

УДК 130.122:93

**МЕРА КАК КАТЕГОРИЯ СОЦИАЛЬНАЯ  
(по данным архаики)***Ю.Г. Писаренко***Аннотация**

В статье представлена реконструкция содержания категории меры по архаическим представлениям, определены социальные функции этой категории. Показано, что понятиям социального (своего) и несоциального (чужого) в архаическом мировоззрении соответствовали категории видимого и невидимого. При этом «видение-видимость» гарантировало равноправное участие членов «своего» коллектива (рода) в общем материальном достатке, что в Древней Руси обозначалось термином *причастие*. Превышение меры родового причастия ассоциировалось со слишком большой силой или же с *целым-чужим-невидимым* и считалось чуждым идее витальности.

**Ключевые слова:** мера, видимое, невидимое.

---

Всякой вещи присуща некая оптимальность, благодаря которой она остается сама собой. Любой объект или явление окружающей действительности могут быть нами идентифицированы по их свойствам, состоящим в определенном соотношении неких *качества* и *количества*. Эта «определенность» и является *мерой*.

В области социальной санкционируемое обществом «чувство меры» отражено как в традициях, так и в писаных законах и по большому счету необходимо для выживания человечества. В особенности это характерно для архаического коллектива, четко регламентировавшего все действия каждого своего члена не только по отношению к другим, но и с учетом их предполагаемого влияния на природные явления. Так, физическое состояние человека – его возраст и здоровье – считалось благоприятным (молодость) либо, наоборот, губительным (старость) для урожая. Аналогичное влияние на окружающий мир могло приписываться тому или иному социальному статусу, что хорошо известно, например, в отношении архаических правителей [1, с. 255; 2, с. 118].

Очевидно, можно говорить о том, что в архаическом обществе действовал некий принцип *социовитальности*, согласно которому социальное было подчинено и внешне уподоблено идее необходимого биологического развития, а последнее, в свою очередь, наделялось признаками социального. Признание взаимозависимости между людьми и природой должно было предполагать и некий общий закон *меры*. С этой точки зрения интересно, например, встречаемое нами у В.Н. Топорова замечание о том, что индоиранский Митра, олицетворявший договор, «первоначально был связан с *мерой* и *обменом*, на что намекает уже этимология его имени (ср. и.-евр. \**tē-* ‘мерить’, \**tei-* ‘менять’) и что вполне

объяснимо, учитывая связи этого бога с солнцем, небесным огнем, который в этом отношении напоминает гераклитовский огонь как *меру обмена* между тем, что появляется (рождается), и тем, что исчезает (умирает)» [3, с. 60, прим. 70].

Изложение собственных наблюдений над применением категории *меры* в практике архаического социума хотелось бы начать с парадоксальной украинской пословицы: «Велетню недовго в світі жити<sup>1</sup>» [4, с. 35]. Удивительно, что предвещением смерти признается не старость, не угасание, а наоборот – полнота, расцвет сил. Подтверждение столь своеобразного взгляда встречаем в двух других случаях – летописной притче об обрах (аварах) и в былинах о Святогоре. Так, в летописи говорится: «Быша бо обьре теломъ велици и умомъ горди, и богъ потреби я, и помроша вси, и не остана ни единъ обьринъ. И есть притча на Руси и до сего дне: погибоша аки обре» [5, с. 14]. Подобные предания о неких вымерших (ушедших под землю) великанах, как правило, относившихся к иному этносу (чудь, гунны, спалы), подкреплены местными названиями курганов как могил этих великанов. Так, на Руси широко известны курганы волотовки, волотки, волоточки (могилы волотов) [6, с. 92, прим. 6; 7, с. 271–272]. Дело здесь не только в величине курганов, а и в том, что «смерть/могила» соответствует логике построения образа великана. Более развернутое подтверждение этого находим в былинах о Святогоре.

Сила богатыря Святогора настолько велика, что его не может носить на себе Мать-сыра земля. Последняя явно ассоциируется с Русью, поэтому местом обитания Святогора иногда представлена некая нерусская территория: «Не носит меня мать сыра земля, – сетует богатырь – / Мне не придано тут ездить на Святую Русь, / Мне позволено тут ездить по горам да по высокоим, / Да по щелейкам по толстым» [8, с. 42–43]. Таким образом, в случае Святогора, как и в притче об обрах, слишком большая сила представлена как «несвоя» – иноэтническая. Мотив *меры*, отличающий «чужую» и смертельную от «своей», жизненной силы, встречаем и в сцене смерти Святогора. Он, в шутку, ложится в гроб, крышка которого внезапно закрывается навсегда. Через щель посредством дыхания Святогор пытается передать свою силу младшему побратиму Илье. Однако тот предусмотрительно берет только ее *часть*, боясь, что его постигнет участь Святогора: «Будет с меня силы, большой братец, / Не то земля на себе носить не станет» [8, с. 41]. Итак, некая чрезмерная сила оказывается несовместимой с жизнью. При этом степень витальности силы определяет Мать-сыра земля. Несмотря на общепринятую трактовку этого понятия как сугубо аграрного, о нем можно говорить и как о социальном понятии. Его истоки восходят к материнско-родовой эпохе, когда человек принадлежал к роду своей матери и существовало смешанное представление «род-территория-мать (женщина)» [9, с. 149–151]. Отраженная в былине функция Матери-земли в пережиточном виде сохранялась вплоть до второй половины XIX века в так называемой клятве с дерном на голове (клятве Матерью-землей). Доказывая право на спорный участок земли, крестьянин возлагал на голову кусок дерна, призывая на себя в случае обмана кару Матери-земли. Как было показано нами ранее, первоначально эта клятва должна была служить для доказательства полнопра-

<sup>1</sup> Великану недолго жить на свете.

вия человека, его принадлежности к общей земле-роду [10, с. 85]. Другими словами, это было подтверждением так называемого *причастия*, которое, например, известно из практики общежития княжеского рода Рюриковичей в Древней Руси. Причастие (принадлежность к целому) означало пожизненное участие князя во владении «Руской землей» родом братьев-князей. После смерти князя его часть не передавалась наследникам, а возвращалась в родовой (братский) фонд. Причастие, собственно, и было материальным выражением принадлежности к *целому* – роду-земле [11, с. 25–26]. Естественно, с разрастанием рода это правило нарушалось. Первой из попыток уладить земельную проблему был Любечский съезд князей 1097 г., который будто бы искусственно компенсировал виднейшим из Рюриковичей их нарушенное право причастия. Сразу после съезда произошло событие, значение которого способно расширить наше представление о *мере* как социальной категории.

По подозрению в посягательстве на свои земли два князя, Давыд и Святополк, ослепляют третьего – Василька Тербовльского. По мнению ослепителей, предатель рода достоин лишения зрения. Для сторонника же Василька, Владимира Мономаха, напротив, ослепление одного – травма целого рода, что подчеркивают его слова: «ввержен в ны ножь» [5, с. 174]. Оба мнения, однако, совпадают в том, что зрение одного принципиально для всего рода, тогда как слепота представление о родстве отрицает. Неслучайно, на следующем съезде (1100 г.), даже после разрешения конфликта и осуждения ослепителей, Василько уже не получает ни своего прежнего, ни другого самостоятельного удела [5, с. 181]. Слепота де-факто лишала права причастия, и ослепленный оказывался как бы вне рода.

Удивляет, что принадлежность к роду и фактически, и в имущественном выражении определяется зрячестью человека. Однако это находит объяснение в том, что вначале «род» и «территория рода» не различались и, соответственно, принадлежать к роду означало находиться в зрительном контакте с родичами – обитателями ограниченной территории. Причем *незрячесть* человека семантически приравнивалась к *изгойству* – изгнанию или добровольному уходу из рода [12, с. 56], то есть «невидимости».

Антиродовой характер слепоты поясняют выводы В.Я. Проппа о том, что «свой» – это прежде всего видимый и видящий, тогда как «чужой» (в частности, происходящий из иного, загробного мира) – невидимый и невидящий (слепой). Ученый особо выделил это единство понятий активной слепоты и пассивной, то есть невидимости (например, в латинском и немецком языках) [13, с. 72]. На основании этого можно сделать заключение, что в архаическом восприятии аналогично объединялись значения «видимости» и «зрячести»: зрение понималось не только как односторонняя способность субъекта, а одновременно и как «видимость», то есть, условно говоря, было субъектно-объектным. *Зрение-видимость* выступало основополагающим принципом недифференцированного восприятия мира, в котором, по замечанию О. Шпенглера, «Я было идентично бодрствованию вообще» [14, с. 16]. Таким образом, «свой» означало «видимый» и «зрячий», а фактически – «принадлежащий к общему со мной зрению», тогда как «чужой» приравнивалось к «невидимый-незрячий».

Если в наказании Василька реализовывался известный принцип *талиона* – платы равным за равное, то в противовес зрячести как признаку родового причастия, слепота должна была приравниваться к претензии на большую (братскую) часть, превышению *меры* или же *целому*.

По существу, *причастие* означает поделенную со-участниками поровну принадлежность чему-то единому (ср. [15, стб. 1199]). *Мерой* здесь, очевидно, является равенство долей, соответствующих количеству участников. Это – братское равноправие, так как в ином случае на величину доли каждого, по общей договоренности, могут влиять различия в возрасте, поле и т. п. В этом смысле совершенно идеальными выглядят первобытные отношения распределения, названные Ю.И. Семеновым *разборными*. При такого рода отношениях добыча, бывшая полной собственностью коллектива (стада), поглощалась совместно всеми на глазах друг у друга. Никто не имел права уносить свою долю и распоряжаться ею. Характер разборных отношений Ю.И. Семенов проиллюстрировал стихотворением Р. Киплинга: «Добыча Стаи – для Стаи; ты волен на месте поестъ. / Смертная казнь нечестивцу, кто кроху посмел унести!» (цит. по [16, с. 110]). Важно отметить здесь, что равноправие обеспечивалось тем, что раздел добычи происходил у всех на виду. Очевидно, принцип *видимости-видения*, принадлежности к роду-территории был определяющим критерием распределения – собственно *меры*. Тогда как *чрез-мерность* буквально соответствовала *слепоте-невидимости* – будь то подземность (могила), изгнание (чужеземность) либо действительная слепота. *Невидимый* оказывается *целым, неделимым*, поскольку все, что принадлежит своему, видимому, родовому пространству, автоматически поделено и чуждо целостности, замкнутости, положению «вещи в себе», которое, по существу, понималось как противоречащее идее витальности.

Очевидно, именно этот закон *избегания целого* отразился в архаическом обмене типа *потлача*, рассмотренном М. Моссом в его «Очерке о даре». Как известно, главным его принципом была обязательная и незамедлительная компенсация дарителю его подношения аналогичным даром – какой-либо вещью или угощением [17, с. 92]. Подтверждение этого находим в произведении Лукиана Самосатского (II в. н. э.) «Токсарид, или Дружба», где рассказывается о договоре-выкупе савроматов – *зирин*, который может восприниматься как разновидность процедуры архаического дарообмена.

Один скиф приходит в лагерь савроматов, чтобы выкупить из плена побратима, объявляя цель своего визита выкриком «Зирин!». «Того, кто произнесет это слово, – поясняется в рассказе, – савроматы не убивают, но задерживают, считая, что он пришел для выкупа». Когда скиф предложил начальнику савроматов в обмен на друга себя, тот возразил: «Невозможно задержать тебя всего, раз ты пришел, говоря «Зирин»; оставь нам часть того, чем обладаешь, и уведи своего друга». Но поскольку у скифа ничего с собой не было, савромат сам воспользовался правом выбора, взяв у скифа его глаза, взамен отдав друга [18, с. 311–312].

В этом примере боязнь получить *целое*, напоминающая опасение Ильи в былине, очевидно, свидетельствует о том, что *оно* могло бы означать для получателя социальную смерть. Кроме того, приведенный Лукианом исключительный случай договора *зирин*, по нашему мнению, раскрывает социально-зрительную

семантику договора-обмена вообще. Глаза скифа стали эквивалентным заменителем друга потому, что «дружба-родство-сопричастность» приравнивалась к «зрению». А пример ослепления Василька Теробовльского указывает на то, что «зрение» предполагало также причастие роду в имущественном плане. Уже в отношении отдельного хозяина-собственника в «Брихадараньяка Упанишаде» сказано: «Глаз – его мирское богатство, ибо глазом он добывает его» [19, с. 77]. Приобретать богатство – это значит его видеть, а то, чем видят (приобретают), само превращается в видимое (приобретаемое). Субъект сливается с объектом.

От Африки до Сибири этнография знает множество примеров того, как для скотовода владеть скотом означало постоянно его видеть. Хозяин избегает продажи животных или их употребления в пищу своей семьей, очевидно, боясь нарушить зрительную субъектно-объектную, сущностную связь, позволяя себе питаться только молоком, извлеченной из вены кровью или мясом павшего животного. Тем не менее скот может передаваться другому в качестве дара, компенсации за убийство, приданого или закалываться для почетного гостя, то есть служить для установления новых или поддержания старых социальных связей [20]. При этом скот будто бы выступает *частью* зрения своего хозяина. Вот почему в форс-мажорном варианте договора *зирын* (по Лукиану) глаза скифа заменили его богатства. Обычно же связанное с хозяином через зрение имущество (как телесная часть владельца) дарилось, что символизировало его собственную временную *смерть-ослепление-бесстатусность*. Потом подаренное должно было компенсироваться ответным *даром-глазами* контрагента. Так происходило *оживление-обновление-прозрение*, подтверждение или повышение статуса, что можно также трактовать как обновление или создание новой зрительной субъектно-объектной родовой связи. Это напоминает модель клятвы с дерном, где *смерть-невидимость-слепота* были временными на пути к обновлению полноты, причастия родовой *видимости-зрению*.

Итак, применяя сказанное к широко известной ситуации потлача, нужно подчеркнуть следующее. Если учесть, что, во-первых, даримая вещь, часть имущества (скот и т. п.) была связана с владельцем прежде всего через его зрение и прямо ассоциировалась с его глазами, а во-вторых, эта вещь была эквивалентна вещи, получаемой взамен, то обмен этими вещами был ничем иным, как моделью общего, родового субъектно-объектного зрения, которое в древнейшем смысле обуславливало родовое причастие, меру соотношения частей родового целого.

Подражание в подобных обменах более древнему разборному распределению свидетельствует о том, что идеологические формы более консервативны, нежели реальные экономические отношения. В связи с этим, в частности, осмысление таких новых для архаического общества явлений, как собственность и власть, по традиции продолжало опираться на родовое мышление с его основополагающим принципом меры – избегания *целого-слепоты-смерти*.

На примере североамериканских индейцев Ю.П. Аверкиева показала, как новые, частнособственнические тенденции некоторое время сдерживаются нормами родового строя. Богатства считаются собственностью индейца лишь в процессе их накопления, а когда они собраны, то начинают рассматриваться как общественная собственность, поэтому их владельца обязывают устраивать

щедрые пиры и дарения [21, с. 35, 115]. Богатства, в частности лошади, зажиточного индейца после его смерти разграблялись общинниками и родней. Причем наиболее активно отторгалось имущество того, кто при жизни был скуп [22, с. 266], то есть будто стал «вещью в себе» (умер-ослеп) еще при жизни.

В наиболее состоятельном и авторитетном члене общества, очевидно, видели средоточие жизненных сил – витальности, которая априори считалась принадлежащей «своему» коллективу. В свою очередь, согласно выводу Д.Д. Фрэзера, именно магическая стимуляция витальности была первичной функцией архаического правителя [1, с. 85–92]. Если раньше в качестве основы жизни рода понималось зрение, неразрывно связанное с причастием в материальном выражении, то теперь едва ли не главным источником благополучия становился глава коллектива – «царь» и, опять же, его глаза. Об этом свидетельствует приведенный Л.Н. Майковым русский магический заговор «на царские очи»: «Вы же, *кормилицы, царские очи*, как служили царям-царевичам, королям-королевицам, так послужите рабу Божию (имя рек)...» [23, с. 562]. Обращает на себя внимание то, что очи «кормят», а также «могут переходить» к другому, что находит соответствие в вышеприведенном тождестве очей и богатств.

В связи с «властной» семантикой очей прежде всего вспоминается царь Эдип. Получение им власти через брак с матерью, которая является символом родины [24, с. 93] – прежней территории материнского рода [9, с. 150], – кажется, указывает на превышение им меры родового причастия, вследствие чего он становится *целым, слепым*. Очевидно, архаические цари всячески избегали такого состояния путем публичных раздач подарков и устройства угощений, как это видим на примере киевского князя Владимира (см. [5, с. 86]), а позже – московских царей (см. [25, с. 13–21]). Такое избегание правителем «антиродового» *целого* мы бы назвали *Эдиповым комплексом* (не по Фрейдю). Князь или царь частичными жертвами *богатств-очей* магически стимулировал витальные силы народа, вместе с тем выкупая свой *статус-видимость*.

Дробя себя как *целое (слепое)*, царь способствовал *движению времени*, ведь именно во времени происходит развитие витальности. Загадка Сфинкс, благодаря разгадыванию которой Эдип стал властителем Фив, касается именно времени – человеческой жизни [26]. Социальное время (жизнь-зрение) будто приватизируется царем, и, возможно, именно поэтому правители повсеместно начинают уподобляться Солнцу. Так, согласно былинам Красным Солнышком называли русского князя Владимира.

Новость о смерти царя порой вызывала странную реакцию подданных. В частности, как отмечает М.А. Бойцов, в средневековой Европе (да и не только в ней) был распространен и отчасти легитимизирован обычай ограбления, оставления на произвол судьбы тел светских и церковных правителей, грабежа и разрушения их дворцов [27]. А.Я. Гуревич видел в этом проявление паники, вызванной остановкой *времени*, которое до того магически наполнялось «качеством» умершего властителя [28]. М.А. Бойцов, напротив, настаивал на том, что эти действия являются спланированными и своим сценарием напоминают праздник карнавала [29]. Однако, на наш взгляд, обе точки зрения сходны в том, что ситуация смерти правителя замыкала круг *времени* и требовала начала нового цикла. Все, что происходило на площадях средневековых городов в период

от смерти правителя до его погребения и интронизации наследника, было направлено на магическое разрушение *целостности-смерти-слепоты* как признака *остановки времени*, конца развития, прекращения витальности окружающего мира. Очевидно, именно в такой ситуации *богатства-очи* царя, когда-то «взятые в долг» у людей, опять возвращались роду (народу): *целое-слепота-смерть* вновь становилось *частичным-зрением-жизнью*. Ход времени возобновлялся с воцарением очередного правителя, олицетворявшего собой новое Солнце.

### Summary

*Yu.G. Pisarenko. Measure as a Social Category (On the Data of Antiquity).*

The article reconstructs the archaic meaning of the category of measure and defines social functions of this category. It is shown that the concepts of “social” (one’s own) and “unsocial” (strange) corresponded in the archaic worldview to the categories of “visible” and “invisible”. In this connection, “vision-visibility” guaranteed to all members of “their own” group (kin) an equal participation in accumulation and use of common material property. In the Old Rus times, this was called “prichastie” (communion). Exceeding the measure of tribal communion was associated with too large strength or with the “whole-strange-invisible” and was considered to be alien to the idea of vitality.

**Key words:** measure, visible, invisible.

### Литература

1. Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. – М.: Изд-во полит. лит., 1983. – 703 с.
2. Каюа Р. Людина та сакральне / Пер. з фр. – Київ: Ваклер, 2003. – 256 с.
3. Топоров В.Н. Об иранском элементе в русской духовной культуре // Славянский и балканский фольклор. – М.: Наука, 1989. – С. 23–60.
4. Котляр М. Русь язичницька: Біля витоків східно-слов'янської цивілізації. – Київ: Заповіт, 1995. – 288 с.
5. Повесть временных лет / Подгот. текста, пер., статьи и коммент. Д.С. Лихачева; под ред. В.П. Адриановой-Перетц. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. – Ч. 1. – 405 с.
6. Шафарик П.И. Славянские древности. – М., 1848. – Т. 1, кн. 1. – 442 с.
7. Уваров А.С. О существенных и второстепенных признаках народности могильных насыпей // Древности. Труды Имп. Моск. археол. о-ва. – М., 1873. – Т. 3, вып. 3. – С. 265–289.
8. Былины / Сост., авт. предисл. и введ. текстов В.И. Калугин. – М.: Современник, 1986. – 559 с.
9. Петров В. Опыт стадийного анализа «охотничьих игрищ» (к постановке вопроса) // Сов. этнография. – М.; Л., 1934. – № 6. – С. 140–177.
10. Писаренко Ю.Г. Велес-Волос в язичницькому світогляді Давньої Русі. – Київ: Манускрипт, 1997. – 240 с.
11. Толочко А.П. Князь в Древней Руси: власть, собственность, идеология. – Київ: Наукова думка, 1992. – 224 с.
12. Калачов Н.В. О значении изгоев и состоянии изгойства в Древней Руси // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, изд. Н. Калачовым. – СПб., 1876. – Кн. 1. – С. 53–68.

13. *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1986. – 365 с.
14. *Шпенглер О.* Закат Европы: в 2 т. – Минск: Попурри, 1999. – Т. 2. – 719 с.
15. *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. – М.: Рус. яз., 1998. – Т. 3. – 555 с.
16. *Семенов Ю.И.* Происхождение брака и семьи. – М.: Мысль, 1974. – 308 с.
17. *Мосс М.* Очерк о даре // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. – М.: Вост. лит., 1996. – С. 83–222.
18. *Лукиан.* Собрание сочинений: в 2 т. – М.; Л.: Akademia, 1935. – Т. 1. – 738 с.
19. Брихадараньяка Упанишада / Пер. с санскрита, исслед., коммент. А.Я. Сыркина // Памятники литературы народов Востока. Переводы. – Вып. V. – М.: Наука, 1964. – 240 с.
20. *Максимов А.Н.* Скотоводство малокультурных народов // Максимов А.Н. Избранные труды. – М.: Вост. лит., 1997. – С. 255–278.
21. *Аверкиева Ю.П.* Разложение родовой общины и формирование раннеклассовых отношений в обществе индейцев Северо-западного побережья Северной Америки. – М.: Наука, 1961. – 272 с.
22. *Аверкиева Ю.П.* Индейцы Северной Америки. – М.: Наука, 1974. – 349 с.
23. *Майков Л.Н.* Великорусские заклинания // Зап. Имп. Рус. геогр. о-ва по отд-нию этнографии. – СПб.: Тип. Майкова, 1869. – Т. 2. – С. 419–580.
24. *Аверинцев С.С.* К истолкованию символики мифа об Эдипе // Античность и современность. – М.: Наука, 1972. – С. 90–102.
25. *Котошихин Г.* О России в царствование Алексея Михайловича. – СПб., 1906. – 214 с.
26. *Ярхо В.Н.* Сфинкс // Мифы народов мира. – М.: Сов. энцикл., 1988. – Т. 2. – С. 479–480.
27. *Бойцов М.А.* Ограбление мертвых государей как всеобщее увлечение // Казус. Индивидуальное и уникальное в истории: Альманах. – 2002. – Вып. 4. – С. 137–201.
28. *Гуревич А.Я.* «Время вывихнулось»: поругание умершего правителя // Одиссей. Человек в истории. – 2003. – М.: Наука, 2003. – С. 221–241.
29. *Бойцов М.А.* «Вывихи времен» и сопротивление источников. Ответ А.Я. Гуревичу // Одиссей. Человек в истории. – 2003. – М.: Наука, 2003. – С. 241–250.

Поступила в редакцию  
16.09.10

---

**Писаренко Юрий Георгиевич** – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института философии им. Г.С. Сковороды Национальной академии наук Украины, г. Киев.

E-mail: [zirin@ukr.net](mailto:zirin@ukr.net)