самият смисъл на света (т.е. "τὰξις") е придикат на Бога. Разкриването на този смисъл за света изисква покорство, подчинение, каквото се въздава на властта. на императора. Имперската заповед е "ὁιατὰξις", е въплъщение на Божествения ред "τὰξις". За византиеца създаденият от Бога ред е непоколебим. Той може да бъде нарушаван само от личната (т.е. "живата") инициатива на Всевишния, проявявана като творческа свобода (т.е. "свободна воля"). Тази лична, творческа инициатива е нужна, защото Порядъка (τὰξις) може отново да бъде запратен в Хаоса, който не е унищожен, а само отхвърлен отвъд пределите на относително твърдите граници на Божествения ред "τὰξις". Хаосът, безформеността на материята ще изчезнат окончателно само във времената на новото творение, на окончателно явеното след Парусията Божие царство, когда ще възникнат нова земля и ново небе (Апок.21,1-22).

---

[5] **Ahrweiler H.** L'idéologie politique de l'Empire byzantine – P., 1975 – C.56-57

[6] **Gregorii Nazianzeni:** - Oratio 19 // **Творение**, Ч.II, М., 1843 – С.154

Свещената империя на Константин е частично осъществяване на Небесното царство. След като тя е политическа реалност, действително осъществяване на замисъла (т.е. "благоверна държава" по думите на Евсевий), то и нейният ред (нейното устройство) е хармоничен и законосъобразен. Разбира се, хармоничността и законо- съобразността на "благоверната държава" не са самотъждествени, не са чист образ на социалната форма, а са приоритет на Божественото съвършенство. Идеологията на Свещената държава, обаче не мисли политическата реалика и отвъдността на нейния смисъл като наразрешими противоположности. Напротив между тях съществува непрекъснато спасително взаимопроникване, което е в основата на разпространената във Византия теза за "вечността" на Константиновата империя. Тезата за взаимопроникването на противоположните природи е любим мотив във византийската мистика. (Според Максим Изповедник взаимопроникването (περικώρησις) на енергиите на божествената и човешката природа в Христос задава първично образеца на спасения човек[7]). Особено важно е отново да се подчертае, че "взаимопроникването", "вечността", хармонията и законосъобразността са характеристики на Божествената отвъдност, която спасително ги задава на емпиричната действителност. Оттук и покорството като изискване на Божествения ред се мисли не толкова като лишаване от идентичност, колкото като следване, подражание на този ред. Вместо разтърсващата покорност на Библейския свят у Дионисий Ареопагит идеалният ред е представен като медитативна йерархия т.е. хармонично разчленено преминаване-низхождане от небесното към земното.

За християнството политическата реалност на ромейската империя е само загадка ключът към която е есхатологическата перспектива на Божито царство, докато за имперската идеология, християнското учение за Божието царство също е загадка, ключът към която е порядъка за Вселенската свещена империя.

Начело на земната йерархия стои, по подобие на Небесния отец, императорът- "земен отец" за поданиците си, около който всеки заема място в съответствие със своето положение и заслуги. Той е отговорен лично пред Бога за поддържането на този ред (τὰξις) и ще бъде наказан, ако някой го наруши. Византийската християската концепция оформя примата на идеята за царството в сравнение с идеята за царя.

Свещената християнска империя претендира, не само към обхващене на емпирическата, пространствено-географски отличим свят, но и към исторически-времената всеобхватност на Вселената. Но как могат да бъдат обединени чувственото и свръхчувственото, пространственото и времето в единния акт на властуването, който трябва не просто да дисциплинира рушащите се връзки на обществеността, но и да ги възведе в качествено ново състояние т.е. в чистата реалност на Царството небесно? Полисната чувствителност намира адекватен отговор в стоящата над социалните връзки дисциплиниращa сила. Зад нея обаче не съществува друго. (Нагледен пример за това е образът на

---

[7] За Максим (**Maximi Confessoris**-Ambiguorum Liber 7 // PGr. – T. 91, 1088C).

тирана, който се появява масово в епохата на упадъка на класическата полисна цивилизация IV-III в. пр.н.е.)Идеологията на Свещената държава поставя над тази сила светът на качествено нова, идеална социалност. Античният непосредствен идеализъм, противопоставящ абсолютно видимото и невидимото, тялото и душата, властта и обществото, е заменен от идеологията на Свещената държава, където актът на властуването изгълнява преди всичко посреднически функции т.е. съединява в едновременност чистата идеална социалност (Божественото) и емпиричната социалност (земното), която от своя страна е нейно отражение(εἰκών). От предел на видимостта властуването става център на всеобхватността.

Феноменът на "средината" (изразът е на Хунгер) като образ на идеологията на Свещената империя особено интересно се наблюдава върху примера с Константинопол - столица на Империята. От една страна това е град, създаден по личната инициатива на Бога (Θεοῦπολις), която му осигурява вечната Божия защита т.е. градът е "богохраним"[8]. Разбира се "средината", която описва символиката на Константинопол, се схваща като естествено средоточие, пластичен център на културното ойкумене, на света на хората[9]. Основната енергия на символа е насочена обаче нагоре, към невидимото, което не само трябва да бъде означено като налично, но трябва да служи и като един от двата екзистенциални параметри на единния акт на властуването. Акт, който може да произлиза единствено от Бога. (Другият основен екзистенциален параметър на властуването се разкрива в схващането за географско-пространствената централност на Константинопол). Византийската мисловност с особена острота възприема космическата роля на Константинопол като заградителна стена срещу силите на разпадането и разрухата, които се преодоляват заради личното присъствие на Бога, спасяващо "богохранимия" град.

"Ако и да бучат и да се вълнуват водите им. И планините да се тресат от надигането им, има една река, чиито води веселят Божия град . . . Бог е всред него и той няма да се поклати" (Пс.45,3-5).

Подреденото и затворено вътрешно пространство на града, организиран около храмовете, ограден със силни стени от световния хаос, мястото на имперския съд и на двореца, средоточието на вярата и властта-това пространство нагледно показва Sacrum imperium като свещена топография. В своя смислов план Константинопол е преди всичко просторен храм, а храмът е център, "средина" на града. Срещата между властта и обществото се осъществява на градския Форум (т.е. там където се намират найзначимите постройки в Константинопол - църквата "Св.София", Хиподрома, Сената, Големият императорски дворец), по време на големите императорски шествия. Географският център на града е и смислов център на властта. По време на големите религиозни или държавни празници именно тук, в центъра, на Форума,

---

8 Codex Theodosianum, XII, 5, 7.

9 **Аверинцев С. С.** Западно-восточный генезис литературных канонов восточного Средневековья //Типология и взаимосвязь средневековых литератур Запада и Востока. – М., 1973. – С. 153-156.

между Двореца и "Св.София", властта демонстрира своето присъствие. Комес Марцелин разказва, че по време на голямото землетрясение в Мала Азия (IX.472г.) жителите на Константинопол правят всенародно моление на Константиновия форум, което спасява града от разруха[10]. От друга страна храмът в топографията на Константинопол не е архитектурен уникат, запазен само местата, където официално се изповядва вярата. (В Западна Европа архитектурата на храма, на църква рязко се отличава от останалата). Така например всички изследователи на дворцовата архитектура във Византия единодушно изтъкват факта, че императорския дворец търси такава архитектурна форма, която да го приближи до храма[11]. Разбира се дворцови постройки съществуват и се строят много преди победата на християнството при Константин. Новото е преди всичко в различната чувствителност, с която се мисли пространството на двореца, затварящо в ансамбъл императорските покои, приемните зали и многобройните храмови постройки[12]. Архитектурна близост между двореца и храма пластично разкрива близостта на идеите, които стоят зад тях. Константин Багренородни, подробно описва влизането на василевса в "Св.София", който заема място не като обикновен богомолец, а идва заедно с всички придворни чинове, като имперските инсигнии (Константиновият кръст, военните хоругви) трябва да бъдат поставени до олтаря[13]. Влизайки в храма като център, "средина" на Свещената държава, императорът трябва нагледно да представи, *да покаже* цялата си власт.

Следователно и градът (като власт) и храмът (като вяра) са образ на един и същи идеал-на Небесния Ерусалим, който не съществува вън от нагледната видимост (т.е. Константинопол и "Св.София", които са икони на този идеал), а-присъствува вътре в тази видимост "несливаемо и неразделно", като найно "просветление", така както Божественото присъствува съвършено реално в човешкото тяло чрез Причастието, за да дари на плътта, на тварната материя αποδέωσις (богоуподобяване) т.е. смисъл, който излиза вън от плътта, но я дарява с целеустременост и законосъобразност. "Става дума не просто за две понятия-"град" и "църква", различни по законите на формалната логика и намиращи се

---

10 **Marcellini Comiti** - Chronicon // MGH AA. - T.11, v.2, fasc.1. – P.90

11 **Ebersolt J.** Le Grand Palais de Constantinopolle et le livre des Cérémonies.- P, 1910 P. 73-91 **Labarte** .Le palais de Constantinople, P. 1861. - сводове, арки в дворце, които наподобяват църковния градеж, вж: **Беляев П.Д.** Byzantina. – Т.2. Ежедневные и воскресные приемы византийских царей. – СПб.1893. – С. 113-118.

12 **Грабар А.М.** Многосъставни катедрали и групиране на църквата в Русия // Избрани съчинения. - С., 1982. – С.105-106
- двореца във Влахерна съдържа цял манастир
- двореца на Диоклетиан в Спалано с храм на Юпитер
- двореца на Галерий в Солун с храм на Херкулес
И трите посочени примера служат като прототип на новия тип императорски дворец, който затваря в едно пространство свитски и църковни сгради.

13 **Беляев П.Д.** Ежедневные и . . . – Императорът не влиза в храма като център на свещенната държава той *показва* цялата си власт.

помежду си в отношение на просто съотнасяне, но за две страни на единен и цялостен символ, за два члена на йерархическата пропорция, както се изразява Ареопагит, които са свързани, ако не с тъждество, то с отношение на "единосъщие"[14]. Идеологията на християнската Свещена държава показва, че символите на града и църквата, на вярата и властта, "единосъщни" по своя смислов пълнеж имат тендеция да се преливат един в друг, да бъдат "икони" на един и същ транцедентен смисъл, който стои вън от тях, но и вътре в тях, на когото (на смисъла) те са "богоуподобена средина". Тази "богоуподобеност" на Константинопол стои в основата на т.н. теория за "политическата ортодоксия", според която Константинопол е среда, център не само на териториите, където има ромейски воини, но и където звучи християнското слово. Именно чрез феномена на "средината" като компонент на свещената държавност Константинопол става и естествено вместилище (т.е. *място*) на императора, на властта. За ромейския светогляд мястото на властта има онтологичен характер. Константин Багренородни съветва своя син да не изнася императорските атрибути вън от Империята т.е. да не променя тяхното място, което е същинският носител на властови пълномощия[15]. Мястото на властта не е произволно намерен τοπος в пространството, а строга Божествена заповед, която се мисли като "чин, сан" (τὰξις). Носителят на властта се разкрива като "сан" (τὰξις), когато заеме своето дължимо място в церемониала, земен образ на Божествения ред (τὰξις). Строгата обвързаност между мястото и властта показва особата на василевса в непрекъснато съотнасяне с Константинопол. Епитетите, с които се слави "богохранимия" град, твърде често повтарят акламативните императорски формули[16]. Всъщност строгостта на многорбойните предписания за поведението, за социалното движение на владетеля затварят властта в оразмереното пространство на церемонията или което е същото, в чертите на Константинопол, превърналата се в град церемония[17].

Космологичната интерпретация на Свещената империя (чрез Константинопол и "Св.София"), на държавата-църквата, отново ни връща към проблема за единния акт на властуването, който събира в своята цялостност, както видимото, така и невидимото, както чувственото, така и свръхчувственото: както властта, разбирана като държава, така и вярата, рязбирана като църква. Всички тези елементи на ромейската цялостност показват особеностите на едно ново

---

14 **Лазарев В.Н.** Мозаики Софии Киевской, – М.,1960, – С.29.

15 **Константин Багрянородный** .Об управлении империи. – М., 1989. – Гл.13 за строго определеното място на императорското изображение в храма вж. **Грабар А.** Цит. съч.– С.86

16 Епитети на Константинопол, вж. **Dagron G.** Naissance d'une capitale P, 1974. – P.385-412

17 Към Константинопол се пишат текстове, които имат място в церемонията: специални енкомии и т.н. - **Dagron G.** Op. cit.– P.383-384. Виж и :**Рудаков А.П.** Очерки византийской культуры. – М., 1917. – С.93-107.

светоусещане, твърде различно от полисното, което тълкува тези елементи като противоположни и несъчетаеми. Особено силно подобна констатация се отнася до императорската власт и християнската вяра, до църквата и държавата[18]. Съчетаването им на формално равнище се осъществява още при Константин, но тяхното дълбинно съединяване е достатъчно противоречив и продължителен процес. Със цялата условност на хронологическата константация може да се приеме, че по времето на Македонската династия (867-1056 г.) този процес се представя с непозната по-рано пълнота, както като социална практика, така и като теоретична рефлексия.

Евсевий Кесарийски първи от християнските писатели се опитва да определи границите на светската и духовната власт, създавайки във "Vita Constantini" образът на идеалния християнски владетел. Според него светската власт се разпорежда с мирските дела на поданиците си, а духовната с техните души, като в тази област двете власти трябва да действуват съвместно. Така за първи път се формулира идеята за единството на светската и духовната власт, за единството на техните задължения пред Бога. Според Евсевий най-важната мисия на властта е да укрепва положението на църквата. Императорът, следователно, се мисли не само като глава на държавата, но и като земен предводител на християнския народ. За най-важни достоинства на императора се обявяват християнските добродетели - благочестие, человеколюбие (φιλαντρωπΐα), милосърдие (εὐηρηνια), мъдрост (σοφΐα). Византийската традиция особено подчертава миролюбието (т.е. императорът е призван да възстановява мира във вселената). Извеждането на миролюбието като основна владетелска характеристика е особено симптоматично за дълбоката трансформация на представата за имперска власт. Това не означава, че изчезва представата за императора като воин, като "триумфатор". Войната , обаче, се мисли като "миролюбива", защото найната цел, задавана от Христос, се явява като праведно дело в името на Спасението.

Засилващите се тенденции към обвързване на имперската власт с християнската вяра намират точен израз сред авторите, които пишат по време на "епохата на Юстиниян". Според Агапит, императорът е "жив закон". Той е пряк изпълнител на Божията воля, която задава на абсолютното му властвуване и абсолютна цел - Спасението на всички верноподаници. Монархът става "слуга и изпълнител на Божията воля"[20] . Сам Юстиниян в знаменития си предговор към гл.6 от своите

---

[18] За отношението между църква и държава във Византия има огромна литература. Тезата за така нар. цезаропапизъм има най-много застъпници сред изследователите. Последна български владетел - титулатура и инсигнии. – С., 1985. – С. 34-42.
Защо Македонската династия представлява такъв интерес?
- победени са рарабите
- иконоборството е преодоляно (като опит за надмощие на светската власт)
- дефинира се ритуала
- време на енциклопедизма

[20] **Agapetys Diaconus** - Expositio capitum admonitorium I, 11, 13 // PGr. - T. 86.

"Novellae" разглежда византийската държавност като единен църковно-властнически организъм, който функционира при равнодействуването на светската и духовната власт, при тяхната "συμφονία"[21]. Тържествува тезата: "в единната държава - единен закон и единна вяра". Активността на императорската власт все по-отчетливо започва да се простира и върху вероизповедни въпроси-химнотворчество, догматически тълкувания и т.н.[22]. Ако в края на IV в. медиоланският епископ Амвросий категорично се противопоставя на пасивното участие на императора в богослужението (Теодосий стои в олтаря), то неговите наследници-архиереи разработват специална литургична програма, в която василевсът взима дейно участие[23].

Дълбока трансформация претърпява и законодателството. В епохата на късната Империя полисната представа за това, че законът (lex, νόμος) въплъщава непосредствените конституционни фактори - войска, сенат, народ, намира симпоматичния си предел в Улпияновата формула: "Каквото се харесва на владетеля, да има силата на закон" (Quod principi placuit, legis vigorem habeat). Приск (V в.) обаче твърди, че само Бог е източник на правосъдието, а старите права на държавността, олицетворени в императора, имат смисъл само дотолкова, доколкото са отнесени към Бога[24]. Вяра става "другото", истинското име на закона. В учреждения от Юстиниян императорски съд "βασιλικὸν οἰκαστήριον", който изпълнява функциите на върховен разпоредител със закона, под личното ръководсво на василевса работят и 12 "божествени съдии" (θεῖοι οἰκασταί)[25]. Нарушителите на закона се наричат "вероотстъпници". (Една от новелите на Константин Багренородни носи название "За анатемата срещу вероотстъпниците"[26]. Новите закони (novellae) на

---

21 Глава 6 от Новелите на Юстиниян (βυή. οἐλ.59).

22 **Успенский** Н.Д. Византийская литургия // Богосл. тр. – 1981. – Т.22 – С. 71 **Успенский Ф.И.** История Византийской империи. Т.3. – М.; Л., 1948. – С.806. - 807. Например Лъв VI Мъдри (886-911) пише 11 евангелски четения стихира, предназначени за 11 сутрешни евангелски четения и 4-та глава от канона на Богородица (вж.**Филарет**, архиепископ Черниговский. Исторический обзор песнопевцев и песнопений Греческой церкви. – Чернигов. – 1864. – С.379. А синът на Лъв - Константин VII пише духовна беседа относно провеждането на Великия пост, произнесена в Магнаура (De cerim., cap.10, 1).

23 По време на Великата събота императорът участва заедно с 12-те най-стари архиереи в обряда на умиване на светия престол в олтаря (De cerim., cap.34, 182. Същото **Беляев П.Д.** Цит.съч.- С.141 и др.), а след завършване на литургията кади в скевофилака светините и богослужебните съдове. При богослуженията императорът влиза в олтаря, където целува Св. престол, полага там даровите си, а олтаря, който се намира в източната конха на храма (De cerim., cap.16, 121; **Беляев П.Д.** Цит. соч- С. 223 и 224). Стига се дотам, че възгласът с който се поздравява всяко появяване на императора пред народа (εἰς πολλὰ ἔτη δεσπότα) - за дълго господстване, се използва и за ритуално акламиране на епископа, след влизането му в олтаря при отслужването на света литургия.

24 **Удальцова З.В.** Идейно-политическая борьба в Ранней Византии. – М. 1974. – С.131.

25 **Диль Ш.** Очерки из культурной истории Византии. – Харьков, 1903. – С.20-21.

26 **Византия.** Культурно-исторически очерки. – С., 1930, с.55

Юстиниян вече съвсем естествено се разпореждат с проблематиката на брачното право, на вътрешно-църковната дисциплина, на богослужебната практика. (В този смисъл особен интерес представлява новелата на императора, с която той анатемосва еретиците Несторий и Евтихий). "Заповядваме всички епископи и презвитери да не извършват тално Божественото приношение или молитвата, но с такъв глас, че да се чува от верния народ"[27].

За да се разбере по какъв начин могат да се прехвърлят мостове между християнската "бездомност" към построяване на политическа идеология, как кесар Константин може да стане "нов апостол" за църковната традиция, важно е да се помни, че идеята за Свещената империя в описваната епоха по радикален универсализъм не отстъпва на теологическата идеи. Нейната здравина, политическата и устроеност се възприема през призмата на вероизповедните граници. Докато включването в политическото тяло на Империята преминава през купела на Кръщението, то борбата за отпадане се схваща като църковно отпадане. Опитите за гнионална политика на императорите се представят като примиряване на вероизповедните различия в името на общността на Църквата. Лозунгът за цялостност на Църквата става основа за изграждане на политическата цялостност на ымперията[28].

Най-завършен образ на промяната, която настъпва в светогледните интуиции за императорската власт, е промяната в ритуала, в дворцовата обрядност. Религиозното съзнание мисли обряда като съвършен образ на действителността. Обрядът не е нещо, което принципно, "по природа", се отличава от емпиричната даденост, а *е* самата тази даденост, осъществена обаче като заповед на Върховния принцип т.е. като зададеност. Следователно, за религиозното съзнание, разликата между обряд и действителност не се мисли като разлика мезду "действителност" и "недействителност", а като съотнасяне между "реалност" и "по-голяма реалност", "чиста реалност". Особен интерес в това отношение представлява имперската инвеститура, която при наследниците на Константин запазва много обрядови белези, свързани с антично изживяване за публично-гражданския характер на властта[29]. Запазените свидетелства от т.н. ранновизантийски период отбелязват, че важна роля в интронизацията на владетелите продължават да играят трите конституционни фактора, легитимиращи властта:

---

27 Cap. 6 // Nov.174 - **Zaharine a Liligenthal** . Ius graecoromanum.- Lipsiae, 1881.

28 За хода на тази намеса: Юстиниян, Юстин II, Тиберий II, Маврикий, Фока - баланс между православие и монофизитизъм
- Анастасий, Ираклий - примиряване чрез нова доктрина
- иконоборство - последен опит за налагане на интересите на държавата (императора) над тези на вярата.

29 Протоколи за интронизация са запазени в: De cerim: cap. 91 (за Лъв I), cap.92 (Анастасий), cap.93 (Юстин) и др. като основна роля продължават да играят тирте конституционни фактори, легитимиращи властта: армията, сената и народа: "О милостиви Боже, публичното дело (републиката) иска Лъв като император. Таки ва са желанията на наворецa, молбата на армията, желанията на сената, желанията на народа".

армията, сената, народа. "О милостиви Боже, публичното дело (републиката) иска Лъв като император. Такива са желанията на двореца, молбата на армията, желанията на сената, желанията на народа"[30]. През VI-VII в. обаче мястото на коронацията (централен момент от гражданската инвеститура) се премества от Хиподрома и Двореца в храма "Св.София"[31]. Религиозната владетелска инвеститура все повече и повече измества публично-гражданската, която придобива акламативно-декоративни функции[32]. Толкова настоятена е тази тенденция, че след Анастасий (491-517 г.) става задължително, владетелят да представя писмено "изповедание на вярата" т.е. обещание, че ще пази чистотата на вярата[33].

До края на VI в. армията продължава да издига пред себе си по време на война държавните знаци и знамената, повече от които по произход са свързани с Рим (като златния орел). При Ираклий обаче, те са заменени с хоругви. "Христос" става боен вик. Старият полисен граждански колектив, който легитимира властта, се превръща в "божи народ", в "тяло Христово" (т.е. Църква), се получава властта като милостив дар.

Императорската власт, като един от елементите на ромейската цялостност (т.е. на Sacrum imperium): търси нови смислови хоризонти. Вместо схващането за сетивно-непосредствената връзка между властта и народа, което се корени в органичния полисен светоглед, във Византия централно място заема идеята за непосредствената, но невидима връзка между властта и Бога, между Империята и Църквата. Пластически образ на тази идея става проникването на елементи от дворцовата и църковна а ритуалика, което особено интензивно се разкрива в придворно-религиозната церемониалност. През VII-VIII в. все по-отчетливо се налага схващането, че владетелят на Свещената империя е едновременно и цар и снешеник (Βασιλεύς καὶ ἱερεύς)[34]

---

30 Акламация към Лъв - De cerim. p. 748. Също: **Bréhier E.** Les institutions de l'Empire byzantin. – P. 1949. – P.7.

31 **Острогорский Г.** Эволюция византийского обряда коронования // Византия. Южные славяны и Древняя Русь – М., 1973.

32 **Diehl Gh.** Études byzantines. – P.,1905. – P.305. Запазени са извори, че до VIII в. съществуват традиции, споредко които, до народа продължават да се допитват преди възкачването на трона - **Bréhier E.** Op.cit. – P.6.

33 Публичната легитимизация на властта се замества от църковната, като след Анастасий, владетелят трябва да дава писмено изповедание на вярата", т.е. обещание че ще пази чистота на вярата. Текстовете на тези обещания у Codinus - De officialibus palatii // PGr. – T.157. – Col.101-104.

34 Тази формула се поява в знаменитото писмо на папа Григорий II към Лъв Исавър - Mansi, XII, 975 D. Сравнително подробно, идеята за са свещеническият характерна на императорския сан е разработена у **Вернадский Г.** Византииские учения о власти царя и патриарха // SK. – 1926. - 1. - С.144-146. Също: **Beurlier E.** Le culte impérial: son histoire et son organization - P., 1891 - P.34-101; **Bréhier Z.** et **Batiffol** . Les survivances du culte impérial romain. - P, 1920 - P.73.. Като към свещеник са и акламациите, които църковните отци отправят към императора; вж. гл.4 бел.130-132.

Протообраз на подобна гледна точка е библейският цар-свещеник Мелхиседек. "Защото тоя Мелхиседек, Салимски цар, свещеник на Всевишния бог... тоя, който е първо по значението на името, цар на правдата, а после и Салимски цар, сиреч, цар на света." (Евр.7, 1-2). Някои изследователи виждат в това отражение на езическото схващане за римския император като Pontifex maximus т.е. като притежаващ върховни правомощия по отношение на религиозния култ[35]. В този смисъл любопитно е да бъдат посочени мотивите, които изтъкват ортодоксалните опоненти срещу теорията и практиката на императорите-иконоборци. Големият защитник на Православието Теодор Студит отправя своите нападки най-вече към тезата, че светската власт единствена е в състояние да решава въпросите на вярата. От друга страна, светостта на императорския сан, за него, не подлежи на съмнение. Никъде Теодор Студит не осъжда иконоборческата практика, императорските изображения да служат като предмет на почитание[36]. (Това, което не подлежи на съмнение, както за иконоборците, така и за иконопочитателите, е че императорският сан представлява особена форма на църковно служение). Актът на владетелската коронация, след иконоборството, все по-активно се мисли като тайнство, "царско тайнство" (Μυστήκον βασιλικόν), и всички чинове на императорския дворец на просто служат, а свещенодействуват. Грандиозен паметник на този факт, своего рода служебник или требник на византийския императорски двор, е Придворния устав на Консантин Багренородни. Целият официален живот на василевса представлява, сам по себе си, особен вид свещенослужене. Властта става тайнство, тайна. В контекста на ромейската философия на властта, да бъде "свещеник" (ἱερεὺς) за императора означава да бъде *застъпник* на вървящите след него, на поданиците си, пред Бога. В изобразителното изкуство след VIII в. голямо разпространение получават иконографските теми, които изобразяват василевса с Христос, Богородица или с други свещени персонажи, т.е. символизират богоизбраността на властта[37].

В края (условен, разбира се) на тази светогледна трансформация, която из основи променя както системата на политическата отношения, така и на функциите на императорската власт стои един символичен акт. Ираклий (611-641 г.) приема името на Бога - "Βασιλεὺς" (така Септуагинтата превежда на гръцки еврейското "Javah"), след като връща "Честният кръст", преди това заграбен от персите, в Ерусалим. Така Ираклий извършва, акт, достоен за Бога, като възстановява порядъка в света. Акт, достоен както за "Βασιλεὺς", така и за "βασιλεὺς" т.е. за *името-титла*, за името на Бога, което присъствува като титла на владетеля. Предишната публична власт на "imperator", мислена като сума от граждански *задължения*, се трансформира в монархическа

---

35 **Вернадский Г.** Цит.съч.- С.35.

36 **Beurlier E.** Les vestiges du culte impérial à Byzance et la guaerelle des iconoclastes - P., 1891 - P.172.

37 **Grabar A.** L'Empereur dans l'art byzantine - P. 1936 - P.216.

милост, дарявана и санкционирана от Бога. (Пак от Ираклий започва традицията, акламативните епитети на ромейските василевси особено да подчертават връзката им с Христос - т.напр. "Роб на Христос", "Син на Христос"[38] и т.н.).

Другият основен елемент на византийската цялостност – християнската вяра, също претърпява значими промени. Докато християните били малко, всеки от тях чувствувал Божествената благодат като отнесена непосредствено към него. В Ромейската империя, обаче християне стават всички и интимния знак на харизматична осененост отпада, за да бъде еменен от нещо друго. Вселенската перспектива за скорошен край на света (от времето на харизматичните християни), бива заменена от идеята за вечността, за "траненето" на Свещената империя (т.е. на християнския мегасоциум), която отлага, "снема", непосредствената апокалиптика на новозаветного избранничество и същевременно се мисли като "*средина*" - т.е. като *средство* за сближаването, за взаимопроникването между тварното и нетварното, между земното и Божественото. Израстналото непосредствено от юдейския антиномизъм ранно християнство набляга преди всичко върху антагонизма между тези начала. Преминалото през полисните мислителни навици византийско християнство. обаче, акцентира върху принципната им близост, върху възможността за тяхното взаимно проникване. (Разбира се и двете, така условно дефинирани, начала присъствуват в Новия завет. Поставянето, обаче, на тези акценти в по-големи, вече светогледни, рамки слага началото на двете грандиозни системи в тъканта на християнската култура - Източното Православие и Западния Католицизъм).

Новата ситуация е свързана преди всичко с това, че църквата трябва да съществува заедно с останалите институции на държавата, които са придобили определен тип на функциониране. Официализирането на църквата изпълнява ролята на такъв акт, който включва общността на вярата в една система на вече дълго отработвани социални, културни и политически отношения. Особено показателно е това, че самите отношения вътре в Църквата, все повече и повече започват да се подчиняват на определен юридизъм, който се разкрива като външен, формален, дисциплиниращ принцип. (Такава констатация, разбира се, не отразява цялата сложност на проблема. Така например, бурно развиващата се по това време църковно-правна традиция никога не се превръща просто в някакъв вид дисциплина, в оголен юридизъм и това изиграва огромна роля в цялостното формиране и разгръщане на европейската цивилизация). От харизматично "Христово тяло" църквата се превръща в институция, която найвече се нуждае от служители-"специалисти". Любопитно е, че тези служители на църквата носят същото име -"клир" (κλ ήρος), каквото и християните от

---

38 **Ahrweiler H.** Op.cit. - P.22-23.
Ираклий е "βασιλεύς", защото побеждава Персия и нейната мощ преминава към него: и в това прилича на Александър.
Острогорский Г. История Византіе. т.6: - "защото гръцкия език става официален", т.е. става дума за превод (позитивистка интерпретация без всакакъв смисъл).

първите векове, които се мислят за "остатък", за "част" (т.е. "клир", която е призвана да спаси цялото. Новата социалност с особена настойчивост акцентира на това, че "частта" ("клирът" като служители) съдържа в себе си спасителното осъществяване на Завета, т.е. "цялото" ("клирът" като всички спасени християни), не за да се отъждести с него (частта с цялото), а за да го поеме "несливаемо и не разделно"[39]. За да бъдат органична част от една институция, която действува чрез силата на дисциплиниращата форма, тези служители трябва да бъдат мислени като *йерархия* т.е. като подредба на външни за тях (за клира, за служителите) характеристики, които не зависят от личните им качества. (Интересно е, че дори светостта т.е. наличието на Божия благодат, се мисли не като лична инициатива, а като извънлична наличност, отделена от носителя си "по природа"; както авотиртета (auctoritas) - от своя носител; както съдържанието - от своята форма; както душата - от тялото си. Светостта се йерархизира). От друга страна, служителите ("клирът"), трябва да бъдат действително отделени от общността, от "верните", чиито идеали те носят. Клирът се съсловизира. Или: ако *йерархията* се мисли като възможност за възхождане (заради това, че се опира върху свръхлични елементи, върху външни, за естествеността на материята, форми), то *съсловието* е самото осъществяване на това възхождане в света, в реда на социалната подредба. Застиналото и непроменящото се *съсловие* е (в дълбинно-смислов ред) единствено възможния социален отговор на чистото движение на *йерархията*. И двете заедно (и йерархията, и съсловието) предсавляват елементи, страни, от един цялостен символ-възхождането на просветления свят, към Бога.

Засилването на този институционализиран формализъм, пределните характеристики на който са йерархизирането и съсловизирането на църквата, трябва да бъде мислено в контекста на идеологията на Свещената империя (както християнизацията на императорската власт) т.е. институцинализирането на Църквата в космологичен план се представя като низхожане на *цялото*, на *съдържанито* (Църквата като вероизповедна общност: идеалната реалност), към *частта*, към *формата* (Църквата като институция, като съсловизиран клир: емпиричната реалност), на небето и към земята, с оглед нейното освещаване. В същото време (едновременно) другият компонент на Свещената империя-християнизацията на императорската власт, се раскрива като възхождане на *частта* (императорската власт като непосредствена, оголена сила: емпиричната реалност) към *цялото* (императорската власт като опосредствена, чужда спрямо своя носител, сила, която води поданиците към вярата, към Спасението: чистата реалност), ката възхождане на човека към Бога, с оглед неговото "богоуподобяване" (ἀποδεωσις). Образ на съединяването на императорската власт и Църквата в единен символ, на взаимопроникването между властта и вярата, (т.е. на сотериологичните

---

39 **Аверинцев С.С.** На перекрестке литературных традиций // Воп. лит. - 1973 - Кн.2.

функции на Свещената империя) е Богородица-патрон и на василевсите, и на Църквата.

Осмислянето на мариологичната проблематика е изключително интересен аспект от изграждането на цялостна характеристика за идеологията на Свещената империя. Още в V в. Ефрем Сирин дава началото на една екзегетична линия, която дава богати плодове във византийската мистика. Божията майка да бъде мислена като централен образ в Спасителния план на Бога. Чрез Богородица именно "родът човешки получава освещение"[40]. Чрез нейния образ Спасителният замисъл излиза вън от отделната душа, за да се превърне в колективно достояние, в "съборност". В "Богородичен Акатист" (VI-VII в.) осмислянето на Богородица като застъпница за колективното Спасение, за Спасението на цялата "единомислена" човешка общност, се разкрива в контекста на идеологията на Sacrum imperium. Неизвестният автор представя Дева Мария като "стена на девите" (τεῖχος τῶν παρθενων), "храм (σκηνή) на Бога и Словото", "непоколебим стълб на Църквата", "нерушима стена на Царството" и т.н. Ако идеята за "съборното" Спасение е свързана, за византийското богомислие, с представата за непрекъснатото нарастване на света, на земното към Божественото, то Богородица от "Акатиста" е съвършен образ на осъщественото нарастване. Чрез нея Творецът "осъществява", "показва обновеното творение" (νεὰν ἔόξε κτήλιλσιν)[41]. Интересното в случая е, че "показването" се мисли в пластичните форми на ограденото пространство, на "града" т.е. на Свещената империя. (Във византийската традиция Богородица е всепризнатия патрон на Константинопол). Именно чрез подреденото и съсредоточено, в "стените на Царството", осветено пространство на "единомислено" събрания в "храма" (σκηνή (град) т.е. чрез Sacrum imperium), "обновето творение" (νεὰ κτῆσις) се представя като колективно, съборно спасително възхождане, а образа на Богородица като "обновяване на целия човешки род"[42], като възможност просветленото естество да бъде цялостно. (На едно смислово равнище-тази цялостност е Църквата, която ромейския светоглед категорично свързва с Божията майка, заради идеала за общност, за колективност, за съборност на Спасението. На друга равнище, обаче, образът на Богородица е свързан и с идеята за космическото надделяване на тази просветлена съборност (т.е. на Църквата), за вселенската борба, която започва на земята, за да завърши в Небесното царство). Дълбината на осъществената в образа на Богородица цялостност е най-вече ромейското схващане за Свещената империя. В този смислов кръг трябва да бъдат търсени пропорциите на съотношенията "Империя-Църква", "власт-вяра", "император-

---

40 Ephraemi Syri Carmina Nisibena /Ed. Bickell/. - Lipsiae, 1866. - P.122. **Аверинцев, С.С.** К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской// Древнерусское исскуство и художественная культура домонгольской Руси. - М. 1972.

41 **Кондаков Н.П.** Иконография Богоматери. ч. 2. - Пг., 1915. С.18

42 Вж. бел. 40.

патриарх". Победоносната, "единомислена" съборност на Свещената империя осъществява космическото нарастване, освещаването на веществеността, движението към Спасение, още тук на земята, в пределите, където се простира властта на византийския василевс.

Всички изследователи са единодушни, че в периода на т.н. "Ранна Византия" си дават среща два различни типа празнични системи - езическата и християнската. Запазените извори свидетелстват, че до към IX в. езическите празници (брумалии, календи, и др.) са отделени от църковната и държавната празничност. Някои от елементите на тези празници, като театралните представления или песнопенията, биват осъдени от Църквата и получават догматична възбрана[43]. Следиконоборските императори преосмислят това отношение. (Всъщност имперската закрила на мимическите представления е характерна особеност на иконоборската епоха, когато обаче тази закрила е била свързана с пародирането на църковните институции и свързаното с него възвеличаване на монарха). Съчинението на Константин Багренородни "За церемониите" показва предела на това преосмисляне. Театралността става неотменна характеристика на императорския церемониал. Стига се дотам, че разказаната, чрез езика на мимическото представяне, случка служи за повод на император Теофил да се намеси във възстановяването на справедливостта с цяласта тежест на своята власт[44]. Театралността става атрибут на властта. Елементи на театралната зрелищност влизат в самото богослужение. Още в ранна Византия в литургията навлизат драматизирани диалози на евангелски теми и атифонни песнопения, чиято мелодика е заимствувана от музиката на мимическите представления. По време на Македонската династия тази тенденция става особено отчетлива. Проповедта все повече се драматизира. Лъв VI увеличава броя на панегириите в литургията, за които сам той пише хомилии[45]. А Константин VII въвежда в "Св.София" дори сценична орхестра[46]. (В случая интересен е факта, че орхестрата е свързана смислово с императорското говорене в дворцовия церемониал. По време на големите празнични шествия от Големия дворец до "Св.София" императорът говори на своите поданици, покачен върху такава орхестра. Само върху такава орхестра могат да бъдат произнасяни и специалните церемониални слова т.н. панегирици, предназначени за възхвала на императора). Толкова се театрализира богослужението, че

---

[43] 24 и 71 канони на Трулския събор забраняват, под страх от отлъчване, на свещеници и монаси, да гледат мимически представ ления **Cottas V.** Le theatre à Byzance. - P, 1931. - P.46.

[44] По време на една сценка в Хиподрома се представя действителен случай на злоупотреба. Теофил нарежда да убият виновния. **Guilland R.** Études sur l'Hippodrome de Byzance. VI - Les spectacles de l'Hippodrome // BS. - 1966. - T. 27. P..293.

[45] **Cottas V.** Op.cit. - P.54.

[46] **Walter G.** La vie quotidienne à Byzance au siècle des Comnènes. - P., 1967 - P. 256.

Фотий мисли нападението на русите срещу Константинопол като "Божие наказание за това"[47]. Християнизацията на театралността е другата страна на този процес на взаимопроникване. Самото съдържание на мимическото преставление става изключително религиозно (литургийна драма, панегирий, мистерия).

В ранна Византия празниците, посветени на Дионис, се преследват особено активно от църквата, а според описанието на Константин Багренородни (IX в.), по времето на Македонската династия, с особена популярност се ползува обряда за богославяне на гроздето, в който участвуват василевса и патриарха. Този обряд, според свидетелството на Константин, представлява част от голям празник в чест на гроздето, санкциониран от Църквата[48]. (По-късно този празник влиза в структурата на Успение Богородично[49]).

И така сблъскваме се с един централен, за византийския светоглед, проблем. На какво се дължи непрестанното взаимопроникване на културни форми, на елементи от езическата празнична система в християнската? Според Сократ Схоластик (V в.), мотивите, които подбуждат Йоан Златоуст да включи нощните шествия (т.н. литии) с кръстове и песнопения в църковното богослужение, са свързани с желанието на светеца "да не би арияните да откъснат някой от Църквата"[50]. За идеологията на Свещената империя, за византийския светоглед, вярата-Църквата не са имагинерни величини, а стойности, напълнени с пластична, непосредствена конкретика (Църквата е не нещо абстрактно, а "*тяло*", "тяло Христово".) От друга страна конкретиката не се мисли като функция на субекта, на чувственото възприятие, а е космологична величина, величина на дистанцията от Бога, а следователно и на движението към Бога, на богоподражанието. Оттук и необходимостта многообразието на културните форми-обряди, мислено като образ на езическото многобожие, разпадането на вещественото-като образ на християнската доистория, да бъде дисциплинирано и подредено в нова "свръхформа", която отменя предходното, но същевременно и го включва в себе си, за да го спаси. Така както в архитектурния градеж на църквата "Св.София" са включени много готови вече елементи (колони, мраморни плочи) от езически храмове. Свещената империя е "вечна" не защото притежава хронологическа безкрайност, а защото "вечноста", която е "винаги", е

---

47 PGr. - T.107 - Col.293. В този смисъл е и учудването на кремонския епископ Лиутпранд "за сценическите представления на лекомислените гърци" (по повод мистерията "Взимането на пророк Илия на небето"), Liutprandi - Relatio de legatione Constantinopolitana // MGH AA. - Lipsiae, 1925.- T. 3. - S. 353-354.
Дмитриевский А. Чин пещного действиа // Визант. временник. 1894. - Т. 1. - С.553-600 - за т.н. "Пещно действо", което се изпалнява в "Средница на Отците" (празнува се в Русия до ср. на XVII в.)

48 De cerim. I..- P. 374-375.

49 **Лившиц Е.Э.** Очерки истории византийского общества и культуры: VIII - первая половина IX в. - М.;Л., 1961. - С. 412.

50 **Сократ Схоластик.** Церковная история, VI, 8.

атрибут на Бога, на Завета, с който той открива историята. "Вечността" не е "не-време", не е "анти-време", а е *друго* време, време на отвъдния, "богоуподобен" живот, божествено време, което за да се сбъдне, трябва старото време да се "*из*-пълни", да се "*пре*-пълни". (Любима тема за византийската екзегетика е темата за "последните дни" т.е. за изпълнението на времето). "Вечността" на Свещената империя се нуждае от "времета" на езическите царства (според летописния канон те са три), така както душата - от тяло, смисълът-от форма и т.н., за да може низшето да възходи до Висшето, "времето" до "вечността", тялото - до душата, властта - до вярата, държавата - до Църквата. Така например, шествията (литии), за които споменахме по-горе, са неотменен атрибут на полисната празничност. Свързването, обаче, на шествията с богослужебната практика, с църковната празнична система, преминава през държавата. В ранна Византия литиите се практикуват по време на държавните празници (основаване на града, рожден ден на императора) или на важни епизоди от живота на Константинопол (земетресения, Вселенски събори и то тези от тях, които са географски близо, в хинтерланда на града[51]). Химните и тропарите, които се пеят по време на тези всенародни шествия, са посветени изключително на Богородица, като застъпница на Константинопол, на града, съсредоточен смислово в храма "Св.София", а не на Христос. Пътят на езическата древност към Църквата, минава през идеологията на Sacrum Imperium. През IX-X в. литията е вече интегрална част от богослужението[52]. Често християнизацията на езическите празници, съвсем подчертано се мисли от идеологията на Свещената империя, чрез образа на императора. Така например някои описани от Константин Багренородни празнични обряди (IX в.) нямат никаква, формална, външна разлика с подобни ритуали от периода на Домината или от времето на Юстиниян. Онова, което ги прави подобаващи, е прибавянето към сравнителната устойчивост на обредните форми на акламативни формули, възславящи василевса. "Прослава на Бога, който дарява василевса с радост, здраве и победа над враговете"[53]. Пътят на езическата древност (старите полисни ритуали), към Църквата, на разпадналата се вещественост към съсредоточената осмисленост, минава през образа на императора, на властта, чийто триумф и победоносност не е нищо друго освен осъществяването на Божествения замисъл: надделяване то на Църквата над езическата древност, на Смисленото над вещественото, на душата над тялото.

Ако "победоносността" на Sacrum imperium, мислена като фактическо взаимопроникване между елементите на нейната цялостност: Държава и Църква, власт и вяра, император и патирарх, се осъществява в космически план, то не по-малко драматично е и присъствието на тази "победоносност" в индивидуалното човешко естество, в рамките на едната човешка природа.

---

[51] **Успенский Н.Д.** Византийская литургия // Богословские труды 1981. - .Т. 22. - С.78.

[52] Същo. – С.79.

[53] Константин Багрянородный . Об управлении. – С. 367.

Според Немесий Емески, човек се състои от разум, душа и плът т.е. неговите съставки отговарят на елементите на света: материален (тяло, плът), духовен (съотнесен към душата). И тъй като Творецът е вън от света, третата съставка - разумът е даден като знак за Божието присъствие. "Бог е създал човек, възпроизвеждайки в него, така да се каже, светът в умален вид, но свят имащ разум"[54]. "Човек може да бъде наречен Вселена (universitatis), защото в него е показан истинния обрз и великото единство във Вселената (magna communio universitatis)"[55]. Според византийската мистика Божествената същност е съвършено различна от света, който се представя като разпадене на части. Качествената различимост на Бога, от света на вещественото разпадане, е че в него отделните елементи съществуват едновременно, едно в друго, като *успокоеност*. Според Симеон Нови Богослов най-важен атрибут на Божественото е неговата простота, мислена като неделимост[56]. Оттук богоуподобяването на човека, което е цел на Божията намеса, както в емпиричната, така и в идеалната история, възстановяването на "пълнотата на благата" (πλήρωμα τῶν ἀγαφῶν) т.е. на Бог. Божествената цел (простотата като неделимост, като цялостност) е зададена в човека преди своето емпирично осъществяване - като разум, като знание т.е. като такова състояние, което подрежда, съсредоточава видимото и невидимото, тялото и душата, така че тези елементи да представят определена, спасителна цялостност. Цялостност, която представя движението на човешката психосматика към "Новата Твар", към просветлената вещественост. Но същевременно цялостност, която преодолява разпадането на материята т.е. побеждава нейната "сложност", не за да я отстрани, а за да събере по нов начин нейните елементи. Идеологията на Свещената империя мисли "победата" като оцеляване, като запазване на съществуващата подреденост. Идеал за такава победа е събрания в храма град, събрания в "Света София" Константинопол, който отстоява на световното движение и разпад, прикрит от своите непристъпни стени - лазени от Богородица. (Оттук и изключително важното значение на идеята за "стената", за крепостната стена в литературната ромейска традиция, която запазва поданиците - вярващите от враговете, но същевременно придава форма на градското пространство, пречи му да се разбяга на всички страни. Крепостната стена (τεῖχος) събира храмовете и двореца,, "Света София" и Големият императорски дворец, като по този начин създава непосредствен наглед, пластично удостоверява целостноста на Sacrum imperium). В този смисъл "победоностността", която е външна за своя носител, така както крепостните стени на Константинопол, според византийските представи, са инициатива и резултат на Божествената намеса, в човешкото естество се свързва с разума. (Според Максим Изповедник "разумът" (γοήσις) е "крепост на душата"

---

54 **Григорий Великий.** Moralia VI, 15 // Pl, t.175, col.738.

55 Също 16 // Pl, t.175. Col.740.

56 Добротолюбие. Т. 5. - М., 1882 - Симеон Новый Богослов "Главы деятельные", гл. 99, Превод от PGr - Т. 120. - Col 657.

(τεῖχος τῆς ψυχῆς)[57]. Явената в разума на вярващия, победоностност се мисли не толкова като надделяване на някой от принципите на човешката грирода (душа или тяло) над друг, а като тяхна едновременност, като тяхна цялостност, която е обединена (по аналогия със Свещенната империя) в някаква средина, център. Византийските мистици непрекъснато напомнят, че разумът буквално разположен в "центъра" на човешкото тяло. Разумът е "сърце" в буквалния смисъл на думата. Както видяхме по-горе "победоностността", като компонент от идеологията на Свещената империя, в космологичен план се мисли като сближаване на социални форми (император и патриарх, власт и вяра и т.н.), като тяхна едновременост, гарантирана от "крепостните стени" (τεῖχοι). В антропологичен план тази "победоностност" се разгръща като нова подредба на човешките съставки. Не душа без тяло, а душата редом с тялото, организирани в разумна, "единомислена" цялостност (т.е. Богоуподобяване), е категоричното изискване на ромейския светоглед.

Самата идеология на Свещената империя твърде често изразява своя идеал с атропологична терминология или пък директно се оприличава на човешкото естество. "Държавата подобна на човек се състои от различни части, от които най-важни са императора и патриарха"[58]. Многозначността на символиката (т.е. едни и същи символи за означаване на антропологична и космологична проблематика) се корени в особеното отношение към човешкото, индивидуалното - разбирано като просто, феноменално откриване на типичното, на космическото, при което всичко, което съставя неповторимото своеобразие на единичното, се отхвърля. Човешката антропология представя идеологията на Свещената държава също толкова адекватно, колкото и социалния свят. "Победоностността" на Sacrum Imperium се опира както на крепостните стени на Константинопол, така и на човешкия разум - "стена на душата". "Надеждата в Бога е нашето единствено убежище за съществуването на монархията. Това осигурява Спасение на нашата душа и на империята. Добре е, ако цялото ни законодателство произлиза от този принцип"[59]. Антропологичната интерпретация на Свещената империя може да бъде разкрита чрез феномена на монашеството, което възниква преди всичко като протест срещу все повече нарастващия обрядов формализъм на Църквата[60]. Ето защо монашеството с особена настойчивост признава

---

57 **Maximi Confessoris** - Mystagogia 7 // PGr, t.91, col.685 D.

58 Фотий, "Епанагога", титул 3, 8 // ПЮр, т.101, кол.1153 В подобен стил е и възванието на патирарх Тарасий към II Велик събор (787) - Mansi, XII, 1130; предговора към 6 - та Новела на Юстиниян, вж. **Острогорски Г.** Отношения церкви и государства в Византии // SK. - 1931. - T.4. – C.122.

59 Novellae Justiniani /Ed. Schoell - Kroll/. Berlin, -1895. - № 109 (praef.)

60 Църковния разкол от 1054 г., Керуларий мотивира с обрядови, а не догматични мотиви. Догматичния проблем за т.н. "филиокве" (filioque) присъства като спор, но не е изтъкнат от Керуларий, като причина за розкола. Чак през XIII-XIV в. споменаването му става основно и определящо. За Керуларий много по важни са обрядовите различия (съботен пост, целибат на свещениците, тип причастие). Никъде в неговите патриаршески послания не се споменава, че разкольт е породен от догматични различия, т.е. от въпроса за "Филиокве". В посланието на Петър

за себе си единствено максималните изисквания на варята или непрекъснато пребиваване в такова пределно състояние, където жизненото всекидневие е само спомен. Как се постига крайната цел на варята? Чрез аскеза, такава практика, която търси сливане на познавящия познаваното. "Съединяващият се с Господа е един дух с Господа" (I Кор.VI,17). Аскезата не е самоцел, а възможност за осъществяване на такова идеално съотношение между тялото и душата, такова постигане на тяхната едновременност, което ще даде възможност на разума да съзерцава Бога в неговата пълнота[61]. Цялостност, която може да бъде наречена - *тяло - в мястото* (вместо) - *на душата*. (Аскетичният на Симеон Нови Богослов предвижда такива практически медитации при които аскетът се научава да усеща плътта си като част от Христовото тяло)[62]. Византийската аскетика не иска да премахне тялото за сметка на душата, а търси такава пропорция (ἀνάλογία) между тях, която да ги направи "единомислена общност" (метафора за означаване на Църквата и Царството), да осигури тяхната συμφονια както идеологията на Свещената държава мисли единството на императора и патриарха. Осигуряването на единомислената и симфоничната цялост, която е победа на спасителното просветление, "победоностност (т.е. свързана с идеологията на Свещената държава) е дълга и продължителна "духовна бран", изискваща дисциплина, подчинение. (В монашеските устави от Василий Велики насетне "послушание" е най-често употребяваната дума). Аскетът може "да вади" идеалната подредба вън от човешката си идентичност и да я задава на социума, на обществото като власт, като непреодолима заповед. (Симеон Стълпник иска богатите да се откажат от богатството, защото земното им пречи да се съсредоточат върху небесното). Така или иначе тази идеална подредба (спасителната подредба) е чужда по отношение на това, което тя означава, чужда по отношение на своите веществени носители - император, патриарх, монах: империя, църква, човек. Именно тази отчужденост на "означаващото" създава възможност "означаваното" да бъде мислено единно, да бъде мислено като власт.

Според Евсевий едно от най-важните качества на императора е миролюбието, което в контекста на идеологията на Свещената империя, означава запазването на нейната цялост. Осигуряването на мир за Църквата пък означава създаването на "единомислена общност". За монаха мирът е идеално подреждане на елементите на неговата психосоматика. Идеална подреба, която е *победа*, т.е. преодоляване на различността между душата и тялото. Така показаната триада (император, патриарх, монах) т.е. триединството на Свещената империя означава едно и също нещо - Божието присъствие като оцеляване, като единомислена

Антиохийски се говори, че Керуларий не смеята латините за схизматици, а за "кущащи само в областта на квасения хляб" (PGr.- T. 120.– Col.761);
Советы и расказы Кекавмена. Сочинение византийского полководца XI века – М., 1972. – С.143.

61 Ареопагит - за това че няма съзерцание без аналогия - De Divinis Nominibus IV,7 //PGr.– T.3. – Col. 701.

62 **Аверинцев С.С.** На перекрестке . . . – С. 177

общност, като победа. Триединството може да бъде представено чрез образа на Дева Мария - символ на Свещената християнска държава, на оцеляването на Константинопол[63]. Същевременно тя е покровител - патрон на "Света София", както и монашеския идеал, защото и чрез догмата за телесното и възкресение се мисли цялостното освещаване на човешката плът, а в социален план се мотивира култа към мощите - характерна черта на византийската монашеска вероизповедност[64].

Принципното и постасно сходство между "омиротворяването" на социалната цялост и човешката психосоматика в аспекта на "победоносната царственост" както и посоченото по-горе трилично единство на Свещената империя - дават възможност за поставяне на няколко любопитни въпроса. Според агиографският канон, твърде често светците изземват функциите на власта или се намират близо до нейния носител - Василевса. Акрополит пише за деспот Йоан: "Прекарвал цели нощи в молитва ... имал грижа за това, щото да прекарва повече време в уединение и да се наслаждава на произтичащото отвсякъде спокойствие или в краен случай да се намира близо до лица, водещи съзерцателен живот"[65]. Детронирането на владетелите, в този смисъл, особено показателно, завършва в манастир. Пътят между двореца и манастира, пътят на власта е път на едно и също нещо. Агиографския жанр например следва повече правилата на така наречените "βασλικα λόγοι" (похвални слова), отколто на каноните на античната биография[66].

Триединството на Свещената империя като подражание на всеобхватното триединство на християнския Бог, преодоляващ непрежението между земното и небесното, тварното и Божественото, тялото и душата, факта на тяхната едновременност, намира бляскав израз в иконографския канон на знаменития "Дейсис". В него Богородица, като образ на "единомислената общност" (т.е. Църквата) и Йоан Кръстител, като образ на просветлената плът (т.е. монаха), изразяват напрегнатото движение към Спасение, разиграващо се едновременно във видимия и невидимия свят. Пределноста на това движение според иконографската традиция, с молитвен жест. Душата се събира в молитвената поза на ръцете[67]. Тази пределност, обаче е победоносна, "царствена", защото в изобразителното изкуство от IX век този молитвен жест се запазва за изображенията на императорите в случаите, когато се изображява

---

63 Советы и рассказы Кекевмена ... – С. 218.

64 **Grabar A.** Martyrium. – P, 1949, – T. 1-2.

65 Georgii Acropolitae - Opera (Rec. Heisenberg), Lipsiae, 1903, v. 1, 40-70.22.

66 **Ševčenko Ihor.** Storia letteraria // Civilta byzantina del IV al IX Secolo.- Bari, 1977.- Vol. 1.– P. 92-93.

67 Този жест: слаб наклон на главата и леко изнесени напред ръце, с обърнати нагоре длани, е заимстван в религиозното изкуство от една византийска придворна церемония. Вж. **Лазарев Н.** Мозаики Киевской Софии. – М., 1960 – С.30-31.

тяхната коронация[68]. "Победонасната царственост" на Свещената империя, мислена като коронация, се свързва и със саморазкриването на Божествената едновременност. ("Едновременно Бог и едновременно човек") т.е. с Епифанията върху златни солиди от времето на Александър (811-812 г.) е изобразена коронацията на императора от Богородица и Йоан Кръстител - онези персонажи, които факта на Кръщението, за първи път откриват божествената същност на Христос, откриват неговата Епифания[69]. Правилността на такава "царствена" интерпретация се допълва и от факта, че "Дейсис" заема възлово място в свещеното пространство на храма. Изображенията на Христос, Богородица и Йоан Кръстител от иконостаса обграждат централния вход на олтара - така наречените "царски двери"[70].

"Дейсис" отразява като художествена практика идеологията на Свещената империя, така както храмът "Св.София" отразява, като политическа практика, същата идеология. Sacrum imperium се разкрива едновременно и като художествена практика, и като политическа практика: като иконография и като едномислена архитектура.

Списък на съкращенията:

BS – Byzantinoslavica.
De cerim. – Constantini Porphyroheniti imperatoris - De cerimoniis aulae byzantinae libri duo graece et latine / Е чес. I.I.Reiskii. Bonnae, 1829
Mansi – Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio (Ed.I.D.Mansi, P.) repr. Graz, 1960.
MGH AA.– Monumenta Germaniae Historica. Auctores.
REB – Revue des Etudes byzantines.
RGr. – Migne J.P. - Patrologiue cursus completus. Series graeca.
PL. – MigneJ.P. - Patrologine cursus completus. Series latina.
SK – Seminarium Kondakovianum.

---

68 Изображение на Константин VII върху слонова кост от IX в., намиращо се в Московския исторически музей.
Същия жест се наблюдава и в мозайка от "Св. София" (IX в.), където е изобразен Лъв VI Мъдри.
Бакалова Е. Функции и символика на жеста в средневековното изкуство // Изкуство. –1989. – Бр.5. – С.7.

69 Асоциации върху "коронация - кръщение" - у **Wegner A.** Notes inédits sur empereurs // REB. – 1952 – 10 – P.51-54.
Тази царствена победоносност особено отчетливо проличава в акламациите на празнике "Епифания" - Vogt. – Vol. 1. – p.36. Самата монета е издадена и коментирана от :Morrisson G. Catalogue des monnaies byzantines de la Bibliothégue Nationale. – P. 1970. Vol.. 2.– p. 558 (Pl. LXXVI).

70 Паралелите между храма и царствеността не свършват до тук, т.напр. вътрешното разположение на храма се нарича "базилика", т.е. изгражда се по образец на зденията на царските дворци, а олтаря се нарича "подиум" - τὸ βῆμα, т.е. място, което присъства в дворцовата архитектура и е свързано особено силно с царствеността, защото това е мястото откъдето василевсът говори, т.е. особено силно показва властта си.

ОЛЕКСІЙ ТОЛОЧКО

(Київ)

ОБРАЗ "ЧУЖИНЦЯ" В КАРТИНІ СВІТУ ДОМОНГОЛЬСЬКОЇ РУСІ

Людям властиво самовпевнено вважати, ніби вони перебувають у центрі світобудови. Місце, де мешкає людина - дім, місто, країна, де їй випало народитися, - витворюють собою ту особливу вісь, довкола якої в свідомості індивіда організується і обертається решта світу. Примітивний егоцентризм давнього людства зумовлений обставинами тогочасного життя. Залюднений світ середньовічної людини починався біля родинного вогнища й закінчувався на межі сусіднього лісу, в якого трудом поколінь відвойовано клапоть життєвого простору; за горою, за якою ховається сонце, йдучи в потойбічне царство, на березі річки чи озера. Тут – все знайоме й обжите, вивчене й сходжене . Там - царство незвіданого й таємничого: ліс – наповнений всякою нечистю, у воді чигають чудовиська. Тут - світло, день. Там - ніч, темрява. Білому світу людей протиставлений темний світ природи, нелюдей, де все незнайоме й усе - небезпечне.

Людина намагається відгородитися від ворожості зовнішнього стінами, парканами, муром. Вона почувається безпечно тільки в замкненому просторі. Виднокрай лякає, і людина мешкає у системі вкладених один в одний обмежених просторів: будинок всередині садиби, садиба - всередині міста ("*города*"), город - всередині своєї землі. Кожна стіна (домівки, міста) є сакралізованою межею, що відділяє *своє* від *чужого*, *внутрішнє* від *зовнішнього*, *добре* від *лихого*. Кожний отвір (вікно, брама) - небезпечна слабина, крізь яку зовнішній хаос просочується, вдирається у налагоджений та впорядкований світ людей.

Людина дивиться на світ, за єдину константу приймаючи своє "Я", його часове й просторове буття. Все інше - мінливе й непевне, "Я" - постійне. Світ *оточує* людину, вона ж завжди у центрі. Світове древо, цей всезагальний конструктивний образ світобудови, стовбуром своїм проростає крізь хатнє огнище[1], його крона вгорі - то верхній світ: небо,

---

[1]Ця впевненість відбита, наприклад, в українських колядках:

"В нашого брата обгороджено,
Ой дай боже!
Обгороджено, красно обметено,
Серед подвір'я зелений явір,
Під тим явором чорнії бобри,
На восиридки – ярії пчоли,
А на вершечку – сиві соколи"

© Олексій Толочко, 1992

світила, вершина гори, витоки річки, птах; корені внизу - то низ: печера, ущелина, вода, зміїне царство підземного. Людина ж - посередині.

Міфологічне "Я" подібне до каменя, кинутого у воду, що від нього розходяться поверхнею концентричні кола пізнання навколишнього. Модель світу в традиційній культурі з необхідності антропоцентрична: всесвіт народився з частин тіла першолюдини, його будова - гори, ріки, ліса, моря - осмислюється в антропоморфних категоріях, і відповідно осмислення цього людинонародженого світу виходить з людини як з точки відліку.

Модель світу зорієнтована на граничну космологізованість сущого, в ній усе, від ритмів природи до людських відправ, є втягненням до космічних й сакральних процесів, де кожний людський рух є частковим елементом гри вищих сил. Для опису моделі світу застосовують, як правило, досить просту методику виділення бінарних опозицій, які укладаються у цілісну систему. Очевидно, цей науковий спосіб досить точно відбиває й архаїчний спосіб світобачення. Набір опозицій звичайно включає у себе 10-20 пар протиставлених одна одній ознак, що мають відповідно позитивні й негативні значення, пов'язані із структурою простору (верх-низ, небо-земля, земля-підземне царство, південь-північ), із структурою часу (день-ніч, світ-темрява, літо-зима), кольором (білий-чорний), соціальними категоріями тощо[2-3]. Можна простежити певну ієрархізацію цих понять, які поглинаються більш генералізованими: природа-культура, або ж сакральний-світський. Але так само очевидно, що кожна з опозицій за необхідності може виступати у ролі "головної", відігравати роль загальної, і тоді, скажімо, саме "верх-низ" буде вбирати в себе усі інші протиставлення й пояснюватися ними. Це можливе завдяки тому, що усі ліві й праві частини опозицій складають собою єдності, маркіровані тією чи іншою ознакою (добре-лихе), й, скажімо, вибудовується такий понятійний ряд: верх=південь=день=світлий=білий=внутрішній=добрий; або ж обернений: низ=північ=ніч=темний=чорний=зовнішній=злий. Цей первиний, і, на перший погляд, примітивний спосіб опису світу, є, проте, досить гнучким, і по-своєму, бездоганним. Все просякнуте усим: добре - світлим, теплим, знайомим, лихе - темним, чужим, холодним. Відтого в кожній опозиції, як у скалці голографічного зображення, відбивається уся мислима розмаїтість світу. Кожний член опозиції тягне за собою усю систему асоціацій, створює досить тонку й витончену картину світу.

Первісне мислення визначало предмет не за подібністю, а за несхожістю. "Одним з визначальних етапів у присвоєнні людиною світу є відмежування себе від іншого"[4]. "*Я*" - "*інший*", ця фундаментальна операція мислення органічно включається до загальної системи бінарних опозицій, стаючи відправною основою для вибудови опозиції "свої" - "чужі". Це є спосіб встановлення власної національної

Див.: *Золотослов. Поетичний космос Давньої Русі / Упор.* **М.Москаленка**. К., 1988. – С. 62 (№ 28).

2-3 **Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н.** *Славянские языковые моделирующие семиотические системы: (Древний период).* – М., 1965; *Модель мира // Мифы народов мира.* – М., 1982. – Т.2.

4 **Цивьян Т.В.** Лингвистические основы балканской модели мира. – М., 1990.

ідентичності. Сегрегативний фактор, протиставлення, розділення, відчуження, навіть з широким спектром оціночних, здебільшого негативного забарвлення визначень, є головним моментом формування етнічної й національної свідомості.

1. Свої - чужі

Етнографи ще напочатку нашого століття відзначали цікаву особливість селянської свідомості: стале відчуття небезпечності "чужих" територій. Найбезпечніше - у своїй домівці й садибі; менше - у чужих у дворі чи хаті; зовсім погано - у чужому селі, у відкритому полі, на дорозі. І коли за звичайних ситуацій людина не відчувала тривоги, варто було якійсь несподіваній події порушити звичайний плин життєвого циклу - сталося лихо, або ж у селі з'явився чужий чоловік страшного вигляду, на весіллі набилося надто багато зовсім незнайомих людей, - "як нерівноцінність територій з точки зору небезпеки одразу ж давалася взнаки на поведінці"[5].

Впевненість у нерівнозначності просторів досьогодні дожила лише завдяки консервативності й традиційності селянського способу життя. Але колись то була генеральна категорія усвідомлення територіальної будови землі. Українське слово для позначення "садиби" - "обійстя" (польське "obejście") - дослівно означає "місце, яке обходять навкруги" (укр. "обійти", польськ. "obejść")[6]. Це слово пов'язане з поняттям кола, магічним оберегом, що відмежовує простір "внутрішній" від усього зовнішнього, далекого, що належить іншому світу[7]. Виділення замкнутого простору мешкання мало за мету відділити себе й "*своє*" від нерозчленованого зовнішнього, створити безпечні й комфортні психологічні умови існування, за яких головною, коли не єдиною цінністю виявляється саме своє[8]. У найбільш архаїчних типах свідомості своїми були ті, хто *всередині*, родичі, захищені від втручання зовнішніх сил невидимою перешкодою - колом[9]. "Чужим" був кожен, хто мешкав за межами цього кола, садиби.

Про усвідомлення простору у традиційному мисленні Русі мова піде детальніше нижче. Тут хотілося б заявити лише той факт, що для середньовічної людини, обтяженої в значній мірі спадщиною міфологічного мислення, географічний простір - не абстрактне поняття. Він іще не існує як цілком самостійна категорія, як відстань, виміряна у метричних мірах довжини, чи місце на карті. Є різне моральне й ціннісне навантаження простору: існують місця сакральні й прокляті, більш або менш цінні з точки зору людини[10]. Ще Володимир

---

[5] **Попович М.В.** *Мировоззрение древних славян.* – Киев, 1985. – С. 51.

[6] *Там же* – С. 52

[7] *Там же*

[8] **Цивьян Т.В.** *Назв. праця.* – С. 73.

[9] **Див.: Иванов В.В.** *Об одной параллели к гоголевскому Вию // Учен. зап. Тарт. ун-та.* 1971 – Т. 5

[10] **Лотман Ю.М.** *О понятии географического пространства в русских средневековых текстах* // ТЗС – 1965 Т. 2.

Мономах у своєму "Повчанні" розрізняв "добрі" й "злі" землі[11]. Опозиція "далеке - близьке", як показали Вяч.Вс.Іванов та В.М.Топоров, є частковим варіантом більш загальної опозиції "*свої - чужі*"[12]. Цю обставину чудово відбили російські билини, де протистояння просторів - далеких, населених ворогами, та внутрішніх, звідки виїжджають з ними битися богатирі, знаходиться у постійному напруженому протиборстві[13].

Середньовічна людина слабувала на страх перед територіями. Великі відстані лякають її невідомістю й небезпеками. Безвідносно до того, як високо в культурному відношенні стоїть та чи інша країна, для її жителя, візантієць він, чи слов'янин, "чужий світ" уявляється як "terra incognita": це або пустеля, або непролазні гори, простір "без образу", відкритий і неконкретний у своїх обрисах"[14]. Головний принцип опису "чужого світу" в середньовічній літературі - ствердження якомога більшої протилежності із своїм. Образ "своєї землі" - завжди конкретний, одиничний: "чужої" - розпливчастий. Людина ще не розрізняє розманіття національних фізіономій своїх сусідів, вони зливаються для неї в один ворожий оскал. Європа впродовж століть живе в стані постійної облоги, час від часу, подібно до Русі ХП ст., нагнітаючи страх перед загрозою зовні штучно. "Чуже" - маса, нерозрізнима у герці, й на вигляд така ж, як у билині вороги, що їх рахують тисячами й тьмами, за якими сонця не видно. Чужий і не може постати в образі людини, оскільки за смислом древнього слова "чуже" - це маса, натовп, нелюди, якесь чудовисько, чудо"[15].

Далеке й близьке, отже, споконвічно протиставлені одне одному як сфера людей і сфера нелюдей, зона буття й небуття. Простір у середньовічній свідомості постає у нерозривному зв'язку із людьми, що його населяють: свої території населені своїми, чужі - чужими. На якості простору переносяться вади, що ними свідомість наділяє людей. У мові давньоруських текстів це відбилося у протистоянні двох термінів, різних не тільки за змістом, але й навіть за походженням: "*землі*" як найменування свого, внутрішнього, безпечного, й "*страны*" як символу зовнішніх територій, у більшості ворожих, звідки приходить загроза. "Земля" - слово східнослов'янське, земля може бути руська, деревська, муромська. "Страна" - запозичений болгаризм[16], і відповідно, вона вживається з означеннями "чужа", "ина", "греческая", "иудейска" тощо. Протилежність "*своя земля*" - "*чужа страна*" встановлюється протягом XII ст., й у давньоруських текстах рух ззовні всередину описується послідовністю слів "страна - земля",

---

11 *Поучение Владимира Мономаха* // ПЛДР. XI – нач. XII в. – М., 1978. – С. 4.

12 **Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н.** – Назв. праця. – С. 165–1966.

13 **Неклюдов С.Ю.** *Время и пространство в былине // Славянский фольклор.* – М., 1972. – С. 32–33.

14 **Бибиков М.В.** *Славянский "имидж" Византии // Славяне и их соседи. Этнопсихологический стереотип в Средние века: (Сб. тез.).* – М., 1990. – С. 45.

15 **Колесов В.В.** *Мир человека в слове Древней Руси.* – Л., 1986. – С. 63.

16 **Львов А.С.** *Лексика "Повести временных лет".* – М., 1975. – С. 180–181.

навпаки - зворотним порядком: "земля - страна"[17]. "Земля" - то окультурений, обжитий простір, де усе знайоме; "страна" - відповідник не тільки "чужого", але й "незрозумілого". "*Странно*" це одночасно і "*внѣшньнѣ*", зовнішньо, "*страньный*" - "*чужой*", той, хто, з іншої землі, чужий, та заразом і "*язычьный*", тобто поганин[18]. "*Страньных*" треба бокувати, "*сторонитися*". І навіть той, хто побував у чужих краях тим самим взяв щось від іноземців, "*страньных*", і сам став "*страньникъ*", "не просто дивний, але й чужий, хоча б і трохи, але вже не свій"[19]. "*Страньникъ*" бо-не тільки мандрівник, але й захожа людина, чужоземець, і навіть *варвар*[20]. Недовіра до тих, хто вирушає в далекі мандри - виразна константа середньовічного мислення. Пам'ятники покаянної дисципліни Русі домонгольського часу, і оригінальні, і південнослов'янські, вважали грішником воїна, що побував у полоні: "Аще кого имут погании на рати, и егда восвратится, до постится 50 дни, и молитву взем, комкает" ("Правило з Іменем Максима", тотожні настанови - у "Схоластиковій кормчій" XI-XII ст.)[21]. Більше того - навіть ставлення до прощі до Єрусалиму в християнській країні Русі підозріле. Кирик Новгородець (XII ст.) настійно радив забороняти прочанам ходити до Єрусалиму: "А оже се рех: идут в *страну*, во Иерусалим къ святынем, а другим язъ бороню, не велю идти, *здѣ* велю *добро* ему быти"[22]. Проща до святих місць розглядається як пуста справа, "безоумныи трудь", якого треба каятися, річ недобра, вияв "маятшейся" душі, словом, гріх ("Слово св.Данила о мирьстѣ")[23]. Гріх також і оповідати про чужі землі, в яких побував: "И не то еще, но и прилыгая начьнеть (мандрівник - О.Т.) повѣдати на инѣх *странѣх* бывшая. Возбраняи велми сего" (Правило "Аще двоеженец", стаття про прочан "Вопрошная Кирикова")[24].

Ще напочатку XIII ст. один із творців "Печерського Патерика" ченець Полікарп похвалявся тим, що не ходив на прощу, що є запорукою його правдивості: "Нѣсмъ николи же объходилъ святыхъ мѣстъ, ни Иерусалима видѣхъ, ни Синайскыя горы, да быхъ что приложилъ к повѣсти, яко же обычай имутъ хытрословесьници симъ краситися"[24a].

Навіть Ігумен Даниїл, знаменитий у вітчизняній літературі прочанин, що першим описав своє паломництво до Святих місць, внутрішньо не цілком вільний від свідомості сумнівної вартості вчиненого: мета свята, але засіб досягнення, можливо, вартий осуду.

---

17 **Колесов В.В.** *Назв. праця.* – С. 258.

18 *Там же.* – С. 255.

19 *Там же.* – С. 62.

20 **Срезневский И.И.** *Материалы для Словаря древне-русского языка.* Т. 3. – Спб., 1912. – Стб. 537–538.

21 **Смирнов С.И.** *Материалы для истории древне-русскогой покаянной дисциплины (Тексты и заметки) // ЧОИДР.* – М., 1912. – Кн 3 (242). – С. 52, 134.

22 *Там же.* – С. 13, 77–79; *РИБ.* – Т. 6. – Стб. 27.

23 **Смирнов С.И.** *Назв. праця.* – С. 79.

24 *Там же.* – С. 77–78.

24a **Абрамович Д.** *Києво-Печерський Патерик (вступ, текст, примітки).* – К., 1931. – С. 156.

Ідеал людського життя - все ж таки нерухомість: "Си исписах путь си и мѣста сии святаа, не возносяся ни велицаяся того... Мнози бо, *дома суше в мѣстѣх добрии* человѣци мыслию своею и милостынею убогих, добрыми своими дѣлы, достигають мѣсть сихъ святых, иже болшую мзду приимуть отъ Бога Спаса нашего Иисуса Христа. Мнози бо, доходивше святых сих мѣстъ и святый град Иерусалимъ и възнесшеся умом своим, *яко нечто добро творивше, и погубляють мъзду труда своего*, от них же пръвый есмь азъ"[25]. Єдине виправдання для своєї прощі Даниїл бачить у тому, що на відміну від інших, він ходив не швидко, а поволі, тобто максимально наближав свій рух до стану нерухомості. Осягнення святинь - безумовно річ богоугодна, але осягнення містичне, статичне, це осягнення не передбачає фізичного переміщення тіла у просторі, неодмінної подорожі. Швидше навпаки, процес прощі, паломництва, ще не сприймається як духовний подвиг, у ХП ст. це все іще мало не пусте поневіряння по чужих краях. Й, отже, на Русі, на відміну від західноєвропейської юридичної практики, не знайдемо такої форми покарання злочинців, як присуд до прощі у Палестину. На чужині не можна приправитися, можна тільки загубити душу.

Отже, зовні, "*внѣшьнѣ*", все видається "*странно*" і "*чуже*". "*По страном*" живуть "*страньньи*", люди не тільки сторонні, чужоземці, варвари, язичники, але й дивні, незбагненні, огидні, сороміцькі[26]. Взагалі, увесь набір слів, що познали для давньоруської людини іноземців, був пов'язаний із погано прихованими ворожістю й глузуванням. Суперник (в подобі якого завжди виступає іноземець) - "*противный*"; покищо у цьому слові фіксується протистояння у бою (як і у слові "странный", пор. "страньно", супроти, назустріч[27]), але пізніше саме з нього розвинеться вже закладене у давній Русі значення рос. "неприемний", "бридкий" (аналогічно й "супостатъ", будучи за походженням калькою з грецької й познавши суперника[28], вже у Давній Русі набуває значення лиходія й диявола[29]).

Християни оточені язичниками, яких звуть "погаными". Хоча слово це навіть у звучанні зберігає зв'язок із своїм латинським прототипом (середньов. лат. "paganus", язичник), проте й у ньому міститься відтінок зневаги (пор. літописне "*погань*"), та й вживається лише з пейоративними означеннями "безбожныи поганыи", "скверныи" тощо (пор. сучасне укр. "поганий").

Новгородські словени, колонізатори на своїй землі, бачили навколо себе фіно-угрів, і називали їх "Чудь", фіксуючи у цій назві не тільки здивування незнайомим ("*чудный*", вартий подиву, незбагненний, таємничий[30]), а й острах, бо "*чудовин*", "чудин" - водночас і "*щудовин*",

---

25 *Житье и хожденье Данила Руськыя земли игумена* // ПЛДР. XII в. – М., 1980. – С. 24–26.

26 **Срезневский И.И.** *Назв. праця.* – Стб. 540–541.

27 *Там же.* – Стб. 538.

28 **Колесов В.В.** *Назв. праця.* – С. 69.

29 **Срезневский И.И.** *Назв. праця.* – Стб 620–621.

30 *Там же.* – Стб. 1549–1550.

"*щуд*", тобто гігант, велетень, чудовисько[31], а "*щудии*", "*щужии*" - чужий, іноплемінник, "*щуждьство*" - чужа країна[32]. Іноплемінник ще довго не позбавиться образу "*щуда*", страшного велетня-людожера, що приходить війною в образі чудовиська. Такими страшними велетнями у "Повісті временних літ" постають авари, ("быша бо обърѣ тѣломъ вельци и умомъ горди"[33]), про панування яких над слов'янами народна пам'ять зберігала страхітливі перекази. Очевидно тому не така вже й випадкова описка укладача Радзівіллівського літопису, який замінив "*волотами*", тобто велетнями, "волохів" у фразі: "Волотом бо нашедшим на словены на дунаискыя, и сѣдшим в них, и насилящи им"[34]. Образ чужинця, і літературний, і побутовий характеризується якимсь надлишком тілесності, анормальністю плоті як знаку ворожості: такими є касожський князь Редедя у двобої з Мстиславом, печенізький богатир у переказі про заснування Переяслава ("Повість временних літ").

Втім, найфундаментальніший принцип виділення своїх з-поміж чужих є мовний, класично відоме протиставлення "еллінів" та "варварів", тобто тих, хто вміє розмовляти, й тих, хто нерозбірливо белькоче. Для Русі це *словѣнѣ*, ті хто розуміє мовлене слово, й *немьци* - усі інші, німі й, отже, дивні. Отрок новгородця Гюряти Роговича так описував один з народів, з якими йому довелося зустрітися на півночі: "Югра же людье есть языкъ нѣми" (1095 р.)[35] іноземець, крім того, - "*невѣголосъ*", тобто, знову ж таки, той хто не знає мови (звідки укр. "невіглас", дурень, неписьменний).

Мова, власне, і є та ознака, яка розрізняє народи. Для жителя Русі народи - *языци*[36], він уже чудово знає, що й "німі" вміють розмовляти (той же отрок Гюряти вів балачки з "німою Югрою"), тільки інакше. І все ж людина не може позбавитися відчуття, що все стороннє є безумовно лихим. Словом *чужии* на Русі перекладали болгарське *мръзкыи*[37]. Та й "языци" неодмінно *скверниии*, або ж *странни и безаконьнѣйшии*, або ж *лукавии*[38]. Чужий народ може бути і "*страною*" з усім комплексом значень чужого, вкладених у це слово.

Опозиція *свої - чужі* може проявлятися у культурному сприйнятті. В такому разі, як показав Ю.М.Лотман, "своя культура" сприймається як едино можлива, власне "культура". Їй протистоїть, отже, "некультура" інших колективів[39]. Культура - певним чином організоване співжиття людей, для Русі - *порядок, закон*. Відтак, сусідні народи розглядалися як такі, що не мають культури і

---

31 **Колесов В.В.** *Назв. праця.* – С. 62.

32 **Срезневский И.И.** *Назв. праця.* – Стб.

33 ПВЛ. – Ч.1. – С.14

34 *ПСРЛ.* Т.38. – Л., 1989. – С.12.

35 *ПВЛ.* – Ч.1. – С. 167.

36 **Колесов В.В.** *Назв. праця.* – С. 132–136.

37 *Там же.* – С. 64.

38 *ПВЛ.* – С. 146.

39 **Лотман Ю.М.** *О метаязыке типологуческих описаний культуры // Учен зап. Тарт. ун-та* 1969. – Т. 4. – С. 460.

описуються, наприклад, "Повістю временних літ", як принципово неорганізовані[40]. Закон - річ божественного походження, а тому в описі Нестора сусідні полянам східнослов'янські племена "не *вѣдуше* закона божия, но *творяще сами собѣ законъ*"[41]. Чужа "некультура", на противагу своїй "культурі" зображується дзеркально оберненою до власних звичаїв, і коли поляни характеризуються літописцем як люди лагідні й тихі, що дотримуються батьківських заповідей, то "древляне живяху звѣриньскимъ образомъ, живуще скотьски: убиваху другъ друга, ядяху вся нечисто, и брака у нихъ не бываше"[42]. Аналогічним чином і "радимичи, и вятичи, и сѣверъ одинъ обычай имяху: живяху в лѣсѣ, якоже и всякий звѣрь, ядуще все нечисто..., и браци не бываху въ них"[43].

Це ще партикулярний полянський погляд на сусіда. Але модель опису чужоземців у ньому намічена досить повно. Цікаво переглянути, що саме Нестор виписує з хроніки Георгія Амартола про "*странні* язиці" у своєму космографічному вступі до літопису, гранично орієнтованому на створення картини світу. Добре слово у Нестора знаходиться тільки для сірійців та бактрійців, усі інші народи зображуються як абсолютні антиподи полян: у них жінки володіють чоловіками, вони не знають шлюбу, їдять "яко пси", швидкі на вбивство[44]. Культура протистоїть природі, людина - звіру, й, отже, чужоземці описуються у "звіриних" термінах, що мусить означати їхню ворожість єдино можливому порядку речей, що спостерігається у своїх: чужинці "живуть звіринським чином", як правило, "у лісі", або ж - болоті (древляни, дреговичі у "Повісті временних літ", литва, яка "из болота на свѣтъ не выникиваху" в "Слові про погибель Руської землі"), не мають соціальних інститутів - шлюбу, сім'ї, чим є подібними до "скотини безсловесної".

Максимальним втіленням усіх якостей "чужих" для Нестора є половці, і їх опис, що є синтезом усіх його попередніх етнографічних екскурсів, і побудований саме на дихотомії "половці" - "християни": "Се и при нас нынѣ половци законъ держать отець своих: кровь проливати, а хвалящеся о семъ, и ядуще мерьтвечину и всю нечистоту, хомѣки и сусолы, и поимають мачехи своя и ятрови, и ины обычая отець своихъ. Мы же, хрестиане . . . законъ имамъ единъ"[45].

Парадигма відштовхування, за якої чуже рівнозначне лихому, змушує наділяти чужинця усіма якостями "зовнішнього", отже - негативного, незнайомого й страшного. Невідомість чужих народів для давньоруського жителя, власне, і є синонімом небезпеки. "Пришли народы неведомии" часто говорить руський літописець про нашестя

---

40 *Там же.* – С. 460.

41 *ПВЛ.* – С. 15.

42 *Там же.* – С. 15.

43 *Там же.*

44 *Там же.* – С. 15–16.

45 *ПВЛ.* – С. 16.

іноплемінних[46], цим уже одним визначаючи і своє до них ставлення, і їх роль у майбутніх подіях. Але й ближче знайомство не поліпшує справи. Звичайно вважають, що тісне співіснування - запорука доброзичливості. Але знайомство не значить добросусідство. Навіть навпаки - коли далекі країни і їх насельники викликають просто подив перед екзотикою (й народна уява середньовіччя населяє їх дивовижними звірами та чудернацькими істотами) близькі сусіди - об'єкт роздратування й відрази. Дружба народів - оптимістична ідея новітнього часу; народи не дружать, вони співіснують. Ніхто не в захваті від сусіда, його терплять. Образ сусіда - умоглядна модель, свого роду фікція, яка практично не має нічого спільного з дійсним станом речей або ж тим напрямом, у якому розвиваються справжні стосунки двох народів. Залишається питання чи ворожі зіткнення при знайомстві стають поштовхом для формування образу сусіда, чи відповідна психологічна установка провокує постійну упереджену ворожість, що обов'язково виливається у збройні конфлікти й сутички. Характерним прикладом такої діалектики є давньоруське ставлення до половців. Коли перше знайомство з ними наприкінці XI ст. дійсно приголомшувало і у свідомості літописця забарвилося у чорні кольори кінця світу, то у XII ст. практична шкода самостійних акцій половців була зведена зусиллями південноруських князів до мінімуму. Сторони помінялись місцями, й неупереджене око швидко помітить цю суперечність: коли вже самі половці стають у збройному протистоянні стороною пасивною й стражденною, коли князівські походи у степ поступово перетворюються на суто меркантильні експедиції, давньоруські пам'ятки з особливою настійністю культивують ідеї загрози зі степу, беззахисності Русі перед кочівниками, одвічної ворожості "поганих" "роду християнському". Словом, опір половецькому тискові набуває значення протистояння несумісних цивілізацій й і перетворюється мало не на головну національну цінність. Саме ця парадигма зробила з малопомітної події - походу Ігоря Святославовича 1185 р. - своєрідний символ віри. Цікаво, що саме найбільш абсорбовані, вже значною мірою цивілізовані й безперечно найближчі половецькі орди протягом XII ст. дістають у літописах найменування "дикі"[47].

Та коли у випадку русько-половецьких стосунків, що й справді були далекими від ідилії, можна припускати якісь конкретно-історичні причини для формування саме негативного образу сусіда, то щодо деяких інших народів цього з абсолютною впевненістю не скажеш. І все ж результат маємо той самий. Стала домінантна образу візантійця на Русі - його "льстивість", тобто двоєдушність, підступність. "Суть бо греци лстивы и до сего дни", - стверджував один з укладачів "Повісті временних літ" у XII ст.[48]. Головний мотив поведінки грека, на думку русина, є "лесть", і літопис подає достатню кількість наочних прикладів, щоб упевнитися у цьому (отруєння "льстивим котопаном"

---

46 **Колесов В.В.** *Назв. праця.* – С. 63.

47 *ПСРЛ.* – Т. 2. – Стб. 319, 377, 386, 549.

48 *ПВЛ.* – С. 50; *ПСРЛ.* – Т. 38. – С. 35.

Ростислава Володимировича у Тмуторокані[49]). Коли чернігівський єпископ Антоній порушив 1163 р. обітницю, дану Олегу Святославовичу, літописець одразу ж знайшов причину: Антоній - грек ("Се же молвяше льсть тая в собѣ, *бяше бо родом Грѣчинъ*")[50]. "Льстити" може й не грек, але грек не може не "льстити".

Щоправда, подібне ж ставлення до візантійців було широко розповсюджене й на заході Європи. Ісідор Сівільський (кін.VI - поч.VII ст.) вважав панівною негативною рисою греків хитрість (fallatia); папа Іоан VIII відзначав їх лукавство (falsitas); а Анастасій Бібліотекар вважав греків сповненими "лукавства чи, точніше, підступності"[51]. Як вважає Г.Г.Літаврін, засвоївши термін "греки" від римлян та жителів прикордоння, слов'яни перейняли й негативний стереотип "грека"[52]. Це цілком вірогідне припущення, втім, не виключає дії більш загальної закономірності.

Сусідній народ сприймається як недиференційоване ціле, де кожний подібний до кожного й усі позначені однією рисою. На контактуючу етнічну групу, отже, проеціюються якості індивіда. Народ має характер, і до того ж - неприємний[53].

Відтак усі греки хитрі й підступні. Згодом, увіходячи у щільніший контакт із поляками, Русь переносить і на них цю характеристику - "ляхи" діють "лестью"[54]. Ніяким іншим чином іноземець і не може поводитися, він бо "безбожний" (отже, згадаймо, "*беззаконний*", бо закон - боговстановленна сутність). І тут байдуже, християнин-поляк[55], чи язичник-половець[56], оноплемінники "не единемь крестьяномъ, но и самому Богу врази", а хіба можна любити ворогів Господа без того, щоб не наразитися на кару від нього?[57] Іноземець у кращому разі - предмет для насмішки та глузування (саме таким, наприклад, закарбувався у великоруській свідомості образ сусіда-литовця[58]). Літопис містить силу анекдотів, головний зміст яких зводиться до того, як Русь перехитрувала й насміялася над греками ("хитрощі" Олега, "мудрість" Ольги, яка "переклюкала" самого імператора), над хозарами (данина з мечів), над печенігами

---

49 *ПВЛ.* – С. 111.

50 ПСРЛ. – Т. 2 – Стб. 523.

51 Литаврин Г.Г. Представления "варваров" о Византии и византийцах // 1986 – Т.46. – С. 103–104.

52 *Там же.*

53 У даному разі зустрічаються дві цивілізації. І кожна виносить із цього спілкування неприємне враження про іншу. Вони принципово не розуміють одна одну, й византійці також виділяють головну рису слов'ян: дикість, зажерливість, жадобу до багатств.

54 *ПСРЛ.* – Т. 2. – Стб. 286.

55 *Там же.* – Стб. 313.

56 *Там же.* – Стб. 612.

57 *Там же.*

58 **Топоров В.Н.** *Образ "соседа" в становлении этнического самосознания (русско-литовская перспектива) // Славяне и их соседи. Этно-психологический стереотип в Средние века.* – С. 4–14.

(білгородський кисіль) тощо. Відверта зверхність і зневага звучить у літописному описі воєнного мистецтва "угрів", які здатні тільки на те, щоб, напившись, "величатися" й лежати "пьяни яко мертви" у відповідальний момент битви[59]. Найслабкіше почуття, яке може викликарти іноземець - то подив невідомими звичаями, як дивувалися кияни, а разом з ними й укладач Київського літопису, з турніру, що його влаштували угорці на Ярославському дворі у Києві: "Кияне же дивяхутся Оугромъ множеству и кметьства ихъ и комонемъ"[60].

Але подив швидко змінюється ворожістю. Іноземець всередині "своїх" завжди джерело напруженості й створює навколо себе зону небезпеки. Від іноплемінника чекають недоброго, ніхто не відає на яке лихо він здатний, і через те іноземна рать удвічі страшніша за своїх оружних людей: як сказали жителі Дорогобужа Ізяславу Мстиславичу 1150 р., "се, княже, *чюжоземьци Угре* с тобою, а *быше не сьтворилѣ зла* ни что же граду нашему"[61]. Іноземці у місті - провісники й неодмінна причина згуби і для жителів, і для самого міста, і навіть для князівського столу (цікаві у цьому відношенні переговори киян із Ярославичами щодо поляків, "Лядьскои земли", як джерела "погублiння" "золотого отня стола" 1068 р.)[62]. Навіть союзні чужинці залишаються чужими не зважаючи ні на що. Кращий спосіб поводження з ними після виконання справи - то слідкувати, щоб концентрація іноземців не досягала критичної межі: поляків 1018 та 1069 рр. "розводять" на кормління і потайки вбивають за наказом руських князів, що їх привели[63]. Як простодушно висловив це словами Володимира до імператора літопис: "Се идут к тебѣ варязи не мози их держати въ градѣ, оли то створять ти зло, яко и сде, но расточи я разно, а сѣмо не пущай ни единого"[64].

Іноземець - завжди носій злого начала. Як правило, саме через нього у цьому світі діє диявол і втручаються у людські справи. Ченцю Печерського монастиря Матфію привидівся у храмі біс, що "въ образѣ Ляха" обходив братію і відвертав їх від молитви[65]. "Лесть", характерна для іноплемінника, - одночасно й основний засіб диявола. Це до такої міри безсумнівно для давньоруської людини, що коли у літописах з'являється персонаж найманого вбивці, можемо без вагань твердити - він іноземець. Дійсно, тільки чужого можна підбити на таке лихе діяння, та й сам вім повсякчасно готовий до нього. Вбивцями Ярополка Святославича літопис називає двох варягів[65a]. Убивця святого Гліба - його кухар, "именемь Торчинъ"[66], а серед тих, що погубили Бориса -

---

59 *ПСРЛ.* – Т. 2. – Стб. 442.

60 *Там же.* – Стб. 416.

61 *Там же.* – Стб. 410.

62 *ПВЛ.* – С. 116.

63 *Там же.* – С. 97, 116.

64 *Там же.* – С. 56.

65 **Абрамович Д.** *Назв. праця.* – С. 96.

65a *ПВЛ.* – С. 55.

66 *Там же* – С. 93.

такий собі "Ляшко" і два варяга[67]. Князя Василька сліпив "торчинъ, иненем Беренди"[68], а Андрія Боголюбського вбивав "Анбалъ Ясинъ, ключникъ"[69]. Вказівки на імена тут зовсім не випадкові, це знак, що маркірує чужорідність, а отже, відповідну роль у сюжеті. Щоправда, це не обов'язкова умова, вбивця може й не названий на ім'я, варто лише позначити його "страньность". Князя Ярослава позбавили життя "два Ляха", яких він сам же : авів у Русь[70]. На життя Андрія Боголюбського робив замах не хто-небудь інший, як "единъ от Нѣмчинъ"[71]. Акт індивідуального вбивства - безумовний гріх (на відміну від смерті "на раті", яка вважається цілком "не дивною"[72]), й таку брудну справу літопис завжди доручає іноземцю, бо й, справді, чого доброго від нього чекати?

Здатність до лихого іманентно притаманна будь-якому чужинцеві, навіть тоді, коли він прийшов із цілком добрими намірами: торгувати абощо. Знаходячись серед *своїх*, він є постійною загрозою нормальним життєвим відправам. Від *чужого* сходить потенційна загроза грабунку. каліцтва, підступної брехні, взагалі всіляких утисків та неприємностей для оточення. Досить переглянути, наприклад, договори Смоленська з Ригою та Готландом, трактовані нині як суто торговельні, щоб побачити, що їх укладачами керувала підсвідома настанова вбезпечити компатріота від лиха, що його без спеціальної правової регуляції неодмінно заподіє іноземець. Договори скрупульозно перераховують усі можливі кривди від чужоземців. Русин, що забрів "до німців", - предмет постійних зазіхань на його честь, фізичне здоров'я, майно, його на кожному кроці очікують прикрості: можуть "взяти в заліза без волі", "зв'язати", "урвати бороду", вибити око, втяти руку або ж ногу, врешті, просто вбити[73]. С..еціальне виділення у Руській правді постатей варяга, колбяга, словенина - явище того ж таки ряду.

Отож найгірше, що може статися - опинитися на чужині без власного бажання. Страшне пророцтво - що землі поміняються місцями, як віщував 1071 р. у Києві якийсь волхв: "яко стати Гречьскы земли на Руской, а Русьскѣй на Гречьской"[74]; тобто коли своя земля стане чужою. Страшна погроза, близька до самогубства й самозречення - полишити Русь і з домочадцями "ступити" до Грецької землі[75].

Вигнання з рідної землі й блукання чужими країнами (яке не може бути мандрами, а тільки поневірянням) - то найгірша кара для давньоруської людини. Якщо цей трагічний випадок стався у житті князя, літопис неодмінно відзначає це вселенське "зло", як сказано про

---

67 *Там же.* – С. 92.

68 *Там же.* – С. 173.

69 *ПСРЛ.* – Т. 2. – Стб. 586.

70 *Там же.* – Стб. 287.

71 *Там же.* – Стб. 390.

72 *Поучение Владимира Мономаха.* – С. 412.

73 *Смоленские грамоты XIII-XIV вв. - М., 1963.*

74 *ПВЛ.* - Ч.1. - С.116.

75 *Там же.* - С.116.

Ізяслава Ярославовича: "И ходи по чюжей земле, *блудя*"[76]. "Блудити" - не тільки "блукати", "ходити манівцями", а одночасно й грішити[77], досить прикметна багатозначність. Поневіряння на чужині, отже, не може бути власним свідомим вибором людини, це тільки - покарання за "*вину*", бо інакше - без "вини" - це примус праведного гріха. Саме це й чуємо у словах того ж таки Ізяслава: "Кую *вину* створитъ бѣхъ? Не *изгнанъ* ли бѣхъ...? Не *блудилъ* ли бѣхъ *по чюжимъ землям*, имѣнья лишенъ быхъ, не сотворих зла ничтоже?"[78]. За "свою вину" "бігав" у Половцях та Уграх Володимир Мстиславич, князь волинський та київський[79]. Максимальне втілення цієї ідеї - образ стрімкого "бігу" Святополка Окаянного, який за свій злочин "не *можаше терпѣти на единомъ мѣстѣ*, и пробѣжа Лядськую землю, гонимъ божьимъ гнѣвомъ"[80]. Випадок Святополка, безумовно нормативного характеру, як еманація Біблейного прецеденту із Каїном, засвідчує, що чужина, яка за класичними канонами описується як "пустеля", місце "без образу" - не що інше, як ідеальне місце для завершення неправедного життя: "Избѣжавше же ему въ страны чюжи и тамо чивотъ свой сконца и разверже"[81].

У чужій землі, серед чужих людей незатишно й небезпечно. Але й серед *своїх* чужинець оточений незримим колом відчуженя. І не тільки юридичними приписами, але й повсякденною поведінкою, що стимулювалася православною проповіддю: з вірменами, болгарами (волзькими), латинами (католиками), сорочинами й будь-яким поганином не можна спільно їсти, від них не рекомендується брати їжу й певні речі[82]. Через те й оселяються чужинці - за спільною згодою обох сторін - компактними кварталами, *кінцями*, як їх звали на Русі. Так безпечніше усім – і прибульцям, і аборигенам. Відомий "Копирів кінець", або ж "Жиди" у Києві, населений переважно іудеями (хозарами та єврейськими купцями); відомі "Готський" та "Німецький" двори у Новгороді, "Чудський кінець" у Ростові. "Конець" у давньоруській мові - то не тільки "кінець", завершення, але й "початок", виток, і будь-якому разі - *край*, межа, взяті у їх граничному, есхатологічному значенні ("конець земли", "конець времен"). У мікротопонімці давньоруського міста відбитий космологічний топос чужинця, що у картині світу є мешканцем "*предельных*" просторів, граничних із іншим світом.

---

76 *ПВЛ*. - С.134.

77 **Срезневский И.И.** *Материалы*. - Т.1. - Стб.116.

78 *ПВЛ*. - С.132.

79 *ПСРЛ*. - Т.2. - Стб.567.

80 *ПВЛ*. - С.98.

81 *Чтение о Борисе и Глебе* // **Бугославский С.** *Україно-руські пам'ятки XI-XVIII ст. про кн. Бориса і Гліба (Розвідка й тексти)*. - К., 1928.

82 **Смирнов С.И.** *Назв. праця*. - С.466, 468, 486, 494, 513, 543.

II. Кордон

Середньовічна ментальність Давньої Русі не знала поняття кордону, властивого сучасному мисленню. Звичайно, розмежування своїх та чужих земель усвідомлювалося добре. Але то не єдина границя. Їх безліч. І у своєму повсякденному бутті людина повсякчас стикається з кордоном і долає между між своїм і чужим. Будь-який кордон сакралізується[83], навіть соціальний, і осмислюється в кінцевому підсумку як кордон етнічний. Світ і темрява, дім і ліс, місто і поле - між ними завжди є виразна межа, переступити яку - перейти зі світу *внутрішнього* до *зовнішнього*, отже, етнічно зафарбованого "*чужого*". Ця межа проходить по порогу дому, заборолу фортечної стіни, її накреслено на міській брамі. Кордон є слабким місцем у протистоянні двох світів, тією точкою, де чуже здатне увірватися до налагодженого світу людей, пожерти світло темрявою. І не даремно названі місця - саме ті, на яких премудрість Божа єдина насмілюється піднімати свій голос: "Премудрость на *исходищихъ поется*, на *путехъ же дерзновенье водить*, на *краихъ* же забральныхъ *пропобѣдаеть, во вратѣхъ же градныхъ дерзающи* глаголеть", як, трохи підправивши на свій смак біблійну сентенцію (Пр. 1.. 20-21), занотував укладач "Повісті временних літ".

Різні боки кордону маркіруються різними барвами. Свій бік - світлою, чужий - темною. Протистояння "світлої", "красної" Русі темному, "незнаемому" полю - одна з головних колористичних домінант давньоруської літератури. Кольоровий код, втім, не єдиний. Він має своє безпосереднє продовження у знаках сторін світу, де *своєму* відповідає південь (світло), *чужому* - північ (темрява). На світанку давньоруської державності саме таким чином поляни усвідомлювали своїх північних сусідів сіверян, пов'язуючи із ними чорну фарбу, а заразом і поняття географічної півночі, холоду[84]. Можна твердити, що уявлення про максимальну етнічну відчуженість обов'язково асоціюється із чорною північчю. Згадуваний Гюрята Рогович описував зі слів свого "отрока" дивний народ, який мешкає на крайній півночі. Образ його моделюється за всіма канонами: живуть за високими горами, шлях до них "непроходим пропастьми, снѣгом и лесом", мова нерозбірлива, самі агресивні й небезпечні[85]. Й літописець не вагається у розшифровці почутого: то відомі з "Одкровення" Мефодія Патарського "нечисті" народи, яких Олександр Македонський з остраху перед їх "скверною" "загнав" на північ і затворив там до судного дня. Їх вихід із *кіния* півночі буде означати й *кінець* часів. Літописця не бентежить ніскільки та обставина, що згідно Мефодія, та й Святого письма, ці народи мешкають у Єтривській пустелі, тобто на півдні, у Аравії. У його свідомості ці протилежності чудесним чином співіснують: південні народи відшукуються на півночі, бо вони є максимальною несумісністю із *своїми*. Відтак, усі найстрашніші вороги Русі, міфічна генеалогія яких виводиться від цих "нечистих" народів Мефодія, а це виключно

---

83 **Лотман Ю.М.** *О метаязыке типологических описаний культуры.* - С.469.

84 **Толочко О.П.** *До передісторії Руської землі XI-XII ст.// Археологія.*- 1991. - №4.

85 *ПВЛ.*- С.167-168.

кочовики - печеніги, половці, а згодом і татари - народи східні, виявляються породженням "полунощних стран", холоду й темряви.

Це не випадково. Такого роду чужинці завжди сприймаються есхатологічно - у найширшому розумінні слова. Вони не тільки віщують кінець світу, їхня поява несе у собі смерть буквальну. З ними пов'язується уявлення про той світ, який у європейській традиції взагалі розміщується на півночі. Усю епоху Середніх віків людину не полишає впевненість, що пекло відстоїть від світу живих географічно й обидва світи інколи (як у випадку Гюряти) можуть увійти у безпосереднє спілкування. Відбувається воно саме на півночі[86]. У візантійській культурі "світ варварів" був царством диявола і позначався чорним кольором, а сам диявол інколи називався "Ефіопом"[87]. Ідею про розташування пекла на півночі ще у XIV ст. обстоював новгородський архієпископ Василій Каліка у "Посланні тверському епископу про Рай".

Ось чому те, що знаходиться *окромѣ* людини, тобто поза нашим світом є *кромешное*, не просто темне, а непролазна темрява, граничне вираження чужості, протиставлене нашому *білому* світу[88]. Границя між світлом і тінню, отже, і є універсальний кордон між *своїми* і *чужими*, точніше - образ кордону. Та мислительна форма, у яку вбирається кордон справжній, яким, безумовно, є страх.

Але чим зумовлений цей жах? Очевидно, невідомістю. Можливо, новизною. Та гадаємо, й вони не є тією останньою глибиною, у якій вкорінений етнічний страх. Він, як спробуємо показати, є породженням фундаментальних уявлень людини про світобудову й, більше того, сам є необхідним елементом картини світу.

У фольклорі, у тому числі й східнослов'янському, є популярний персонаж - купець - і відповідне словесне кліше для позначення його: "заморський гость", що дивує "заморськими товарами". Персонаж цей своєрідний, наділений незвичайними якостами, інколи - характерник, який спілкується з потойбічними силами саме через те, що він гость *заморський*. Морська стихія є чимось, дотик до чого назавжди визначає сутність людини.

Що є море і взагалі вода у фольклорі? Теж кордоном, можливо, найважливішим для казкового та билинного сюжету. Вода у будь-якій своїй іпостасі - річка, озеро, море – як досить давно показав В.Н.Пропп, є знаком межі між двома світами, а долання героєм водної перешкоди означає перехід із світу живих до світу мертвих[89]. Саме на березі моря у билині відбувається контакт з *нелюдським*, аж до переходу (мандрів) у нього[90].

---

86 **Гуревич А.Я.** *Западноевропейськие видения потестороннего мира и "реализм" средних веков* // Учен. зап. Тарт. ун-та. – 1977. - Т. 8. – С.13-16.

87 **Ducellier A.** *Le dreme de Byzauce. Idéal et èdee d'une sosiété chretienne.* - Paris, 1976. - P.164-165.

88 **Колесов В.В.** *Мир человека в слове Древней Руси.* - С.68

89 **Пропп В.Н.** *Исторические корни волшебной сказки.* - Л.,1986.

90 **Нелюдов С.Ю.** *Назв праця.* - С.36.

У слов'янській міфології той світ, царство мертвих розміщувалося "за морем"; туди, у вирій, восени відлітають птахи, там мешкає бог мертвих Велес (чеське прислів'я "до Велеса за море" означає "на той світ")[91].

Ми вже наводили висновок філолога, що "чуждестранние" на Русі сприймалося вороже, й кожний, хто побував за рубежем, "дома назавжди залишається під підозрою. Така людина не просто дивна (странная), але й чужа, хоча б і трохи, але вже не своя"[92]. Він неначе побував на тому світі, зазирнув за останню межу, наче воскреслий мрець серед живих. Той, хто перетнув море і повернувся неушкодженим, приніс у собі частку потойбічного: народна свідомість наділила князя Олега прізвиськом "Віщий", отже, здатністю провіщати майбутнє, саме після і внаслідок його морського походу на Царград, звідки він привіз "заморські" фрукти й товари[93]. Висловимо й ризиковану гіпотезу: чи самі лише меркантильні інтереси гуртували "заморських" купців на Русі у корпорації з відповідною назвою? Чи не відмежовувала їх від співвітчизників сама професія, спосіб життя - мандри? Цілком імовірно, зважаючи на той факт, що постать одного з них - Садка - розвинулася у фольклорі до образу гусляра, який побував на тому світі, якому підвладні надприродні сили, який перехитрував самого морського царя.

Образ іноземця, чужинця - образ есхатологічний, як і осмислення давньоруськими літописами кочівників, трактованих у категоріях Мефодієвого "Одкровення". Кочівники - вихідці з того світу. І несуть у собі той світ. Хто побував серед чужинців - побував за межами людського буття.

Образ "заморського гостя" підводить нас до розуміння двох ключових для теми Кордону міфологем - купця та дороги. Купець - один із небагатьох *своїх*, хто побував по обидва боки межі, дорога - єдине, що перетинає Кордон і зв'язує ці крайнощі буття.

У ставленні до "гостя" народна свідомість виявляє якись дивну двоїстість. З одного боку, він цілком інтегрований у звичайний круговорот людського життя, з іншого - посідає у ньому зовсім осібне місце. Він і жаданий гість, і одночасно підозрілий зайда. Щось є субстанціонально недобре у самому гості, що дозволяє Даниїлу Заточнику грати словом "гость", видобуваючи з нього досить лихі значення: "Что есть жена зла? *Гостинница* неуповаема, кошунница бѣсовская"[94]. Етимологічно слово "гость" поєднує у собі поняття "друга" й "ворога" одночасно[95]. У казці С.А.Аксакова "Аленький цветочек" ця двоїста суть "гостя" чудово виражена у різних іпостасях

---

91 **Успенский Б.А.** *Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского).* - М., 1982.

92 **Колесов В.В.** *Назв. праця.* - С.64.

93 *ПВЛ.* - С.25.

94 *Моление Даниила Заточника // ПЛДР. XII век.* - М., 1980. - С.396.

95 **Иванов Вяч.Вс.** *Происхождение семантического поля славянских слов, обозначающих дар и обмен // Славянское и балканское языковедение. Проблемы интерференции и языковых контактов.* - М., 1975. 0- С.68-71.

головного героя - страшного чудовиська у далеких краях, "друга нареченого", "гостя заморського" серед людей[96].

Гість, отже, може бути і людиною, і нелюдом, дивлячись по тому, по який бік Кордону він знаходиться. Перетворення відбувається в процесі подорожі, й дорога, треба гадати, і є тим атрибутом, який визначає дуальну природу гостя. "Гість" і "Гостинець" утворюють нероздільну єдність. У східнослов'янських плачах відбито уявлення про те, що долання шляху призводить до перевтілення, перетворення свого у чуже, живого у мертве[97]. Словом "пътник", мандрівник, подорожній, у болгарській мові позначався померлий[98].

Дорога взагалі у слов'янській міфології та обрядності посідає неабияке місце. Є підстави припускати, що найдавніший спосіб концептуалізації феномену дороги - уявлення про неї, як про горизонтально покладене світове древо ("Когда свет зародился, тогда дуб завалился, и тепер лежит"; "Лежит брус во всю Русь, встанет - до неба достанет")[99]. Світове древо вертикально членує світобудову, сполучаючи серединний світ людей із підземним царством (коріння) та небесним (крона). Дорога, отже, виконує аналогічну функцію, структуруючи горизонтальний устрій всесвіту.

Тема дороги невіддільна від уявлень про віддаленість взагалі й про обшири смерті. У фольклорних текстах прослідковується еквівалентність вживань понять "чужини", віддаленості та царства смерті, небуття[100]. Дорога й пов'язані з нею уявлення утворюють осердя поховального обряду, оскільки саме за допомогою цих обрядів розв'язується його головна колізія - сполучення сфер життя і смерті (і ширше - свого і чужого)[101]. Через те поховання постає як спорядження у далеку путь, останню подорож[102]. Нагадаємо у цьому контексті давньоруський обряд перевезення померлого на санях, засвідчений "Повістю временних літ", та метафору Володимира Мономаха - "на санех сѣдя" - на порозі смерті, а також тотожний символ князя - "на далечи пути"[103].

Лексика жанрів поховального фольклору, отже, вся вибудована навколо ключового поняття путі: рос. "отойти" - померти; "подорожник" - шматок полотна, який дарується першому стрічному під час поховання; "проводник" - чоловік, що читає молитву над покійником; і нарешті - "гость" як позначення померлого[104].

---

96 Пор. трактовку цієї казки: **Колесов В.В.** *Назв. праця.* - С.62.

97 **Невская Л.Г.** *Семантика дороги и смежных представлений в погребальном обряде // Структура текста.* - М., 1980. - С.231.

98 **Толстая С.М.** *Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы.* - М., 1989. - С.225.

99 **Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н.** *Указ.соч.* - С.166-167.

100 **Невская Л.Г.** *Указ. соч.* - С.230.

101 *Там же.* - С.228.

102 *Там же.* - С.229.

103 *ПВЛ.* - С.89; *Поучение Владимира Мономаха.* - С.392.

104 **Невская Л.Г.** *Указ. соч.* - С.228-229.

Міфологічне мислення амбівалентне, і такою ж мірою, як смерть виявляється дорогою для померлого, дорога є смертю для живого.

III. Подібність несхожого

Чому середньовічна людина страшиться чужого, навіщо вона повсякчас звертає увагу на іноземця, а подеколи прискіпливо вишукує його серед співвітчизників? Відповідь очевидна: у співвіднесенні з чужим рельєфніше постає власне. Спрацьовує фундаментальний закон середньовічного мислення - визначення поняття не за подібністю, а за несхожістю. Зрозуміти річ - значить вказати, чим вона не є, прирівняти її до максимальної протилежності. Образ чужинця в середньовічній ментальності парадоксальний: він вибудовується з такою ретельністю, займає стільки місця у мисленні зовсім не задля самого іноземця. Навіть більше - чужинець цікавить людину в останню чергу, він є засобом встановлення власної етнічної приналежності. Образ *власного* значно менш розроблений, але в більшій деталізації й не виникає потреби. Про нього все сказано в образі *чужого*. Ось чому, щоб дізнатися, що людина думає про себе, треба спершу спитати її, якої вона думки про оточення. Через те кількаразові спроби опису етнічної самосвідомості Русі шляхом встановлення "позитивного: змісту цих уявлень[105], опертя лише на "прямі" свідчення усвідомлення власного національного буття, переконують у безпорадності подібного методу.

Коли *чужі* - втілення лихого начала, *свої* - завжди носії доброго. У такий найпростіший спосіб осмислюється людиною комфортність існування всередині своєї етнічної групи. Коли б її воля, вона б усе життя провела серед *своїх*, утримуючись від контактів з чужинцями, зберігаючи виплеканий образ максимальної чужорідності й потойбічності будь-якого іноземця, не переступаючи невидомої межі остраху й відрази до чужого. Але така ідеальна ситуація існує тільки як бажана можливість. Навіть не вирушаючи у далекі мандри, важко вбезпечитися від спілкування з іноземцями. Вони приходять в образі купців, послів, живуть цілими колоніями, всередині міст. Взаємодія з ними абсолютно невідворотна, а інколи корисна й необхідна. І коли б людина несла в собі тільки "чорний" образ іноземця, будь-який контакт із ним був би неможливим. Мусить існувати якась інша процедура мислення, яка робить контакт коли й не цілком приємний, то, принаймні, не катастрофічним.

Для спілкування необхідне зняття ворожості, чужості іноземця, принципове примирення з його непізнанністю. Зовнішнього світу й його насельників бояться через невідомість. Як діти бояться темряви у кімнаті. Треба запалити світло, щоб перестати страшитися.

Втім, даремно було б чекати від середньовічної свідомості чогось схожого на етнографічний інтерес до навколишніх народів. Жителя Києва менш за все цікавить дослідження справжніх звичаїв, скажімо, половців, або соціальної організації волзьких булгар. Навпаки,

---

[105] **Рогов А.И., Фдоря Б.Н.** *Формирование самосознания древнерусской народности (по памятникам древнерусской письменности X-XII вв.) // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья.* - М., 1982. - С.96-120.

справжнє обличчя іншого народу може тільки відштовхнути, бо чужинець, а саме примирення з ним, адаптація його образу, опанування у якихось звичних категоріях і поняттях. Чужого треба зробити своїм. Або хоча б удати, що іноземець нічим принципово не відрізняється від співвітчизника. Якості своїх без вагань переносяться на чужих. Так, як сказала в дитинстві Льву Гумільову одна дама: "Негры - это такие мужики, как наши, только черные"[106]. За такою ж методикою описував свої туристичні враження ігумен Данило: "Всѣмъ же есть подобенъ Иордан к рѣцѣ Сновьсѣй - и вширь, и въглубле, и лукаво течет и быстро велми, яко же Сновъ рѣка".

Найкраще проілюструвати цю тенденцію тим, як давньоруська книжність опановує соціальний устрій чужих народів. Він, як виявляється, практично нічим не відрізняється від, так би мовити, "домашнього". "Князем" іменується володар хазарів, половців, навіть Єрусалимський король Балдуїн (Данило Ігумен), і це при тому, що літописцеві відомий справжній титул "хозарського князя" - каган[107], а прочанин Данило, спілкуючись із єрусалимським королем та його оточенням, не міг не чути автентичних звернень до короля. Аналогічним чином візантійський "бояр" зустрінемо на константинопольському іподромі[108], в оточенні польського князя чи угорського короля. "Старійшни", "старці", кліширований термін, яким джерела позначають знать, бувають не тільки власне руські, але одночасно й "хозарські", "египетські", "вавілонські"[109].

Уподобленість - необхідна умова будь-якого контакту з іноземцем. Це до такої міри не підлягає сумнівові для давньоруського книжника, що у джерелах жодного разу не знайдемо й натяку на те, що чужинці розмовляють якоюсь власною, відмінною від руської, мовою. З іноземцями спілкуються саме руською мовою, й вони розуміють її. навіть пишуть нею ж таки грамоти до руських князів. Сам по собі чужинець може бути "німим", але для контакту обертається на поліглота. У цій системі міркувань, отже, читача зовсім не дивує твердження літописця, що египтяни одного із своїх міфічних царів називали Сварог, я його сина - Сонце, або ж Даждьбог[110].

Цікава літературна модель подібного типу адаптації подана у Києво-Печерському Патерику в образах кількох чужинців, пов'язаних із Печерською обителлю. Драматургія цих образів дає змогу простежити в динаміці, як шляхом кількох послідовних наближень відбувається примирення з іноземцем. Вказані персонажі Патерика при першій своїй появі на сторінках пам'ятника трактовані як безумовно негативні. Ворожість до них інколи заявлена прямо, інколи ні. Але в будь-якому разі все, що виходить від чужинця - професійні навички, розумові здібності, моральні якості тощо - є сумнівними й, швидше за все, непотріб-

---

[106] **Гумилев Л.Н.** *Этнос и биосфера земли.* - Л., 1989.

[107] *ПВЛ.* - С.47.

[108] *ПСРЛ.* - Т.1. - Стб.39.

[109] Див.: **Завадская С.В.** *К вопросу о "старейшинах" в древнерусских источниках XI-XIII вв. // Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исслед.*, 1987 год. - М., 1989. - С.36-42.

[110] *ПСРЛ.* - Т.2. Стб.278-279.

ними й шкідливими. Лише з часом, у процесі їх вживлення в атмосферу Русі, іноземці набувають "руського" способу мислення, поведінки, переймають звички, отже - стають персонажами позитивними.

Візьмемо як приклад яскравий епізод протистояння двох лікарів: блаженного Агапіта й такого собі "вірменина родом і вірою". Їх конфлікт почався з того, що Агапіт вилікував власним зіллям якогось боярина князя Всеволода Ярославича, якому вірменин прорік скору смерть. Про Агапіта пішла добра слава, а вірменин "уязвенъ бысть завистною стрѣлою и нача укоряти блаженаго"; він посилає до монастиря одного засудженого на страту, аби той дав печерському лічцеві "съмертнаго зелиа". Посланець, однак, скуштував сам отрути, та мистецтвом і молитвою Агапіта був повернений до життя. Відтоді "въоружаеться на нь (Агапіта - *О.Т.*) иновѣрный той арменинъ, и научи на святаго Агапита единовѣрьникы своя дати ему испити смертоноснаго зелиа, хотя его сим зелием уморити"[111]. Агапіт же пив отруту без шкоди. По тому захворів князь Володимир Всеволодович Мономах, і вірменин, ходячи за ним, мало не довів князя до смерті. Агапіт посилає Мономаху власного "зілля", "и егда же князь вкуси зелиа, и ту абие здравъ бысть"[112].

Згодом, і сам Агапіт занеміг. Вірменин же, прийшовши до нього, "нача стязатися о врачеваньи хытрости, глаголя, ким зелиемъ цѣлится какой недуг?"[113]. З простодушних Агапітових відповідей лікар зробив висновок: "Не умѣеть сий ничто же", й сказав, що помре блаженний на третій день. Цей вирок обурив Агапіта, і він висловив, очевидно, загальнопоширену думку про здібності чужоземних лікарів: "Сицева ли суть твоего врачевания образи: смерть ми повѣдая, а помощи ми не можеши!"[114]. На противагу терміну вірменина Агапіт висунув свій - три місяці, вірменин же заприсягався в такому разі постригтися у ченці. У цей час принесли з Києва якогось хворого, й Агапіт, неначе й не помирав, устав до нього, й, у свою чергу, почав екзаменувати лічця, питаючи, звідкіля походять його ліки? Насміявшися, врешті, з невігластва вірменина, "дасть зелие болящему и того здрава сътвори"[115].

По смерті Агапіта, що настала точно у пророчений блаженним строк, явився він вірменину й нагадав про обітницю постригтися. Відтоді увірував вірменин, й прийшовши до печерського ігумена, сказав: "Отселе уже и азъ буду черноризець и оставляю арменьскую вѣру"[116]. Підсумок цієї історії такий: "Сий арменинъ пострижеся в Печерськом манастыри, и ту животъ свой сконча въ добрѣ исповѣдании"[117].

---

111 *Киево-Печерский Патерик // Памятники литературы Древней Руси. XII век.* - М., 1980. - С.524.

112 *Там же.*

113 *Там же.* - С.526.

114 *Там же.*

115 *Там же.* - С.528.

116 *Там же.*

117 *Там же.*

Тотожної еволюції зазнає й образ іншого лікаря, "именем Петра, родом сирианина". Раз по раз він виявляється безпорадним у власній професійній сфері перед колишнім своїм патроном Святошею (Святославом Давидовичем), лікувати й оберігати якого в монастирі Петро зобов'язався. Визнавши власну поразку у справі лікування, сірієць доходить до того, що облишивши всое "страньствие", стає печерським ченцем й сподобляється честі бути похованим у печері[118].

Інший приклад. Жорстокий і безжалісний "половчинъ", який знущався з ченця Никона, коли той перебував у полоні, хреститься сам "и с родом своим"[119].

Грецькі майстри, що почали свою карьєру у монастирі з непристойного торгу з ігуменом Никоном через малу платню, в результаті ряду послідовних покаянь і визнань власної провини "прославляють" Антонія та Феодосія й назавжди залишаються печерськими ченцями[120].

Від чужоземності до печерського чорноризця - такі плюси перетворення образу чужинця. Від максимальної відстороненості до максимального розчинення, обернення на власну протилежність - такий шлях мусить подолати чужинець, щоб стати повноцінним членом нового колективу. Між сюжетними точками снується низка чудес, кожне з яких наближає іноземця до нового стану. Ця мислительна операція у чомусь подібна до запропонованої К.Леві-Стросом теорії "міфологічної логіки", у якій протиріччя долається послідовною підстановкою менш виражених опозицій, аж до повної тотожності. Суперечність у такий спосіб не розв'язується, вона знімається, продовжуючи існувати онтологічно.

Образ дзеркала, вірніше, дзеркального відображення - точна метафора для розуміння місця чужинця в картині світу середньовічної Русі. У повній відповідності до того, як потойбічний світ уявляється світом "навпаки", іноземці, вихідці з нього, є абсолютними антиподами "своїх". У цьому образі мало, або й зовсім немає власне "іноземного", якихось рис реальності. Тут все свое, тільки з протилежним знаком, свое, але найгірше. Людина неначе вичищує власне життя, ввесь бруд і непотріб вимітаючи за межі залюдненого простору, на чужину. Етнічні конфлікти, можливо, й спалахують так часто, що в образі ворога пізнають щось дуже знайоме. Достоту, як сказав О.І.Солженіцин: "Коли здається нам, що нас мало поважають, треба подивитися, чи так ми живемо".

---

118 *Там же.* - С.500-504.

119 *Там же.* - С.490-492.

120 *Там же.* - С.426.

НАТАЛЯ ЯКОВЕНКО

(Київ)

"ЧОЛОВІК ДОБРИЙ" І "ЧОЛОВІК ЗЛИЙ": З ІСТОРІЇ МЕНТАЛЬНИХ УСТАНОВОК В УКРАЇНІ-РУСІ КІНЦЯ XVI - СЕРЕДИНИ XVII ст.

Коли мова заходить про духовне життя, то часовий відтинок, окреслений у заголовку, негайно викликає звичні асоціації з культурним феноменом "революційного стрибка після тривалої еволюції"[1], культурно-національним відродженням, новими процесами мало не в усіх сферах розумової діяльності, ба, ширше - з прощанням України-Русі зі своїм неквапливим середньовіччям. Найзагальніший зміст нового як поворот України, словами Д.Чижевського, "обличчям на Захід"[2], не викликає дискусій. Дебатуються натомість каузальні залежності інноваційних процесів. Так, І.В.Паславський кваліфікує сутність нових паростків духовного життя як "утвердження ідей ренесансного гуманізму", що виражалося, на його думку, в розвитку індивідуальної свідомості, зокрема, зміні поглядів на права й свободу людської особи та цілеспрямованому формуванні патріотизму через витворення "культу козацтва" і "культу пам'яті"[3]. Я.М.Стратій обережніше оцінює ренесансну генетику нових віянь, вважаючи, що ідеї Відродження, привнесені в суспільство галицькими гуманістами другої половини XV - першої половини XVI ст., були притлумлені місцевими традиціями візантійської духовної орієнтації, не заглибившись в усі сфери життя, а в період гострих віросповідних конфліктів кінця XVI - початку XVII ст. взагалі відійшли на задній план чи були пристосовані до потреб нової, реформаційної по своїй суті ідеології[4] . Ще іншу модель еволюції ідейних запозичень, що струмували на Україну з Західної Європи, пропонує В.М.Нічик. Аналізуючи ідеологію братського руху й нового шкільництва, В.М.Нічик робить висновок,

---

[1] *Голенищев-Кутузов И.Н.* Гуманизм у восточных славян (Украина и Белоруссия). - М., 1963. - С.51.

[2] *Чижевський Д.* Історія української літератури.- Прага, 1942. - С.40.

[3] *Паславський І.В.* З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI - першій третині XVII ст. - К., 1984. - С.92, 106-124.

[4] *Стратій Я.М.* Ренессансно-гуманистические представления о сущности человека и смысле его жизни в духовной культуре Украины во второй половине XVI - первой половине XVII в. // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья: (Ист.-филос. очерки): Сб.науч. трудов. - Киев, 1988. - С.290-291. Близьку точку зору висловлює також Д.С.Наливайко: Наливайко Д.С. Україна і європейське Відродження // Вітчизна. - 1972. - № 5. - С.194.

© Наталя Яковенко, 1992

що на першому етапі цього явища, до рубежа XVI-XVII ст., ідеологічні постулати братчиків-городян були близькими до реформаційних вчень. Натомість з розширенням соціальної бази руху, тобто втягненням до нього шляхти й козацтва, реформаційні настрої, котрі потенційно сприяли розколові, а не консолідації нації, відступили на другий план, і на зміну їм стали поширюватися гуманістичні ідеї, до яких нерідко приєднувалися елементи "попереднього, тобто реформаційного етапу"[5].

На специфіці міцно закоріненого у візантійсько-слов'янську традицію цивілізаційного укладу Вкраїни-Русі, відмінного від інших країв Європи, наголошує Р.Лужний, відзначаючи його своєрідний дуалізм, присутність двох тенденцій у культурі даного періоду: консервативної (радше б сказати - традиційної) і проєвропейської, відкритої новим західним взірцям. Відтак можна говорити, вважає дослідник, лише про певні елементи культури Ренесансу, котрі, по-перше, не склали цілісної системи, а тому вирішального впливу не мали, а по-друге, у процесі пристосування до місцевих стереотипів зазнали трансформації і своєрідної селекції, обумовленої неминучою конфронтацією з цілковито відмінним культурним субстратом Русі[6].

Майже на рівні аксіоми побутує теза про широке горизонтальне розповсюдження ідейно-культурних інновацій, про які йшлося і які буцімто склали підставу для масових культурних перемін. Цей, сказати б, оптимістичний погляд активно декларується в українській науковій літературі, починаючи з 60-х років і донині; він же покладений в основу огляду культурного тла даного періоду в останній багатотомній історії України[7]. Розмах проникнення нового в середньовічні ключові поняття української культури, згідно з такою точкою зору, є наслідком прямої залежності явищ надбудови від базису, культурних процесів - від загального економічного пожвавлення, зростання міст, розширення товарного обміну і товарного виробництва, що створювало сприятливе середовище для "формування ідеології передбуржуазних рухів"[8]. Відтак "...широке приєднання до надбань західноєвропейського гуманізму підняло на новий щабель *усе* духовне життя України...ідеї

---

[5] *Нічик В.М.* Реформаційні й гуманістичні ідеї у братських школах // Історія філософії на Україні. - К., 1987. - Т.1. - С.237-248.

[6] *Łużny R.* Tradycje myślowe europejskiego renesansu na Rusi w XVII i XVIII wieku // Dzieje Lubelszyzny. T.6: Miedzy Wschodem i Zachodem. Cz.1. Kultura umysłowa. - Warszawa, 1989. - S.66; *Ejusdem.* Dawne piśiennictwo ukraińskie a polskie tradycje literackie // Z dziejów stosunków literackich polskoukraińskich. – Warszawa. 1974. – S.

[7] – 36. *Ejusdem.* Kultura polska wieku XCI a stosunki polsko-wschodniosłowiańskie // Przegląd Humanistyczny. - 1979. - № 10. - S.63-69. За ілюстрацію слушності тези Лужного може служити процес пристосування західноєвропейських проповідницьких канонів до греко-слов'янської культурної традиції, проаналізований у праці: *Крекотень В.І.* Українська ораторська проза другої половини XVII ст. як об'єкт літературознавчого вивчення // *Крекотень В.І.* Оповідання Антонія Радивиловського: З історії української новелістики XVII ст. - К., 1983. - С.11-55.

[7] История Украинской ССР. - Киев, 1982. - Т.2. - С.460-484

[8] Пор. вступ В.Д. Литвинова до розділу "Ідеологія передбуржуазних рухів, формування гуманістичних і реформаційних ідей (XVI - початок XVII ст.)" у книзі: История Украинской ССР . . . - С.460.

гуманізму на Україні глибоко укорінилися й серед більш широких верств населення... на Україні гуманізм і рання Реформація виступили єдиним нерозчленованим фронтом і зачепили *усі* шари населення - як "верхи", так і "низи" (підкреслення моє - Н.Я.)[9].

За оцінкою такого роду криються дві суттєвих похибки концептуального характеру. По-перше, процес моделюється не на підставі частотності фактів з різних площин життя, що дало б змогу виявити їх реальну семантичну тенденцію, а на підставі феномену (тут - спалаху культурної активності), котрий відповідає стереотипним уявленням про суспільний прогрес, апріорно передбачаючи, що слідом за феноменом мусить нагромаджуватися "сума позитивних зрушень". По-друге, поза увагою лишається те, що текстові чи матеріальні об'єкти духовної культури, які були піддані всебічному вивченню (полемічні твори, витвори мистецтва тощо), репрезентують тільки горішній поверх тогочасного мислення, який належав, за висловом М.М.Бахтіна, "офіційним ідеологам" епохи[10], тобто її духовній еліті. Але ж поза ним існував іще один, набагато об'ємніший пласт світогляду - буденна свідомість ординарних людей, форми їхньої соціальної реакції і стереотипи мислення. Еквівалентність останніх моделі "високої" культури тлумачиться як самоочевидна. А тим часом масштаби інфільтрації нового не на рівні десятка полемічних творів інтелектуалів, а на рівні гіпотетичного резонансу в масовій свідомості викликають небезпідставний скепсис. Зішлюся для прикладу на Т.Хинчевську-Геннель, яка у своїй праці, присвяченій формам національної свідомості української шляхти й козацтва кінця XVI - середини XVII ст., дійшла висновку, що обраний нею часовий відтинок слід трактувати хіба символічно, оскільки в даних часових рамках "неможливо стисло окреслити жодних культурних здвигів, перемін у людській ментальності й свідомості"[11].

Мабуть, ця категорично негаційна точка зору є скрайнім полюсом до надмір "оптимістичних" поглядів, згаданих вище, а тим часом істину, як водиться, належить шукати посередині. Адже, приміром, на хвилі зародження нової ментальності виникли нові гасла національної школи, реалізація яких стала явищем доволі масовим[12]. До фактів цього ж порядку слід віднести проникнення ідеологічного підгрунтя у козацькі

---

[9] *Любащенко В.І.* Елементи вільнодумства в ідеології ранньої Реформації на Україні // Секуляризація духовного життя на Україні в епоху гуманізму і Реформації: Зб.наук. пр. - К., 1991. - С.59, 61.

[10] *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. - 2-е изд. М., 1990 . -С.524

[11] Chynczewska-Hennel T. Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej i kozaczyzny od schyłku XVI do połowy XVI wieku. - Warszawa, 1985. - S.163 (переклад тут і далі мій – Н.Я.)

[12] *Ісаєвич Я.Д.* Братства та їх роль в розвитку української культури XVI-XVII ст. - К., 1968. - С.129-130; *Дзюба Е.Н.* Просвещение на Украине и его роль в укреплении связей украинского народа с русским и белорусским (вторая половина XVI - первая половина XVII в.). - Киев, 1987. - С.18-19; *Мицько І.З.* Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576-1636). - К., 1990. - С.12-18.

війни 20-30 років XVII ст.[13]. Врешті, з політичних трактатів до рівня сеймикових інструкцій, себто до свідомості пересічного шляхтича-русина розповсюдилося нове уявлення про справедливу владу і ознаки *"вільного"* та *"рабського"* народу[14]. Цікавий симптом протиставлення "старого теологічного" і "нового юридичного" мислення відзначив С.М.Плохій, досліджуючи протиборство між гетьманом Богданом Хмельницьким і київським митрополитом Сильвестром Косовим; на думку вченого, секуляризація політичного життя в Україні, ознаменована поразкою Косова, дала поштовх до прискореної секуляризації інших галузей суспільного побуту[15].

Отже зміни, нехай поступово, але відбувалися. Те, що вони виразно не виходили наяв можна пояснити з урахуванням тонкого спостереження М.Чеха, котрий зауважив, що переорієнтація духовних взірців зі східних, візантійсько-руських, на західні не зачіпала "найглибших структур української культури", до яких Чех відносить зовнішньоестетичні форми і канони (на його думку, це, зокрема, знайшло вияв у всевладному запануванні бароко як способу світовираження)[16]. Нагадаю промовистий збіг, що пройшов повз увагу М.Чеха: Д.Чижевський теж розцінював бароко як один із компонентів українського національного характеру, стиль, що найбільше відповідав психічному типові українського народу[17].

Полишивши детальніший розбір оціночних суджень про образ культури переламного часу, наважуся висловити думку, не ризикуючи особливо перебільшити, що той образ, який ми звично сприймаємо за цілісне полотно, виписане рукою доби, насправді є мозаїкою мистецьких та розумових досягнень елітарного типу. Іншими словами, в українській культурознавчій думці досі пануючим лишається уявлення про культуру як механічну суму діяльностей у сферах письменства, малярства, архітектури і т.ін., тобто домінує так зване "вузьке" поняття культури[18]. Тим часом загального визнання уже набув підхід до

---

13 *Sysyn F.* Ukrainian-Polish relations in the seventeenth century: The Role of national conciousness and national conflict in the Khmelnytsky movement // Poland and Ukraine. Past and Present / Ed. P.J.Potichnyj. - Edmonton-Toronto, 1980. - P.64-67, 74-75; *Ghynczewska-Hennel T.* Świadomość narodowa...- S.88-94, 101-104.

14 Пор. інструкцію сеймика Волинського воєводства депутатам на сейм 1645 р.: Архив Юго-Западной России, изд. Временной комиссией для разбора древних актов - К., 1861. - Ч.2, т.1. - С.284-285, 293-294.(далі - Архив ЮЗР).

15 *Плохій С.М.* До історії формування політичного секуляризму на Україні (Богдан Хмельницький і Сильвестр Косов) // Секуляризація духовного життя . . . -С.76-89.

16 *Czech M.* Swiadomość historyczna Ukrainców pierwszej połowy XVI w. w świetle owczesnej literatury polemicznej // Slavia Orientalis. - 1989. - t.38, № 3/4. - S.569.

17 *Чижевський Дм.* Нариси з історії філософії на Україні. - Прага. 1931. - С.15-18.

18 Як цікавий виняток можна згадати статті Н.Ф.Пікулик, присвячені проблемі ціннісних орієнтацій у Київській Русі, де автор значною мірою відштовхується від ідей А.Я.Гуревича про реконструкцію середньовічної "моделі світу". *Пікулик Н.Ф.* Проблеми моралі в літературних пам'ятках Київської Русі // Київська Русь: Культура, традиції: Зб. наук. праць. - К., 1982. - С.70-83; *Її ж.* Моральный выбор человека в истории (на материале древнерусских летописей) // Отечественная общественная мысль . . . - С.194-205; *Її ж.* Своєрідність

культури в широкому змісті як до способу соціального буття[19], певної знакової системи відносин між людиною і світом[20], що універсально охоплює весь розумовий контекст конкретної епохи, її основні концепційні уявлення і обумовлені ними стереотипи мислення та поведінки індивіда. Такий підхід прояснює і співвіднесеність різних галузей і проявів духовного життя, оскільки в ролі структуротворчих елементів системи духовної орієнтації кожної людини завжди лежать одні й ті самі ключові поняття, стереотипні набори елементів свідомості, котрі відбивають властиву даному часові ментальність[21]. Під останньою, за визначенням послідовника школи "Анналів", одного з найпомітніших істориків сучасної Франції Ж.Дюбі, мається на увазі "система образів, уявлень, які в різних групах або стратах, що складають суспільну формацію, поєднується по-різному, але завжди лежать в основі людських уявлень про світ і про своє місце в цьому світі, а, отже, визначають вчинки і поведінку людей"[22].

Із багатьох аспектів, що вимагають уваги при вивченні ментальних установок середньовіччя в їх буденних проявах, для даної статті обране сприйняття *"людини доброї"* і *"людини злої"* пересічним обивателем-шляхтичем кінця XVI - середини XVII ст. На мою думку, ця аксіологічна антитеза, яка дотично вказує на головні цінності, визнані людьми того часу, може стати показником динаміки змін у свідомості, якщо ті відбувалися, і необоротності новацій, якщо ті починали сприйматися позитивно. Власне, відповідь на дане питання і стане відповіддю на те, чи відбулися в дійсності масові "позитивні зрушення" в ментальності українського суспільства після активізації його духовних еліт.

Викладу міркувань представлених далі, мусить передувати застереження, що автора цікавив побутовий, а не етично-імперативний аспект антитези *"доброго"* і *"злого"*. Бо коли йдеться про абсолютну етичну норму, то немає підстав ставити під сумнів, що в її основі лежала традиційна християнська догматика святості й гріховності. В рамках цієї глобальної для середньовіччя кореляції сприймалась і альтернатива Добра і Зла, регулятивним принципом якої був Бог, мислимий як вище благо й досконалість. Ідеал християнського благочестя визначав

формування тропологічних зразків у духовній культурі давньої України // Зап. Наук. Т-ва ім. Т.Шевченка. - 1991. - Т.222. - С.159-180.

19 *Гуревич А.Я.* предисловие // Культура и общество в средние века. Методология и методика зарубежных исследований: Реф. сб. - М.; 1987. - Вып.2. - С.11

20 *Успенский Б.А.* К проблеме генезиса тартусско-московской семиотической школы // Труды по знаковым системам - 1987. - Вып.20. - С.28.(далі - ТЗС).

21 Ширше про це див.: Идеология феодального общества в Западной Европе: Проблемы культуры и социокультурные представления в зарубежной современной историографии: Реф. сб. - М., 1980; Культура и общество в средние века . . . - М., 1982-1989. - Вып.1-3; Об итогах и проблемах семиотических исследований культуры // ТЗС. - Тарту, 1987. - Вып.20; *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. – 2-е изд.- М., 1984 . - С.30 і далі.

22 *Дюби Ж.* Развитие исторических исследований во Франции после 1950 года // Одиссей. Человек в истории: культурно-антропологическая история сегодня. - М., 1991. - С.52.

моральні вимоги і максими, на які людина мусила орієнтуватися, а еталонні зразки моральної досконалості зводилися до ключової ідеї Страху Божого як гаранта Добра, тобто несодіяння гріха, ототожнюваного зі Злом. Християнська догматика виконувала роль ідеологічного наверша, під яким функціонувала побутова модель, тож вищі категорії моралі не втрачали свого сакрального статусу від того, що не завжди могли бути адекватно реалізованими в стосунках із сусідом. Паралельно високій ідеології існував нижчий поверх ціннісних орієнтацій зі своїми власними лейтмотивами вартостей, пристосованими до соціальних контактів, занижених ситуацій чи конфліктів тощо. Саме вони і складуть предмет зацікавлення даної статті.

У буденному вираженні антитеза *"доброї"* і *"злої"* людини якнайпряміше пов'язана з формами соціальної поведінки: *"добра людина"* мусила вкладатися в стандарт, який Макс Вебер окреслював поняттям "легітимного порядку". Його найстійкішим регулятором, зазначає Вебер, є звичай, традиційна мотивація; підкорення їй забезпечує безконфліктне існування індивіда в соціумі, його престиж, а відтак диктує непорушні вимоги і встановлює норму - порядок, наділений загальноприйнятою значимістю, "легітимністю"[23]. Акцент Вебера на традиційній, звичаєвій основі "легітимного порядку" перегукується з одним із параметрів визначення культури представниками тартусько-московської семіотичної школи: культура - це "довготермінова пам'ять колективу... що виражається в окресленій системі заборон і приписів"[24]. У такій системі координат норма поведінки, яка користується предикатом *"доброї"*, синонімічна всьому дозволеному, загальноприйнятому, а *"злі"* вчинки - це дії недозволені, заборонені, що порушують санкціонований колективною пам'яттю соціальний порядок.

Універсальність такого протиставлення очевидна, але за її зовнішньою банальністю ховається кілька зовсім не простих питань, і найперше - що ж вважалося "нормативним порядком" з точки зору тогочасної людини? Адже, як справедливо зауважив Ю.М.Лотман, "терміни і поняття сповнені змісту лише по відношенню до тієї моделі світу, частиною котрої вони є"[25]. Вчинки людей мотивуються не надчасовими універсальними категоріями, а стереотипами, розповсюдженими в конкретну епоху і в певному середовищі, ціннісними орієнтирами цієї епохи, "звичками свідомості", інакше - картиною чи "моделлю світу", що визначає поведінку людини і в латентній формі відображає її основні концептуальні уявлення і поняття[26]. Цей комплекс образів та уявлень про світ А.Я.Гуревич назвав "суб'єктивною реальністю"[27], що перегукується з точкою зору одного з найпомітніших сучасних представників школи "Анналів" Ж.Ле

---

23 *Вебер М.* Избранные произведения. - М., 1990. - С.636-639

24 *Лотман Ю.*, Успенский Б. О семиотическом механизме культуры // ТЗС. - 1971. - Вып.5. - С.147, 149.

25 *Лотман Ю.М.* Об оппозиции "честь" - "слава" в светских текстах Киевского периода // ТЗС. - 1967. - Вып.3. - С.109.

26 *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры . . . - С.30

27 *Гуревич А.Я.* Предисловие . . . - С.13.

Гоффа, котрий наголошує на існуванні двох типів реальностей - власне реальності (le réalité à proprement) і уявлень, котрі вона створювала просебе у людей минулого[28].

У спостереженнях, запропонованих нижче, нам доведеться натрапити на речі несподівані, нерідко дивні. Тож лишається констатувати, що звичаї, поведінка і вчинки людей в рамках властивого добі світобачення мають свою систему логіки, котра з сучасної точки зору може видаватися ірраціональною, дивною, навіть безглуздою, однак це не заважає їй мати свої внутрішні підстави, свою мотивацію. Розкрити їх, знайти за "планом вираження" "план змісту", дізнатися про свідомість людей минулого те, про що вони й самі, найімовірніше, не здогадувалися, якраз і означає, як підкреслює А.Я.Гуревич, дослідити ментальний субстрат культури[29].

Порівнюючи оцінки "*добрих*" і "*злих*" вчинків, автор даної статті ставив за мету: по-перше, встановити підсвідому мотивацію Доброго і Злого; по-друге, співставити, наскільки вона збігалася з християнською доктриною; по-третє, оскільки перед нами є безсумнівно дві площини свідомості (буденна - нижча і нормативно-етична - висока) - визначити, котрій з них належала активніша роль при регуляції поведінки. За вимірні параметри для дослідження механізму, що забезпечував суміщення поведінки індивіда з загальноприйнятими нормами, обрано оціночні висловлювання рядових членів соціуму - свідків, ініціаторів чи потерпілих у побутових конфліктах, бійках, сварках тощо. Вибірка інформації була здійснена в основному за нормативними та поточними судовими матеріалами, передовсім скаргами, які найповніше передають гаму негативних емоцій на все, що генерально окреслювалося як "*злі вчинки*". З літературних творів того часу прикладів взято значно менше, оскільки в силу специфіки жанру у них переважає християнська дидактика, і ситуаційних моментів, зіпертих на побутові колізії, майже немає. Додам, що коло використаного матеріалу було свідомо обмежене україномовними текстами, оскільки чужа мова (польська чи латинська) привносила б неминучий відбиток сторонньої психіки та образно-семіотичної системи. Нарешті, слід зазначити, що переважна більшість використаних оціночних пасажів, за традицією судової актової мови, вкладена у клішовані вербальні формули, що певною мірою нівелює їхню семантику. Можливості для пошуку вихідних позаюридичних установок, на базі яких оформлявся інвентар осудливих і схвальних актових штампів-формул, розширюється за рахунок синонімічних варіацій, а також завдяки проникненню на сторінки документів живих розмовних лайок або похвал. Для пояснення латентного змісту останніх використано паралелі з середньовічних правд та ранніх судових кодексів, де рівень юридичної абстракції ще повністю не перекриває

---

28 Цит. за: *Бессмертный Ю.Л.* "Анналы": переломный этап? // Одиссей... - С.18. Тут же див. також статтю Ж.Ле Гоффа, написану спеціально для даного випуску "Одіссея" (с.25-47).

29 *Гуревич А.Я.* Народная религиозность и культура средневековья в современной зарубежной медиевистике: источниковедческий аспект (обзор) // Культура и общество в средние века... - Вып.2. - С.37.

відверто предметного способу мислення. Окремі сліди архаїчного світобачення, які відображали доправові юридичні традиції чи ціннісні установки, вдалося відшукати в системі міфологічного дописемного світогляду.

Для чіткішої реконструкції логічних стереотипів, що визначали спосіб мислення і регулювали поведінку членів соціуму досліджуваного періоду, автор розділив свої спостереження на вісім окремих сюжетних блоків, кожен з яких є часткою генеральної опозиції *"доброго/злого"*.

"Чоловік добрий, віри гідний"

Стандартна формула "А при том были светки, *люди добрые,віри годные*" відома кожному історику, що працює з актовим матеріалом. У менш кристалізованій формулі "*люди добрі*"-свідки згадуються в актах з кінця XIV ст., витіснивши лаконічне попереднє "А на то послуси...; А то свідци...; А при том были свідци..."[30]. Схоже, нейтральне доти поняття "свідка" чи "послуха" доповнюється предикатом "*доброго*" в галицькому документі у 90-х роках XIV ст., як-от: "А при том были земляне исвидци..., иных *добрых людей* землян много было" (1391 р.); "А свідкове на то..., иных много было при том *добрых людей*" (1393 р.)[31] і т.д. З певним уповільненням, як і решта формулярних інновацій, "*добрі люди*" витісняють нейтральних свідків і у волинському приватному акті, з'являючись там, як можна судити зі збережених документів, в останній чверті XV ст.: "А при том были *добрые люди*..." (1478 р.)[32]. З першої половини XVI ст. подібна формула фіксується і в актах київського походження: "А при том были и тому свідоми тые *люде добрыи*..."[33].

Що стосується інституту свідків, то він сягає дописемних часів: будь-яка публічна процедура мала відбуватися в громадському місці прилюдно або, принаймні, при свідках, щоб факт укладення угоди став загальновідомим, ні в кого не викликаючи сумнівів. Свідки - видоки й послухи - відомі Руській Правді, давньогерманським правдам, середньовічним правдам ливів і естів, старочеському і старопольському праву і т.ін. Яким же вимогам мали відповідати свідки, тобто, що вкладалося в поняття "*люди добрі, віри гідні*"? Найперше, судячи з непрямої вказівки Руської Правди, - це мали бути люди обов'язково вільні й повноправні, які могли б підкріпити свідчення власною присягою. У Саксонському Зерцалі натрапляємо на безпосереднє розтлумачення схожого пункту: звинувачений може відвести підозру

---

30 *Розов В.* Українські грамоти XIV - першої половини XV ст. - К., 1928. - Вип.1. - С.10 (1359 р.), 12 (1366 р.), 16 (1368 р.), 18 (1370 р.), 18 (1385 р.), 31 (1386 р.) та ін.

31 Там же. – С. 45, 52, 59, 176; теж див.: Грамоти XVI ст. / Упор. М.М. Пещак. - К., 1974. - С.149.

32 Archiwum ksiażat Lubartowiczów Sanguszków w Sławucie / Wyd. prezez B.Gorczaka. - (далі - Archiwum Sanguszków). - Lwów, 1890. - t.3. - S.14.

33 Архив ЮЗР. - Ч.1, т.6. - С.15 (1510 р.)

"само-сьомий з людьми, котрі володіють повною правоздатністю"[34]. Для відносно пізнього русько-литовського права це положення є вже самоочевидним, тому воно навіть спеціально не декларується. Його відгуки чутно у забороні Статуту[35] приймати до уваги свідчення вигнанців і євреїв (розд.IV,арт.76; розд.VIII,арт.14) та взагалі нехристиян, коли йдеться про спори між християнами: "у права приймовани" можуть бути лише "веры хрестьянское *люди добрые, веры годные*"(розд.IУ,арт.76). Таким чином, з кола " *люди добрих*" ми вже мусимо вилучити категорію осіб чужого віросповідання. На побутовому рівні резонанс саме такого сприйняття нехристиян чутно в скарзі на певного єврея, дії якого потерпілий типологізує досить характерно: "Одложивши на сторону уцтивьє своє, которого они яко люд неверный мало мают..." (1598 р.)[36]. Подібні інтонації звучать і в "Фабулах" Антонія Радиловського: до числа "*злих людей*" автором віднесені усі "непобожные жидове, турки, татари и прочіи єритики"[37].

Головна риса, котрою мусять бути наділені свідки, як видно з самого звучання формули, - це заслуговувати на повну довіру. У кодексі ливсько-естонського права (так званих "Лівонських правдах" початку XIII - середини XIV ст.), окрім поняття "*добрих мужів*" (gutten Mannern) для окреслення свідків вживається ряд синонімів, що можуть доповнити семантику "*доброго*": "чесні мужі" (bedaruede Mans; bederuen Mans; worten Mannes; Biederleuthe); "мужі, гідні довіри" (gläubwürdigen Männern); "безпорочні мужі" (unberüchtigten Männern, unbespraken Mannen); "надійні мужі" (Mannen seker)[38].Отже, як видно з "Лівонських правд", "*добрі мужі*"-свідки - це особи безпорочні, надійні, чесні. Ще ближче до розшифровки конкретного змісту "*доброго*" стосовно людини-свідка підводить звод чеського земського права XIV ст. - "Řád práva zemského". Згідно з ним, свідками у межовому процесі можуть бути лише люди "bonae famae, de thoro legitimo et hobiles seu vladyky, et suas proprias hereditates, non regales, et certas residentias habentes"[39].

Отже, "*добрі люди*" - це насамперед люди "*доброї слави*" і "*законного ложа*" (пор. вище: "безпорочні мужі"). Вказаний сюжет педантично унормований Саксонським Зерцалом: "безпорочною"

---

[34] Саксонское Зерцало: Памятник, комментарии, исследования / Подг. Л.И.Дембо. - М., 1985. - С.89 (ст.28, § 1)

[35] Тут і далі посилання без посторінкових відсилок даються на Статут третьої редакції (1588 р.) як найбільш чіткої у мовно-термінологічному відношенні. Фрагменти Статуту цитуються за виданням друкарні Мамоничів, репродукованим у мінській публікації 1988 р. (Статут Вялікага княства Літоўскага. 1588. Тэксты. Даведнік. Каментарыі. - Мінск, 1989).

[36] Архив ЮЗР. - Ч.1, т.6. - С.228.

[37] *Антоній Радивиловський.* Фабули // Крекотень В.І. Оповідання Антонія Радивиловського . . . - С.364.

[38] *Назарова Е.Л.* "Ливонские правды" как исторический источник // Древнейшие государства на территории СССР: материалы и исследования, 1979. - М., 1980. - С.179, 180, 187, 195, 198, 208, 210, 211.

[39] "Доброї слави, законного ложа, шляхта або владики, які мають свої власні дідизни, а не королівські [грунти] і визначене місце проживання" (*Jireček H.* Slovanské pravo v Čechach a na Moravě. Doba III: Základy zemského zřízení . . . za Karla IV. - Praha, 1872. - S.229).

вважається особа, "чиї права не були зганьбленими вподовж чотирьох поколінь предків, тобто з боку обох дідів і обох бабів, і батька, і матері"[40]. Але "безпорочність" в такому контексті - це якість, що могла бути засвідчена тільки загальновідомою в даному мікросередовищі історією роду, або, оперуючи термінами української актової мови, - його "*значністю*" (останнє поняття не слід плутати зі знатністю, славетністю роду). "*Значний*" чоловік - це особа добре знана, відома. Заперечуючи призначення на посаду возного маловідомої на Волині особи, шляхта Володимирського повіту у 1591 р. заявляє, що воліла б "на такую справу тутешнего возного поветового, *добре значного*, оселого мети, а не такого, который ани урядови тутошнему и никому в земли Волынской знаємый не єст"[41].

Згідно з часто вживаним оціночним штампом, персоною достойною є "*добре значный* шляхтич, не голота" [тобто, не безземельний - Н.Я.][42]. Щоб похвалити рід, треба в жалобному слові, напучує проповідників І.Галятовський, похвалити покійного, "выличаючи єго цноты и добрыє учинки"; далі він подає набір загальноприйнятих християнських чеснот, відразу за якими - ось така порада: "Можеш припомніти фамілію єго... албо дом єго от старожитности, же то єст старожитный дом, юж килка сот албо тысячу албо и болше літ на світі трваєт..."[43].

Стефан Немирич, обурюючись діями Маруші Пашковичової, котра у 1611 р. подала на нього наклепницьку, як він твердить, скаргу, особливий натиск кладе на тому, що це вчинила "особа темная и *незначная*", яка не має "жадного прировнаня в учтывом" з ним[44].

"*Значність*" і старожитність роду автоматично асоціювалися з "*осілістю*", тобто наявністю власного землеволодіння у конкретному регіоні, де певний рід мешкав з діда-прадіда. Осілість як гарант "*значності*" була неодмінною умовою посідання будь-якого уряду чи посади в системі місцевого самоврядування; без осілості не можна було зайняти і жодного зі щаблів тих канцелярських служб регіону, які пов'язувалися з веденням публічних справ.

Отже, як бачимо, ціннісний критерій "*чоловіка доброго*"-свідка спирався не на норми морально-етичного порядку, пов'язані з християнським еталоном "*доброго*", а на особливості ритуалу судової чи іншої публічної процедури, розрахованої на обмежене стійке коло людей, які населяли дану місцевість і особисто знали одне одного. У такому контексті авторитетність кожного учасника хіба що в найзагальніших рисах мусила співставлятися з його особистою поведінкою чи мораллю, бо визначальним фактором була стабільність "*доброї слави*" роду, з якого людина походила, і факт причетності цього роду до територіальної корпорації людей здавен-давна взаємопов'язаних, "*значних*". Зайве говорити, що це автоматично

---

[40] Саксонское Зерцало . . . - С.37 (ст.51, § 3)

[41] Центральний державний історичний архів України, ф.28, оп.1, спр.24, арк.34 зв. – (далі - ЦДІАУ),

[42] Там же, арк.133 зв., 740 зв.

[43] *Іоаншкій Галятовський*. Ключ розуміння / Підг. І.П.Чепіга. - К., 1985. - С.221.

[44] Архив ЮЗР. - Ч.3, т.1. - С.183.

ставило за межі "свого" кола людей невідомих, нових, прийшлих. Володіючи найхристиянннішою моральною досконалістю, вони для членів корпорації все одно лишалися особами "темними і *незначними*", тоді як будь-хто зі "своїх", так би мовити, за спадковим правом, заживав атрибутики "*чоловіка доброго, віри гідного*".

"*Зла слава*" і "*люди подойзрені*"

Поза нашою увагою лишилася ще одна прикмета "чоловіка доброго, віри гідного", на якій уперше наголошено в Статуті 1529 р., де артикул "О светкох, которыи мают быти при справени тастаменту" зазначає: "Теж уставуєм: при тастаментах тых мают быти светки веры годныє, а *не подозреныє*"[45]. За роз'ясненням Статуту 1588 р., "*подозреный*" - це той, "который хотя бы при лицы не был, але однак был бы вжо поволаный або злодейство кому платил" (розд.XIV,арт.17). Сформульовано досить чітко, і саме в такому строгому значенні нерідко тлумачиться в поточній судовій практиці. Однак паралельно натрапляємо на розширене, не завжди чітко вловлюване розуміння "*підозрілості*". Ближче до його розшифровки підводить Саксонське Зерцало, де в багатьох статтях фіксується прецедент оголошення людини "*під підозрою*"[46]. Відпівідний термін, як зауважує коментатор Зерцала Л.І.Дембо, дослівно означає "арештувати", однак ідеться не про позбавлення свободи, а про "оголошення особи такою, що перебуває *в стані підозрілої*": її в будь-який момент можна примусово привести до суду і на певний час вона позбавляється права участі в судовому процесі в ролі обвинувача, присяжника чи свідка[47], тобто зазнає тимчасовою забороною "арестованому" розпоряджатися власним майном, що дозволяє ототожнити його з "*оголошеним під підозрою*" Саксонського Зерцала.

Звертаючись до розуміння "*підозрілості*" не в юридичному, а в побутовому контексті, можна ствердити, що рамки його розсунуті ще ширше: будь-який контакт з судовими інстанціями у якості відповідача чи підслідного тлумачиться як пляма на імені, "*зла слава*", потенційна підозрілість. Наприклад, волинський шляхтич Михайло Баковецький підкреслює, говорячи про себе, що він "шляхтич почтивый, добре в повете Луцком оселый под целою и зуполною волностю шляхетскою мешкаючый, *не позваный* и правом николи ни в чом не переконаный" (1591 р.)[48]. Осторогу викликає всяка причетність до судової процедури. тому засперечавшися, люди попередньо можуть звернутися до свого опонента словесно, "не хотечи єго милость в том *славити* и до вряду записовати" (1585 р.)[49]. Ще один характерний приклад: звинувачений у продажу краденої Тріоді львівський книготорговець Михайло Сльозка

---

[45] Цит. за Дзялинським списком Першого Статуту: Первый Литовский Статут: Факсимиле Дзялыньского, Лаврентьевского и Ольшевского списков / Подг. С.Лазутка, Э.Гудавичюс. - Вильнюс, 1985. - Ч.2. - С.103.

[46] Саксонское Зерцало . . . - С.45 и далее (ст.64, 66-68, 70, 71 и др.)

[47] Там же, с.45.

[48] ЦДІАУ, ф.28, оп.1, спр.24, арк.740 зв.

[49] Там же, ф.11, оп.1, спр.1, арк.81.

підкреслює, що він - людина доброго імені, оскільки досі ще ніколи не мав жодної справи з судами: "З ласки божоє в поцтивом житю своєм... не был и не єсть *подейзраный ани уражоный*" (1638 р.)[50].

Отже, в побутовій свідомості чоловік "*подойзреный*" ототожнювався з особою, заплямованою звинуваченням у якомусь негідному вчинку. Логіка такого ототожнення простує далі, пов'язуючи "*подойзреных*" зі злочинним світом взагалі, на якому лежить генеральне тавро "*злої слави*". Так, згідно зі Статутом 1529 р., у своєму дворі чи маєтку забороняється переховувати будь-який антисоціальний елемент, а саме: "*людей подозреных*, злочинцов, разбойников, выволаных з земли..., злодея лицованого..., злодея явного" (розд.VII,арт.30; росд.XIII,арт.6)[51]. Виразні аналогії логіки, за якою кожний "*подойзреный*" - це потенційний розбійник чи злодій, дає анжуйське середньовічне право. Тут "*люди підозрілі*" і "*люди поганої слави*" перераховані детальніше, оскільки на органи влади покладався пильний нагляд за ними. Відтак, люди "*поганої слави*" - це власники домів розпусти, розбійники, порушники законів, свавільники; *підозрілим* в очах закону є кожен, "хто нічого не має і мешкає у місті, нічого не заробляючи, але охоче перебуваючи в тавернах"[52]. За здійсненою Б.Геремком вибіркою термінів, якими в паризьких фарсах XV ст. окреслювали людей дна, до "*підозрілих*" належали розпусники, сутенери, повії, шахраї, злодюжки-нероби, злодії, волоцюги і жебраки[53]. Роль кубла для всього, таврованого поняттям "*поганої слави*", водводилося таверні - "школи диявола".

Корчма невід'ємна від підозрілих людей і в Україні. Якийсь Ян Циганок, звинувачений у 1587 р. у крадіжках на Володимирському ярмарку, характеризується людьми, що його бачили, як "*чоловек подейзраный*, кграч, *карчемник*"[54]. Бажаючи образити свого ворога Януша Угриновського, персону цілком поважну, Олександр Семашко у 1591 р. дошкульно "лжил" його, обзиваючи "*карчемником*"[55]. Згідно з православним церковним законодавством, корчма - це місце, де "беспрестанно души погибают без покаяния и без причастия"[56]. Корчмар завжди - "особа легкая", яка не заслуговує на довіру[57]; у корчмах, як констатує Статут, "уставичне забойства, злодейства, розбой и иншие многие збытки деются" (розд.XIV, арт.31). З таким твердженням цілком солідаризується рядовий обиватель. Так, вскочивши в халепу під час ночівлі на подвір'ї своїх знайомих, дрібний волинський шляхтич бідкається, що міг би заночувати і в придорожній

---

50 Торгівля на Україні. XVI - середина XVII ст. (Волинь і Наддніпрянщина) / Упор. В.М.Кравченко, Н.М.Яковенко. - К., 1990. - С.307

51 Первый Литовский Статут . . . - С.142, 143, 200, 201.

52 *Geremek B.* Ludzie marginesu w średniowiecznym Paryżu, XIV-XV wiek. - Wrocław, 1971. - S.18.

53 Ibid. – S.269.

54 Торгівля на Україні . . . – С.212

55 ЦДІАУ, ф.28, оп.1, спр.24, арк.632.

56 Развитие русского права в XV - первой половине XVII в. - М., 1986. - С.171.

57 Архив ЮЗР. - Ч., т.1. - С.416.

корчмі, де його застала ніч, але побоявся, бо там "люди пьяныє и гости розмаитыє, и люди люзныє ночовать звыкли" (1594 р.)[58].

З корчмою асоціюються три великих "*злості*": пияцтво, гра в карти або кості і лежбище волоцюг. Щодо першого, то це явище засуджувалося побутовою свідомістю цілком згідно з християнською мораллю і, очевидно, під її безпосереднім впливом. Бо, скажімо, "окрутне опилиє" персонажі судових скарг XVI-XVII ст. оцінюються з відчутнішим осудом, ніж нейтрально трактований "не смысля пьяный" правопорушник Руської Правди. Не менш осудливо, ніж до пияків, ставилася побутова мораль і до любителів азартних ігор. Принагідно варто нагадати, що за народноміфологічними уявленнями гра в карти і кості вважалася улюбленим заняттям чортів[59]. Антоній Радивиловський, вибудовуючи контрастний ряд "*добрих*" і "*злих*", до останніх зараховує "*випіяків, костирів* [гравців у кості - Н.Я.], забойців, драпіжців [розбійників - Н.Я.], перелюбодіїв"[60]. Як бачимо, компанія у п'яничок і картярів досить солідна. Характерно, що до моральної оцінки шкідливих нахилів буденне сприйняття долучало ще й суто практичний аспект, оскільки пияцтво й азартні ігри ставили під загрозу добробут, майнове становище людини. "Я дей Рудольф Савостиан Счогол и ничого не маю..." - з такої характерної примовки починається пародійна скарга, записана під 1630 р. до луцьких судових книг буцімто від імені скривдженого шахраєм-приятелем гравця в кості[61]. А ось як оцінює у своєму заповіті схильність непутящого сина Кіндрата до згаданих вад потомственний служебник дому князів Острозьких Іван Городиський: "А тобі, сыну мой Кондрате, приказую и под моим благословенєм, абис по моєм животі радил и справовал добре, напрод абы ся Бога боял, з людми абысь справедл..ве ся обходил, тыє збытки албо обычаи, которыє тепер в себе маєш, то єст *пьянство, звады, костырство* - абысь тому всему впокой дал... Бо єстли таков будеть, як тепер єсть, теды што я збирал по всі свои часы, то он все заразом стратить, а потом того не выслужить и *будет каліка* . . . " (1574 р.)[62].

Надзвичайно показовим є саме такий ракурс погляду на майбутнє людини неімущої - "*будет каліка*". У ставленні до калік, жебраків і бездомних простежуються дві вельми суперечливих позиції. З точки зору християнської моралі, одним із обов'язків доброчесної людини, символом практичного прояву любові до ближнього є "голодного накормити, прагнучого напоити, нагого приодіти, приняти в дом гостя, приходня и убогого"[63]. Однак у побуті надмірних прояв такого великодушного милосердя до бездомних і убогих непомітно. Розбіжність офіційної моралі з настороженим ставленням до обездолених в Україні не складала патологічного винятку. Катастрофічне збільшення на схилі середньовіччя потоку волоцюг і

---

58 Там же. – С.420.

59 *Максимов С.* Нечистая, неведомая и крестная сила. - М., 1989. - С.9

60 *Антоній Радивиловський.* Казуси // *Крекотень В.І.* Оповідання Антонія Радивиловського . . . –С.309.

61 ЦДІАУ, ф.25, оп.1, спр.173, арк.29 зв.

62 Там же, ф.25, оп.1, спр.15, арк.129.

63 *Іоаникій Галятовський.* Ключ розуміння . . . С.384.

жебраків перетворилося на гостру соціальну проблему, грунтовно досліджену в новітній історіографії. Пауперизм (таку назву отримало це всеєвропейське явище), у якому тісно переплітались економічні сюжети й ідеологічні та релігійні установки, підштовхнув до радикальних змін у трактовці християнської заповіді любові до ближнього: благополучне суспільство почало сприймати знедолених ("волоцюг", "нероб", "нахабних жебраків") як злісних тунеядців, ворожий антисоціальний елемент; паралельно окреслилась виразна тенденція відрізняти "своїх" жебраків і калік від "чужих", "прийшлих", "волоцюг"[64]. Саме ці нотки ми почуємо, прислухавшись до умов заповіту, яким Василь Загоровський у 1577 р. записує чималі суми на забезпечення шпиталів: "При шпиталях старшими абы цнотливые люди вставлены были, которые бы того пилне доглядали, жебы порядок пристойный, а *не лотровство якое в шпиталях было* . . . "[65].

Вороже ставлення до бездомних - це нормальна реакція середньовічного суспільства, орієнтованого на незмінний соціальний порядок. Там, де будь-яка мобільність підозріла, кожен мігрант є "чужим" уже тому, що він непричетний до звичного кола зв'язків у родині, корпорації, місцепроживанні. Такі люди опиняються в становищі, за термінологією соціологів, "позакастовому", викликаючи погорду як парії, покидьки[66]. Показове у цьому плані норвезьке середньовічне право, за яким кожний норвежець міг перетворити волоцюгу на свого раба, коли не знаходилося родичів, які б його викупили[67].

Комплекс ворожості до бездомних, волоцюг не чужий руско-литовському праву. Наприклад, міські жителі Великого князівства Литовського були зобов'язані сповіщати владам про кожного прибульця, що зупинився в їхньому домі, а неоповіщеного належало "поймавши, в пута железные на две недели оковати и до роботы приставити" (розд.XII,арт.24). Взагалі ж бездомних осіб, котрі "без службы живучи и ниякою роботою не бавятся, на костырстве и пьянстве час свой травят", Статут рекомендує за третім нагадуванням "дубцы бьючы, вон з мест и местечок выганяти" (там же). І якщо купці ("гості чужоземські") користувалися захистом з боку закону, то стосовно "*человека переезджчого и безплеменного*" Статут обмежується вказівкою про порядок сплати головщини копною округою, на території якої знайдуть труп волоцюги (розд.XI,арт.26). А ось вельми промовистий набір питань, які цікавили стабільне суспільство стосовно невідомої особи (їх задає Ян Бережницький якомусь волоцюзі, що несподівано з'явився у малому містечку): "*Чий, скул, докул, одкол и*

---

64 *Штекли А.Э.* От приютов милосердия к работным домам // Средние века. - 1984. - Вып.47. - С.100-106; *Ястребицкая А.Л.* Ф.Ирзиглер, А.Лассота. Нищие и фигляры, шлюхи и палачи: Маргинальные группы и аутсайдеры в Кельне 1300-1600 (Обзор) // Культура и общество . . . – Вып.2. - С.207-210.

65 Цит. за: Українська література XIV-XVI ст. - К., 1988. - С.178. (Б-ка укр. літ.)

66 *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры. - М., 1981. С.33; *Geremek B.* Ludzie marginesu . . . - S.298.

67 *Закс В.А.* Отражение общественной структуры в судебной практике средневековой Норвегии // Классы и сословия средневекового общества: Сб. науч. трудов. - М., - С.157.

докол, и пошто, и щим єдет? - пытал" (1628 р.)[68]. Подібні питання щодо волоцюг передбачає і Статут: "Хто и откуль есть, кому служил и в которую сторону берется?" (розд.ХП,арт.24).

Як можна переконатися з численних судових заяв та матеріалів слідств, "*люди похожалыє*", "*люди волочачі*", "*голтяи*", "*персоны люзныє*", "*вагабунде*" з точки зору обивателя - це завжди потенційні крадії і правопорушники[69]. У цьому контексті досить органічним є питання про те, чи в очах пересічної людини того часу козак виглядав таким собі вільним рицарем степу, чи оцінка його місця в суспільстві моделювалася на принципово інших цінностях, а наші теперішні романтизовані уявлення є плодом фольклорної традиції багато пізнішої доби. Принаймні, у "Віршах на жалосний погреб" Петра Сагайдачного (1622 р.) немає й натяку на оспівування так любого нашому серцю вільного козацького духу, а натомість підносяться логічно вмотивовані для ментальності тих часів чесноти: рицарська вірність "ойчизні" і "кролю-пану", бойова відвага, готовність покласти життя за християнську віру, заслуги в обороні України від "поганина"[70]. У будь-якому разі, немає сумніву, що однозначно негативну реакцію викликала ось така романтична заява безземельного шляхтича-слуги, котрий нахвалявся на адресу кривдника: "Уб'ю, заб'ю пана Бережницького конечно и поєду! И где мене шукати будут, бо *я вітер в полю*" (1631 р.)[71].

З небезпекою опинитися за межею стабільного світу, тобто поза охороною закону й звичаїв, пов'язане одне з найсимволічніших покарань середньовіччя - вигнання з землі, яка бере початок в архаїчній процедурі "*позбавлення миру*" (такий ізгой-злочинець, поставлений поза законом людей, у давньогерманському праві ототожнювався з вовком, що мало підкреслити всезагальну ворожість до нього[72]). Вигнання з землі під назвою "поток" відоме Руській Правді як покарання за особливо тяжкі з тодішньої точки зору злочини: умисне убивство без сварки ("без всякоя свады"), крадіжку коня, підпал двору[73]. Під назвою "*виволання*" (пізніше "*баніція*") воно добре відоме русько-литовському праву. На рівні побутової свідомості вигнання ототожнювалося з церковною анафемою: "... яко баницию на праве свецком задают, так в духовном праве клятву" (1597р.)[74]. Судовий вирок про виволання супроводжувався ритуалом оповіщення "всіх і кождого", тобто мав бути розвішаний "на брамах местских, замкових, при ратушах, містах и містечках всюды" і усно проголошений в публічних місцях возними забороняючи "жадного сполкованя ани обцованя" з банітом[75]. За

---

68 ЦДІАУ, ф.28, оп.1, спр.62, арк.1240.

69 Пор. там же: ф.11, оп.1, спр.1, арк.16 зв. (1582 р.); спр.4, арк.209 зв. (1605 р.); Архив ЮЗР. - Ч.1, т.6. - С.491 (1621 р.), с.686 (1634 р.)

70 Пор. текст. "Віршів" у вид.: Українська література. - К., 1987. - С.220-238.

71 ЦДІАУ, ф.25, оп.1, спр.207, арк.511 зв.

72 *Закс. С.В.* Некоторые особенности языка и логики областного права средневековой Норвегии // Средние века. - 1989. - Вып.52. - С.162.

73 *Свердлов М.Б.* От закона Русского к Русской Правде. - М., 1988. - С.153.

74 Архив ЮЗР. - Ч.1, т.6. - С.169.

75 Пор. подібний вирок баніції, виголошений у Луцьку в 1597 р. Флоріанові Гедройцу: Архив ЮЗР. - Ч.1, т.6. - С.127-128.

похмурим приписом Статуту, який символізував викреслення вигнанця з числа живих, "жона его маеть быти розумена яко вдова, дети его - сиротами, а дом его пустый" (розд.XI,арт.5). Цивільна смерть баніта, виштовхнутого з кола усталених комунікацій і поставленого поза соціумом "свої", може служити особливо яскравим свідченням безумовної дифамації людей без коріння, що автоматично наділяло їх атрибутом "*подойзрених*" і потенційно пов'язувало зі "*злими вчинками*".

"Чоловік добрий, спокойний, статечний" і "Чоловік своєвольний, розпусний"

Сеймик Волинського воєводства 1574 р., оголошуючи каптурову ухвалу про дотримання громадського порядку на час безкоролів'я, постановляє, що кожний шляхтич, приїжджаючи до "столечного" Луцька, повинен "*спокойне* заховывать, до замку і по місте з ручницами, з луки, з рогатынами не ходить, але такии брони в господи меть, толко звыклою бронею, з мечем, з кордом, з шаблею ходить волно, *спокойне* заховываючися. А хто бы...*своволенство* якоє починил,...такого кождого *своєволника*...моцно взять до везеня"[76].

Оцінюючи цю ухвалу в ширшому плані (а такі акти супроводжували кожне безкоролів'я), бачимо, що вона спрямована на те, щоб на період надзвичайного стану розширити зону дії "*загального миру*", відомого усім середньовічним правовим системам Європи. Насильницькі дії в зоні "*миру*", до якої належали церковні приміщення, публічні (королівські) дороги, місця суду й громадських зібрань, в ієрархії злочинів по відношенню до усталених соціальних інститутів вважалися особливо тяжким вчинком, "*порушенням миру*"[77].Що ж стосується протиправних акцій на шкоду конкретним особам, то в ранньому середньовіччі вони не складали моральної проблеми доти, доки мораль і закон ще не сприймалися як синоніми. Мораль охоплювала внутрішнє життя індивіда, а під законом розуміли надіндивідуальну силу, якій людина зобов'язана коритися[78]. Поняття "право" виступало в ролі системи елементарних норм міжлюдських зв'язків, без яких не мислився світопорядок; спосіб буття і поведінка кожної людини визначалися її "правом" - категорією трансцендентною, вічно справедливою[79]. Обіч права побутували правопорушення, котрі в середньовічних правдах тлумачаться ще цілком предметно як заподіяння матеріального, фізичного чи морального збитку (пор. термін "обида" в Руській Правді, котрий, на думку В.Сергеєвича, служив загальним найменуванням усякого злочину[80]). З утвердженням християнської догматики

---

[76] Архив ЮЗР. - Ч.2, т.1. - С.19-30.

[77] *Закс В.А.* Некоторые особенности языка и логики . . . - С.168; Саксонское Зерцало . . . - С.77-78 (ст.66, § 1)

[78] *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры . . . - С.175.

[79] Пор. розширення тлумачення права у стародавніх германців та скандинавів: *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры . . . - С.170-171.

[80] *Сергеевич В.* Лекции и исследования по древней истории русского права. - 4-е изд. – Спб., 1910 . - С.23. Співставлення інших точок зору на значення терміну "обида" див.: *Свердлов М.Б.* От Закона Русского к Русской Правде . . . - С.92; Развитие русского права в XV - первой половине XVII в . . . - С.157.

попередні уявлення доповнюються тезою про те, що джерелом права є Бог (пор. у "Номоканоні" Петра Могили: "... закон ніст токмо дар Божий, но сам Бог, дар давый"[81]). Паралельно під впливом концепції гріха міняється оцінка правопорушення: у юридичну думку проникає суб'єктивний оціночний момент, розуміння антисоціальних дій як вияву "*злої волі*", ототожнюваної з гріхом. Правопорушник починає сприйматися як особа, що забула страх Божий, порушила релігійні приписи, вчинивши гріх"[82]. Відтак зазнає певних мутацій і термінологія: замість "сорому" й "обиды" Руської Правди у великоруському законодавстві утверджується поняття "*лихое дело*" (з синонімом "воровство")[83], а в русько-литовському - "*злодейство*".

Юридичним синонімом до "*злодія*", виконавця "*злої дії*", "*злого учинку*", стає "*своєвольник*", тобто людина, що наважилася на правопорушення, сповнившися "*своєї злої волі*". Саме так кваліфікуються найрізноманітніші протиправні дії в практиці українського судочинства: "наполнившися *воли своєє* под барву пьянства" (1586 р.); "наполнившися *злоє и непристойноє воли* и мысли своєє" (1576 р.); "и там *што хотел,* то броил" (1579 р.); "*своволи и злого непристойного умыслу* наполнившися" (1597 р.)[84] і т.д.

Згідно з традиційними установками, з часом підсиленими християнською доктриною миролюбства, "спокій" (мир) завжди і абсолютно бажаніший за насильство. "*Своволенству*" як насильству протиставляється "*покой* добрый суседский", "*покой и порадок* посполитий", а людям "небачным, неспокойным, *своєвольным*", "покою хрестиянского нарушителям и сказцом"[85] персони позитивні: "*спокойныє*". Більшість судових скарг розпочинається з підкреслення того, що потерпілий поводився "*спокойне*": "дорогою доброволною... яко *люде спокойныє*, никому ничего не винныє безпечне єхали" (1599 р.); "єхал... яко *чоловік спокойный,* правом посполитым обворованый и убезпечоный" (1608 р.); "шлисмо ...*спокойне* и безпечне, жадноє намнейшоє причины и оказии никому до гниву и звады... не даючи" (1638 р.)[86] і т.ін. Моральне підсилення негативної оцінки дій "*своєвольних людей*" досягається, з одного боку - підкресленням їх безбожності, гріховності, а з другого - урівнянням із зовнішнім ворогом. Наїжджаючи на чужі садиби або нападаючи на "людей спокойних", свавільник чинить "яко один неприятел заграничный" (1618 р.); "яко неприятел поганин... на сторону одложивши вшелякую пристойность, встыд и боязнь Божую, лекце собе поваживши самую

---

[81] Цит. за: *Ничик В.М.* Образ идеального властителя в сочинениях Петра Могилы // Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов. Сб. науч. тр. - Киев, 1987. - С.127.

[82] *Сергеевич В.* Лекции и исследования . . . - С.356-361.

[83] Там же, с.434; Развитие русского права в XV первой половине XVII в . . . - С.157.

[84] Архив ЮЗР. - Ч.1, т.1. - С.217; Ч.1, т.6. - С.60, 65, 125.

[85] Monumenta Confraternitatis Stauropigianae Leopoliensis sumptibus Instituti Stauropigiani. - Leopolis, 1895. - T.1. - P.781.

[86] Торгівля на Україні . . . - С.130, 245, 309.

цноту, покой посполитый, не маючи жадноє цноты, ничого на славу добрую, ничого на почтивость не погледаючи" (1610 р.)[87].

Антипод "*своєвольника*", як уже зазначалося, - це "*чоловік спокойний*", а також людина, наділена належною витримкою - "*статечна*". Розпочинаючи у 1629 р. копу, овручани, "заховуючись водлуг стародавного звычаю копного", застерігають, аби "в жалобе их им ничого [ніхто - Н.Я.] не перешкажал, посварков и замовок жадных нихто ни с ким не чинил, але во всем мовы и жалобы от жалуючихся *спокойне и статечне* слушал"[88]. Обов'язково "*статочними*", тобто витриманими і врівноваженими мусять бути, згідно зі Статутом, помічники межових суддів (розд.XI,арт.10).

В оцінці дій "*людей своєвольних*" помітна характерна градація, пов'язана з ієрархією тяжкості злочинів. Витоки таких ієрархічних установок, на думку фахівців, відображали праслов'янські або ще давніші, індоєвропейські доправові традиції[89]. Наприклад, до явищ глибоко архаїчного порядку належить протиставлення злочинів за часом, місцем і способом їх скоєння з поділом останніх на нічні й денні, таємні і явні[90]. При цьому нічні й таємні розцінювалися як тяжче протизаконня з відповідно гострішим покаранням. Так, за Руською, Салічною, Алеманською і Баварською правдами злодія, спійманого вночі, можна було вбити тут же, на місці злочину, не чекаючи ранку, в той час як денного злодія належало пред'явити відповідним владам[91]. Статут 1529 р. відрізняє "вечірню зваду" від денної. Якщо під час вечірньої сутички "некоторый человек свечу загасил", і при цьому особа, що в темряві завдала ран суперникові, зосталася невідомою, відповідальність перекладалася на того, хто згасив свічку[92]. До особливо тяжких злочинів, згідно зі Статутом, належав напад "здрадливым потаемным обычаем", здійснений "молчком, здрадливе а потаемне в ночи або и в день..., то ест в дорозе крыянкою с куста, з заполотья або в месте, в селе, на улицы заседши або в дому через двери, через окно албо в коморце таемной...будь теж спячого... албо теж в беседе, або в иншом яком згромаженью людей, але молчком потаемне..." (розд.XI,арт.17). Шляхтича, звинуваченого у такому ганебному вчинку, позбавляли шляхетського звання і страчували четвертуванням чи посадженням на палю. У відповідних актах українських судів подібні правопорушення кваліфікуються з осудом як здійснені "таємне а неодповедне, лотровски, зрадливе" (1564 р.); "розбойным обычаєм вночи" (1579 р.); "неодповедне, непристойне, обычаєм розбойным, *яко се добрым не годить чинити*" (1597 р.)[93].

---

87 Архив ЮЗР. - Ч.3, т.1. - С.157, 239.

88 Там же. - Ч.4, т.1. - С.80.

89 *Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н.* Древнее славявское право: архаичные мифопоэтические основы и источники в свете языка // Формирование раннефеодальных народностей: Сб. науч. тр. - М., 1981. - С.26.

90 Там же, с.17-18.

91 *Свердлов М.Б.* От Закона Русского к Русской Правде . . . - С.88-89.

92 Первый Литовский Статут . . . С.139.

93 ЦДІАУ, ф.25, оп.1, спр.6, арк.210; Архив ЮЗР. - Ч.1, т.6. - С.124, 145.

Однак не всі насильницькі дії наражаються на загальний осуд. Протиправні вчинки, вмотивовані запалом сутички чи жадобою помсти, не кваліфікуються як "*своєвольні*", і за їх оцінкою практично не чутно помітнішого несхвалення. До речі, і сам Статут за рівнем протиправності відрізняє "розбойную вину" від "звади подорожньої", яка не шкодить добрій славі шляхтича (розд.XI, арт.30). Розглядаючи справи про бійки, сварки із застосуванням зброї тощо, судові інстанції, не вдаючись до звичних інвективних штампів, нейтрально констатують: "Слуги ся звадили и до мечов пошли" (1538 р.); "На учте у подстаросты... слуги єго з моими слугами ся повадили и межи собою ся побили, и затем мы и сами в оной зваде с собою поранили" (1539 р.); "промежку них поторжка стала" (1563 р.)[94] та ін. А ось, для прикладу, яку привселюдну заяву, досить індиферентно сприйняту оточенням, робить у 1569 р. Василь Мировицький, звертаючись до ворога: "Батко твой з моими неприятелями Радковичами бурсуєт, за то єго ненавижу. А я, дей, говорю и тепер, не пивши, не єдши: "Боже мя убий, єсли я которого Радковича не повешу... Я им ся мстити буду з братєю моєю, бо, дей, нас, брати, чотыри"[95]. Ще несподіваніше звучить заклик до помсти з уст церковного ієрарха - луцького владики Марка Жоравницького, вчинений публічно в Луцькому замку в 1563 р.: "Поки, дей, ви, панове Окорскиє, врядника торчинского на смерть не забьєте, поты ви сами и именє ваше в покою не будет. Але, дей, я вам ражу и криж на то даю, абы єсте єго забили, а мы єго все заплатим [тобто, сплатимо головщину - Н.Я.]"[96]. Відтак уже не дивує сюжет, у якому рядовий шляхтич, житомирянин Семен Вишпольський, "маючи заятроноє серце" на свояка Андрія Аслановича, під байдужими поглядами сусідів "явне коло [його двора - Н.Я.] и по дворе з добытою шаблею ходючи, волал, визиваючи на поєдинок, мовечи: "Винид, такий-овакий матки сыну, а бийся зо мною!" (1646 р.)[97].

Торкнувшися останнього сюжету, не можна обминути ставлення шляхти до поєдинків. Незважаючи на відзначену вище очевидну толерантність в оцінці актів помсти, дуелі не викликали схвалення і в цілому сприймалися негативно, гадаю, не в останню чергу через нерозвинутість формально-ритуальної сторони інституту рицарства. Сприяла цьому й інспірована зусиллями церкви сеймова ухвала 1588 р. про заборону дуелей під загрозою піврічного ув'язнення і чималого грошового штрафу[98], введена як відповідний артикул і до Статуту 1588 р. (розд.XI,арт.14). В Україні (як, втім, і в Польщі, Литві та Білорусі) шляхта не вважала за сором скаржитися до суду про виклики "на руку" чи спроби розпочати поєдинок фактично. Характерний

---

94 Центральний державний архів давніх актів Росії , ф.389, оп.1, спр.23, арк.12 зв., 32 зв.(далі - ЦДАДА); ЦДІАУ, ф.25, оп.1, спр.5, арк.15 зв.; спр.12, арк.24

95 ЦДІАУ, ф.28, оп.1, спр.4, арк.283

96 Там же, ф.25, оп.1, спр.5, арк.22 зв.

97 Там же, ф.11, оп1, спр.11, арк.902

98 Volumina legum Regni Poloniae et Magni Ducatus Lithuaniae ab anno 1347 ad annum 1780 - Petersburg, 1859. - T.2. - S.255.(далі - Volumina legum). Ширше про історію поєдинків у Польщі див.: *Kutrzeba S.* Pojedynki w Polsce // Przegląd Polski. - Kraków, 1909. - T.171. - S.403-430; T.172. - S.34-50

приклад "*статечного*" ставлення до дуелі подає скарга Богуша Ліпленського, котрому Ольбрахт Річицький, шляхтич з Білорусі, перебуваючи в 1592 р. в Луцьку, де мешкав Ліпленський, прислав "цедулу по-руску... вызываючи на руку на поєдинок". Розсудливий Ліпленський, не ганяючись за славою дуелянта, але "оглядаючисе на право посполитое и на закас єго королевскоє милости..., се на поєдинок ставати не будучи повинним", на виклик не з'явився. Особливо характерною є осудлива інтонація тієї частини заяви, де Ліпленський оповідає, як задирака чекав на нього із секундантом "на моєм власном полю, житом засіяным, и на конях се преєждчаючи"[99].

Як бачимо, престижна модель "*чоловіка спокойного, статечного*" брала гору над "*своєвольством*" навіть у тих випадках, коли йшлося про такі неодмінні кореляти феодальної свідомості, як поєдинок і захист власної честі. А цитована вище простодушна згадка про витолочене жито, вид якого привернув більшу увагу господаря, ніж благородний шляхетський гнів за образу честі, не виключено, виводить нас на ще глибшу шкалу цінностей національної свідомості.

"*Чоловік добрий, почтивий, цнотливий*"

Особливе місце серед схвальних штампів, адекватних поняттю "*доброго*", посідала "*почтивість*" ("*учтивость*", "*уцтивость*", "*поцтивость*"). Найперше, що можна ствердити безсумнівно, - це зв'язок "*почтивості*" з належністю до шляхетського стану: "Немало *поцтивих шляхтичов* поранил" (1568 р.); "Напал на слуг моих, *шляхтичов учтивых*" (1586 р.); "Сасин Русин, *учтивый шляхтич*" (1591 р.)[100] і т.д. Синоніміка слова "*почтивість*" у Литовських Статутах показує його тотожність поняттю "*честі*" шляхтича. Ось найвиразніший приклад: особа, яка втікає з держави на ворожу територію, - говорить Статут, - "*честь* тратит. А дети... для того выступу отца своего *почстивости* своее не тратят... А если бы тот здрайца, утекаючы до земли неприятельское, был пойман, тот горло и *почстивость* тратить... дети его... при *чти* зоставати мають" (розд.І,арт.6).

Позбавленням "*чести*" ("*почтивости*") караються тяжкі або ганебні злочини: державна зрада (розд.І,арт.3-6), поранення чи вбивство іншого шляхтича на великокнязівському дворі та в приміщенні публічних інстанцій (розд.І,арт.10; розд.ІУ,арт.62), замах на вбивство державних урядників (розд.І,арт.14), вбивство "здрадливым потаемным обычаем" (розд.ХІ,арт.17), батьковбивство (розд.ХІ,арт.7). У всіх перерахованих випадках втрата "*честі*" є символічною, оскільки злочинця все одно страчували; отже, йшлося, чи він піде з життя як "*учтивый*", чи як "*безецный*".

Серед "отсужоных *чти*" без позбавлення життя знаходимо тих, "хто бы з битви утек" (розд.П,арт.14), вигнанців (розд.ХІ,арт.5,36,68) і ще одну специфічну категорію злочинців, формулювання щодо яких недвозначно вказує, що дифамація супроводжувалася позбавленням

---

[99] ЦДІАУ, ф.25, оп.1, спр.42, арк.574 і зв.
[100] Архив ЮЗР. - Ч.1, т.1. - С.230, 314.

станових привілеїв. Ідеться про осіб, засуджених до страти, котрі вже побували "в ката в руце", але були викуплені чи врятовані якимось іншим способом. "Таковий кождый, - зазначає Статут, - промежку добрыми людми рыцерскими не маеть большей того привилья шляхетского ужываты . . . " (розд.XI,арт.56).

Зі сказаного випливає, що "*чоловік добрий почтивий*" - це практично кожний шляхтич, чия поведінка узгоджена з елітарним кодексом честі, основні моральні імперативи якого загальновідомі: відвага, вірність, достойні методи боротьби з противником - під знаком "плюс", боягузтво, зрада, віроломство - під знаком "мінус".

Характерно, що в переліку тяжчих покарань, "о што *честью*, горлом и розлитьем крви, и везеньем, и выволаньем... карают" (розд.IУ,арт.8), як бачимо, *честь* поставлена вище, ніж життя. Подібна градація вартостей знаходила відгук і в уявленнях пересічного обивателя-шляхтича. Останнє може бути засвідчене таким епізодом: Василь Гулевич у 1579 р. робить публічне застереження своєму уряднику Іванові Путошинському, "упоминаючи, иж то зле учинил, пахне то *не толко горлом, але и учтивостью*"[101]. Абсолютизація "*честі*" була типовим явищем загальноєвропейського масштабу не тільки в ранній рицарській моделі, але і для елітарної ментальності новіших часів. Для порівняння вкажу, що, наприклад, з точки зору сучасника нашого Василя Гулевича, гасконського шевальє Блеза де Монлюка (1501-1577), автора відомих "Записок", честь є теж дорожчою за життя, котре, як пише Монлюк, "усі ми *після честі* повинні цінувати дуже дорого"[102].

Виникає питання, на якому рівні абстракції сприймалося поняття "*честі*" і що примушувало дотримуватися її параметрів? У свій час об'єктом дискусії між Ю.М.Лотманом і О.О.Зиміним була матеріалізація цієї категорії в княжій Русі, її вірогідна адекватність певному матеріальному знакові винагороди молодшого феодала старшим за службу[103]. На відміну від О.О.Зиміна, котрий вважав "*честь*" категорією суто духовною, Ю.М.Лотман обстоює тезу, за якою це поняття довгий час складало знак лицарської гідності, пов'язаний з винагородою у матеріальному вимірі, паралельно виконуючи функцію певної соціальної оцінки (як *honneur* ранніх рицарських текстів Західної Європи). "*Честь*" незмінно пов'язана, підкреслює Ю.М.Лотман, з актом обміну: її "дають", "беруть", "виявляють", "приймають", немов матеріальний знак, отриманий від вищого по феодальній драбині[104] Окремі нюанси русько-литовської правової традиції вказують, схоже, як на слушність цих спостережень, так і на живучість матеріалізованого розуміння "*честі*" бодай на підсвідомому рівні. Так,

---

[101] Там же. - Ч.3, т.1. - С.10

[102] *Гендриков В.Б.* Понятие чести у Монлюка и Монтеня (К вопросу о самосознании французскоюо дворянства в XVI в.) // Средние века. - 1989. - Вып.52. - С.241.

[103] *Лотман Ю.М.* Об оппозиции "честь"-"слава" в светских текстах Киевского периода // ТЗС. - 1967. - Вып.3. - С.100-112; *Зимин А.А.* О статье Ю.Лотмана "Об оппозиции *честь-слава* в светских текстах Киевского периода" // ТЗС. - 1971. - Вып.5. - С.464-468; *Лотман Ю.М.* Еще раз о понятиях "слава" и "честь" в текстах Киевского периода // ТЗС. - 1971. - Вып.5. - С.469-474

[104] *Лотман Ю.М.* Еще раз о понятиях "слава" и "честь". . . - С.470-471

Статут 1529 р. трактує поняття матеріальної винагороди за службу іноземців саме в значенні "*честі*", обіцяючи не надавати їм "врадов наших або *честей* "[105]. Детальніше словесне оформлення даного законоположення в Статуті 1588 р. показує, що під "*честями*" малися на увазі посадові та земельні бенефіції (пор.: "достойностей духовных и светских, городов, дворов, грунтов, староств, держав, врядов земских и дворных, посесый... чюжоземцом и заграничником... давати на маем": розд.Ш,арт.12).

Не менш показово й те, що "*отсуженье чти*", згідно зі Статутом, супроводжувалося конфіскацією маєтків лише у випадках державної зради чи втечі з поля бою, тобто тоді, коли шляхтич порушував вірність сюзерену - верховному власнику земель, пожалуваних васалам у вигляді знаку "*честі*".

Ясно, що в час, про який ідеться, поняття "*честь*" на рівні поверхового усвідомлення вже сприймалося як суто абстрактний символ, регулятор певних норм поведінки, яких мусив дотримуватися благороднонароджений, щоб утвердити відповідно орієнтовану репутацію серед оточення. Оцінка позитивних і негативних вчинків, дотичних "*честі*", спиралася на дві найопукліші контрастні тези: "*відвага/боягузтво*" і "*вірність/зрада*" (під останню підпадало і протиставлення "*гідної поведінки*" - "*віроломству*"). Сприйняття "*поля бою*" як "*поля честі*", уявлення про те, що честь взагалі неможлива без доблесті й хоробрості належить до найпоширеніших міфологем світогляду збройної еліти по всі часи. Так, проявами найвищих чеснот у дружинно-князівському середовищі, як відзначає Н.Ф.Пікулик, відштовхуючись від "Слова про Ігорів похід", вважалися "вояцька афектація, несамовитість у бою, героїчний шал, безоглядна хоробрість"[106]. Півтисячоліттям пізніше автор "Віршів на жалосний погреб" гетьмана Петра Сагайдачного слово "*мензство*" виносить уже в перший рядок твору, а зміст "Віршів" у цілому зводиться до прославлення подвигів покійного з ось такою узагальнюючою констатацією:

Таким способом рицер слави набиваєт,
Кгди ся з неприятелем менжне потикаєт[107].

Аналогічну тезу утверджує інший, майже одночасний панегірик (1621 р.), складений на смерть черкаського підстарости князя Семена Лика. До безцінних ("неошацованых") заслуг князя панегірист відносить те, що Лико був "мужем, до бою золотим", "вожем дільним", якому завжди сприяло військове щастя:

Кгды се с послугою своєю где поспешил,
Великую учинивши корысть всих тешил[108].

Незрозумілим для автора цієї статті лишився той факт, що опозиція "*відвага/боягузтво*" у побутових колізіях взагалі не фіксується.

---

105 Первый Литовский Статут . . . – С.71-72 (розд.III, арт.3)

106 *Пікулик Н.* Своєрідність формування тропологічних зразків у духовній культурі давньої України // Зап. Наук. Т-ва ім. Шевченка. - 1991. - Т.222. - С.172.

107 Українська література XVII ст. . . . - С.220, 224

108 Київський літопис першої чверті XVII ст. / Підг. В.І.Ульяновський, Н.М.Яковенко // Український історичний журнал. - 1989. - Н 5. - С.113

(принаймні, мені не зустрілося жодної інвективи, зіпертої на звинувачення у боягузтві). Натомість опозиція "вірність/зрада" засвідчена у найрізноманітніших контекстах, від конкретних закидів до немотивованої лайки. В узагальненому розумінні "*вірність*" з точки зору людини середньовіччя відрізнялася від простого підкорення тим, що в її основу був покладений елемент взаємності: в обмін на "*вірність*" і "*відданість*" сеньйор приймав на себе обов'язок опіки над васалом. Основу таких взаємовідносин складала ідея підкоречня і правителя, і тих, ким він правив, законові як божественному установленню. Присягаючи, обидві сторони - сеньйор і васал - обіцяли вірність не тільки один одному, але й тому вищому принципові, який домінував над людьми. У зв'язку з цим, на думку А.Я.Гуревича, категорія "*вірності*" у середньовіччі несла одночасно і соціальне, і релігійне навантаження, займаючи в свідомості одне з найсуттєвіших місць, оскільки з нею асоціювалася належність людини до певної системи соціальних комунікацій[109]. Обов'язок дотримання вірності випливав не з договору, інколи спрощено уподібнюваного до буржуазного контракту, а з уявлень про універсальну силу права, якому підпорядковані усі однаково. Цей принцип, зазначає А.Я.Гуревич, підсумовуючи свої міркування, докорінно протирічить теократичній концепції, згідно з якою пануючий стоїть над законом і підвладний тільки Богу[110].

Показовою саме в цьому плані є така думка з преамбули до Статуту 1588 р.: "...волности своее во всем постерегаем, бо не только сусед а сполный наш обыватель в отчизне, але и сам *господар пан наш жадное звирхности над нами заживати не может, одно только, колько ему право допущаеть*"[111]. Навряд чи згаданий пасаж, як і узаконення, що регламентують відпогідальність усіх посадових осіб перед законом, можна без вагань розцінювати, як це нерідко робиться, в якості "правових ідей, що несли на собі риси християнсько-ренесансного гуманізму"[112]. Швидше тут бачаться ремінісценції вищезгаданих уявлень про справедливість. Співставляючи концепцію стосунків володаря з підданими у Великому князівстві Литовському і Російській державі, А.Л.Хорошкевич тонко підмітила і принципово різний підхід до категорії "*честі*" (у першому випадку "*честь*" є невід'ємним атрибутом кожного шляхтича, у другому - належить тільки пануючому), і відсутність в Соборному Уложенні 1649 р. сюжету про обов'язки володаря перед підданими. Що ж стосується відповідного розділу Статуту, то, як підкреслила А.Л.Хорошкевич, у ньому проявилася не тільки відмінність політичних структур двох сусідніх

---

109 *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры . . . С.309

110 Там же, с.182

111 Статут Вялікага княства Літоўскага . . . - С.47.

112 Конон В.М. Гуманистические истоки Статута Великого княжества Литовского 1529 года // Первый Литовский Статут 1529 года: Материалы науч. конф. - Вильнюс, 1982. - С.102; *Старостина И.П.* К вопросу об отражении в III Литовском Статуте 1588 г. прогрессивных идей литовского правотворчества XV в. // Третий Литовский Статут 1588 года : Материалы науч. конф. - Вильнюс, 1989. - С.155

держав, але й міцна живучість у Великому князівстві ранньосередньовічних традицій[113].

"Вірність" ("відданість"), за спостереженнями Н.Ф.Пікулик, була наріжним каменем феодальної моралі вже в добу княжої Русі, складаючи контрольно-імперативний механізм, який здійснював регуляцію поведінки представників дружинної соціальної групи[114]. У новіші часи поняття *"віри" ("вірності")* йде в незмінній лексичній парі з *"честю"*, коли йдеться про тверді ґарантії здійснення якоїсь акції, угоди тощо. Зокрема, в галицький акт з початків XV ст. проникає ось така характерна формула на окреслення свідків-шляхтичів: "А при том были шляхетнии панове . . . , им же *честь и віра* лежит" (1414,1421 рр.)[115] Записуючи до Статуту 1588 р. знаменитий акт Варшавської конфедерації 1573 р. із зобов'язанням шляхти дотримуватися принципу віротерпимості, укладачі руської редакції перекладають латинське "sud vinculo juramenti, *fide, honore* et conscientiis nostris"[116] за допомогою вищезгаданих категорій: "под обовязком присяги, *под верою, честью* и сумненьем нашим" (розд.III, арт.3). *"Цнота" (честь)* і *"віра"* - ґаранти належного дотримання законності членами каптурового суду Волинського воєводства, обраними у 1574 р. на період безкоролів'я: "А мы теж, - зобов'язуються обранці, - *под цнотами и верами* нашими обецуєм, прирекаєм . . . "[117].

Вірність - незмінний супутник *"почтивого"* шляхтича "З млодости лет моих, - говорить про себе у 1574 р. потомственний служебник дому князів Острозьких Іван Городиський, - служил отцу, брату и єго милости самому [князю Костянтину - Н.Я.], далибог *верне, яко на почтивого чоловека* и слугу належало"[118].

Антитеза вірності - *"зрада"* - засуджується дуже гостро, сумарно ототожнюючися зі *"злом"* і *"безчестям"*. *"Зрадца, злый а нецнотливый чоловек!"* (1564 р.); *"Зрадца а посулник!"* (1563 р.); *"Здрайцо нецнотливый!"* (1629 р.)[119] - ось характерні лайки тих часів. Спираючись на традиційну модель достойної і негідної поведінки, князь Костянтин Острозький говорить про ініціаторів Берестейської унії 1596 р. не як про порушників церковних установлень, а як про "*здрайцов наших*, которые то наварили"[120]. Про порядну людину висловлюються так: "Не видели єсмо на нем жадноє *злости ани зрады*" (1569 р.);

---

113 *Хорошкевич А.Л.*. "Здрада" Статута Великого княжества Литовского 1588 г., "измена" Соборного Уложения 1649 г. и демографическая политика восточноевропейских государств конца XVI - начала XVII в. // третий Литовский Статут . . . - С.52.

114 *Пікулик Н.Ф.* Проблеми моралі в літературних пам'ятках Київської Русі . . . - С.78.

115 *Розов В.* Українські грамоти . . . - С.81, 85, 94

116 Volumina legum. - Т.2. - S.124

117 Архив ЮЗР. - Ч.2, т.1. - С.30

118 ЦДІАУ, ф.25, оп.1, спр.15, арк.128

119 Там же, ф.25, оп.1, спр.5, арк.15 зв.: спр.6, арк.199 зв.; Архив ЮЗР. - Ч.1, т.6. - С.603

120 Monumenta Confraternitatis Stauropigianae Leopoliensis... - P.778.

"Чоловик щирый, жадного подступку и фалшу неведомый" (1596 р.)[121].

Вельми прозорою є семантика слів *"зрада"* і *"здрайця"* у Литовських Статутах. Цими поняттями охоплено всього три категорії правопорушників: 1) злочинці, звинувачені в "ображенье маестату", тобто порушенні вірності великому князю (розд.І,арт.3); 2) слуги, що підняли руку на свого пана (розд.XI,арт.9); 3) особи, які здійснили потаємне *"зрадницьке"* вбивство (розд.XI,арт.17). Як бачимо, у перших випадках йдеться про одне й те саме - зламання присяги сюзерену; останній випадок ототожнюється з попередніми як ситуація, у якій присутній момент віроломства, *"зради"*. Варто підкреслити, що злочинці такого роду підлягали не простій страті, а ганебному "срокгому каранью" четвертуванням чи посадженням на палю.

У близькій парі з *"вірністю"* і *"зрадою"* належне реноме шляхтичу складало його *"почтиве слово"*, що урівнювалося з присягою простолюдина. Коли б слід злодія привів до певного села, говориться у галицькій уставі 1435 р. "О постигу злодіїв"; а "пан того села рекл, аж того чоловіка ніт, а *рчет при своєи чти*", гоніння сліду на певний час припинялося[122]. "*Под поцтивим словом* обецую", - такої словесної формули достатньо для гарантії виконання певної обіцянки[123]. Порушення слова викликає обурення: "Ничего на постановенє и приреченя *слова рыцерского* и рукоданя своєго не дбал" (1570 р.)[124].

Найгострішому осуду підлягали *"потварці"*, тобто наклепники, що наважилися зазіхнути на чиюсь *"честь"*. Будь-який закид щодо "*почстивості*" і "*доброї слави*" шляхтича потребував доказів під загрозою шеститижневого ув'язнення і грошового штрафу (розд.Ш,арт.27; розд.ІУ,арт.105). "Доброму человеку не годится лихо говорити о *почстивости*", - резонерствує Статут[125]. Проте, схоже, миром і ладом тут не обходилося, на що дотично вказує популярність таких лайок, як ось ця: "Єси *потварца, злый чоловек*!" (1581 р.)[126].

Особливий символічний зміст, пов'язаний з порушенням імперативу вірності, носив страх перед *кривоприсяжництвом*. У даному випадку рицарська традиція цілком солідарна з церковною мораллю, згідно з якою присяга - це урочистий акт, що не може бути виконаний без волі Бога, тому в судний день фальшива клятва заволає проти клятвопорушника і кривоприсяжника. Магічної сили надавалося присязі і в дохристиянські часи: її порушення тягло за собою прокляття й помсту язичницьких богів[127]. А ось на які кари, окрім божого гніву заслуговують відступники від присяги в очах людини давньої Русі: " . . . да не ущитятся щиты своими, и да посѣчени будут мечи своими, от

---

121 ЦДІАУ, ф.28, оп.1, спр.4, арк.253; Архив ЮЗР. - Ч.1, т.І. - С.486
122 *Розов В.* Українські грамоти . . . - С.134
123 Пор.: Торгівля на Україні . . . С.173 (1578 р.)
124 Архив ЮЗР. - Ч.6, т.1. - С.71
125 Статут Вялікага княства Літоўскага . . . - С.124
126 ЦДІАУ, ф.28, оп.1, спр.6, арк.23
127 *Закс С.В.* Некоторие особенности языка и логики . . . -С.165

стрѣлъ и отъ иного оружья своего, и да будуть раби въ сій вѣк и въ будущій"[128].

За нормами русько-литовського права, смертю за неправдиве свідчення карався лише професійний присяжник - возний (розд.IУ,арт.9). В інших випадках цим питанням, як дотичним "сумненя" (совісті), займався церковний суд. Очевидно, звинувачення у кривоприсяжництві сприймалося настільки серйозно, що на рівні побутових сварок і лайок воно не трапляється. Натомість на вищому, так би мовити, ідеологічному щаблі, з уст Клірика Острозького, котрий таврує владик-кривоприсяжців, що пристали до Берестейської унії, лунають саме такі звинувачення, розгорнуті в картину майже апокаліптичну (1598 р.): "Нарушили єсте сумнѣня, *зламали присягу*... Переступили єсте отеческіє границы... Стратили єсте прадавній жребій, поваріовали єсте отеческій тестамент... Порозкопывали єсте гробы продков, порушили єсте кости отец...Затоптали єсте их стежки, затмили єсте их пресвѣтлую справу"[129].

Підсумовуючи збірний образ *"чоловіка доброго, почтивого, цнотливого"*, можемо констатувати, що під цей стандарт потрапляв кожний шляхтич, чия репутація не була заплямована вчинком, суперечним з моделлю рицарської *"честі"*. *"Почтивість"* шляхтича складала ту неодмінну прикмету, яка відрізняла його від представників нижчих станів не тому, що там не було людей вірних слову, мужніх і т.ін., а тому, що їм необов'язково було бути саме такими, аби лишатися в своєму соціальному статусі, у колі звичних соціальних комунікацій. Для шляхтича ж порушення усталеної моделі поведінки загрожувало виштовхненням за межі стану, і ця обставина примушувала строго дотримуватися нормативів відповідно орієнтованої достойної поведінки: noblesse oblige.

"Кривда" і "зелживость" стану

Торкнувшись шляхетської честі як синоніму *"доброго"*, не можна обійти увагою тих моментів, коли йшлося про зазіхання на цю *"честь"*, оскільки подібні дії ототожнювалися зі *"злими учинками"*. Можна виділити три різновиди акцій, кваліфікованих як образа честі (*"ображенье почстивости"*): тілесні ("выбитье члонку"), знакові ("торгненье се рукою" без нанесення тілесних ушкоджень) і словесні ("соромотити словы", "лжити"). З тлумаченням першого різновиду немає проблем. Зрештою, закон стояв на варті фізичної недоторканості кожної вільної особи, і шляхтич відрізнявся від представників інших станів хіба тим, що штрафи за його тілесні ушкодження платилися вищі, підкреслюючи більшу вартість благороднонародженого в очах суспільства.

---

128 ПСРЛ. - Спб., 1846. - Т.1. - С.20

129 Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн.3 // 1903. - Стб.406 – (Рус. ист. б-ка; Т. 19).

Набагато цікавішим для розуміння тогочасної ментальності є питання про групу злочинів, наслідком яких був не стільки фактичний, скільки, користуючись терміном Ю.М.Лотмана, "знаковий" збиток, символічний *"знак безчестя"*, як, наприклад, удар неоголеною зброєю, згадуваний у Руській Правді[130]. Такі дії кваліфікувалися як *"образа честі"* лише стосовно тієї частини суспільства, за котрою середньовічне мислення визнавало соціальну цінність. Старогерманське право досить конкретно окреслює коло правопорушень, пов'язаних із символічним замахом на честь. Серед них - обстригання бороди або волосся (для мужчин) і доторкання до плеча, руки, голови (для жінок); вкидання у воду; загородження вільного проїзду; вхід без дозволу в дім скривдженого; образа словом[131]. Прикладаючи цей перелік до практики княжої Русі, а далі русько-литовського права, знайдемо безсумнівні аналогії, що підтверджують архаїчність звичаїв, обрядів і ритуалів, на підставі яких оформилася відповідна система заборон.

Найтяжчим серед "знакових" злочинів проти честі вважалося посягання на вуса чи бороду. Символіку останньої М.Ф.Владимирський-Буданов розшифровував як "приналежність фізичної мужності", "вищий символ *честі*"[132]. Коментуючи статтю Руської Правди про відповідне покарання ("А кто порветь бороду..."), вчений відмічає її аналоги в Алеманській, Саксонській, Бургундській, Фризькій правдах[133]. На особливе місце такого правопорушення у давньому сербському праві вказував В.Мацейовський[134]. Церковний Устав Ярослава трактує нарівно бороду з обстриженням голови: "Аще пострижет кто кому главу или бороду..."[135]. За старогерманськими правдами, борода оцінюється інколи в половину волосся на голові; одна зі смоленських угод з німцями відрізняє розмір штрафу за бороду простої людини і боярина[136]. Вистриженням волосся як ганебним знаком каралася, згідно з Саксонським Зерцалом, дрібна крадіжка[137].

Не забуто про бороду і волосся в Литовських Статутах, де зазіхання на них урівнюється з ляпасом: "А хто бы поличок кому дал або бороду, або волосы рвал, таковый за то 12 рублев грошей платити и у везенью 3 недели седети маеть" (розд.XI,арт.27).За подібні дії, спрямовані проти офіційної особи - возного, передбачалося 12-тижневе ув'язнення і відповідно вищий штраф (розд.IУ,арт.11).

Обрізання бороди як знак безчестя супроводжує руський побут з часів Київської держави до нової доби. Так, у 1174 р. Мстислав Ростиславович наказав обстригти на знак зневаги голову і бороду послові Андрія Суздальського[138]. Порівняймо: у 1579 р. Гієронім Крупський, захопивши противника, тут же його "уполичковал . . .

---

130 *Лотман Ю.М.* Об оппозиции "честь"-"слава"... - С.101

131 *Сергеевич В.* Лекции и исследования . . . - С.428

132 Историко-правовые комментарии к Русской Правде // Правда Русская.– М.; Л., 1947. - Т.2: Комментарии / Под.ред. Б.Д.Грекова. - С.78.

133 Там же. – С.78-79

134 Там же. – С.544

135 Там же. – С.545

136 *Сергеевич В.* Лекции и исследования . . . С.428

137 Саксонское Зерцало . . . С.54 (ст.13, 1)

138 ПСРЛ. - СПб., 1846. - Т.1. - С.109

бороду шаблею рукою своєю урезал"[139]. А якийсь Станіслав Моленський, не маючи нагоди особисто позбиткуватися з ненависного сусіда, обіцяє копу грошей тому зі своїх слуг, котрий би його "забил або *бороду врезал*"[140]. А тепер порівняймо ще раз: під 1733 р. в судових актах засвідчена сцена побутової сварки конотопської попаді зі священиком с. Попівки. "В сору немалом", який стався між ними "на бесіді", піп назвав співбесідницю негарним словом, а вона, не забарившися, "єго *за бороду порвала*"[141].

Символом честі жінки був головний убір. Тому всяке зазіхання на нього оцінювалося як знак безчестя. Такий випадок як юридичний прецедент передбачався, наприклад, в угоді Новгорода з німцями 1189р.[142]. За тяжку кривду вважався цей вчинок і в уявленнях тих часів, котрим присвячена дана стаття. Збереглося чимало судових скарг про подібні випадки. Для прикладу, щоб опукліше показати характер аргументації скривдженої сторони, процитую уривок з однієї скарги, заявленої до Житомирського замкового суду під 1629 р. Потерпіла спочатку оповідає про лайки і погрози на свою адресу, а далі продовжує так: "А потом мене так страшоную, жалобную з воза торгал и завицє, на моєй голове будучоє, сторгнул и злупил, *обнажил, яко якую безецную*"[143]. Варто нагадати, що і в простонародних уявленнях *"світити волоссям"* вважалося для порядної заміжньої жінки великою ганьбою, а зірвати з неї очіпок - тяжкою образою. Накладаючи на голову молодої очіпок, примовляли: "Щоб ти його не скидала і закону не теряла"[144]. Зрештою, автор цієї статті, не шукаючи далеких прикладів, може зіслатися на власну бабусю, колгоспницю з Півдня України, яка вважала за непристойне *"світити головою"* навіть на власному подвір'ї.

Очевидно, з архаїчними уявленнями про погану смерть (про це ширше див.далі) пов'язаний такий знак безчестя, як кидання у воду, засвідчений ще старогерманськими правдами. Литовський Статут не фіксує ці випадки серед окремих різновидів правопорушення, але в побуті натрапляємо на них часто. "Тут вас всих, яко псов, с того манастыра будем волочити и *в той воде топити*", - погрожують ченцям Луцького братського монастиря недруги у 1627 р.[145]. "Під лід *води пити*" саджають козаки тих, кого вважають зрадниками, як, наприклад, королівського посланця Глубоцького чи київського уніатського намісника Грековича. "А сторону шляхту казавши положити и ростегат, сам кийми побил, помордовал и *топити казал*, иж заледво утекли" (1579р.), - скаржиться судові про свої лихі пригоди

---

139 ЦДІАУ, ф.27, оп.1, спр.4, арк.87 зв.

140 Там же, ф.28, оп.1, спр.15, арк.242

141 *Филарет [Гумилевский]*. Историко-статистическое описание Черниговской епархии. - Чернигов, 1874. - Кн.6. - С.330

142 *Сергеевич В.* Лекции и исследования . . . - С.428

143 ЦДІАУ, ф.11, оп.1, спр.2, арк.188

144 *Рыльский Ф.Р.* К изучению украинского народного мировоззрения // Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. - К., 1991. - С.34; Милорадович В.П. Житье-бытье лубенского крестьянина // Там же. - С.218

145 Архив ЮЗР. - Ч.1, т.6. - С.583

волинський возний[146]. А ось аналогічна історія з іншим - київським - возним, котрий у 1620 р. відвозив до Лубен позов до згаданого вище князя Семена Лика. Роздратований змістом прочитаного, князь зауважив: "И ты, возный, бысми сам з ними приях ал, певне, бым тебе казал *удеспектоват албо и утопит*"[147].

До дій, кваліфікованих як ганьба ("деспект"), належало побиття із застосуванням образливої для шляхетської честі, себто небойової зброї. "А хто бы теж кого умыслне на зелживость стану шляхетского кием, кестенем, булавою альбо пугами, дубцы и иншими якими приправами был альбо бити казал, за таковый кождый бой и зелживость маеть быти навезки плачоно 40 коп грошей", - застерігає Статут (розд.XI,арт.27). Схоже, застереження діяли мало, бо одним із найпоширеніших замахів на честь були якраз випадки побиття шляхтича киями, різками, палицями і т.д. "Пане возний, пане лозний! Не домагайся того болшей, бо вместо того, штобыс мел грабеж выправити..., *через кий будеш скакати*, и так тут мусиш скакати, яко тобі заиграют", - глузує в 1569 р. урядник маєтку Фальчевських[148]. В іншій аналогічній ситуації челядь по-дружньому радить возному: "Єдь, дей, пане возний, з села проч, бо потом *кием озмеш*!" (1582 р.)[149]. Слуги луцького владики Кирила Терлецького скаржаться на острозького урядника (1596 р.), що той їх, "людей учтивых, поймавши..., до двора своєго якобы яких лотров привел..., розобравши з оденя, *постронками быти хотел*"[150]. А в пародійній скарзі, записаній під 1630 р. до луцьких гродських книг, колоритний персонаж-шляхтич у "каптані красному, нитками перешиваному, клоччям напханому" демонструє урядові цілий набір промовистих ран: одну "знати тятую *пугою калецкою* узлом межи уши", іншу - "*ожогом* снати *побитую* на лопатци", ще іншу - "*обуховую битую* синюю спухлую на шии". "А єсче счонагоршая, - потішається пародист, - наиболший жаль и деспект єго - *ус єму урвал*, же и тепер знати, бо барзо шкодливе єму вырвал, же аж в том местцу ридко барзо волосы поросли"[151].

Прозорою є семантика такого генерального вияву зневаги з боку осіб жіночої статі, як демонстрація *terga inferiora*. "Поднявши подолки на голову, указывали задки" з однаковим запалом як у 1584 р.[152], так і століттями пізніше. Ось, наприклад, вельми характерний епізод, зафіксований під 1798 р. Під час сварки за город з місцевим приходським священиком поважна ігуменя Підборецького монастиря Абрамовичівна, "в чрезвычайной будучи азартности", як констатує судовий акт, в якості ultima ratio вжила вищезгаданого перевіреного віками засобу, підкріпивши його дулями[153]. До речі, на факти

---

146 ЦДІАУ, ф.27, оп.1, спр.4, арк.87 зв.
147 Центральний державний історичний архів України у м.Львові, ф.181, оп.2, спр.3166, арк.1
148 ЦДІАУ, ф.25, оп.1, спр.11, арк.540
149 Там же, ф.28, оп.1, спр.15, арк.142 зв.
150 Архив ЮЗРЕ. - Ч.3, т.1. - С.139
151 ЦДІАУ, ф.25, оп.1, спр.173, арк.1030 зв.
152 Там же, ф.28, оп.1, спр.17, арк.130 зв.
153 Волынский историко-археологический сборник. - Житомир, 1902. - Т.2. - С.287

показування дуль, що були б засвідчені судовими актами XVI-XVII ст., мені натрапляти не доводилося.

Цілком неясною для автора даної статті лишається семантика такого специфічного поганьблення возного, як примус *із'їсти позов*. На цей сюжет, зафіксований, до речі, як правопорушення і в Статуті (розд.IV,арт.11), натрапляємо дуже часто в скаргах бідолашних возних, котрих то примушують ковтати позови, то погрожують "колом єго в горло пхати"[154], то розігрують глузливі частування. Наприклад, Ждан Непельський під 1620 р. жалісно оповідає, як його спочатку побили обухами посеред ринку, а тоді "горелки налявши у шкляницу и позов омочивши, *изєст ми казал*, сам с козаками з обухами над шиєю моєю стоячи, за которым кгвалтовным примушенєм и прозбою мусилом изєсти и горелку выпит"[155]. Такі акції, схоже, не можна спростити до злої винахідливості жартунів. На те, що за ними стояла темна для нас символіка, вказує епізод, зафіксований у 1577 р. Відмовляючись прийняти позов, ключниця панського двору з с. Кривичів говорить возному ось таку загадкову фразу: "Я дей позва не прийму *и в печи єго зопечу, и єще, дей, хрома вовка станет з лисицу*"[156].

Нарешті, найбанальнішим засобом збезчещення була словесна образа. Судові акти рясніють штампами, що фіксували такі випадки. Ось найхарактерніші з них: "Мене самого словы невчтивими *зсоромотил*..., которых, дей, єсми слов и таковоє *соромоты* не толко от их милости Панов Рад, але и от жадного чоловека никгды не слыхал" (1563 р.); "*Соромотил* словы неуцтивыми... Словы фукливыми торгал" (1578 р.); "Шпетне мя *соромотил*" (1591 р.); "Словы усчипливыми и плюгавими, гонорови єго шкодячими, фукали" (1592 р.); "Словы соромотными и ущипливыми мя *соромотячи*" (1599 р.); "Як ся єму хотело, *соромотил*" (1605 р.); "Почал словами барзо легкими не поєднораз лжить" (1636 р.); "Словы непристойными, которых тут и вспоменуть не годится, лжыл, *сромотил*" (1647 р.)[157] і т.ін. Наведений довгий перелік має на меті підкреслити, що неприємне відчуття від лайки найчастіше окреслювалося як *"соромота"*, викликаючи безпосередні асоціації зі штрафом за *"сором"* Руської Правди. Остання передбачала покарання за дії, а не слова, які шкодять честі. Натомість штрафи за словесні випадки відомі з церковних уставів Володимира і Ярослава[158]. Словесна образа кваліфікується в якості правопорушення і в Литовських Статутах, однак її контекст завжди жорстко прив'язаний до наклепницьких заяв, котрі потребують судового доказу (розд. Ш, арт. 27, 28; розд. XIV, арт. 10, 11). Це означає, що в очах закону правопорушенням взажалася не лайка сама по собі, а присутній у ній факт наклепництва, тобто буквальний зміст, вкладений у лайку.

---

154 ЦДІАУ, ф.25, оп.1, спр.20, арк.539 (1579 р.)

155 Там же, ф.28, оп.1, спр.92, арк.1358 зв.

156 Там же, ф.25, оп.1, спр.17, арк.22

157 Там же, ф.25, оп.1, спр.5, арк.49; ф.11, оп.1, спр.4, арк.127; ф.28, оп.1, спр.84, арк.68; Архив ЮЗР. - Ч.1, т.1. - С.263; Ч.1, т.6. - С.270, 718, 812: Ч.3, т.1. - С.278; Ч.6, т.1. - С.523; Торгівля на Україні . . . - С.170

158 *Сергеевич В.* Лекции и исследования . . . - С.428

Абсолютизація початкового значення принципово відрізняє контекст сприйняття інвектив досліджуваного періоду від їхніх аналогів (навіть ідентичного звучання), вживаних у новітній час. Наприклад, у числі лайок, зафіксованих наприкінці XIX ст. В.П.Милорадовичем серед селян (безперервних носіїв мовного узусу), зустрічаємо ряд метафоризованих категорій сфери судово-правових уявлень: "Волоцюго!", "Злодюго!", "Шибенику!"[159]. Але ж немає сумніву, що обзиваючи неслухняного підлітка *"шибеником"*, ніхто вочевидь не мав на увазі злодія, присудженого до страти через повішання. Про первісну семантику таких популярних у XVI-XVII ст. лайок, як *"Корчемник!"*, *"Грач!"*, *"Здрайця!"*, *"Потварця!"* уже йшлося вище. Долучивши сюди зафіксовані у того ж В.П.Милорадовича інвективи *"Катюго!"*, *"Собака!"*, *"Псюго!"*, *"Сукина дочко!"*, а також замінивши "злодюгу" XIX ст. на популярнішого у XVI-XVII ст. *"лотра"* і доповнивши цей ряд *"нецнотливими псами"* і *"скурвими синами"*, отримаємо основний інвективний інвентар людини середньовіччя. Лишається розібратися, який же початковий буквальний зміст вкладався (і чи вкладався?) у лайки.

"Кат", "скурвий син" і "нецнотливий пес"

Лаючись у 1569 р. з Хлусом, слугою волинянина Якима Линевського, Яків Колпитовський доводить того до великого жалю за "образу почтивості" ось такою, доволі невинною як для нас фразою": "А ты *лысий* з паном своим! Пан твой в Немцех был *катом*, да и тут хочет людей катовати!"[160].

Чим же Колпитовський так зачепив Хлуса? Адже назвати когось *"лисим"* - це ніяк не образити честі, а звинувачення шляхтича у заняттях катівським ремеслом чи то в "Німцях", чи деінде - просто абсурдне. Однак суд, на відміну від нас, знайшов у згаданій фразі склад злочину (додам: це траплялося не завжди, й інколи позови про словесну образу відхилялися, якщо судді не вбачали у промовлених словах криміналу[161]). Що ж ганебного почуло у цитованій вище фразі вухо людини XVI ст.?

Почнемо з *"лисого"*. По-перше, йшлося не про фізичну прикмету. Оговорюючи порядок розподілу материзни між дітьми, Руська Правда застерігає: "А матери... аче и вси сынове еи будут *лиси*, а дчери может дати" (*"лисі"* тут означає - "злі", "лихі")[162]. За народноміфологічною традицією, *"лисим"* нерідко зветься чорт (пор.: "дідька лисого"),а всяка *Лиса* гора вважається місцем збіговиськ відьом та різної нечисті[163]. *"Лисицею"* називали ланцюг, до якого в церкві прив'язували грішників,

---

159 Милорадович В.П. Житье-бытье лубенского крестьянина . . . - С.308.

160 ЦДІАУ, ф.28, оп.1, спр.4, арк.162 зв.

161 Там же, ф.25, оп.1, спр.11, арк.346 зв.

162 Историко-правовые комментарии к Русской Правде . . . - С.686

163 *Грінченко Б.Д.* Словарь української мови. - К., 1908. - Т.2. - С.361

а також кайдани, наручники і дибу (укладачі "Етимологічного словника української мови" помістили це слово в одному гнізді зі словом "лисиця" як "різного типу дерев'яні пристрої, лещата"[164], хоча цілком очевидно, що ні ланцюг, ні кайдани під останнє значення не підпадають, і семантика *"лисиці"*-ланцюга, найімовірніше, пов'язана з *"лисим"* у значенні "злий", "лихий", "нечистий").

Отже, Колпитовський звинуватив Хлуса і його пана у тому, що вони обидвоє - *"лихі злі люди"*. Останнє кидало тінь на їхню *"добру славу"*, оскільки ототожнювало з людьми *"подойзреними"* (пор. вище). Подібна заява в очах суду безсумнівно могла кваліфікуватися як наклеп і, відповідно, каратися за приписами артикулу про *"потварців"*.

Замах на добру славу Хлуса й Линевського багатократно обтяжувався тим, що противник в азарті сварки пов'язав їхні імена з катівським ремеслом. Табуювання професії *ката ("містра")* було настільки безумовним, що будь-яка аналогія з ним сприймалася за найзухваліше безчестя. Як відомо, середньовіччя відносило до "нечистих" усі заняття, пов'язані з кров'ю й трупами: драчів, могильників і, звичайно, катів - найбільш упосліджену категорію серед тих, хто в тогочасній ціннісній ієрархії був приречений на зневагу. Таке ставлення викристалізувалося, починаючи приблизно з XIV ст., в міру того, як функції ката поступово набували характеру професії. Почуття огиди й страху у ставленні до ката дослідники розцінюють як річ латентнішу, ніж природне для кожної людини неприйняття убивці, вбачаючи тут своєрідну трансформацію прадавніх язичницьких уявлень про сакральний зміст смертної кари, бачення у виконавці вироку "диявольської фігури", що прагне крові[165]. За даними Ф.Ірзіглера та А.Лясоти, виведеними на підставі вивчення маргінальних груп у Кельні впродовж 1300-1600 рр., кат постійно мусив мешкати у топографічній ізоляції, на відстані від інших городян; релігійній і соціальній дискримінації підлягав не лише він сам, але і його родина; кат не міг називатися навіть іменем власним: подібних випадків не фіксують ні офіційні, ні приватні документи[166].

Що стосується останньої традиції, то в українській практиці її послідовно не дотримувалися. Так, у справі згаданого вище володимирського злодія Янка Циганка під 1587 р. фігурують імена аж двох катів: Венцеслава, "мистра с Ковля", і Войтеха, "ката тутошнего", тобто володимирського[167]. Натомість під 1605 р. натрапляємо на безіменного бердичівського ката, а під 1562 р. - на такого ж безіменного "мистра" з Луцька, хоча ім'я луцького ката 1592 р. відоме - "мистр Якуб"[168]. Втім, сам факт, що в свідомості жив острах навіть перед цим словом, підтверджується його прозорою евфемічною заміною на *"містр"* (тобто *"майстер"*). Щодо норм релігійної

---

164 Етимологічний словник української мови. - К., 1989. - Т.3. - С.241

165 *Ястребицкая А.Л.* Ф.Ирзиглер, А.Лассота. Нищие и фигляры, шлюхи и палачи . . . - С.216

166 Там же, с.217

167 Торгівля на Україні . . . - С.212

168 ЦДІАУ, ф.25, оп.1, спр.4, арк.52; спр.42, арк.444 зв.

дискримінації, то вони були дуже гострими не тільки в окреслений час, але й багато пізніше, виражаючись у забороні кату переступати поріг церкви, що практично дорівнювало відлученню, оскільки виключало можливість бути похованому по-християнськи, брати церковний шлюб і т.ін. Показовою під цим кутом зору є пригода, описана Ор.Левицьким[169]. Полтавський кат Федір, чоловік благочестивий і набожний, у 1707 р. підняв питання про те, щоб йому було дозволено сповідатися й причащатися, не заходячи до храму. Місцевий священик не наважився сам вирішити таке незвичне питання і надіслав запит у митрополиче правління. Гостра відповідь, що "по совіту консисторського суду" надійшла з Києва, підкреслює принципову різницю у ставленні до ката з боку офіційної християнської ідеології в порівнянні з його побутовим сприйняттям. Наказуючи сповідати й причащати Федора нарівні "с прочими християни", чого досі не робилося "з невіжества и простолюдного розсуждения", лист роз'яснює: "Катовство, правда, нечестноє діло, єднак и не грішноє. Кат никого не судить, ни забиваєт невинного, но осужденного... А что простии люде з глупства своєго таковими гнушаются, вам, ієреєм, разум имущим, непотреба их невіжеству послідовати..." Як бачимо, нижчі представники церкви у ставленні до ката більше спиралися на звичай, ніж на згадані в напучувальному консисторському листі "правила святих отець"[170]. Зрозуміло, ще менше пам'ятали про них "простії люде", тобто миряни: саме поняття страшного протиприродного вбивства окреслюється у XVI-XVII ст. характерним слівцем "мистровати"[171].

Лайка "*скурвий син*" як непристойна рідко потрапляє на сторінки судових книг у своєму прямому звучанні на зразок" "Ты, дей, *скурвый сыну* Баране, потварцо, злодею!" (1585 р.)[172]. Частіше писарі, "не споминаючи тых слов для уцтивости уряду", вдаються до евфонічної передачі цього словесного випаду: *"нецнотливоє матки син"* (1592 р.); *"нечистого ложа син"* (1598 р.); *"такий-овакий матки сину"* (1646 р.); *"такий а такий сину"* (1648 р.)[173] і т.д. Немає сумніву, що ця лайка сприймалася потерпілими не на рівні метафоричного переосмислення, а на рівні прямого закиду в походженні з "*нечистого ложа*", незаконнонароджуваності (пор.: "словами непристойними, називаючи *нецнотливого ложа сыном*, лжил"; "слов сила неучтывых, *цноте и родзеню єє* тыкаючих* ... намовили"[174]. Таким чином, і оформлення інвективи, і її смисловий контекст якнайпряміше пов'язані зі ставленням до дітей, народжених поза шлюбом. Упередження такого роду як

---

169 *Левицкий Ор.* Взгляд на ремесло палача в старой Малороссии // Киев. старина. - 1899, декабрь. - С.395-398

170 Там же, с.396

171 ЦДІАУ, ф.25, оп.1, спр.14, арк.381 (1573 р.)

172 Там же, ф.11, оп.1, спр.1, арк.122

173 Там же, ф.11, оп.1, спр.11, арк.901 зв; ф.25, оп.1, спр.42, арк.391 зв; ф.28, оп.1, спр.84, арк.68 зв; Архив ЮЗР. - Ч.1, т.6. - С.228

174 Архив ЮЗР. - Ч.1, т.6. - С.718; Ділова мова Волині і Наддніпрянщини XVII ст.: (Зб. актових документів) / Підг. В.В.Німчук, В.М.Русанівська та ін. - К., 1981. - С.60

елемент діючої нормативної системи сформувався доволі пізно, причому під безперечним впливом церкви. Так, у княжій Русі аж до підкорення шлюбів церкві різниці між законними (шлюбними) і позашлюбними дітьми значення не надавалося. Початки розрізнення одних і других вбачають у тій статті Руської Правди, за якою бенкарти, не позбавляючись особистих прав, усувалися від спадщини: "Аще будут робьи дети у мужа, то задници им не имати..."[175]. Певну долю особистих прав визнає за бенкартами і Саксонське Зерцало, зауважуючи, що "незаконнонароджений усе ж... не прирівнюється до вора або розбійника"[176].

Перший Литовський Статут 1529р. згадує незаконнонароджених побіжно, в артикулі про наклепництво (розд.III, арт.12)[177]. Натомість Статут 1588 р. уже дає формальне роз'яснення з їхнього приводу: "А вед же бенкарты не инакшые, одно таковые быти мають розумены, хто бы дети не з венчальною и нешлюбною жоною мел... и таковым отец от правых детей и от кровных ничого записати не можеть, а звлаща такие дети наддер бенкартами розумены быти мають" (розд.III, арт.28). За наклепницьке звинувачення у походженні з "*нечесного ложа*" винний мусив сплатити штраф і виконати символічну процедуру очищення від брехні, проголосивши публічно перед свідками у судовій залі фразу: "Што есми менил на тебе, жебысь ты был неучстивое матки и нечистого ложа сын, то-м на тебе брехал, яко пес" (розд.III,арт.28). Практика доповнювала цей звичай ритуальною дією: виголошуючи очищувальну заяву, наклепник ("потварца") мусив залізти під лаву і насамкінець загавкати, "яко пес"[178].

Негативне ставлення до бенкартів асоціювалося у християнському сприйнятті з різкою оцінкою позашлюбних зносин, кваліфікованих як розпуста ("*вшетеченство*"). Останнє в церковному тлумаченні завжди виступає як "*зло*" на противагу "*добру*" - законному шлюбу: "Насѣннє *доброти* всѣєно чоловѣку - малженство. Куколь свой непрѣятель всѣял - *вшетеченство*"[179]. За давньоруською традицією, перелюбодіяння підлягало не світському, а церковному судові[180], що знайшло своє продовження і в пізнішому російському законодавстві, хоча перелюбодія і перелюбодійку перед церковною покутою там додатково піддавали "торговой казни", тобто публічній тілесній екзекуції[181]. Натомість за Саксонським Зерцалом подібними правопорушеннями відав світський суд, з вироку якого винним стинали голови[182]. Русько-литовське право теж передбачало світське

---

175 Историко-правовые комментарии к Русской Правде . . . – С.656-658

176 Саксонское Зерцало . . . - С.36 (ст.50)

177 Первый Литовский Статут . . . - С.76

178 Акты, издаваемые Виленской археографической комиссией. - Вильно, 1891. - Т.15, - № 83

179 Памятники полемической литературы в Западной Руси . . . - Кн.3. - Стб.405

180 Развитие русского права в XV - первой половине XVII в . . . - С.183

181 Там же, с.183

182 Саксонское Зерцало . . . С.55 (ст.13,§ 5)

покарання без втручання церкви, і теж через стинання голови (розд.XIУ,арт.30), хоча упорядники Статуту й доповнили відповідну статтю коментарем про сакральний аспект "чужоложства" як *"злості . . . , которым намней пан Бог бывает ображон"*.

Що стосується недоведеного звинувачення у "вшетеченстві", то воно рахувалося за наклеп і відшкодовувалося так само, як і закид у незаконнонародженості, штрафом і процедурою очищення від брехні.

У побуті позашлюбні статеві зносини окреслювалися емоційно забарвленим негативним висловом *"псоту чинити"*. Саме ж поняття *"вшетеченство"* мало ширше значення, нерідко вказуючи не тільки на дії, котрі могли б кваліфікуватися як розпуста, але й на будь-які негарні, неадекватні з усталеними нормами моралі вчинки. Так, Статут називає *"вшетечною"* поведінку людини, котра, прийшовши у гості, зчинила б бійку з господарем, членами його родини чи челяддю (розд.XI,арт.42). А ось суто побутовий приклад. У 1629 р. родичі вдови житомирянина Лагевницького роблять офіційну заяву "до вряду" про її негідну поведінку, оповідаючи таке: "Злотрившися з власним слугою... зараз єсче ноги [небіжчика - Н.Я.] не остыдли, *вшетечне и роспусне* с тым Якубком жиючи,... на остаток, не могучи того бридкого учинку свого в собе стлумити, поєхавши до Києва, на болшую огиду дому своєму в пятом месецу [по смерті чоловіка - Н.Я.] за того ж милосника своєго Якубка, простоє кондиции чоловека, замуж пошла"[183]. Як бачимо, гнів родини викликала не стільки "розпуста" молодої вдови, котра мала право піти, за кого схоче, скільки її надто швидке заміжжя, а особливо той факт, що обранець виявився нешляхтичем.

Підсумовуючи міркування про семантику інвектив *"кат"* і *"скурвий син"*, можна безсумнівно констатувати їхнє пізнє походження, як і той факт, що основою для утвердження цих лайок стала нормативно-етична модель, прищеплена церквою. Набагато складнішим є латентний зміст цілого комплексу широковживаних лайок середньовіччя, котрі й донині зберігають і узус, і експресивну силу. Маю на увазі цикл інвектив, прив'язаний до "собачої теми" (кожен з нас, ані на миті не задумуючись, сам пригадає кілька подібних виразів, від прозорого "Собака!", "Собаче життя!" до загадковішого "Собачої душі робота!"). Людина XVI-XVII ст. "собачий" інвентар лайок вживала у такому ж переосмисленому розумінні, як і людина XX ст., уже не прив'язуючи його до первісного, конкретного значення. Але все таки чому, з одного боку, доброму псу можна було присвячувати спеціальні таксаційні законоположення про штрафи за його крадіжку (пор. Статут: розд.XIII,арт.12), а з другого, - вважати тяжкою кривдою називання людини "псом"? Нарешті, чому саме "псом", а не, скажімо, "котом", "півнем", "качуром" чи ще кимось?

Початки загадкової "собачої теми", слід гадати, криються в найдавніших глибинах загальноіндоєвропейських уявлень, пов'язаних з персоніфікацією культу вовка. Цій тварині, як відомо, відводилися особливі культово-ритуальні функції, що мали примножувати відвагу і

---

183 ЦДІАУ, ф.11, оп.1, спр.2, арк.208

войовничість людини. Так, магічною силою наділялося переодягання воїнів у вовчі шкури, перекидання людини на вовка, присвоєння цілим народом "вовчого імені", ототожнення бойового вождя-тотема з вовком тощо[184]. При цьому вовк як сакральна істота в багатьох міфологічних традиціях виступав і як собака. Таке перенесення дослідники пояснюють як зовнішньою подібністю обох тварин, так і спільністю вихідного поняття: індоєвропейська назва собаки веде до назви "неодомашненого вовка". Сліди цього архаїчного подвійного значення "собака-вовк", за спостереженням Вяч.Вс.Іванова, простежуються в давньоанглійських давньоісландських, давньогерманських текстах[185]. Так, священними тваринами давньогерманського бога війни Одина є двоє вовків, які звуться його "собаками"; воїни Одина позначаються і як "вовки", і як "пси"; в жертву цьому богу приносять разом людей, вовків і собак[186]. На псах, як і на вовках, лежить відсвіт "сил зла": собаку або вовка стародавні германці вішали разом зі злодієм; у давньоанглійських і середньоверхньонімецьких текстах у значенні диявольської сили виступають hellehundes ("собаки пекла") і hellewolff ("вовк пекла"); людина, яка здійснила вбивство іншої людини, стає вигнанцем-вовком[187] і т.д. У середньохетському гімні Сонцю проголошується: "І ти судиш суд над собакою і свинею..., і над поганою злою людиною саме ти судиш суд"[188]. Спираючись на цей гімн та інші порівняльні матеріали, Вяч.Вс.Іванов стверджує, що в загальноєвропейській архаїчній ієрархії корисності свійських тварин собака вкупі зі свинею складали особливу, ритуально "нечисту" групу, займаючи ніби проміжне місце між світом диких звірів з одного боку і людиною та близькими до неї свійськими тваринами - з другого[189].

Ототожнення пса з дияволом, нечистю, силами зла не похитнулося під впливом християнства, причому характерно, що подібні уявлення проявлялися адекватно як у середовищі людей книжних, так і на рівні забобонних повір'їв. Наприклад, у "Житії Феодосія" преподобний оповідає братії про бісівське наслання так: "Единои бо нощи поющю ми въ кели обычьныя псалъмы, и се *пьсъ чьрнь* [диявол - Н.Я.] ста предъ мною"[190]. За народноміфологічними віруваннями, великий чародій

---

184 *Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и пракультуры. - Тбилиси, 1984. - Т.2. - С.493-496; *Иванов Вяч.Вс.* Реконструкция индоевропейских слов и текстов, отражающих культ волка // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. - 1975. - Т.34, № 5. - С.400-409

185 *Иванов Вяч.Вс.* Реконструкция индоевропейских слов . . . – С.399

186 *Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы . . . - С.590-591

187 *Иванов Вяч.Вс.* Реконструкция индоевропейских слов . . . – С.399-402

188 *Иванов Вяч.Вс.* О последовательности животных в обрядовых фольклорных текстах // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения чл.-кор. АН СССР Д.К.Зеленина). - Л., 1979. - С.152

189 Там же, с.153

190 Житие Феодосия // "Изборник". (Сб. произведений лит. Древней Руси): – М., 1969. - С.114 –(Биб-ка всемир. лит.).

("сам нечистий", "диявол") обертається "*собакою чорною здоровенною*", а упир - "*білим великим псом*"; найчастіше на *білу велику собаку* перекидається і відьма, коли доїть чужі корови, чи, взагалі, робить людям якусь шкоду[191]. У подобі *великого білого пса* приходить до людей чума, холера, моровиця[192], а пес, що стереже заповідні скарби, коли доторкнутися до нього "ключ-зіллям", відразу "провалюється в тартарари, бо то *не собака, а сам нечистий*"[193]. Врешті, серед свійських тварин, до яких домовий взагалі ставиться неприхильно, винятком є лише собака: домовий ніколи не мучить пса[194].

Функцію зловісного поганьблення, доповненого містичними уявленнями про "*злу смерть*", відіграє контакт тіла покійника-ворога з собакою. "Казал бым єго, - нахваляється холмський владика(!) Феодосій у 1565 р. на адресу конкурента в боротьбі за володимирське владицтво, - в штуки розрубати и *псом дати*!"[195]. Забивши ворога, поліщук Демид Щеніївський у 1605 р., "паствечися над телом забитого небожчика . . . , серед двора покинувши, *псом крев лизати казал*"[196]. Майже банальною за частотою вживання є ось така погроза: "Там се *вашоє крви пси добре наєдят*!"[197]. Трапляються і винахідливіші погрози, освітлені містичним спалахом ненависті: "Забивши *пса встеклого* и винявши з него плюци, буду тобе по губам бити и нашмаровавши тобе, малпо, губы, я тобе их у горло вибью, бо, дей, єси от мене иншого караня не годна" (1582 р.)[198].

З архаїчних ритуалів беруть початки формули "*збрехав, яко пес*" і "*убити, яко пса*". Перша з них у вигляді символу очищення від брехні відома магдебурзьким судовим зводам, польському і чеському праву, Литовським Статутам (пор. вище у сюжеті про бенкартів). Руською Правдою вона безпосередньо не фіксується, але те, що її вживано на практиці, засвідчується хоча б такою характерною фразою зі "Слова Даниїла Заточника": "Или ми речеши: *сьлгаль еси аки песь*"[199]. Показово, що в російському Судебнику 1497 р. словесна образа теж зветься "*лай*"[200]. Згаданий ритуал в українських містах, що керувалися нормами магдебурзького права, супроводжував очищення від будь-якого неправдивого звинувачення. Наприклад, у 1605 р. житомирський пушкар Зоцько, назвавши міщанина Білоусенка злодієм, змушений був

---

191 *Иванов П.В.* Народные рассказы о ведьмах и упырях // Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. - К., 1991. - С.453-490

192 *Щербаківський Д.М.* Сторінка з української демонології (вірування про холеру) // Там же. - С.543-544

193 *Дашкевич В.Я.* До питання про заложних тварин в уявленнях українського народу // Там же. - С.535

194 *Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). - М., 1965. - С.170.

195 Архив ЮЗР. - Ч.1. т.1 - С.14

196 Ділова мова Волині і Наддніпрянщини XVII ст . . . - С.56

197 Архив ЮЗР. - Ч.1, т.6. - С.604

198 ЦДІАУ, ф.28, оп.1, спр.15, арк.241 зв.

199 Слово Даниила Заточника // "Изборник" . . . - С.230

200 Развитие русского права в XV - первой половине XVII в . . . - С.180

визнати: "...иж есми то по-п'яному учинил, але того на него тепер не мовлю и овшем єго за доброго чоловека маю, и того на него не твержу. Яко сам же доброволне перед врадом и перед многими людми добрыми брал то в свою губу, иж: "Што єсми мовил - то-м на него нецнотливе мовил и *яко собака брехал*"[201]. Подібна процедура фіксується і пізніше, у XVIII ст., причому, що важливо, не тільки в офіційно-судовій, але і в приватній обстановці (колоритний епізод довкола виконання згаданого ритуалу описаний, наприклад, під 1761 р. у Миргородському полку, під час хвалькуватої суперечки козаків у шинку[202]).

Щодо другої з названих формул, то її вжито вже в Руській Правді: "Аще убьют огнищанина у клети или у коня, или у говяда, или у коровье татьбы, то убити *в пса место*" (вважається, що цей вислів мав на меті підкреслити безкарність убивства)[203]. У Литовських Статутах у вигляді юридичної формули даний вислів не фіксується, очевидно, як лайливий, чого кодифікатори послідовно уникали. Але в побуті фраза "*яко пса убити*" вживається часто, коли йдеться про смерть поганої негідної людини.

Гостро образливий зміст носять такі густовживані лайки як *"Пес!", "Нецнотливий пес!", "Собака!"*. З одного боку - грунтом для їх утвердження були міфологічні уявлення, окреслені вище. З іншого, як можна припускати, вторинним поштовхом, свого роду додатковим поживним середовищем закорінення згаданих інвектив стали контакти Русі з тюркським Степом. Адже за однією з гіпотез, саме слово "собака" виводиться від тюркського лексичного аналога "köpäk, köbäk"[204]. Відстоюючи думку про особливе, первинне стосовно вовка місце собаки в тотемічних уявленнях тюрків, О.Сулейменов згадує киргизів, які вважали себе нащадками Червоної Собаки, ногайців - народ Білого Пса (саме слово "*ногай*" запозичене з монгольскої і означає власне "*пес*") і т.д.; йому ж належить спроба простежити єдину синонімічну основу зі спільним значенням "*пес*" в іменах відомих з історії ханів-героїв як *Ногай, Узбек, Кобяк, Кончак (Канчак), Ітляр*[205]. Відтак добре відомі русичам імена половецьких ханів, як той же Ітляр чи Кончак, означають, власне, "*собака*". Самоназва з внутрішнім героїчним змістом в очах супротивника цілком могла набути пейоративного забарвлення, з плином часу усталившися у ролі лайки. На певні роздуми наштовхує й те, що виділення в тюркському етносі групи народів, яких решта тюрків називала "*собаками*", є фактом відомим, вперше відміченим ще в середині минулого століття основоположником казахської науки Ч.Веліхановим стосовно ногайців. На думку А.М.Аджалова, опозицію "*люди/собаки*", особливо опукло представлену в одній з найвідоміших давньотюркських пам'яток -

---

201 ЦДІАУ, ф.11, оп.1, спр.4, арк.146

202 Там же, ф.51, оп.1, спр.2288, арк.56

203 Историко-правовые комментарии к Русской Правде . . . С.388

204 *Трубачев О.Н.* Происхождение названий домашних животных в славянских языках. - М., 1960. - С.29-33

205 *Сулейменов О.* Аз и Я. Книга благонамеренного читателя. - Алма-Ата, 1975. - С.266-268

"Книзі мого діда Коркута", - слід розшифровувати як протиставлення тюрків-мусульман тюркам-язичникам, носіям степової традиції: печенігам, половцям, кипчакам, у тому числі й одному з найчисленніших кипчацьких племен - ногайцям[206]. Тобто, як бачимо, "*собаками*" вважалися якраз найближчі сусіди Русі, пов'язані з нею понадтисячокілометровим кордоном, котрий, за висловом Я.Р.Дашкевича, "не лише галахкотів вогнем, але і був зоною етнокультурного обміну", глибоко вводячи тюркський Схід у життя українців[207].

"Зла шкаредна смерть"

Як відомо, народна міфологія розрізняє дві категорії покійників. До першої належать люди, померлі природною смертю від хвороби чи старості або полеглі на полі бою, до другої - ті, хто загинув неприродно, нагло, насильницьки. Останні вважаються "заложними мерцями", а їхня смерть - неостаточною, супроводжуваною поверненням з небуття та різноманітними перевтіленнями, як правило, шкідливими й небезпечними для світу живих. Вважається, що усі "заложні мерці" перебувають у розпорядженні нечистої сили, а в цілому "неостаточна смерть" підстерігає тих, хто знався з потойбічним світом або порушував усталені життєві норми[208]. Нормальним місцем поховання тих, хто помер природною смертю, є земля, а "заложних" земля не приймає, тому їх ховають у особливих "виморочних" місцях, пов'язаних з пекельним світом: *на пустирищах, перехрестях доріг, край поля*, а особливо - *у воді чи болоті*, головному місцезнаходженні нечистої сили[209].

Підтвердження подібних уявлень дає аналізований у цій статті матеріал. Від давньоруських до нових часів безславна "*зла*" смерть як справедлива кара за "*злі*" вчинки при житті супроводжує одіозних з точки зору соціуму осіб. "Прибѣжа *в пустыню* межю Лехи и Чехы, *испроверже злѣ животъ свои*" Святополк, вигнаний з Києва, як можемо прочитати під 1019 р. у "Повісті минулих літ"[210]. "*Злою шкаредною смертю*", оповідає автор анонімного памфлету, скінчив грішне життя у 1607 р. луцький владика Кирило Терлецький, один із ініціаторів унії, відомий скандальною буйною поведінкою. Памфлетист, зрозуміло, більше дбаючи про вражаючий уяву образ "*злої смерті*", ніж про істину, твердить, що тіло владики було вкинуте *у болото*, "и там му

---

206 *Аджалов А.М.* Этноконфессиональное содержание оппозиции "свои и чужие" в огузском эпопсе "Книга моего деда Коркута" // ТЗС. - 1986. Вып.19. - С.159-160

207 *Дашкевич Я.* Україна на межі між Сходом і Заходом (XIV-XVIII ст.) // Зап. Наук. Тов-ва ім.Шевченка. - 1991. - Т.222. - С.42-44

208 Див. ширше про це: *Зеленин Д.К.* Очерки русской мифологии. Вып.1. Умершие неестественной смертью и русалки. - Пг., 1916

209 *Максимов С.* Нечистая, неведомая и крестная сила. - М., 1989. - С.7-8

210 ПСРЛ. - СПб., 1846. - Т.1. - С.63

ворони очи вибрали", а потім селяни, змилосердившися, витягли тіло і закопали, "и так без погреба згиб"[211].

Вище нам уже двічі довелося зіткнутися з сюжетами, дотично прив'язаними до уявлень про "*шкаредну смерть*". Однією з найвідчутніших знакових образ честі вважалося *кидання потерпілого у воду*, тобто його символічне потоплення, передання тіла нечистому субстрату - воді. Зауважу, що Литовські Статути, доволі винахідливі, як і всі середньовічні пам'ятки такого роду, щодо способів страти, утоплення передбачають лише в одному, зате найстрахітливішому випадку - батьковбивства. Страта кваліфікується як "ганебна смерть" і супроводжується додатковими символічними діями, що потребують спеціальної розшифровки: "В мех скуреный всадивши, до него пса, кура, ужа, котку и тое все посполу в мех всадивши, и зашить и где наглубей *до воды утопити*" (розд.XI,арт.7).

З уявленнями про "*шкаредну смерть*" пов'язані і згадані вище погрози віддати тіло покійного собакам, покинувши його посеред двору, на пустирищі, на полі тощо. Зі смертю "*край поля*" перегукується і ось така характерна погроза, яку вигукують супротивники на адресу жидичинського архімандрита Гедеона Балабана, перестрівши його на полі: "Заснул бы єси тут заразом на том пляцу в ботех(!), як Гулевичи позасыпали!" (1599 р.)[212].

Острах перед "злою смертю", як і обзивання людини "псом", належали безсумнівно до проявів глибинно архаїчних пластів свідомості, котрі генерально можна звести до протиставлення "*чужого*" ("*нечистого*", "*ворожого*") "*своєму*" ("*доброму*").

"Ніякіїсь новії речі"

Характеризуючи середньовічні форми мислення, Й.Хьойзінга за їх головну рису визнавав застиглість, незмінюваність. "Усе, що встоялося, що завоювало в житті постійне місце, усе, що набуло певної форми, - писав знаменитий медієвіст, - вважається правильним: і поширені норми та звичаї, і високі предмети, віднесені до божественного задуму світобудови"[213]. Кожна життєва подія, кожний епізод знаходили свій дзеркальний відповідник у прикладах сакралізованого минулого - типових випадках із Святого Письма, тим самим підносячись до рівня всезагальних моральних зразків-уроків, чогось недоторканого, застиглого у непорушних, незмінних формах[214]. В цілому ж культура (з точки зору реалізації поведінки та її програмних установок) лишалася завжди оберненою в минуле, спиралася на давно

---

211 Боротьба Південно-Західної Русі і України проти експансії Ватікану та унії (X - початок XVII ст.): Зб. документів і матеріалів. - К., 1988. - С.192

212 Архив ЮЗР. - Ч.1, т.6. - С.270

213 *Хёйзинга Й.* Осень средневековья: Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах / Пер. Д.В.Сильвестрова. - М., 1988. - С.252

214 Там же, с.253-261

пережитий досвід, який Ю.М.Лотман і Б.А.Успенський визначають як "довготривалий код колективної пам'яті"[215].

Одним з найхарактерніших прикладів того, що середньовічний світ вбачав найвище благо в константності, може бути ставлення до такого невід'ємного елементу світопорядку, як право, що нібито існує од віку поза волею людей, і останнім лишається тільки запозичувати з нього ті чи інші норми. Спираючись на приклади з фризького, англосаксонського та норвезького ранньосередньовічного законодавства, А.Я.Гуревич відзначає таку характерну деталь: право не створюють, а "*шукають*" і "*знаходять*", не переробляють, а "*поправляють*" і "*покращують*". Тобто, в якості індикатора справедливості й безумовної добротності закону завжди виступає старовина, давній звичай[216].

Аналогії цій традиції в русько-литовському юридичному світогляді не доводиться довго шукати. По-перше, ведучим, незмінно й повсякчас підкреслюваним принципом внутрішньої політики Великого князівства Литовського вподовж XV-XVI ст. є девіз: "Ми *старини* не рухаємо, а *новини* не вводимо". По-друге, кожна нова редакція трьох Литовських Статутів декларується й сприймається не як нове законоположення, а як "*поправенье права*". У преамбулі до розділу "О судьях" Першого Статуту 1529 р. занотовано таку характерну думку: "А которых бы артикулов не было єщо в тых правах выписано, тогды тоє право маєть сужоно быти *водлуг старого обычая*, а напотом на валном соиме тот члонок, чого потреба вкажеть, маєть уписано быти"[217]. Чимало питань вирішується "*водлуг давного звыклого обычаю*" і згідно з третьою, останньою редакцією Статуту 1588 р. (пор.: розд.I,арт.29; розд.II,арт.5-7 та ін.).

Пієтет перед юридичною старовиною міцно закорінений у свідомості рядового обивателя. "Се я не спротивлю листу пана подстаростего луцкого, - виправдовується у 1592 р. рожищський намісник, - але о то зараз поступую, толко нехай бы было *водле стародавнего обычаю*"[218]. Віра в магічну силу останнього інколи набирає курйозного характеру. Наприклад, коли в 1571 р. судові чини приїхали до Жидичина для розгляду незаконних дій місцевого урядника, жидичинський війт наказав пономареві дзвонити в церкві на вечірню, хоча ледве повернуло за полудень. Для чого? Бо "понешпору", тобто після того, як розпочалася вечірня, згідно зі "*стародавнім звичаєм*" не могли відбуватися жодні судові процедури[219].

Будь-які новини пересічний обиватель сприймає з осторогою, заносячи їх до розряду явищ, термінолігічно окреслюваних осудливим, а то й погрозливим "*штос дивного*". "Того стерези, абы и тебе *што дивного не поткало*", - багатозначно попереджає великокнязівського

---

215 *Лотман Ю.*, Успенский Б. О семиотическом механизме культуры // ТЗС. - 1971. - Вып.5. - С.148

216 *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры . . . - С.178-183

217 Первый Литовский Статут . . . - С.107

218 ЦДІАУ, ф.25, оп.1, спр.42, арк. 70 зв.

219 Там же, спр.458, арк. 199

посланця-дворянина у 1565 р. холмський і володимирський владика Феодосій[220]. Говорячи про дуелі як про шкідливу *новину*, що "всчалася" між шляхтою, Статут живописно змальовує поєдинки, у яких дуелянти "насмерть один другого забияють и сполне ся мордують... *дивных* поступков до того уживаючи" (розд.XI,арт.14). "Стережися, пане Дзику, аби не стало з тебе *диковини*!" - глузують, граючись словами, козаки з брацлавського шляхтича Шимона Дзика[221].

У "*новинах*" не подобається все: від незвичної дії до незвичного слова. "Стреляй, бий, забий тых *франтов*!" - образливо гукають у 1634 р. підпилі шляхтичі, нацьковуючи челядь на школярів Луцької братської школи[222]. А ось яка колоритна сцена розігралася 1575 р. у Костянтинові на весіллі волинянина Олехна Ворони. Гості з Київщини, Станіслав Богушевич, Семен Прежовський та їхні слуги, почали задиратися до волинців, підбурюючи тих "на зваду". Останні довго трималися статечності, "яко тыє, которыє завжды покой заховывати звыкли, оноє звады се хоронячи". Тоді войовничі кияни, провокуючи їх, застосували цілком несподіваного прийому, що таки скінчився збройною сутичкою. Судовий акт про це оповідає так: киянин Богушевич, звертаючись до якогось Куната з волинців, сказав йому "ніякоєсь слово, межи людьми у мовеню незвыклоє, "*шванк*"*. А небожчик Кунат кгды єго пытал, што бы то был "*шванк*", он поведил: "А то и повторе "*шванк*", хоче ли того ведати, што то "*шванк*", - выйди зо мною пред дом!" І хоча "поцтивый" Кунат "пустил то мимо себе и за ним не шол", однак дивне слівце таки відіграло свою роль, врешті призвівши до бійки й загибелі Куната[223].

Припускаю, що в мікроконтексті несподіванок, чогось "*дивного*" рахувалися також дошкульно винахідливі ситуаційні лайки, як-от: "рыцер на купе кгною" (1605 р.) - до дрібного шляхтича; "лапач, гултяй, хлоп" (1605 р.) - до канцеляриста; "малпо, машкаро" (1582 р.) - до ненависної сусідки; "перехрыста, потурнак" (1623 р.) - до опонента-уніата[224] і т.ін.

Але якщо ми визнаємо за одну з опорних ідей світобачення українського соціуму кінця XVI - початку XVII ст. пієтет перед "*старовиною*", то логічно чекати, що кожне нововведення мало б сприйматися тут як виродження, погіршення "доброго" минулого. Чи можна підкріпити якимось вагомим прикладом такий висновок? На мою думку - так. Гадаю, що абсолютно типовою ситуацією ментального опору "*новині*" можна вважати підтримку широкими колами населення церковного конфлікту, що розгорнувся довкола Берестейської унії. Так, у сеймиковій інструкції 1606 р. дії уніатського митрополита і

---

220 Архив ЮЗР. - Ч.1, т.6. - С.14

221 *Кулиш П.* Материалы для истории воссоединения Руси. Т.1 (1578-1630). - М., 1877. - С.

222 Архив ЮЗР. - Ч.1, т.6. - С.754

* *З польської* "шкода, збиток".

223 ЦДІАУ, ф.25, оп.1, спр.15, арк.191 зв.

224 Там же, ф.11, оп.1, спр.4, арк.199 зв.: там же, арк.91; ф.28, оп.1, спр.15, арк.242; спр.24, арк.985; Архив ЮЗР. - Ч.1, т.6. - С.529

владик кваліфікуються саме як "*odmiana*" (зміна, новина) по відношенню до давніх установлень грецької релігії; аналогічна інструкція 1609 р. ще раз застерігає від "*nouatiy szkodliwych*"[225]. У "Віршах на жалосний погреб Петра Сагайдачного", говорячи про благочестя покійного гетьмана і його вірність батьківській вірі, віршописець резюмує, натякаючи на ненависну унію:

Кгди ж за віру готов єст правий християнин
Умирати, а не дасть ся привести до *новин*[226].

Непоправні наслідки унії-*новини* змальовує анонімний автор "Перестороги" найгустішими мазками: "...то ку остатней згубі всеи Корони Полскои идет, бо за тим нихто свого права ани волностей безпечен уже не будет, и в коротком часі прийдет до великого замишання, а бодай не домишлятися ничого иншого"[227].

Як бачимо, у системі світогляду, оберненого обличчям до "*старовини*" як основи справедливого і "*доброго*", зміщення звичних шарів усталеного буття бачиться у вигляді глобальної катастрофи, руїни, кінця часів. Тому логічно вмотивованим є те, що в такому суспільстві основою "*нормативного порядку*" (у вищезгаданому тлумаченні М.Вебера), свого роду догматичною доктриною, націленою на регулювання дій і вчинків, є тип соціальної поведінки, зіпертий на заперечення будь-яких інновацій.

У статті "Культура як феномен самоорганізації" Анатолій Свідзинський, співставляючи протирічні визначення культури, дотепно пригадує притчу про сліпих, котрі обмацали кожен різні частини тіла слона й дійшли до цілком різних уявлень про його вигляд[228]. У подібній ситуації, схоже, перебуваємо й ми, розмірковуючи над українським духовним життям доби першого відродження. При аналізі кола мотивів і проблем тогочасного письменства літературознавці і філософи потрапляють під магнетизм його несподіваної новизни, особливо контрастної у пірівнянні з періодом затяжної стагнації. Це враження підсилюється вочевидь помітним прискоренням пульсу політичного, соціального та економічного життя, а лавиноподібне піднесення національного питання на зламі XVI-XVII ст. і поготів підносить гіпотезу про масові зрушення на щабель аксіоми, яка не потребує доведення. А тим часом погляд "на слона" з іншої спостережної точки ставить під сумнів не тільки масовий характер принципових світоглядних інновацій, а й взагалі їх появу.

Сумарно мої спостереження, аргументовані викладеним вище конкретним матеріалом, такі: основоположні аксіологічні кореляти "*доброї*" і "*злої*" поведінки людини кінця XVI - середини XVII ст. продовжують диктуватися установками середньовічного знакового

---

225 Архив ЮЗР. - Ч.2, т.1. - С.69, 94

226 Бібліотека української літератури XVII ст. ... - С.230

227 Цит. за: Бібліотека української літератури XVII ст. ... - С.45

228 *Свідзинський А.* Культура як феномен самоорганізації // Сучасність. – 1992, - №4 - С.142

типу, більше того - побутують в архаїчному паралельному з християнською доктриною світі, нерідко невлад з нею. Соціум лишається принципово закритим для кожної чужої (*нової*) людини, чужої (*нової*) ідеї, чужої (*нової*) моделі соціальної поведінки. Легітимний індивід орієнтується в побуті на дотримання "спокою" і "*статечності*", тобто на охорону непорушності сущого; всяке відхилення від нормативного канону наражається на осуд як насильницьке, протизаконне і шкідливе.

Чи може такий стан речей мирно співіснувати з гарячковим пульсом економічного пожвавлення і політичних конфліктів? Наше "методологічне" вухо, виховане на засадах первинності базису або, принаймні, прямого взаємозв'язку явищ матеріального і духовного буття в єдиному пориві лінійного прогресу, почуває певний дискомфорт, наражаючись на такі неординарні (з точки зору звичної для нас методології) ситуації. Але прислухаймося до думок представників школи "Анналів", яка найбільше зробила для пояснення людської свідомості і процесів соціального розвитку. Марк Блок, основоположник "Анналів", у свій час писав, що в один і той самий період політика, економіка і мистецтво ніколи не знаходяться "в точках рівної висоти відповідних кривих", але саме цей різнобій і витворює "ритм соціального життя, майже завжди нерівномірний"[229]. Що ж стосується динаміки глибинних, змін ціннісних орієнтацій - однієї з найповільніших сфер історичного буття з довгим прихованим періодом дозрівання, то для порівняння зішлюся на парадоксальну думку одного з найвідоміших анналістів молодшої генерації Жака Ле Гоффа, який вважає, що середньовіччя у Західній Европі скінчилося не в XV, а на зламі XVIII-XIX ст.[230] (і то попри щонайбурхливіші переміни в політичному, економічному й соціальному житті).

Сприйнявши тезу про те, що диспропорція матеріальних і духовних складових "ритму соціального буття" є явищем загалом нормальним, доцільно ще раз придивитися до ідеологічного механізму українського національного піднесення кінця XVI - початку XVII ст., яке без сумніву накладало свій вагомий відбиток на решту подій і явищ цього часу. Я.Р.Дашкевич влучно визначив його як "тип захисної свідомості", каталізаторами вибуху котрого стали: загроза фізичного винищення нації з боку Степу, польське національне гноблення і, врешті, Берестейська унія, що запустила в рух полемічну літературу - "могутній ідеологічний інструмент... національного змісту"[231]. Поява цієї літератури, отже, поза всяким сумнівом була новиною, але чи дійсно вона містила світоглядні ідеї *нового* змісту, як звично твердить історіографія, плутаючи, побоюсь, новизну факту з новизною ідей. Заперечуючи це, обіпруся ще раз на судження вже згаданого на початку цієї статті Ришарда Лужного, одного з кращих знавців давньої української літера-

---

229 *Блок М.* Апология истории, или Ремесло историка / Пер. Е.М.Лысенко. - М., 1973. - С.84

230 *Ле Гофф Ж.* С небес на землю (Перемены в системе ценностных ориентацией на христианском Западе XII-XIII вв.) // Одиссей . . . - С.28

231 *Дашкевич Я.* Національна самосвідомість українців на зламі XVI -XVII ст. // Сучасність. - 1992. - № 3 - С.72

тури не тільки стосовно внутрішнього кола пов'язаних з нею проблем, але (що в даному випадку не менш важливо) - стосовно її ширшого типологічного контексту на загальноєвропейському тлі. Оцінюючи українську писемність як своєрідний феномен "між Сходом і Заходом", у якому з-під польсько-латинської оболонки проступає візантійсько-слов'янський струмінь, вчений доводить, що згадана писемність в проявах і способах функціонування мотивів і проблем, ідей і художніх цінностей була на живу нитку пов'язана з середньовічною спадщиною давньої Русі - київської і галицько-волинської. Це не було даниною художній примсі: опертя на київське середньовіччя відігравало для українців XVII ст. актуальну ідеологічну роль, оскільки реставрація київської державно-політичної самосвідомості народу, оживляла в уяві читача процеси, пов'язані з витоками національної державності й культури. "Ті, хто тоді формував те, що ми нині називаємо громадською думкою, - пише Р.Лужний, - уміли в міру своїх можливостей і тогочасних інтелектуальних горизонтів знаходити коріння, що вони ховаються в київських як історико-політичних, так і релігійно-церковних першопочатках"[232].

Якщо ми визнаємо слушність цих аргументів, то будемо змушені "могутній ідеологічний інструмент" писемності, попри його позірну новизну, вкласти в параметри свідомості захисного типу, зіпертої на реставрацію забутої, занедбаної чи порушеної "*доброї старовини*". На емпіричному рівні відхилення від цієї моделі, хоч і не без опору з боку загалу, під тиском життя мусили відбуватися. Доказом цього є поява "нових" шкіл, зусилля до запровадження "*нової*" *відносини* між козацькою державою і церквою. На ідеологічному ж рівні, через усвідомлену декларацію намірів або програм, стару модель мислення наважувалися порушувати тільки відкинуті сучасниками індивіди-відступники типу Мелетія Смотрицького з його закликом знехтувати "*старим*", що уособлювало консерватизм і деградацію, і звернутися до "нового"[233] (принагідно підкреслю, що першим сигналом зміни ціннісних орієнтацій є якраз той момент, коли ненависна доти новація стає бажаним, позитивним орієнтиром).

У будь-якому разі ясно, ще пересічний обиватель був безмежно далекий від світоглядних пошуків охопленого сум'яттям Смотрицького. Все нове, привнесене в буденне життя прискореним пульсом доби, ковзає легкими брижами над товщею ще непорушних вод, усе приміряється до звичної шкали цінностей. Не менш ясно й те, що неухильно глибшає викликана цим диспропорція в старій гармонійній моделі, але її ще не помічає ніхто, крім найпрозорливіших, збентежених передчуттям козацької революції й кривавої громадянської війни-Руїни.

---

232 Див. реферат доповіді на Славістичному симпозіумі в Урбіно 1989 р.: Ricerche Slavistiche. Vol.37: La percezione del Medioevo nell'epoca del Barocco: Polonia, Ukraina, Russia. - Roma, 1990. - P.295-306 (cit. p.303-304)

233 Exethesis abo Expostulatia... - Lwów, 1629 (ширше про цю працю Смотрицького див.: *Яременко П.К.* Мелетій Смотрицький. Життя і творчість. - К., 1986. - С.143-155; *Короткий Б.Г.* Творческий путь Мелетия Смотрицкого. - Минск, 1987. - С.146-148)

ДЖИАНФРАНКО ДЖИРАУДО

(Венеція)

"РУССКОЕ" НАСТОЯЩЕЕ И ПРОШЕДШЕЕ В ТВОРЧЕСТВЕ ИННОКЕНТИЯ ГИЗЕЛЯ

Новаторов, создающих великие идеи, современники часто не понимают. Более того – их зачастую презирают или попросту игнорируют. Напротив, так называемые "меньшие" авторы распространяют известную идею, когда она уже избита, и превратилась в шаблон. Именно эти авторы пользуются популярностью в своей среде и зачастую считаются "духовными светочами". Они и заслуживают внимания историка, поскольку их произведения позволяют установить средний уровень культуры данной страны в данную эпоху.

Именно таков Иннокентий Гизель[1], в творчестве которого отражаются две совершенно противоположные по происхождению системы шаблонов - от его польского воспитания (исторического и богословского), с одной стороны, и от его ревности к православию и к московскому самодержавию, с другой.

Известно, что он родился в Пруссии в реформатской среде, но неизвестно, когда и почему он переселился на Украину и принял православие[2]. Перед ним сразу открывается блестящая карьера под покровительством Петра Могилы[3]. В эпоху гетьманства

---

[1] **Н.Ф. Сумцов.** *Иннокентий Гизель (К истории о южно-русской литературе XVII в.)*- Харьков, 1884. - 1: "Без преувеличения, Гизель долгое время был Малороссским духовным светочем, общепризнанным руководителем на пути истины, правды, любви к ближнему. Историки южно-русской церкви и южно-русской литературы с одинаковым интересом останавливаются на Гизеле, первый потому, что Гизель участвовал во многих важных церковных событиях XVII ст., второй потому, что *Синопсис* Гизеля имел влияние на развитие русской историографии, потому еще, что в *Мире* Гизеля до некоторой степени обнаруживаются умонастроение и нравственный характер епохи". Вопреки мнению Сумцова, его монография - единственная специально посвященная Гизелю, вплоть до 1983 г., а в исследованиях об истории и истории литературы Украины и России ему отводится очень небольшое место. Например, в известной монографии Робинсон А.Н., *Борьба идей в русской литературе XVII в.* - М., 1974, Гизель упоминается мимоходом два раза как автор *Мира с Богом человеку* (стр.42, 250); *Синопсис* же совсем не упоминается. Полную библиографию о Гизеле см. в кн. *Sinopsis, Kiev 1681, Facsimile mit einer Einleitung von H. Rothe*, Kolv-Wien 1981, pp.42-46.

[2] **Сумцов Н.Ф.** *ук.соч.* - С.2; **Rothe H.** *Op.sit.*- S. 49-50. Как ни странно, его германское происхождение забывается очень быстро; см.:**Ibidem.** - S.44.

[3] **Сумцов Н.Ф.** *ук.соч.* – С. 4-5; **Rothe H.** *Op. sit.* – S. 50–52.

© Джианфранко Джираудо, 1992

Б.Хмельницкого он пользуется доверием и православной иерархии, и козаков. В 1654 г. он послан к царю Алексею Михайловичу под Смоленск с просьбой: "Киевский митрополит бьет с нами челом вашему царскому величеству о всех вольностях и правах, но наиболее о первой вольности, которая служит корнем всех наших вольностей и прав, о послушании нашему верховнейшему пастырю константинопольскому..."[4]

Век спустя после смерти Гизеля, его *Мир*[5] был приписан к числу запрещенных книг из-за его "латинства"[6], но именно благодаря этой книге, как и историческому сочинению *Синопсис* (хотя оно было опубликовано без имени автора[7], большинство исследователей его приписывают Гизелю или одному из его близких сотрудников в Киево-Печерской лавре)[8], Гизель пользовался при жизни популярностью; через год после его смерти, Дмитрий Ростовский "в Киево-Печерской лавре сказал в память его похвальное слово, или "Пирамиду", весьма пространное, обильное текстами из Св. Писания и разными схоластическими сравнениями и уподоблениями"[9]. Дорого ценилась и способность Гизеля пользоваться схоластическими приемами в прениях с "латинянами"; особенно понравилось его полемическое сочинение против польского иезуита П.Б.Бойма, написавшего памфлет о Флорентийской унии и о происхождении Святого Духа[10].

Гизель - несомненно ревнитель православия и его блюстителя - "российского рода", но, в целях прославления одного и другого, он применяет любопытную смесь шаблонов "русских" и чуждых "русским традициям", какое значение ни придавалось бы этому термину. В *Предисловии к Миру* он величает Алексея Михайловича

---

[4] **Сумцов Н.Ф.** *ук.соч.* - С.6. По мнению Н.Ф.Сумцова (*там же* - С.7)" для московских людей XVIIст. просьба малороссиян о сохранении вольностей должна была звучать очень странно, и самое слово "вольность" должно было представляться чем-то еретическим".

[5] В библиотеке Pontificium Institutum Orientalium Studiorum в Риме мы смогли просмотреть два экземпляра этого сочинения. На титульном листе первого читается: "Мир с Богом человеку (или) Покаяние святое примирающее Богови человека (учением от писания святого) и от учителей Церковных (собранным) в святой Великой Чудотворной Лавре Киево-Печерской...) в лето от создания Мира 7177 а от Рождества Христова 1669". В другом экземпляре без титульного листа читается *Предословие До его Царского Пресветлого Величества* из семи ненумерованных листов.

[6] *Русский биографический словарь*, [VIII], стр116. Любопытно то обстоятельство, что именно тогда, когда Приказ тайных дел проверял с особенной строгостью все издания, и в первую очередь киевские "новотворные" книги (**Сумцов Н.Ф.** *ук.соч.* - С.27), книгу Гизеля признали написанной "по всякой правде, яко похвали ю Симеон Полочанин"; см.:Эйгорн В. *Книги Киевской и Львовской печати в Москве в третью четверть XVII.* – М. 1894 - С.4.

[7] Подробнее об изданиях *Синопсиса* см.: **Rothe H.***Op.cit.* - S.64-72

[8] **Ibidem**. - S.42-44.

[9] **Сумцов Н.Ф.** *ук.соч.* - С.44.

[10] **P.B.Boym** *Stara wiara..., na dwie części rozłożona, to jest o władzy Ś.Piotra i papieżów rzymskich i o pochodzeniu Duchu Św.*, Vilnae 1668.

"миротворец",[11],ε ίρηνοποιοζ, уподобляя его восточно-римским василевсам; в *Синопсисе*[12] (если он, как мы думаем, автор этого произведения) он так обращается к Феодору Алексеевичу:

"Россейский Роде, коль ты Благородный.
Ной Праотец, Афет отец Родный
Твой по естеству: и Владимир в дусе
Отродил тя ест о Христе Исусе.
Свободен еси от ига поганска,
Стяжавши себе Цара Христианска.
Феодор Божий дар ныне Царствует.
Святым Даром Россейский Род наш ликовствует.
Под покровом орлих Крыл знамени Царска,
Не повредит нас Луна бусурманска.
Летописец сей Россов описует,
Корень и Царский Род твой извествует.
О Феодоре! Яко в дань от Бога
За Цара Россом, Радость наша многа.
Дажд тебе Боже долго царствовати,
А врагов всяких всегда побеждати.
Ты еси Роду Россейскому Глава,
От Россов буди и от всех Ти слава".[13]

Генеалогия славян на польский лад стоит рядом с идеей как великорусской, так и украинской о перерождении Руси через крещение.[14] Гизель не столько историк-рационалист по польско-ренессансному образцу, сколько политик,[15] который обращается к известным мифам, т.е. к известным традициям, не поддающимся

---

[11] Подробнее об этой теме в нашей статье: *L'idée de la paix dans le* Mir s Bogom celoveku *d'Innokentij Gizel'. Atti dell'V111 Seminario... "Da Roma alla Terza Roma"*, в печати. В *Синопсисе* так описывается Алексей Михайлович: "*Цар Царем* (ср. Дан. 2,37: "Βασιλεὺς Βασιλέων") *Господь Господем, паче прочих Царей земных возносяй Рог Христа своего"* (л.112). В этом отрывке отражается давнишний московский обычай приписывать московским государям божественные прерогативы; может быть, первым примером этого обычая является отрывок *Жития* Димитрия Донского, где он именуется "*царь царей, господин владичествующий*"; см. ПСРЛ - Т.VI, Приложение - С.109.

[12] Об источниках *Синопсиса*, см.: **H. Rothe**, *Op. sit. ук.соч..*, стр. 72-85.

[13] Этот отрывок, отсутствующуй в тексте, воспроизведенном в издании Г.Роте, мы прочитали в экземпляре римской библиотеки Pontificium Institutum Orientalium Studiorum.Судя по дате, указанной на титульном листе, это - т.н. третье издание, описанное **H.Rothe** , *Op.cit.* - S.112-113. Значит, в западноевропейских библиотеках сохранены 3 экземпляра *Синопсиса*, а не 2 (**Ibidem.** - S.64-65).

[14] Основная идея *Слова о законе и благодати* оказалась менее продуктивной на Украине, чем в Северо-Восточной Руси. Здесь подчеркивалась, по крайней мере до конца XVII в., роль, которую, в полном согласии с василевсом, сыграл в деле единственного действительного крещения Руси "русский" князь; в униатской же публицистике инициатива всех этапов крещения Руси приписывается Риму; ср.: **G.Giraudo**, *Les Trois Romes vue par l'Ukraine; Images et points de repere.* // Atti del V Seminario InternazionaleDa Roma alla Terza Roma" (в печати).

[15] **Rothe H.** *Op.cit.* - S.46

никакой рационалистической критике. В согласии с одной из этих традиций, он восхваляет храбрых и мужественных славян, которым Александр Македонский дал привилегию[16] и с которыми Август не дерзал "свести брани".[17] Причем, он упоминает только раз, сам себе противореча, происхождение московских царей от Августа, игнорирует Пруса[18] и число поколений (семь или два раз семь), которым обозначаются этапы перенесения царской власти из первого в третий Рим.

Гизель переживает настоящую драму как просвещенный человек (для его эпохи и среды) и как церковный и политический деятель; с одной стороны, по каноническим причинам и во имя новой традиции[19] (или же слишком отдаленной - крещения, принятого от Константинополя), требует, чтобы украинская православная церковь осталась в юрисдикции своего исконного протоиерарха - Константинопольского патриарха; с другой стороны, он обращается к московским царям, которым он неустанно напоминает их историческую миссию - освобождение всех православных от османского ига. К сожалению, для достижения первой цели было уже поздно, а для второй - слишком рано.

Как ни странно, восхваление московских царей основывается почти исключительно на авторитете польских историков Ренессанса,[20] хотя время от времени упоминаются и "Нестор летописец Печерский"[21], и неопределенные "многие летописци Руские"[22].

В *Синопсисе* соседствуют общеславянский патриотизм (выдуманный поляками, которые, впоследствии, постепенно суживают его пределы,

---

[16] За век до появления *Синопсиса*, польский историк М.Кромер подверг строжайшей критике привилегию Александра, но, несмотря на это, несколько десятилетий спустя привилегия все еще считалась важным и подлинным документом; см.: **M.Cromeri**, *De origine et rebus gestis Polonorum*..., Basileae 1568, pp. 15-16; ***M.Orbini***, *Il Regno degli Slavi, hoggi correttamente detti Schiavoni*..., Pesaro 1601, гг. 168-169, 377-378.

[17] Л. 3-3 об. Следует отметить, что автор *Синопсиса* упоминает лиц, играющих важную роль в *Сказании о князях владимирских* - Александра и Августа, в царствование которого родился Христос (см. ниже, прим.25), но не приходит к тем заключениям, к которым приходили в Москве в XVI и XVII вв.

[18] Л. 25 об.: "Великий Князь Святославич идущ от корене Августа Кесара Римского, владеющаго всею вселенною, Внук Игорев, Правнук Руриков". В другом месте, княжеская генеалогия представляется так, как будто бы в ней был разрыв, причем, как указывает приписка на поле, на основе хроники Стрыйковского (л.15 об.): "скончася Наследие свойственных Князей Россейских Киевских, в Оскольде и Дире, а от Князей варяжских, от Игоря Руриковича прочии Князие, даже до великих Князей Московских".

[19] На Брестском Соборе украинцам предоставляется (или они сами себе предоставляли) выбор между Римом и Константинополем; о Москве же не могло быть и речи.

[20] Л. 12 об. : "Токмо Стрийковский . . . сице изъявляет"; л. 13: "о чом все Летописци Латинскии, и Греческии, и Полскии согласуются"; там же: "яко и Стрийковский ясне изобразует"; л.14: "по Кромерову свидетельству"; и т.д.

[21] Л. 14 об.

[22] Л. 104; см. также л. 11 об., 108 об.

отождествляя Московию с Азией, и успешно экспортируют эту идею на Запад вплоть до X1X в.[23]) и провинциальный, киевский патриотизм[24], который, видимо, игнорирует свои территориальные и идеальные распространения – исследование корней не поднимается к ветвям и плодам. С одной стороны, идея о распространениии к Юго-Западу исполнена "латинскими" прелестями; с другой стороны - киево-печерские православные, живя в неправославном государстве, не в состоянии воспринять чувство московской традиции, которая освящает "старину"; которая восхваляет все "русское" (от Русской земли, просвещенной крещением, до русского царства, просвещающего вселенную), пределы которой распространяются постепенно к Востоку, к Западу, к Югу, которая лелеет культ неподвижности в непрерывности.

Согласно московской официальной идеологии, даже тогда, когда с Феодором Ивановичем скончается последний из Рюриковичей, провиденциально не прерывается связь между Августом, в царствование которого родился Христос[25] и который "облада всею вселенною",[26] Рюриком, основоположником[27] *единственной* династии на Руси, и последующими московскими царями. Смерть бездетного Феодора Ивановича - божье наказание "грех ради наших"; избрание же Василия Шуйского и Михаила Феодоровича - не разрыв с традицией, а провиденциальное орудие для восстановления, хотя и по боковым ветвям, этой неразрывной связи.[28]

В грамоте, которой Василий Шуйскуй сообщает о том, что принял царский титул[29], и в *Чине избрания* Михаила Феодоровича[30] *вся*

---

23 Подробнее об этом в ст. : **G.Giraudo**, *L'età di Ivan III*, *"Rivista Storica Italiana"*, LXXXIV (1972), 2, pp. 378-380.

24 Л. 10 об.: "О преславном верховном и всего народа Россейского Головном Граде Киеве"; л.110: "Богоспасаемый Преславный и Первоначальный всея России Град Киев, по многих пременах своих, изрядною милостию Божиею, аки на первое бытие восвращаяйся, от древняго достояния Царскаго, паки в достояние Царское прийде". Заметим, что "богоспасаемым" именуется обычно Москва; см. *Идея Рима в Москве XV- XVI вв. . . .*, под ред. П.Каталано и В.Т.Пашуто.-Рим-М. 1989 - С.124, 157. Заметим еще, что Гизель употребляет постоянно словосочетание *Царственный* град (βασιλικὴ πάλις), вместо обычного и более соответствующего греческому образцу *Царствующий град* (βασιλευουσα πάλις). Последний же термин он употребляет применительно к Москве, когда, цитируя почти буквально *Грамоту Уложенну*, рассказывает об учреждении патриаршества; л. 108 об - 109 об.

25 *Идея Рима...* - С.63.

26 *Там же* - С. 24,41,49,,55.

27 **G.Maniscalco Basile**, *L'idea del princireeleorigini del potere politico nella Rus' kieviana*, Padova 1988,p.15

28 **G.Giraudo**, *Persistance d'une idée, Moscou-Troisiéme Rome du Temps des Proubles à l'âge de Pierre le Grand, Filologia e Letteratura nei paesi slavi, Studi...in onore di Sante Graciotti* (в печати).

29 **СГГД, II**, стр. 303-304.

30 *Там же*, 1, стр. 599-611. Мы выбрали именно эти тексты потому, что они, как и *Синопсис* представляют собой нечто в роде маршрута по русской истории и потому, что они как в хронологическом, так и в идеологическом плане,

история *всея Руси* излагается так, что каждое отдельное явление имеет свое определенное место внутри системы, которая легитимирует все элементы и которой суждено жить "во веки". В *Синопсисе* же идеи об исторической непрерывности и о территориальном и духовном единстве Руси до такой степени извращаются, что можно говорить о "дегенеративном" восприятии культурных предметов Киевской Руси, которые, позднее будучи противопоставлены традиции московского православного царства и Украины-Руси (по Грушевскому, или Руси-Украины – по-гарвардски?) кристаллизировались каждой историографической школой по-своему ввиду известной своей цели.[31]

Известно, что термины *киевский и московский* противопоставляются друг другу только с середины XV в. как в церковном, так и в политическом отношении[32], только в политическом - с первой половины X1V в. противопоставляются термины *киевский* и *владимирский*[33]; так же хорошо известно, что это противопоставление не означает ни разрыва, ни наличия нескольких враждующих друг с другом династий, но намекает только на то, что тот или другой город и его князь имеют право на *все* наследие киевского крещения (под покровительством Константинополя или Рима) и на осуществление политической и религиозной миссии Руси.

К Ярославу Всеволодовичу применяется титул, не имеющий никакого политического значения - *старейший князь*, причем *Московския земле и над Киевом*[34] за два века до фактического разрыва

относительно близки к *Синопсису*.

[31] Только один великорусский историк считает, что Москва отрывала "от южнорусской истории ее начало"; ср.: **Пресняков А.Е.** *Образование великорусского государства.* – Пг. 1918 - С.1-2. Об украинских точках зрениях см.: **Грушевский М.** *Звичайна схема руської історії й справа раціонального укладу історії Східнього Словянства // Сборник статей по славяноведению.* - Т.1 - СПб. 1904; N.Kostomarov, *Deux nationalités russes* , Lausanne 1916; **E.Borschak**, *La légende historigue de l'Ukraine*, Paris 1949; **J.Pelenslij**, *The Emergence of Muscovite Claims to the Byzantine-Kievan "Imperial Inheritance", "Harvard Ukrainian Studies"*, VII (1983).

[32] **O.Halecki**, *The Ecclesiastical Separation of Kiev from Moscow in 1458, Studien zur älteren Geschichte Osteuropas*, 1, Graz-Koln 1956, pp. 19-32.

[33] В *Синопсисе* (л.44) рассказывается, что сразу же после крещения Владимир Святославович перенес престол из Киева в город, который недавно создал на реке Клязьме и "нарече . . . первым своим именем Владимир". Перенесение же из Владимира в Москву датируется княжением Ивана Даниловича; см. л.9: "И тако Величеством славы Престола Княжения от Владимира Града пренесеннаго, Богоспасаемый Град Москва прославися, и Прародительное, в нем имя Мосоха (по Быт. 10,2 - шестой из рожденных после потопа сыновей Яфета; ср. л.7 об - Авт.) в Народе Российском отновися".

[34] Л. 103 об. см. также л. 106: Ярослав именуется сначала "Тверским", без титула, а потом "великим князем Московским и Киевским". Следует еще отметить, что Гизель не употребляет обычного словосочетания "Московский и всея Руси", где два термина гармонически сливаются друг с другом, но как будто противопоставляет их; см. л. 41 об.: "Киевский и всея Российския земле Народ"; л.106: "быст Князь Киевский из земле Российския Александер Ярославич Невский"; "Лев Данилович . . . Княжениями Российскими владеющи и Киевским писанеся". По мнению Г. Роте (*Op.cit.* - S.III), "в скрытом виде, как в ранние

между Киевом и Москвой. Что же касается Данила Романовича, к нему применяется слишком много разнородных эпитетов, чтобы они могли иметь какое-либо значение внутри любой системы в любую эпоху или в любой области Руси: "писашеся Самодержец всея России (явный анахронизм - Авт.[35]), почтен быст от злочестиваго Батия за Великую храбрость свою (смешение ролей, традиционно игравших "благочестивыми" и "нечестивыми" - Авт.), от Папы римскаго чрез посланники венчан быст (сомнительное достоинство в глазах православных и важный аргумент для католико-униатской пропаганды - Авт.) на Царство Российское"[36]. Последнее просто немыслимо как для католиков, так и для православных; для первых нельзя какого-нибудь "русского" князя поставлять на царство: для вторых никого не может поставлять на царство такой отступник, как римский Папа.

Особенное внимание заслуживает чередование в *Синопсисе* терминов с корнями **Рус-* и **Рос-*[37]. Термины *Русь* и *Русская земля* употребляется постоянно в текстах как юго-западной, как и северо-восточной Руси до середины XV в.; с этой поры в московских дипломатических документах слово Русь заменяется словом **Русия,* которое, правда, встречается только в родительном падеже - *всея Русии.*[38] К середине XVI в. появляются московские неологизмы[39]

открыто, как в древности для Киева, и только в новое время вполне и для Москвы, в этом государстве есть два независимых друг от друга центра. Свести их в единое представление о власти и независимости - в этом-то и состоит задача, которую, видимо, ставит пред *Синопсисом* архимандрит Гизель". Но воссоединить украинские партикуляризмы с московским монолитизмом - это слишком тяжелая задача для архимандрита Гизеля и для кого бы то ни было.

[35] Насколько нам известно, титул *самодержец* употребляется до XVI в. довольно редко применительно к разным князьям русским и литовским, вероятно, точно так же, как и термин *царь.* К сожалению, нет таких методологически ценных исследований истории термина *самодержец,* как исследования В.Водова о терминах *царь* и *князь:* **V.Vodoff.** *Remargues sur la valeur du terme "tsar" applique aux princes russes le milieu du XV e siècle, Oxford Slavonic Papers,* N.S. XI (1978).- p. 41; V.Vodoff. *La titulature des princes russes du Xe au début du XIIe siècle et les rélations extérieures de la Russie kiévienne. Revue des Etudes Slaves,* LV (1983), 1 - p.139-150. См. ниже, прим.61-62.

[36] Л.104.

[37] Кроме терминов *Россия* и *Российский,* обычных в официальных документах и публицистике Московской Руси XVII в., в *Синопсисе* встречаются и термины *Росы* и *Россияне* (см. л.6, 8 об. 40 и т.д.), чуждые московской традиции. Отметим несколько изолированных случаев употребления терминов *Русь* и *русский;* л.5: "О народе Руском, или свойственнее Российском"; л.6: "идеже (т.е. в западной Сарматии. – Авт.) Москва, Русь, Поляки, Литва, Прусы, и прочии обитают" л.8 об.: "вся Русь или Россия" (это место Г.Роте, (*Op.cit.* - S.89) переводит так: "ganz Reussen oder Russland"; но, насколько нам известно, в Германии XIX в. обычно переводили "всероссийский" "aller Reussen"); л.9 об. : "и сих Людей (т.е. Хазар. – Авт.) Руских же народов быти непщуют"; л.13 об.-14: "Прийдоша . . . в земля ь Русскую (имеются в виду Рюрик и его братья. – Авт.)". С л. 84, где начинается рассказ о Куликовской битве, употребляются почти исключительно термины *Русь* и *русский;* в остальных же главах намечается обратная тенденция.

[38] *Памятники дипломатических сношений Росси с державами иностранными,* 1. - СПб., 1851-Стлб. 5 и след.

[39] **G.Giraudo,** Car', Carstvo *et termes corrélatifs dans les textes russes de*

Россия (реминисценции византийского Ρῶς или заимствование из Запада?[40]) и *российский* . Несмотря на то, что древнерусская политическая лексика не всегда последовательна (или, пожалуй, мы не всегда в состоянии понять ее последовательность), намечается известная тенеденция: к *русскому царству* (христианской вселенской империи, в принципе не территориальной[41]) присовокупляется *российское царство/государство,* территориальная политико-административная единица.[42] Однако, ясно, что второй термин иерархический подчиняется первому. Что же касается словосочетания *российская земля*[43], оно нам кажется неестественным по отношению как к киевской, так и московской традиции. Слово *страна* Гизель употребляет также и в одном отрывке, на наш взгляд, довольно любопытном: "Известно буди всякому, яко и пред Владимиром Росияне по неким странам крестишася"[44]. Известно,что он заимствовал теорию о пяти (или четырех и шести) крещениях Руси у З.Копыстенского и С.Коссова, то-есть у относительно недавней польско-украинской традиции;[45] та общерусская традиция, которая всходит к *Повести временных лет* и, отчасти, к *Слову о законе и благодати,* только упоминает миссию апостола Андрея[46] (событие, не имевшее никакого фактического последствия) и крещение великой княгини Ольги (чисто личное дело[47]), но подчеркивает роль, сыгранную Владимиром Святославовичем в крещении Руси, то-есть *всего* народа и *всей* земли[48].

---

la duexiéme moitié dy XV.' siécle, Popoli e spazio romano fra diritto e profezia - Napoli, 1986- ,P. 1566-567.

[40] **A.Gronia**, *La conoscenza del mondo slavo in Italia, Bilancio storico-bibliografico di un millennio,* Padova, 1958, p. 134-135.

[41] О не территориальном характере *imperium* (βασιλεια) см.: **P.Bellini**, Dominus totius mundi, *L'imperatore dei Romani e i popoli estranei al popolo romano, Popoli e spazio...-P.247-271;* **J.Ferluga**, *I confini dell'Impero romano d'Oriente: nozione e realtá,* Ibidem. - P.365-400.

[42] **G.Giraudo**, Gar', Garstvo...- P.564, прим. 117.

[43] Л. 41 об., 106.

[44] Л. 39 об.

[45] **Rothe H.** *Op.cit.*-S.98 и след.

[46] **V.Vodoff**, *Naissance de la chrétienté russe,* Paris, 1988-P.291-294.

[47] *Ibidem.*-P54; см. также: **O.Pritsak**, *When and where was OL'ga Baptized,* Harvard Ukrainian Studies, IV (1980), 1-2 - p.21.

[48] **V.Vodoff**.*Op.cit.* - P.66-71. На наш взгляд, представление о роли Владимира развивается по нижеследующей схеме: в *Церковном уставе,* приписанном Владимиру же, он принял от василевса крещение и митрополита, видимо ему подчиняющегося, который, разумеется, по его повелению, крестил Русскую землю; ср. *Древнерусские княжеские уставы XI-XV вв.* Изд. подг. Я.Н.Щапов - М., 1976-С. 15,16,18,21,37 и т.д. В позднейшей волынской редакции того же памятника Владимир выступает в первом лице: "С ним же (т.е. с митрополитом. – Авт.) крестих всю Рускую землю" (*Там же* ,стр.69). В *Синопсисе* же сначала крещение Руси дробится на 5 частей (и не только в территориальном отношении), а потом роль Владимира подчеркивается излишне торжественним образом даже в сравнении с московской традицией; см. л.41 об.: "Великий убо Самодержец Россейский Владимир окрестившися сам, и Киевский и всея Российская земле

В *Сичопсисе* же происходит дробление крещения Руси[49]; в этом контексте, крещение Апостолом Павлом Мисси и Иллирии, "славянских земель[50]", является дополнительным, но и к этим славянским и христианским землям нельзя было применить слово *страны*, которое содержит в себе отрицательную оценку.[51] Дробление на части такого знаменательного события, как и присовокупление к нему посторонних элементов, немыслимо внутри традиции, самым плодотворным мифом которой является сакрализация единства Русской земли, существующей извечно и принявшей над собой, после христианизации, роль хранительницы всего православного христианства.

По отношению к московской традиции автор *Синопсиса* употребляет совершенно непоследовательно некоторые основные термины "имперской" (царской) политической лексики, которые в течение нескольких веков мигрировали из Царьграда через первое болгарское царство в Киевскую Русь (не исключая других влияний различного происхождения), в царствующий град Москву[52]. Мы имеем в виду такие термины, как *кесарь/царь, государство, княжение, самодержец.*

Весьма любопытным кажется применение термина кесарь (κατσαρ) к в восточно-римским императорам[53]; единственный "русский" книжник, допустивший такое грубое нарушение речевого обряда[54] - автор *Слова Кратка* (по всей вероятности, хорватский доминиканец[55]). Еще любопытнее противопоставление Ольги, принявшей в крещении имя Елена "по подобию Первыя Цариці Греческия Елены"[56], своему крестному отцу, василевсу Константину VII, который именуется *кесарем.*[57]

Народ святым Крещением просветивши".

[49] **Rothe H.** *Op.cit.* не прав когда он пишет, что Андрей "апостол славян, т.е. русских"; следовало бы сказать "Руси" или, во избежание опасных недоразумений, "восточных славян".

[50] Л.40 об.

[51] **Срезневский**, III, стлб. 524-525; 535-537.

[52] Подробнее об этой теме в нашей вступительной статье к коллективной работе *Glossario dei termini politici, giuridici e relgfiosi contenuti nel "L'idea di Roma a Mosca"*, a cura di G.Giraudo e G.Maniscalco Basile (в печати).

[53] Л. 16,34,36,38, и т.д.; реже они именуются *царями* , см. л. 33,34,37, и т.д.

[54] *Slovo kratko*, presentazione, traduzione e commento di G.Giraudo, Brescia, 1976, pp. 61-62. Автор *Слова кратка* употребляет и словосочетание *русская страна* вместо *русская земля;* там же, стр. 58-59.

[55] *Там же* , стр. 5.

[56] Л. 20-20 об.

[57] Л. 19 об., 20, 20 об.

Что касается термина *царь*[58], это, по мнению Гизеля, - изначальный титул киевских князей[59], пожалуй в духе известного противопоставления терминов *цесарь (царь)* и *кесарь*, т.е. "византийской и римской верховной власти".[60]

Термин *самодержец*, который Гизель употребляет даже слишком охотно[61], входит в титулатуру московских государей только после венчания Ивана IV на царство[62] и становится излюбленным титулом московских же государей в XVII в.[63]

Термин *государство*, в обычном (и современном) значении встречается довольно редко в *Синопсисе*: "от Греческаго Благочестиваго Государствия"[64]; "в все земные Государства"[65]; "пойде... на вечернии и западнии Государства, то есть, на Польшу и на Угры"[66]; "в Московское... Государство"[67]. В титулатуре московских государей этот термин во множественном числе имеет значение, близкое к французскому "domaines seigneuriaux"[68]; автор *Синопсиса* употребляет иногда термин в этом значении,[69] но чаще всего заменяет

---

[58] В *Синопсисе* этот термин правильно применяется к татарским ханам (л.104, 106 и т.д.), за одним исключением: в московских текстах называются *царями* только те ханы, которые являются легитимными чингисидами (см.: **G.Giraudo**, Gar', carstvo..., p.540); в *Синопсисе* же *царем* именуется и Мамай, явный (по крайней мере в Москве до XVI в.) узурпатор; см. л. 76 об. и след. Особенно любопытным нам кажется такой титул: "Восточный Цар болшия орды" (л.86 об.).

[59] См., напр., л.39: "Цар Владимир с всем Синклитом и освященним собором". Точно также описывается Федор Иванович; см. л. 109: "Яви же твое помышление (т.е. учреждение патриаршества. – Авт.) свое Синклиту своему Царскому и освященному собору".

[60] **Лотман Ю.М., Успенский Б.А.** *Отзвуки концепции "Москва Третий Рим" в идеологии Петра Первого // Художественный язык Средневековья*. М. 1982. С.246, прим.3. Авторы отмечают это противопоставление в старославянских переводах Евангелия; в московской же официальной и официозной литературе противопоставляются скорее *кесарь*, древне-римский и языческий, и *царь*, восточно-римский и христианский; ср.: **G.Giraudo**, Gar', garstvo..., p. 550-554.

[61] Поскольку титул *самодержец* является необходимым дополнением титула *царь*, т.е. изначального (по мнению Гизеля) титула киевских князей, Владимир Святославич имеет полное право носить его; см. л.37 об., 38 об., 41, и т.д. Только раз самодержцами именуются василевсы; см. л. 37: "Христианским Монархом Самодержцем".

[62] *Идея Рима* ... , стр. 82,85,87,107,110, и т.д. титул *самодержец*, реже чем *царь* (см.: **G.Giraudo**, Gar', carstvo..., p.558-559), применяется к некоторым киевским князьям: к Игорю Рюриковичу, Владимиру Святославовичу (*Идея Рима* . . . С.50) и Владимиру Всеволодовичу (*Там же*. С.89).

[63] **G.Giraudo**, *Persistance* ...

[64] Л. 38 об.

[65] Л. 35.

[66] Л. 104.

[67] Л. 108-108 об.

[68] **G.Giraudo**, Gar', carstvo..., p.565, прим. 117.

[69] Л. 17: "Олга . . . все Государства Российскии в свою власть прият"; л.20: "широтою

его термином *княжения*[70]: "всеми Княжениями Российскими правляше[71]"; Лев Данилович... Княжениями Россейскими владеющи"[72]; "Игор Гуриков нача сам княжити в Киеве... и на всех Княжениях и землях Российских"[73].

Любопытным нам кажется употребление двух терминов, которые обычно считаются типичными для петровской эпохи и заимствованными из языка французских просветителей - *монарх*[74] и *благоразумный*[75]. Первый термин, хотя и греческого происхождения, заменялся на Руси кальками *единовластец* и *единодержец* и пользовался большой популярностью с петровской эпохи до Карамзина[76]; второй, относительно редко употребляемый на Руси в чисто политическом значении[77], означает в петровскию эпоху одно из основных качеств политического деятеля[78]. Видимо, вопреки мнению французов, было бы небесполезно изучать лексику эпохи Просвещения на общеевропейском плане: например, в слове *благоразумный* отражается французская raison или немецкая Vernunft ?

Когда автор *Синопсиса* рассказывает о недавних событиях, его язык вполне совпадает с московским языком того времени; но, видимо, он воспринимает только результат исторического процесса, а не сам процесс. По поводу учреждения московского патриаршества он пишет: "быти Патриарху в Великороссейском Царствии, аки в Третем Риме (единственное упоминание о теории "Москва - третий Рим" во всем тексте - Авт.) в место Папы Ветхаго Рима"[79]. Как ни странно, точно такое же выражение употребляет 20 лет спустя, с диаметрально противоположной целью, польский иезуит Ян Кулеша.[80] Дальше Гизель пишет: "Патриарх Московский в место Ветхоримского, будет пятый Патриарх, и да имеет бесконечно Патриаршеское достоинство и Честь равную с прочими Православными Патриархами на вся веки"[81].

Государств Российских"; л.104: "Батий, разоривши Государства Российскии".

[70] Хотя некоторые колебания засвидетельствованы, термин *княжение* означает княжескую власть, суверинитет; термин же *княжество* означает территорию, который обладает князь; ср.: **Срезневский**, I, стлб. 1397-1400; *Словарь русского языка XI-XVII вв., VII Glossario* . . .

[71] Л. 17.

[72] Л. 106.

[73] Л. 16 об.

[74] Л. 17 (Ольга), 36 об. (Владимир Святославович), 37 (василевсы).

[75] Л. 17 (Ольга).

[76] **G.Giraudo**, *La traduzione veneziana della* Istorija gosudarstva rossijskogo, *Note bibliografiche e lessicografiche, Profili di storia veneta. - Venezia 1985 - P.115-116.*

[77] **Срезневский**, I, стлб. 102; *Словарь русского языка XI-XVII вв.*, I, М. 1955. – С. 213-214.

[78] *Словарь русского языка XVIII в.* , Л. 1985, стр.46.

[79] Л. 109.

[80] **J.A.Kulesza**, *Wiara Prawosławna pismen świętym, Soboram, Ojcami świętymi greckiemi y historia Kościelna...*, w Wilnie 1704, p.208.

[81] Л. 109 об.

Он, видимо, игнорирует то обстоятельство, что московское правительство требовало для своего патриарха второе, а не пятое, место в Пентархии[82]...

Как "русское" средневековье воспринималось в Киево-Печерской лавре к концу XVII в. можно догадаться по одной гравюре, помещенной в книге Гизеля *Мир с Богом человеку*: Бог-отец, посредством Святого Духа вдохновляет двуглавого орла, который гарантирует мир и благоустройство, казнит лихих и жалует добрых[83].

"Русское" средневековье представляет собой целостную систему строго целенаправленную и в то же время в высшей степени несимметричную и, хотелось бы сказать, несистемную. В предлагаемой же гравюре барочное чувство симметричности взяло верх над целостностью. В *Синопсисе* благородное стремление преодолеть нескладности системы русского средневековья и создать новую, общерусскую - киево-московскую систему привело к тому, что просто не была понята старая система.

Таким образом, питомцы Петра Могилы, осажденные в Киево-Печерской лавре, стремящиеся усвоить свои корни и создать свое будущее, становятся все более похожими на питомцев Велиамина Руцкого, поскольку и те и другие задушены средневековыми призраками трех Римов и действительностью (политической, культурной и религиозной), которая принадлежит не им. Как ни парадоксально, именно благодаря этому трагическому состоянию украинцы внесли ценный вклад в процесс взаимного обогащения двух культур, которые сражались за Украину над ее головой[84].

---

[82] **C.G.Pitsakis**, *A propos des actes du patriarcat de Constantinople concernant la proclamation de l'Empire en Russie, L'idea di Roma a Mosca, secc. XV-XVI, Relazioni e comunicazioni*, Roma 1989 - P. 115-119.

[83] Подробный анализ гравюры, см. в статье, цитированной в прим. 11.

[84] **O.Pritsak, J.S.Reshstar Jr.**, *Ukraine and the Dialectics of Nation Building, Slavic Revue*, XXII (1963), 2, p.8: "Трагедия украинцев состоит в том, что с XV века их территория была пограничной страной между Востоком и Западом, неспособной вполне присоединится к той или иной стороне, лишенной права на свободный выбор потому, что обе стороны смотрели на нее с вожделением".

ЛЕСЯ ДОВГА

(Київ)

ДО ПИТАННЯ ПРО БАРОКОВУ МЕНТАЛЬНІСТЬ УКРАЇНЦІВ

1. З історії ідей теоретичної етики*:

Щораз, коли суспільство вступає в смугу дестабілізації, хаосу, зламу всіх усталених звичаїв і поглядів, що сприймається сучасниками як соціальна катастрофа, а з огляду суспільствознавця дістає визначення "переламної епохи", люди звертаються до своєї історії, шукаючи там чогось схожого. Сьогодні вчені дедалі частіше звертають увагу на паралелізм процесів, які відбуваються в кінці XX ст., з тим, що пережила Європа у XVII ст. (а слов'янські країни частково і у XVIII ст) і що в історії культури дістало назву "епоха бароко".

Саме епоха бароко, яка розділила виключно гармонійні періоди духовного життя Європи - Ренесанс і класицизм, визначається тією складністю, синтезмом несумісних явищ і прагненням до максимальної свободи почуттів, які, хоч і в нових формах, властиві розвиткові сучасної культури.

Оцінка цієї епохи в мистецтвознавчій та філософській літературі неоднозначна. Та ще складніше розв'язується проблема притаманності "бароко" різним національним культурам, особливо ж у православних слов'янських народів. Очевидно, зумовлене це тим, що бароко, яке програмно культивувало оригінальність і неповторність творчого почерку художника, а також його обов'язок зберігати вірність художнім традиціям свого народу, породило велику кількість національних та індивідуальних художніх шкіл, часто неспівставних за своїми формальними ознаками, але єдиних за втіленими в них морально-етичними та філософськими поглядами. Таким чином, проблеми, які звично відносити до естетики та мистецтвознавства виявляються нерозривно пов'язаними з морально-етичними принципами, а критерієм, за яким можливо відносити (або не відносити) до епохи бароко які-небудь явища культури є ментальність її творців, їх ставлення до мистецтва, до його предмету та до людей, з якими вони спілкуються через свої витвори, сутнісний рівень тих норм, почуттів та ідей, які й становлять культуру епохи.

У межах однієї статті неможливо вичерпно проаналізувати ментальність цілої епохи, а ще такої складної, як бароко. Тому обмежимося спробою окреслити основні моменти спільності, які

---

* Продовження статті – у наступному томі.

© Леся Довга, 1992

простежуються в морально-етичних поглядах країн Західної Європи XVII ст. і України другої половини XVII - першої половини XVIII ст., а відтак повернутися до піднятої ще Д.Чижевським, але занедбаної в подальших дослідженнях вітчизняних учених проблеми барокової ментальності українців. При цьому ми не беремося аналізувати міру безпосереднього впливу західноєвропейських барокових мислителів на українських філософів відповідного періоду. Зазначимо тільки, що в трактатах професорів Києво-Могилянської академії здебільшого марно шукати посилок на Б.Спінозу, Г.Лейбніца чи Б.Паскаля, а тим більше на Э.Тезауро чи Б.Грасіана. Гадаємо, справа тут не стільки у паралелізмі культурно-історичних процесів, які відбувалися в Європі та в Україні і викликали формування ідентичного по суті способу світобачення.

Центральним об'єктом дослідження не тільки барокової етики і моралі, але й філософії, естетики та мистецтва є досконала людина або "героїчна особа", яка втілює в собі ідеал епохи не тільки уявний, але й реально досяжний в земному житті.

Основні принципи вчення про мораль культури бароко розробляли в Європі Б.Спіноза, Б.Паскаль, Б.Грасіан, Е.Тезауро та ін., в Україні - С.Яворський, Ф.Прокопович, Г.Кониський, М.Козачинський, С.Кулябка, С.Калиновський та ін.

Етичні вчення бароко, тісно пов'язані з усіма сферами суспільного життя епохи, розвивалися у двох взаємопов'язаних руслах: теоретичному та практичному.

Теоретична етика окреслювала принципові положення ментальності своєї доби. Основними проблемами її були: місце людини в світі, найвищі людські цінності (або "остаточна мета людини"), свобода волі і міра відповідальності людини за свої вчинки. Практична етика давала конкретні рецепти, як найкраще розпорядитися власною долею, щоб і на землі досягнути блага. В руслі практичному розроблялися системи виховання "людини героя", вивчалися основні критерії оцінки "досконалості" людини і міра досяжності її в реальному житті.

Видатні наукові відкриття, зроблені європейськими вченими в кінці XVI - XVII ст. докорінно змінили погляд на будову Всесвіту. Геліоцентрична ідея Коперніка, розроблена Галлілеєм, Дж.Бруно і Кеплером, привела до висновку про множинність світів і безмежність Всесвіту, в якому Земля є не центром, а тільки маленькою часточкою. Винахід телескопа і мікроскопа відкрив перед людьми існування безмежно далекого і безмежно малого. Роботи Галлілея, Гюйгенса і Ньютона над проблемами швидкості, інерції, незалежності дії сил та ін. привели до висновку, що досконалість полягає не в незмінному, а в мінливому. Потрясіння, викликане в суспільстві XVII ст. новими відкриттями, знайшло своє втілення в мистецтві та літературі. Один з найяскравіших поетів бароко Дж.Донн писав, що все в новій філосорії піддано сумніву: немає Сонця, немає Землі, вогонь втратив своє колишнє значення, зникла сув'язь часів, усе стало відносним[1].

Універсальне значення наукових відкриттів XVII ст. полягало не тільки в можливості їх практичного застосування, а й в тому, що вони

---

[1] **Донн Дж.** *Стихотворения.* – Л. 1973 –138.

принципово міняли світоглядні засади суспільства. Наука виправила, а де в чому і заперечила наївні свідчення почуттів. Видимість явища більше не ототожнювалась з його сутністю, людина вперше проникла в таємниці природи. Земля виявилась позбавленою свого центрального розташування у Всесвіті. Разом з Землею втрачає свою небувалу значимість і людина, як вінець і мета творчої енергії природи. Людський рід і людська доля у співвідношенні з величчю Всесвіту раптово втратили ту важливість, яку вони мали, коли їх розглядали зблизька, і для самої людини. Всі людські цінності виявилися нетривкими й відносними. Нове вчення розвінчувало людський рід, виводило його з ейфорії безперечної досконалості. Люди трагічно відчули свою "ницість" і недосконалість як природної істоти. У новому безмежному світі людина почувається самотньо й незатишно. Перед новою філософією постає нагальна проблема дати нове трактування місця людини у Всесвіті, пояснити її зв'язок з усією природою і знайти те особливе, чим людина все ж таки відрізняється від усього, що її оточує.

Розглядаючи питання про місце людини в світі, як європейські, так і українські мислителі схиляються до того, що людина є мікрокосмом у макрокосмі Всесвіту. Таким чином, людина є невід'ємною часточкою природи, підпорядковується усім законам останньої, які встановлюють порядок і взаємини частин. Але якщо в житті природи, яка оточує людину, діє тільки атрибут протяжності, то сутнісною основою людини є ще один субстанційний атрибут, а саме - мислення. Так людина стає незвичайною часточкою Всесвіту, обдарованою свідомістю і розумом, що споріднює її з самим Богом. Мислителі бароко, поставивши собі за мету проникнути в сутність кожного явища, намагаються пояснити природу людської душі відкинувши її традиційне теологічне тлумачення.

На думку Е.Тезауро, людська душа складається з трьох частин: перша - "зовсім несвідома", "вегетативна, з деревами спільна", друга - "частково несвідома", "чуттєва, частково з тваринами спільна", і третя - "зовсім свідома", "розум або смисл, особливо людині властива"[2]. Усі три частини людської душі однаково необхідні їй, оскільки всі вони забезпечують її благо як таке. Перші дві частини, на думку Е.Тезауро суть земні, смертні, а третя - небесна, вічна. Дуже близьку за змістом ідею бачимо в трактаті Ф.Прокоповича, який пише "Вона [людина], є зменшена частинка того видимого і невидимого світу, оскільки має в собі щось і від тілесної неодухотвореної, і від живої матерії, і від чуттєвої людської субстанції, крім того і те, що мають самі духи. Тому дуже правильно назвали її давні філософи мікрокосмом, тобто малим, або взятим у зменшеному вигляді світом"[3].

Різні частини людської душі, наділені різною природою, бувають між собою як у повній злагоді, так і у великій ворожнечі, але існувати можуть тільки разом. Людина теоретиками бароко розглядається як єдність протилежних і протиборчих природ, які стають причиною

---

[2] **Тезауро Э.** *Философия нравоучительная.* Кн.1. (*О существе и добродетели нравственной, в чем оно заключается).* - Б.м., Б.г. - С.72.

[3] **Прокопович Ф.** *Філософські твори*: - В 3 т. - К., 1980. - Т.2. - С.309.

постійних внутрішніх конфліктів особи з самою собою. Виходячи з цього виховання барокової "героїчної особи" спрямовується на те, щоб навчити її знаходити розумний компроміс між бажанням і спонуканням кожної часточки душі, не заперечуючи жодної з них (на відміну як від попередніх епох, так і від класицизму, які надавали перевагу котрійсь із крайнощів, наприклад, духовності і служінню Богові, виконанню громадянського обов'язку і т.і.).

Трактуючи людину як істоту, підпорядковану законам природи, мислителі бароко ставлять питання про те, як ця залежність впливає на внутрішній світ людини. При розв'язанні останнього виникає проблема свободи волі - одна з найважливіших в антропології Європи XVII ст., а в Україні і першої половини XVIII ст.

Дослідники історії та теорії української культури окресленої доби звертають увагу на те, що професори Києво-Могилянської академії не тільки визнавали, але й активно пропагували ренесансову в основі ідею "свободи волі", в той час, як теоретики європейського бароко практично заперечували її. Справді, Б.Спіноза в "Основах філософії Декарта" писав: "...воля не є річ в природі, а тільки фікція..."[4]. Але "свобода волі" в Європі і в Україні розглядається в дещо різних аспектах. Річ в тому, що коли західноєвропейська філософія на початок XVII ст. уже практично вийшла з рамок теології і знайшла собі самостійний предмет, то в Україні цей процес тільки починався. Тому Могилянці розглядали проблему свободи волі не тільки щодо природи, але й щодо Бога, а заодно ще й доказували принципову можливість раціонального пізнання божества.

Цієї ж проблеми торкається Б.Спіноза, сперечаючись з фаталістами і середньовічною схоластикою, які доводили, що доля людини і всі її вчинки наперед запрограмовані Творцем. Б.Спіноза вказує на те, що створивши людину, Бог наділив її свободою вибирати власний шлях у житті, вибирати добро або зло. А інакше людина не могла б бути ні праведною, ні грішною, адже ніхто не повинен відповідати за вчинки, здійснені не власною волею, а запрограмовані субстанцією. Людина є власником і керманичем свого життя, і в цьому аспекті західноєвропейські філософи бароко не заперечували свободи волі. Але вони й не розглядали її спеціально, оскільки це питання було принципово вирішеним ще Ренесансом.

"Свобода вчинків людини, - пише Г.Кониський, - є не що інше як сам свобідний вибір волі або здатність вибирати, що стосується мети"[5]. У даному випадку мова йде не про конкурентну часткову мету людини, яка може бути досягнена і змінена, а про остаточну моральну мету. Така секуляризація моралі вносила момент відповідальності людини за власну долю і за свої вчинки не тільки перед Богом у потойбічному житті, але й перед собою і суспільством на землі. Відповідальність за вчинки перед суспільством різко міняє акценти в системі моральних цінностей і висуває на перший план не стільки віру в Бога і страх перед

---

[4] **Спиноза Б.** *Основы философии Декарта // Избр тр.:В 2 т.* - М., 1957. - Т.1. - С.139.

[5] Цит. по: *Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половины XVIII ст. – Киев, 1987. – С.35.*

гріхом, скільки виконання громадянського обов'язку і дотримання індивідом традицій та смаків його оточення. Фактично в цей час проводиться перша за історією християнства спроба вироблення норм громадянської моральності і закладається основа етики Нового і Новітнього часу. На Україні такий напрям моральної філософії дістав назву "громадянського гуманізму", і знайшов яскраве втілення в художній культурі, особливо ж у героїчній поезії, геральдиці та портретному малярстві.

Але, визнаючи свободу волі в теологічному аспекті, професори Києво-Могилянської академії не розповсюджують її автоматично на незалежність вчинків людини від її власної природи і суспільства. "Під самовластям, - зазначав Ф.Прокопович, - ми розуміємо ту властивість розумної душі, зокрема волі, яка, коли є всі умови для діяння, може діяти або не діяти, робити те чи інше"[6]. Таким чином Ф.Прокопович передбачає наявність необхідних для можливості здійснення вчинку умов. А це уже цілком співзвучне з теорією бароко, в якій людина розглядається як часточка природи, необхідно введена в ланцюг світової детермінації. У цьому універсальному зв'язку люди, як і всі інші істоти, прагнуть зберегти і відстояти себе поміж людьми і явищами, що їх оточують.

Якщо людина вільна у вчинках стосовно Бога, але не вільна стосовно природи, то слід визначити, в чому саме полягає її залежність, до якої міри вона необхідна і чи можливо її якимось чином зменшити чи уникнути. Західноєвропейській філософії властиве ототожнення волі з людським розумом. Тим самим міра свободи осягнула і усвідомила закони природи (свобода в межах пізнаної необхідності). Щоправда, ототжнюючи волю і розум, Б.Спіноза залишає деяку різницю між ними в дусі Лейбніцевих чітких і нечітких перцепцій. Таким чином розум поширюється тільки на усвідомлені ідеї, які становлять знання, воля ж поширюється і на підсвідомі, нечіткі, чуттєві ідеї. Тому потенційно воля, як основа відчуття, безмежна, і в цьому вона ширша, ніж розум, але реально воля, як і розум, обмежена.

Українські філософи, визначаючи взаємозв'язок і взаємозалежність розуму (інтелекту) та волі, послідовно розмежовують їх. Тому розглядається питання не тільки про свободу волі, але й про свободу розуму. "Адам, - писав С.Калиновський, - погубив... свою свободу настільки, наскільки довів її до мізерного стану, тому що до того [як він согрішив] володар-розум владно керував доброчинністю і приструнював її своїм кивком, але він втратив цей привілей"[7]. Воля не є вільною щодо розуму. Акт волі - це втілення "практичного" рішення розуму. Тим часом розум приймає рішення не осноразово, а проходячи декілька стадій, розглядаючи всі можливі варіанти. Розум сприймає об'єкт або факт, аналізує його, виводить висновки і пропонує їх волі для здійснення вчинку. Але ситуації

---

[6] Цит. по: **Самарин Ю.Ф.** *Стефан Яворский и Феофан Прокопович // Соч.* – М. – 1880. – Т.5. – С.116.

[7] **Калиновский С.** *Десять книг Аристотеля к Никомаху, то есть Этика // Памятники этической мысли на Украине . . .* - С.117.

можуть бути неоднозначними, і тоді розум пропонує волі два протилежні рішення, оцінюючи їх з огляду "блага" для людини. В такому випадку воля не просто керується вказівкою розуму, а вибирає. Інтелект надає волі "свободу протиріччя"[8] при індеферентності судження, яке їй пропонується.

"Суб'єктом свободи є воля, розум, же випереджає волю, як дорадник, але не управляє нею, як повелитель"[9]; "розум - писав С.Кулябка, - це здатність, з допомогою якої хтось керує собою, рухає себе куди хоче і як хоче"[10]. Інтелект може впливати на волю морально, створюючи перед волею образ блага, тим самим вдосконалюючи моральний статус волі, яка, пізнавши благо, дістає всі необхідні передумови для вчинку.

Що ж до зворотнього впливу - волі на інтелект, у працях професорів Києво-Могилянської академії зустрічаємо суперечливі погляди. Так, С.Калиновський, Ф.Прокопович, Г.Кониський вважають, що воля, впливаючи на розум, також не може робити цього деспотично, а тільки політично. В екстремальних умовах, під дією сильних афектів воля може приймати рішення і без поради розуму, але вона не може примусити розум оцінювати ситуацію всупереч його аналізу і уяві про благо. Щоправда, в таких випадках воля також не є свобідною, тому вона опиняється під владою сліпого афекту або потягу. Тоді й сам акт волі носить не стільки свобідний характер, скільки необхідний.

С.Кулябка в своїй "Етиці" зазначає, що інтелект відноситься до істини, а воля до добра. Оскільки ж воля свобідна у виборі добра або зла, вона "застосовує деспотичну владу ... у відношенні до інтелекту і до зовнішніх органів тіла...політичну ж і громадянську до внутрішніх відчуттів фантазії, уяви, відчування і загального хотіння"[11].

Але, не дивлячись на те, що українські і західноєвропейські учені шукали істини різними шляхами і виходячи з різних початкових позицій, в цілому всі вони приходять до висновку, що воля потенційно ширша, ніж розум, але реально обмежена впливом людських наффектів та інтелектуальними можливостями щодо пізнання природи.

Поєднуючою ланкою між актом розуму та актом волі є розсудливість. Розсудливість відноситься до інтелектуальних властевостей, які спрямовують акти волі. Розсудливість є природна і філософська. Природна - це вроджена проникливість розуму (або інтуїція), філософська - це властивість, за допомогою котрої з причин роздумуємо над тим, що слід робити"[12]. Розсудливість спрямована на імперативний акт, тобто на досягнення згоди і гармонії між розумом та волею, що є провідною доброчинністю на шляху досягнення досконалості. Виходячи з цього, вчинки людини поділяються на "фізично" і "морально" досконалі. "Якщо розум, оснащений навиком

---

[8] Там же. - С.126.

[9] Там же.

[10] **Кулябка С.** *Этика // Памятники этической мысли на Украине.* - С.284.

[11] **Калиновский С.** *Десять книг Аристотеля к Никомаху* ... - С.120.

[12] Там же. - С.55.

розсудливості, правильно судить, що слід робити, і таке правильне рішення пропонує волі так, щоб воля охоче з ним погодилася, тоді викликається акт розсудливості досконалий як фізично, так і морально, тому що не відштовхується, а досягає мети..., - писав С.Калиновський. - Якщо ж воля виказує незгоду, то це також не повинно вважатися дефектом розсудливості, оскільки вона частково виконала свій обов'язок"[13].

Воля і розум повинні співіснувати в людині гармонійно. Тоді вчинки можна вважати як фізично, так і морально досконалими. Якщо ж людина шляхом раціонального аналізу змушує волю до якогось вчинку, або відбувається вольовий вчинок всупереч розуму, він може бути довершеним тільки фізично, але не морально, тому що при цьому порушується внутрішня гармонія індивіда. Внутрішня гармонія людини полягає не тільки у згоді розуму і волі (тобто раціонального та емоційного), але й у відповідності здійснених актів обраній в житті меті. Об'єктивно такою метою для будь-якої людини є благо. Отже, слід пояснити в чому це благо полягає і яким воно може бути.

Питання "для чого жити" хвилювало людей у всі часи. Особливо ж гостро це питання постає в переломні епохи, коли руйнуються всі традиційні системи цінностей і життєвих орієнтирів, а нові ще тільки починають формуватися. Епоха бароко якраз і була переламною. Раціоналізм ставив перед людиною мету - пізнання природи і самовдосконалення. Але це була мета тільки для вибраних. Теологія давала іншу мету - блаженство в потойбічному світі. Але й ця мета уже не вдовольняла. Віра в потойбічний світ похитнулася разом із зміною поглядів на будову Всесвіту. До того ж вона була надто туманною і недосяжною. Люди більше не сприймали земне життя як тимчасову муку перед упокоєнням в Бозі. Тим часом основна, або остаточна життєва мета була єдиною основою, на якій можна було будувати нове вчення про мораль і забезпечити нормальне співіснування індивіда.

Західноєвропейська барокова етика ставить перед людиною за мету досягнання морально-етичного ідеалу епохи, який розробляється з урахуванням того, що він повинен бути досяжним на землі. У зв'язку з цим виникає ряд морально-дидактичних посібників і трактатів, в яких описується такий ідеал і даються рецепти до його досягнення. Хоча і в них не знімалися такі фактори, як віра, богобоязливість та благопристойність. Раціональне пізнання Бога входило до рангу найвищих доброчинностей, адже воно передбачало абсолютне пізнання природи. Оскільки ж таке пізнання природи вважалося можливим тільки потенційно, а не реально, то воно не могло ставати метою в житті реальних людей.

Українські мислителі підходять до проблеми "остаточної мети" в житті людини в двох аспектах. Враховуючи, що в Україні у XVII ст. раціоналістичні погляди ще не стали абсолютно превалюючими, а віра в Бога залишалася важливим складником ментальності народу, професори Києво-Могилянської академії розглядали "фізичну" (або "просто останню") і моральну мету людини. С.Калиновський вважав,

---

[13] Там же. - С. 54.

що "тільки Бог є просто остання мета з природи речі всіх речей"[14]. С.Кулябка писав, що "саме щастя є найвищим добром і останньою метою"[15] людини. Проте "просто найвище добро" людини українські мислителі одностайно вбачали в блаженстві, яким для людини є Бог. Блаженство поділяється на об'єктивне і формальне. Оскільки Бог, як вище блаженство, піддається пізнанню людським інтелектом, то об'єктивне блаженство полягає у "ясному баченні Бога", яке одночасно є найвищою мірою досконалості людини (по суті раціоналістичне трактування віри в Бога, до якого схилялися і Б.Спіноза, і Г.Лейбніц).

Моральна мета людини, якщо вона остаточна, як і фізична, може бути тільки одна. Але вона вже пов'язана з земним життям. Моральною метою може бути досягнення блага в реальному житті. Крім того людина може мати декілька тимчасових цілей, які змінюються в міру їх досягнення. Але всі вони бодай опосередковано підпорядковуються досягненню накресленої остаточної мети, навіть якщо вона раціонально не усвідомлена.

Трактування моральної мети та проміжкових цілей людини власне і є громадянським моральним кодексом українського бароко, який по суті ідентичний західноєвропейському образу "героїчної особи". Загальною моральною метою людства визнається благо. Але у кожної людини моральна мета своя. Значить благо має різні іпостасі. Перш за все благо ділиться на "істинне" та "уявне". Істинному благу "властива та доброчинність, яка проявляється в бунті", а уявному "в дійсності не притаманна та доброта, яка здається притаманною"[16]. Благо може бути як сутність (або природне), і тоді це сама досконалість (в абсолюті це тільки Бог), або як честь (моральне), тобто як досягнення деякої міри досконалості. Благо може бути внутрішнім і зовнішнім. Внутрішнє - це духовні доброчинності, а також здоров'я, сила і т.д. Зовнішнє (або "благо долі") - це те, що властиве не людині, а її оточенню, наприклад гроші, багатство, почесті, а також і Бог. Крім того може бути корисним (таким що приводить до володіння чим-небудь), почесним (таким воно представляє собою раціональну природу як доброчинність), або приємним (коли воно приносить задоволення). Сутність же самого добра в універсумі полягає в "узгодженні і гармонії"[17] усіх благ.

І кожен вибирає собі те, що йому більше до смаку.

Загалом же благом вважається все те, що стало для людини бажаним. "Не всяке благо є метою, - вказував С.Калиновський, - але будь-яка мета є благо, в крайньому разі уявне, тому що будь яка мета жадана є благом"[18].

Вся етика бароко розглядаючи питання про те, що є благом (або просто щастям), доброчинністю і моральністю і які шляхи до їх досягнення відкидає аскетичні рецепти попередніх епох, в яких пропагувалося виснажувати плоті во ім'я вдосконалення духу. Бароко

---

[14] Там же. - С.82.

[15] **Кулябка С.** -*Этика*. - С.273.

[16] **Калиновский С.** *Десять книг Аристотеля к Никомаху* ... - С.65.

[17] **Кулябка С.** *Этика*. - С.274.

[18] **Калиновский С.** *Десять книг Аристотеля к Никомаху* ... - С.74.

вперше розглядає не абстрактну, а реальну, земну людину. А для земної людини щастя бажане не в потойбічному, а в реальному, земному і полягає "частково в мудрості і доброчинності, частково в благополучному [стані] тіла і долі"[19]. Перші два складники Г.Кониський розглядає як основні (субстанційні), інші два - як допоміжні.

Керуючись ученням Арістотеля, як українські, так і західноєвропейські мислителі поділяють людські добра на три (або чотири) складники: малі, середні та великі. До малих відносяться зовнішні обставини життя, такі як багатство, честь і т.д., до середніх - тілесні насолоди, до великих - духовні, тобто істинно людські доброчинності - розум, воля, совість, талант і т.д. Малі і середні добра розцінюються як такі, що споріднюють людину з тваринним і неодухотвореним світом. Вони необхідні в міру того, як вони "конечному і найщасливішому добру слугують"[20]. Етика бароко не визнає можливим досягнути щастя в злидарстві та знущанні над плоттю. Тіло сприймається не як окови душі, які вона прагне скинути, щоб досягнути істинного щастя в потойбічному світі, а як зброя духовних дій. І такою є дія, якою є її зброя, якщо ця дія відбувається природно. Таким чином виправдовуються не тільки плотскі потреби людей, але й сама субстанція. Оскільки душа є атрибутом субстанції, душі усіх людей наділені однаковою мірою досконалості. Але природа не може створити на стільки ж однаково досконалими усі тіла. А в різних тілах однаково досконала душа по-різному себе проявляє. Тому "натура хоче, щоб людина берегла свою плоть, щоб вона служила духу"[21].

Після пояснення того, яке місце людини в світі і в чому полягає її свобода, яка мета людського життя в принципі і частково, що є для людини благом (щастям) і які конкретні "добра" його утворюють, перш ніж перейти до аналізу самих доброчинностей (тобто до практичної частини етики) розглядалося ще одне важливе питання - чим детерміновані людські вчинки на шляху до досягнення доброчинності. Тільки враховуючи це можливо збагнути, які є доброчинності і як можна їх досягнути.

Згідно з теорією бароко людські вчинки детерміновані трьома факторами. По-перше - природними потребами (так звані тілесні добра, що споріднені з тваринними інстинктами), які на думку теоретиків бароко є основною мотивізацією будь-яких актів; по-друге - розумом і волею (так звані моральні доброчинності або духовні добра, які споріднюють людину з субстанцією); по-третє - місцем, де людина народилася і живе (належність до якогось народу і стану з відповідними традиціями, звичками, етичними і естетичними нормами).

За мірою залежності від природи і виявленою в них свободою вчинки діляться на три категорії: вільні, невільні та змішані. Вільні - це

---

19 **Конисский Г.** *Нравственная философия или Этика // Памятники этической мысли на Украине.* - С.451.

20 **Тезауро Э.** *Философия нравоучительная.* - С.17.

21 Там же. - С.271.

ті, які людина здійснює за власним вибором, "коли вона усвідомлює усі таких обставини"[22]. Невільні - це ті вчинки, які здійснені з стороннього примусу, або при незнанні обставин тієї справи, яка почата. Змішані вчинки це ті, які людина здійснює за власним вибором, але не зовсім вільно, а під тиском якихось об'єктивних обставин. У буденному житті переважають саме змішані вчинки. На вчинки вільні здатна тільки невелика кількість "героїчних особистостей", тому що вони вимагають значних зусиль волі і відповідних життєвих обставин, які дають право вільного вибору. Разом з тим на рівні буденної свідомості часто виникає ілюзія свобідного вибору. Так, наприклад, не розуміючи природних важелів управління організмом, людина вважає, що вона вільно впадає в гнів або навпаки, стає доброчинною, що вона свобідно їсть, п'є, віддається різним насолодам і спокусам. Насправді ж всі ці елементарні вчинки пов'язані з життєзабезпеченням людини як природні істоти, з необхідностю підтримувати життя і відновлювати рід. "Декому помилково здається, - вказує С.Калиновський, - наче вони самі помірні в їжі, однак така помірність виходить не від доброчинності, а від стану тіла"[23]. Західноєвропейські мислителі до числа основних афектів зачисляють потяг (в усвідомленому вигладі він перетворюється в прагнення) та задоволення (або незадоволення). На їх думку, розумне поєднання цих афектів створює те безмежне розмаїття людських пристрастей та багатство емоційного життя, з яким ми зустрічаємося в реальному світі.

С.Кулябка вказує, що є два афекти переживань: моральне добро (або зло) та переживання розуму. Самих переживань він називає 11 (з яких власне і виводяться основні людські доброчинності). Одні з них "відносяться до палкого бажання, яке прагне до добра в абсолютному розумінні, а саме: любов, ненависть, туга, уникання, радість і смуток"[24], інші ж "відносяться до чуттєвого бажання, вони спрямовані на важкодосяжне і важкодоступне добро, а саме: безнадія, страх, відвага"[25], надія та гнів. Звичайна людина безсила перед пристрастями, які охоплюють її, заповнюють всю її свідомість і часто пригноблюють усвідомлену працю над самовдосконаленням. Залежність від власної природи - це та "свобода безсилля, яка є у людини"[26].

Щоправда, природний детермінізм ні українськими, ні західноєвропейськими мислителями не доводився до крайнього фаталізму. "Свободи безсилля" неможливо уникнути повністю, але її можливо звести до мінімуму, якщо усвідомити необхідність законів природи і навчитися жити не всупереч, а згідно з ними. Можливість поєднання свободи і необхідності носить субстанційний характер. Абсолютно свобідним є тільки Бог. Людина ж діє вільно в межах усвідомлення і раціонального дослідження необхідності. Тому вчинки людини наділені тим більшою мірою свободи, чим далі сягає сфера її

---

22 Там же.

23 **Калиновский С.** *Десять книг Аристотеля к Никомаху* ... - С.161.

24 **Кулябка С.** *Этика.* - С.288.

25 Там же.

26 **Калиновский С.** *Десять книг Аристотеля к Никомаху* ... - С.67.

достовірних знань. Коли раціональне пізнання поширюється на сферу афектів, воно наче прояснює їх і підпорядковує спрямовуючій дії людського духу.

Таке пояснення суті людських пристрастей і потягів; виправдання насолоди (задоволення) як одного з безумовних благ людини, відіграло надзвичайно важливу роль у формуванні морально-етичної і естетичної концепції бароко, оскільки, знімаючи з них тавро ницого і гріховного, вводило реальне, неприкрашене життя в зону дослідження мистецтва та етики. Другою, але найважливішою детермінантою людських вчинків на шляху самовдосконалення є розум і воля.

Етика бароко визнає, що всі люди народжуються з однаковими природними здібностями. І тільки шляхом виховання та навчання вони досягають того чи іншого ступеню досконалості. На думку Е.Тезауро, "натура не постачає доброчинностями, але замість них дарує немовлятам деякі, до придбання таких, здібності"[27].

"Доброчинність є не від природи, - писав про це ж С.Калиновський, - у людині є природна здатність до надбання доброчинності, вона має вроджене її насіння через синдерезу, яка є пізнанням моральних начал, поскільки від світу природи відомо, що кожному слід любити доброчинність, відхиляти порочність життя"[28]. Розвивати здібність до доброчинності можна різними шляхами: за власним бажанням, наслідувати прикладу, за стороннім спонуканням, що ніяк не позначається на сутності кінцевого результату.

Ще переконливіше пише про роль культури у формуванні особистості Б.Грасіан: "Людина народжується дикуном: виховуючись, вона виганяє з себе тварину. Культура створює особистість, і чим її більше, тим особистість значніша"[29]. Під культурою Б.Грасіан розуміє усі досягнення людської цивілізації.

У зв'язку з цим як українські, так і західноєвропейські мислителі бароко надавали виключного значення перед знатністю роду і навіть підносячи на небувалу доти висоту культ предків, ця епоха вимагала від кожного члена суспільства активної життєвої позиції і достатнього рівня освіченості для чого вимагалося уміння працювати. "Для осягнення доброчинності мало допомоги Бога, - писав С.Калиновський, - потрібна праця"[30].

Трактування доброчинності людини не як вродженого дару, а набутої завдяки вправлянню інтелекту, відіграло вирішальну роль в формуванні ментальності бароко. По-перше досягнення доброчинності і доступної міри досконалості проповідувалося як універсальна остаточна мета для всіх людей, а цим на небувалу висоту піднімалося значення освіти і створювалась світоглядна база для розквіту просвітництва. По-друге, якщо кращий той, хто вченіший або доброчинніший, то він кращий виключно у порівнянні з ким-небудь

---

27 **Тезауро Э.** *Философия нравоучительная.* - С.64.

28 **Калиновский С.** *Десять кний Аристотеля к Никомаху* ... - С.169-170.

29 **Грасиан Б.** *Карманный оракул // Грасиан Б. Карманный оракул. Критикон.* - М., 1981. - С.22.

30 **Калиновский С.** *Десять книг Аристотеля к Никомаху* ... - С.168.

іншим, менш вченим чи доброчинним. Якщо в суспільстві цінується доброчинність, то пізнати її можна тільки у порівнянні з ницістю. "Людина-герой" - це той, хто завоював захоплення натовпу. Враховуючи ту обставину, що реально бути досконалим неможливо, а можливо тільки здаватися таким, кожний індивід стає в реальному житті актором, і його вшанування суспільством залежить від того, яка вибрана роль і як її грають. Усі люди одночасно і потенційні глядачі, і актори на власній сцені (ідея світу-театру, яка стала провідною в мистецтві бароко).

Третьою детермінантою вчинків є належність людей до відповідного народу і стану. Визначаючи таку залежність, теоретики бароко розробляють теорію соціального детермінізму. "Вода бере добрі чи погані речі з руд, через які вона тече, а людина приймає на себе звичаї тієї землі, де народилася"[31]- пише Б.Грасіан. У кожного народу є свої переваги перед іншими народами і свої індивідуальні вади, які необхідно знати і долати. У цьому також полягає один з можливих шляхів досягнення доброчинності. Теорія бароко вперше звертається до спостереження над національними характерами, підкреслює необхідність не цуратися його, а навпаки - розвивати і вдосконалювати. Важливою рисою на шляху до досягнення досконалості вважалося вміння приховати вади свого народу, виправити їх і тим самим примножити його славу. Можливо, саме завдяки цьому бароко стало першою культурно-історичною епохою, яка одночасно охопила майже всі європейські країни і породила велику кількість національних художніх шкіл, а в багатьох випадках саме на цю епоху припадають найвищі злети національних культур.

Виходячи з запропонованої життєвої мети людини бароко (а саме - досягнення блага) і шляхів до її реалізації (навчання і надбання досконалості), виводились і основні доброчинності, якими повинна володіти "героїчна особа".

Саме доброчинність трактується як моральний навик, притаманний волі, який схиляє її до морально добрих вчинків і полягає в поміркованості у відношенні як до суб'єкта, так і до соціуму. Поміркованість трактується як середина між крайностями, які є пороками, але середина не арифметична, а геометрична, як компроміс крайніх протиріч, який заперечує обидві крайності. Така середина не абсолютна, а відносна, для кожної людини і кожного випадку вона своя. "Середнє розсудку те, - писав С.Калиновський, - що після зважування всіх обставин особистості, віку, здібностей, місця, часу і т.д. так узгоджується із здоровим глуздом, щоб ні невистачати, ні бути надмірним"[32].

І українські, і західноєвропейські мислителі бароко виділяють чотири основні доброчинності: мужність, яка зупиняє страх і гнів, поміркованість, яка приборкує хіть, правосуддя, яке приборкує волю і схиляє її до справедливості, благорозумність (або розсудливість), яка просвітлює розум, дає міру законам і Закон всім доброчинностям. Крім

---

31 **Грасиан Б.** *Придворный человек.* - 2-е изд. Спб., 1760. - С.11.

32 **Калиновский С.** *Десять книг Аристотеля к Никомаху....* - С.175.

того вказується на інші моральні доброчинності, такі як щедрість, величність, сумирність, правдивість, скромність, сором'язливість та ін., а також розглядаються їх крайнощі. Крайнощів завжди дві: у надмірності та недостатності, і обидві вони є порочними. Проте кращою є та крайність, яка більше відповідає самій доброчинності, наприклад, в мужності або правдивості надмірність краща, ніж недостатність. Властиві людини пристрасті і афекти тягнуть її то в одну, то в іншу крайність. Намагаючись дотриматися золотої середини, людина вступає в конфлікт сама з собою, що й стає джерелом її внутрішнього дискомфорту, невпевненості самої в собі. Такий дискомфорт культурою бароко не заперечується, а навпаки, визначається необхідним елементом життя, який вносить в останнє боротьбу і рух, без чого життя не могло б існувати, а тим більше бути цікавим.

Без звички визначити для себе таку середину і дотримуватися її дуже складно. Як навчитися цьому - предмет практичної (дидактичної) етики, яка розглядає кожну доброчинність зокрема і дає конкретні поради до того, як краще її досягнути. Але про них слід вести окрему розмову.

А для повнішої характеристики ментальності епохи бароко, в якій вперше закладено усвідомлення відносності і нестабільності всіх людських цілей і цінностей, і розуміння того, що все в житті надзвичайно швидко міняється, наведемо ще "дві менш важливі етичні аксіоми", з трактату Г.Кониського:

1. "Щасливіший той, хто володіє кращими і численнішими благами, найщасливішим у цьому відношенні не може вважтися ніхто;

2. Всі суспільні дії людей слід визначити тим, щоб ми були чесними, розумними, здоровими, або, по крайній мірі, безтурботними, безпечними і щасливими "[33].

---

33 **Конисский Г.** *Нравственная философия или Этика.* - С.452.

СТЕПАН ВЕЛИЧЕНКО

(Торонто)

ВОЛОДАРІ І КОЗАКИ: ЗАМІТКИ ДО ПРОБЛЕМИ ІСТОРИЧНОЇ ЛЕҐІТИМНОСТІ І ТЯГЛОСТИ В УКРАЇНСЬКІЙ ІСТОРІОГРАФІЇ XVII-XVIII ст.

У XV-XVIII ст. звичай і прецедент окреслювали спосіб думання і арґументації. В теорії люди були поділені на стани, були нерівноправними, а суспільно-політичний устрій, над яким міг стояти тільки династичний володар, підтверджений законно церквою, сприймався як створений Богом. Коли людина хотіла показати, що вчинок або якась дія "правильні" чи законні, вона мусила продемонструвати, що "колись так було". До появи так званої "наукової історіографії" XIX ст. писання про минуле у формі ars historica відповідали правилу цієї ментальності. Оскільки історичні твори були уживані для морального напучування, автори писали не тільки, щоб надати леґітимності тому, що існувало, але й щоб спонукати людей знову встановлювати те, що, на їх думку, існувало колись. Окрім володаря, предметом історії були тільки княжні роди і Церква. Ці характеристики важливо мати на увазі, коли ми стараємося встановити, як українська еліта XVII-XVIII ст. розуміла своє минуле і представляла себе і свою парію в літературі. Докладніше: у період, коли зміни даного ладу шляхом бунту або повстання сприймалися як злочин і порушення Божого ладу, яким способом могли козаки, люди простого стану, леґітилізувати після 1648 р. своє панування над частиною старої спадщини Рюриковичів? Яким історичним правом могла старшина заперечити звинувачення, що вона бунтівнича, і вимагати винання не тільки станових, але й територіальних прав від сусідніх володарів? Яким історичним правом могли козаки вимагати визнання де-юре від московських царів, які вважали козацьку територію разом з Київською митрополією,яку вона частково включала в себе, своєю історичною "отчиною"?

Занепад середньовічної історичної думки в Україні тривав до кінця XVI ст., коли внаслідок Берестейскої унії виникла полеміка, і духовенство почало шукати хроніки і документи, щоб підтвердити позиції "за" і "проти". Знайдені матеріали, зрозуміло, відкрили для них точніше знання про Київську Русь. Особливо важливою для відродження історичної пам'яті і створення нової свідомості в тогочасній Україні була "Повість минулих літ" у так званому Іпатіївському списку, яку Захарій Копистенський привіз до Києва 1616-

© Степан Величенко, 1992

17 р., де вона була переписана у 1621 р. З точки зору світської думки, особливо цінним у новознайденому творі було те, що там не згадувалось, що польські королі колись ніби завоювали Київську Русь, як твердили польсьлі хроніки. Це дало підставу духовним-вченим у Києві аргументувати, що руські землі Речі Посполитої - це не завойовані провінції Корони Польської, а частина ширшої держави, яка зберегла повноправну суверенність у середньовічному розумінні in dominium suum rex imperator est (тобто підданий визнає вищого володаря з умовою збереження необмеженного панування на власній території).

Тож бачимо, що у головніших творах (як Густинський літопис, Палінодія, Український хронограф, Хроніки Боболинського і Софоновича, Синопсис) і в чотирнадцяти коротших хроніках, написанних у середині XVII ст., зображено руські воєводства Речі Посполитої і нащадків Рюриковичів та Гедиміновиців, що живуть тут, як спадкоємців старої Русі, які добровільно прилучилися до Польщі. Писалося, що Галичина в 1340 р., а Східні землі в 1471 р. нібито з усіма правами, на підставі контракту з польскими королями, стали частинами Польщі. Цю теорію можна знайти в промовах Адама Киселя, Лаврентія Древинського і деяких полемічних творах. Таким способом українська еліта в Речі Посполитій обгрунтовувала свої права і права православної церкви, витворюючи ідею тяглості руської історії за обставин визнавання яко володаря на Русі короля з чужої династії.

У так званих хроніках XVII ст. мало писалося про зв'язок з Москвою старих руських земель, підлеглих Польщі. У творах, написаних перед 1654 р., хоч і можна прочитати, що східні слов'яни були нібито одним народом у середновічному розумінні, нащадками одного біблійного предка, однак про династичні права московських володарів до України-Руси не згадувалося. Ніде виразно не написано, що етнічна спорідненість повинна відображатися політично в формі повного і безправного підданства. І це зрозуміло, бо ідея, що національно-культурні і державно-політичні границі повинні співпадати, пов'язана з ідеологією націоналізму, яка належить до пізнішого віку. Копистенський, як відомо, розумів "Русь" і "Московщина" як дві різні території і тому писав у Густинському літописі, що Патріарх в 1581 приїхав "в Русь" з Москви. Варто памятати й те, що коли писався Гистинський літопис, польський королевич Владислав ще не відрікся від прав на Царство, яке йому дали московські бояри 1610 р., і що питання, до якого володаря належали території старої Русі, було неясним і невирішеним.

Стосунок Українських земель до Москви не був уточнений і в "Синопсисі" (1674), де текст перескакує з Києва до Москви і назад без виразного пояснення цього питання. Текст відбиває певні елементи української історичної думки, наприклад, ідею, що першість на Русі перейшла до Галичини, і що кияни добровільно прийняли варягів-Рюриковичів як володарів у формі контракту. Водночас тут присутня і російська ідея про споконвічність самодержавства і про те, що Київська земля є "отчиною" царів. Оскільки "Синопсис" не згадує ні повстання 1648, ні Хмельницького, ні історію Гетьманщини, деякі українські історики вважали твір капітуляцією національної історіографії. Але

якщо докладно прочитати цю книгу, беручи до уваги політичні умови в роках її написання (1668-69), стане очевидною несправедливість такої оцінки. Вище духовенство навколо архімандрита Гізеля, автора або ініціатора книги, боялося, що Москва віддасть Україну Польщі, і не позгоджувалося з турецькою політикою Дорошенка. Тому, хоч Многогрішному і Гізелю не подобалося московський централізм і царські зазіхання на українську автономію, вони воліли зберегти зв'язок з Москвою, вважаючи її меншим злом. Крім того, варто пам'ятати, що доки не знайдеться первісний рукопис, слід мати при увазі, що оригінальний текст "Синопсиса", можливо, був змінений і процензурований у Москві представником проукраїнської фракції Артемом Матвеєвим. Можливо, він переробив текст, аби надати йому подібності до інтерпритації історії, виробленої в московських хроніках "Степенная Книга" і "История о царях". Але навіть у друкованій версії можна розпізнати такий аргумент: Україні потрібна умова з царем, і він повинен і надалі володіти Право- і Лівоберженням, але він не має права включати ці давні руські землі до свого царства як провінцію, шануючи права всіх станів на цих землях. "Кройніка" Софоновича, написана у цей же час (1673), є додатковим доказім, що первісний текст "Синопсиса", правдоподібно, виразніше визнавав історичну тяглість київської руської спадщини на українських землях, стверджуючи таким способом їхнє право на автономію. Софонович називає Галич другим Києвом і трактує Київську Русь як спадщину галицьких князів. Він навіть вважає Владислава IV законним московським царем. Автор дуже виразно описує історію "Руського панства", його князів, нащадків і церкви. Він описує й козацькі справи, але не обговорює відношення козаків як стану до раніш і руської історії, ні до нащадків Рюриковичів.

Властиво, та проблема, яку Софонович не заторкнув, представляла фундаментальну ідеологічну дилему нової козацької еліти, що зайняла місце пануючої верстви в частині українських земель після 1648. Козаки - військовослужбовці (servitores) прийшли до влади силою зброї, виправдані в своїх очах тим, що польський король дозволив зневажити їхніх станові права, шанувати які він був обов'язаний законом. Але козаки ніколи не браки участі в королівських виборах і в угодах між королем і шляхтою тому з перспективи закону не могли виправдати збройний опір королю на підставі того, що він порушив умови свого вибору. З формальноправової точки зору козаки не були представниками ані руського народу, ані церкви. Тому, хоч козаки могли виправдати бунт на захист своїх станових прав, вони не мали як пояснити, за яким правом вони володіли тими територіями, де панували де-факто. В часах, коли тільки княжні роди могли де-юре представляти народи в політиці, і тільки минуле могло надати легітимності сичасному, той факт, що козаки як нова пануюча верства не могли законно виправдати свою владу над частиною спадщини Рюриковичів, представляв для старшини поважну дилему легітимності.

У 1620-х роках Борецький, Сакович і Копистенський створюють історію козацтва, згідно з якою вони виступають в якості оборонців віри з часів Київської Русі, але ця ідея зникла з літератури після легілізації православної ієрархії 1632 р. Після 1648 р. церква в особі митрополита не висвятила Хмельницького до королівського сану, і

духовенство не створило для козаків міфологічного родоводу, який би з'єднав їх з Рюриковичами-Гедиміновичами. У такому разі, як спадкоємці тих, що ніби добровільно приєдналися до Польщі, козаки могли б виправдати бунт проти короля тим, що він як володар порушив первісний контракт. Відома одна поема 1650 р., де така концепція згадана. Анонімний автор порівнює 12 полковників Хмельницького з 12 синами Володимира. Але ця ідея не дістала розвитку, і козаки ніколи не були допасовані до існуючої клерикальної інтерпретації руської історії, виробленої на підставі безперервності минулого і категорій законності та династичності. Відсутність схеми історії, яка б виправдовувала панування нової верстви, означало, що влада старшини існувала лише де-факто і спиралася тільки на зброю. Оскільки ж жодна верства не може панувати виключно силою і жодне суспільство не може жити без легітимності, старшина була змушена шукати цю неминуче потрібну законність і легітимність за кордоном. Завдяки визнанню царем у 1654 р., Хмельницький одержав певну законність, але умова з Москвою не усувала основної проблеми легітимності. Тобто як козаки могли історично виправдати права, яких вони вимагали, коли царі вважали, що територія "Малоросії" і Київської митрополії є їхньою "отчиною", і що як самодержці вони не зобов'язані входити в умови контракту з підданими, вже не згадуючи проте, що козаки не належали ні до боярського, ані до шляхетського стану. Ця дилема була основним вихідним пунктом для козацької схеми історії України.

Козацька концепція української історії не простежувала тяглості минулого через династичні зв'язки з Рюриковичами. Козаки як стан були простолюдом, не порідненим княжим родом, духовенство не створило родоводу такого змісту для старшини, і нова еліта не могла зображати своє панування як пряме спадкове продовження володіння київських князів. Літописцям лишалося тільки створити схему історії на підставі ідеї 1620-х років, у якій тяглість і законність козацького володіння над частиною земель старої Русі повязувалася з вояками, що нібито існували на території України й до часів Київської Русі. Козацькі автори тільки докладніше обробили ідею про те, що їхні давні предки збройно служили Рюриковичам і Гедиміновичам на підставі добровільних договорних контрактів. Літописи XVIII ст. часом трактували козаків як народ, часом як суспільну групу, яка представляла весь народ, бо боронила віру, але головною ідею цієї схеми стало те, що з давнини козаки-вояки, жителі обидвох сторін Дніпра, згоджувалися служити різним династіям вірно, доки дані володарі шанували їхні права, тобто суспільно-станову і територіальну автономію. Зрозуміло, така схема не дозволяла літописцям представляти події 1648 р. як renovatio regnum Russiae. Козацька схема також, як клерикальна, зберігає ідею етнічної спорідненості східних слов'ян. Але це служило теоретичною основою і виправданням збереження, а не ігнорування чи скасування права і автономії Малоросії як частини Московського царства. З тогочасної теоретичної перспективи західних правових ідей, добре відомих козацькій верхівці, справедливий благодійний православний володар не міг трактувати спорідненого православного народу в якості завойованих. Така поведінка давала б підстави підвладним законно відмовити і зректися підданства.

Ця інтерпретація, вперше докладно опрацьована в літописах Величка і Граб'янки на початку 18 ст., дістала завершену форму сторіччя пізніше в "Історії Русів". Оскільки автори писали про козацьку Україну в границях царської імперії, вони, зрозуміло, не включили до схеми західні землі. Одночасно Рубан, Шафонський і Антоновский не згоджувалися з Граб'янкою, Симоновським і Полетикою, які виразно обороняли українську автономію і критично ставилися до зменшення прав і скасування гетьманщини. Але й так козацька історіографія стала важливою частиною української історіографії, бо передала наступним поколінням у формі тогочасних ідей, свідомість тяглості руської історії на території України при відсутності власної пануючої династії. Хоч ця історіографія не могла виправдати суверенність, вона обороняла автономію. Твердження Величка, Покаса та інших, що цар присягнув шанувати козацькі права і автономію в 1654 р. і, таким чином, ніби підписав контракт з підданними, свідчить, що загальноприйнята ідея етнічної спорідненості в тих часах не була пов'язана з готовністю прийняти розширення самодержавної централізації на територію Гетьманщини. Козацькі літописи також доводили, що офіційна царська схема історії східних слов'ян не була єдиною. У відомих нам літописах майже відсутні ідеї царської історіографії - одним з рідкісних прикладів є "Краткая история Малороссии" Шафонського, де написано, що за Боголюбского столиця була перенесена з Києва на схід.

ЗМІСТ

Георги КАЗАКОВ
Sacrum imperium
(към телогията на императорската власт
във Византия)
3

Олексій ТОЛОЧКО
"Образ чужинця"
в картині світу домонгольської Русі
26

Наталя ЯКОВЕНКО
"Чоловік добрий" і "чоловік злий":
з історії ментальних установок в Україні-Русі
кінця XVI-середини XVII ст.
47

Джианфранко ДЖИРАУДО
"Русское" настоящее и прошедшее
в творчестве Иннокентия Гизеля
92

Леся ДОВГА
До питання про барокову
ментальність українців
104

Степан ВЕЛИЧЕНКО
Володарі і козаки:
замітки до проблеми історичної легитимності
і тяглості в українській історіографії
XVII-XVIII ст.
117

Формат 70x108 1/16. Друк. арк. 7,6
Тираж 300. Друк офсетний.
Надруковано у друкарні МП "Полімед".
Зам. 2872.