

УДК 17.02:947.7"653"]+821.161"04.09

Киричок О. Б.

ДАВНЬОРУСЬКА ДРУЖИННА ЕТИКА ТА ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКА ЛИЦАРСЬКА МОРАЛЬ: ПОДІБНІСТЬ І ВІДМІННІСТЬ

У статті досліджується взаємодія кількох відмінних моделей світської етики Київської Русі. Остання розглядається як складна мозаїка, зіткана з різних за змістом та витоками етичних констант, у тому числі й церковного походження. Показано відмінність дружинної етики Київської Русі від західноєвропейської лицарської моралі.

Вивчення світської етики Київської Русі не можна вважати новою науковою темою. Ще М. Грушевський свого часу прикладав чимало зусиль, щоб легалізувати вивчення «...нашого домородного українського лицарства», яке, на його думку, «за взірцями візантійськими і західноєвропейськими, на тій же християнській основі, на аналогічних із західним феодалізмом підставах, під тими ж гаслами боротьби християнства з поганством розвивалось у нас паралельно з західним, у формах аналогічних, але в значній мірі оригінальних...»[!].

Однак із тих часів і подосі історик філософії, який наважувався на спробу реконструкції давньоруської світської етики, неодмінно наштовхувався на дві нездоланні проблеми: традиційно-усталену необхідність виправдовування «філософськості» подібних розвідок та майже повну відсутність світських письмових джерел, без яких така реконструкція нічого не варта.

Залишаючи при власній думці тих, хто не вважає вивчення давніх суспільних ідеологій, ментальностей та світорозумінь цілком легітим-

ним історико-філософським учинком, зупинимось на другій зазначеній проблемі. Дійсно, якщо в царині давньоруської *церковної* етики ще можна вести мову про якесь «філософське підґрунтя» внаслідок достатньої представленості слов'янськими текстами, що й детонувало ряд цікавих філософських пошуків [2], то дослідник *світської* етики має на руках, окрім напівсумнівної руської патріотичної «святини» «Слова о полку Ігоревім», власне, тільки одне світське джерело - «Повчання» Володимира Мономаха, текстуальний мізер, що майже унеможливає адекватне відтворення [3]. Однак при вивченні середньовічної світської етики, якій би культурі вона не належала, важливо пам'ятати, що вона не є виключно результатом іманентного розвитку світоуявлень самої світської верстви, а майже половину своїх імперативів прийняла від християнства.

Вивчення письмових джерел Київської Русі дає змогу виявити існування на її терені принаймні *трьох моделей військово-світської етики*. Дві з них, хоч як це дивно, було сформовано

у надрах церковної ідеології й тільки одна народилась і постала в колі самих світських осіб. Умовно ці три духовні феномени за їх походженням можна назвати *біблійною*, *клерикальною* і *секуляритивною* етичними моделями. Саме їх складна взаємодія визначала розмаїту картину світської етики Київської Русі. Синкретизм давньоруських джерел, в яких вони втілювалися, дає змогу віднайти і філософсько-світоглядну складову в їх взаємодії, що становить предмет нашого зацікавлення.

У світосприйнятті Давньої Русі, як і у будь-якій середньовічній культурі, зрима дійсність розглядалась як розгорнута в просторі й часі боротьба між *добром* і *злом*, *Богом* і *антихристом*; а людське буття осмислювалось як драматична колізія зі світом, що перебуває під несправедливою владою «князя мороку» - сатани. Морально-ціннісненавантаження, континуально розповсюджене на все суще, включаючи соціум та індивіда, визначало спосіб буття моралі та етики, якщо розглядати її як текстову артикуляцію моралі. В цих світоглядних межах осмислення поведінки й способу буття етосу, захопленого у вир колізії *добра* і *зла*, коливалось між полюсами «смирності» та активного спротиву підступам зла. В цьому контексті етизоване і пронизане ціннісним змістом суще виступає ще й у модусі активного спротиву метафізичне осмисленому злу.

Ця активність моделюється у численних середньовічних метафорах, смислах та образах, серед яких найпоширенішим є символ так званого «воїнства Христового». Дане світоглядне видіння моделює певну символічну когорту персоналій, найчастіше ангелів чи представників духовенства, як, наприклад, у відомому похвальному слові самобутнього давньоруського філософа і богослова Кирила Туровського «*На сбор святых отец 300 и 18*», де духовенство змальовується у вигляді «храбрых и великих воевод Божих», що «крепко подвизавъшимся по сыне Божий...» «опілчишаяся на еретики» і з «духовными мечи» в руках «в рати невидимыя побідніла бьсы» [4].

Символ «воїнства Христа» алегорично передає метафізичну битву зі злом у її неопосередкованій і відвертій формі, а оскільки етичним актом у цій колізії є кожне значуще явище в природі та історії, то алегорія набуває максимальної полісемантичності. По-перше, «воїни Христа» - це ангели, архангели, Сили, Влади, Херувими, Серафими та інші небесні сили, які на чолі із

самим Ісусом Христом та архангелом Михаїлом разом із канонізованими «святими воїнами» воюють із легіонами диявола. У текстах кийвського періоду ці події відбилися у літописних описах «полку Божого», що часом спускається на землю і «сечахуть по иаеру» [5] ворогів правди і справедливості, так що «не бе камо утеши» [6], а також апокрифічних сюжетах сходження («страшеного во бранехъ») Христа [7] до пекла на чолі «множества небесныхъ вой» [8]. По-друге, під «воїнством Господа» або «солдатами Ісуса Христа» розуміють усіх озброєних християн, які виконують священну місію - захищають країну, наvertsають поган та іновірців, знищують беззаконня тощо. І, по-третє, «воїнами Христа» є «святіи наши отци», себто ченці, єпископи, архієпископи та інші клірики, саме про яких і пише у своєму «Слові» Кирило Туровський.

Цей метафізичний знак, що виріс із біблійних образів «Об'явлення св. Йоанна Богослова» (Об. 19: 11-21), побутовав у тому типі давньоруської етики, що перебувала насамперед у силовому полі представників ранньої патристики, якщо й не дуже знаних, то все-таки опосередковано вприсутнених у культурі Київської Русі. Вони часто ототожнювали себе з «воїнами Христа», а свою філософську полеміку — з «духовною битвою». Його аналогії, зреалізовані у концепції «*milites Dei*», ми зустрічаємо також у християнській філософії на Заході ще в часи св. Мартіна Турського та Марсилія Мученика [9], а також у пронизаних етичним змістом трактатах візантійського імператора Льва VI, який позначає цими словами своїх ромейських воїнів [10]. Зрештою важливо враховувати не лише можливий вплив ранньої патристики на Кирила Туровського, а й час написання його філософських праць - XII ст., яке було епохою хрестових походів «воїнів Господа» на Заході та апогею лицарської ідеї у Візантії [11].

Однак давньоруський варіант символу «*milites Dei*» заломлювався у призмі іманентного культурного етосу, який визначався насамперед духовно-практичним ставленням до дійсності, в тому числі й метафізичної. З огляду на це образ «воїнства Господа» можна вважати *першою* етичною моделлю, що несла в собі не лише чисту і редуковану метафору, а й ідеальний етичний зміст, уособлюючи найвищу інстанцію у битві добра з метафізичним злом, що має атрибут вірцевості. Саме цей атрибут, напевно, визначив одну з етичних констант військово-світської етики Русі на тривалий час. Так, аж у 1925 р. відомий

російський філософ, ідеолог «білого руху» І. А. Ільїн написав працю «Про спротив злу силою» (Берлін, 1925), в якій, обґрунтовуючи тезу, що «самий спротив злу як такому завжди лишається справою доброю, справедливою і належною» [12], у роздумах над тим, що може взяти собі за взірць «кожний благородний носій влади і меча», пропонує вважати для себе ідеалом картину жалю ангелів, змальовану продовжувачем Августина Амвросієм Медиоланським, коли їм доводиться залишати «блаженство горного споглядання, з його спокоєм і чистотою» і спускатися за велінням Божим на землю, несучи лиходіям суд і кару [13].

Отже, окреслена в найзагальніших рисах модель становила у Давній Русі найвищий тип лицарської етики. Проте поряд із монастирями, де «воїни Христа» (ченці та ігумени) постом і молитвою («духовними мечи») вели битву з «невидимья бісы», існував правдивий світ, де точилися зримі війни і проливалась справжня кров. Для церкви явні («дольні») воїни («*milites saecularis*», як їх називали на Заході) виступали в різних іпостасях: як джерело політичної підтримки, протекції, живої допомоги і, зрештою, безпеки. «*Milites saecularis*» - «земні воїни» мислилися, безумовно, нижчими за рангом від воїнства небесного і перебували на нижчому рівні в середньовічній ієрархії, однак вони були безперечно головною опорою і джерелом підтримки церкви. На ідеологічному, світоглядному та етичному рівнях «видимі воїни» та їх «рать», на відміну від метафізичних «воїнів Христа», атрибутивною і сутнісною ознакою яких, власне, і була їхня метафізичність («невидимість» у борні зі злом, що велась переважно із самим уособленням зла, а не його конкретними проявами), були недосконалыми відблесками всевітньої метафізичної «раті» Бога з дияволом. Вони становили другий елемент у дуалістичному світорозумінні «горішнього» і «дольного», символізуючи саме «дольне», причому цей дуалізм осмислювався не тільки як контраверса, а й як певна тотожність у суттєвих моментах свого саморозгортання, мабуть, найвідвертіше висловлена В. Мономахом у «Повчанні», де він указує, що «не щдиночъство· ни чернечъство* ни голодь ІАко ими добрий терпАть· но малы діломъ оулучити млтѣ Гью» [14]. Себто справи мирського воїна безумовно нижчі від духовної битви, яку ведуть клірики молитвою і постом; вони «малые діла», однак теж мають етичну самоцінність і ведуть до «царства Божого».

Саме тому поряд із образом «воїнства Христового» на духовному терені Київської Русі з'являється етична модель ідеального земного воїна у формі відомого образу «справедливого і доброго князя» [15]. «В лѣ ·8· Х'лг· индикта третъдго лі·» (1125 р.- О. К.) написано у Лаврентіївському літопису.- «ПрестависА блгровірнъш и великѣи КНАЗѣ Русскѣи Володимерь (Мономах - О. К.) ..оукрашени добрыми нравы прослувыи в побѣда· ...все и Бѣ покарлше подѣ нозі кто ВСА врагы шн же заповѣдь Бью хранА и. одарены· млтѣ же блше паче міры поминаІА слово Гне ...и блжнѣ разумѣваІА и на нища и оубога· ІАКО в дн лютыи избавить и Гѣ тѣмъ и не шадАше ИМНѣІА свокто раздавай требуюши и цркви зѣжа и йсрашаІА· ЧТАШСТЬ же излиха че рнечьскѣи чинѣ· и поповьскѣи подаваІА имъ еже на потребу· и приимаІА й ни млтвы· велику же віру стАжа и Бу· и сродника своима· к стѣма мчнкама· Борису и Глібу ...жалостив же блше штинудѣ* и дарѣси ш Ба приІА* да ктда в цркъв внидлшеть· и слыша пѣнѣ и абѣ слезы испущащеть· и тако молбы по Влці Ху со слезами воспущаще· тѣм и Бѣ ВСА прощеныА кго свершаше» [16].

Наведена епітафія не є переліком дійсних заслуг Володимира Мономаха. Це ідеальний, традиційний і шаблонний образ, вироблений у надрах церковної теології, що втілює уявлення церкви про особу і поведінку ідеального володаря і воїна [17]. Це завершений і цілісний етичний фантом, який, до речі, побутував у російському менталітеті у формі віри в «справедливого царя» аж до ХХ ст. і в певних проявах побутує й досі, що робить його теж однією з етично-світоглядних констант російської ментальної парадигми.

За структурою етичних категорій і атрибутивною образ «справедливого і доброго князя» - своєрідна давньоруська версія *loci communes* (одноманітних переліків добродійностей, європейських «князівських зерцал») - був другою етичною моделлю і по суті становив набір правил поведінки, який церква пропонувала, до яких закликала і, зрештою, які нав'язувала світським воїнам. Ядром його були імперативи: *чинити справедливий суд, бути прикладом набожності й достойної поведінки, поважати підлеглих, мати мудрість і розсудливість, захищати свою землю та церкву, мати хоробрість, доблесть і т. ін.*- елементи, які майже ідентично було втілено в таких текстах, як «Слово про Закон і Благодать» Іларіона [18], літописних епітафіях Володимиру Великому [19], Всеволоду Ярославле-

вичу [20], посланнях київського митрополита Никифора Володимирі Мономаху [21] тощо.

Із міркувань політичної філософії розробка цього ідеалу була викликана потребою церкви втрутитись у військове світосприйняття і нав'язати світській військовій еліті свій погляд на етичні норми та цінності, що виникла, за свідченням Ж. Флорі, у V ст. в основному під впливом нападів варварів на Західну та Східну Римські імперії. Саме в цей час «...християнські письменники починають шукати в Біблії аргументи, які показали б, що християни повинні брати участь у підтриманні закону і порядку» [22], і, врешті-решт, знаходять їх у Євангелії від Луки в епізоді, коли солдати римського легіону приходять до Иоанна Хрестителя за порадою, що має робити воїн, аби потрапити в Царство Боже, на що Иоанн відповідає: «Нікого не кривдьте, а не оскаржайте фальшиво, удовольняйтеся платнею своєю» (Лк. 3:14), себто не прагнути більшого і не займатись грабунком. Згодом на основі цієї поради пророка Максим Туринський формулює головний принцип поведінки «земного воїна»: «Non enim militate de lictum est, sed propter preadam militare rescatum» («Війна сама по собі не гріх, гріх - грабунок на війні».- О. К.). Вибір саме цього біблійного епізоду в якості головного морального імперативу для воїна не випадковий - це єдиний епізод Біблії, де йдеться про його поведінку. Однак цього було явно недостатньо для розробки цілісної етичної концепції, і тому у філософських трактатах *Максима Туринського*, *Григорія Великого*, *Ісидора Севільського* до моральної вимоги не чинити грабунку на війні додається ще одна, близька за змістом біблійна заповідь: «Гостя не притісняй і не пригнічуй його... Ні вдови, ні сироти не притісняйте...» (2 Цар. 12:1-14), яка неодноразово дублюється в Біблії: (Второз. 27:12, Ис. 22:26, Второз. 10:17, Лев.19:15, 14:29, 26:12, Пс. 93:6, 81:3, Ис. 1:23, 10:2, 23:3, Єр. 7:6, 22:3, Іер. 22:7, Мак. 3:5, Іов 6:27, Зах. 7:9, Ис. 1:17, Іак. 1:27).

Із V ст. ідеологи церкви все наполегливіше рекомендують ці дві вимоги спочатку королям і згодом і простим воїнам. Пізніше ці цитати Біблії сукупно з іншими імперативами стають основою всіх кодексів лицарської етики, у тому числі й давньоруського «Повчання» Володимира Мономаха, де є такі імперативи, як «избавите шбидима* судите сироті· оправдайте вдовицю» [23] та «чтите гость» [24], разом з настановою «не дайте пакости ДПАТИ* отрокомъ ни своимъ ни чужимъ· ни в селі· ни в житі» [25] та іншими

перерахованими вище елементами: «оупова на Ба», «млтно творд нешскудну· то бо Ієсть начатокъ всдкому добру» [26], «оуклонисА й зла· створи добро», «прмдрых слушати», «с точными и меньшими любовью имъти», «много разумити» [27], «больнаго присътите* надъ мертвецА йдите» [28], «оубогы не забывайте· но елико могуще по силъ кормите», «еппы и попы и игумены· с любовью взимайте в ни блвние· и не оустранАитесА в них· и по силі любите и набдите» [29], зрештою «смрти бо СА, діти не боІАчи· ни рати'ни й звЪри* но мужьское дъло творите· как вы Бъ подамтъ» [30].

З філософсько-етичної точки зору в образі «справедливого й доброго князя» відчуються перероблені й трансформовані візантійськими філософами епохи Євсевія Кесарійського платонівська доктрина «ідеальної держави» та «філософа на троні», автократична політична філософія епохи еллінізму, вчення Марка Аврелія про «ідеального володаря», які завдяки візантійським текстам на зразок «Промови Юстина II до Тіверія» [31] (вміщеної у хроніку Г. Амартола), навчальним главам Василя I, послання патріарха Фотія Михаїлу Болгарському [32], імператорських промов у «Повісті про Варлаама і Иоасафа» [33] та філософським сентенціям «Ізборника Святослава 1073» та «Ізборника 1076 г.» [34] вприсутнились у культурі Давньої Русі [35].

Відносно найвищої етичної моделі «воїнства Христа» у світоглядно-етичному сенсі образ «справедливого і доброго князя» є віддзеркаленням і аналогією цієї найвищої моделі на більш низькому ієрархічному рівні, часом з яскраво вираженими елементами хриstopодібності. Себто, як вдало висловився С. С. Аверінцев, образ «справедливого й доброго князя» впрягався в духовну культуру за схемою, коли «небожественний володар бере участь у божественній владі», так само як згідно з доктриною Платона тлінна річ «бере участь» у нетлінній ідеї» [36]. Через ці символічні значення здійснювався повсякденний зв'язок давньоруської військової спільноти зі «священною світовою баталією», завдяки чому суспільне та приватне життя воїна набувало смислової спрямованості та значимості. Ідеал «справедливого і доброго князя» відповідно до викладених вище метафізичних уявлень репрезентував тип етики активного спротиву злу і підтримання світового порядку.

Цікавим є процес входження наведених двох ідеологем у давньоруський етос. Візантійський

образ «ідеального воїна», занесений грецькими священиками, разом з церковним начинням та книгами (які Володимир Великий привіз до Русі після вінчання з царівною Анною), імплікувався в давньоруський світський етос досить повільно і не завжди безболісно входив у світську культуру, повністю зрощену на язичницьких категоріях *військової доблесті, хоробрості, честі та слави*, зіпертих на міфологічні тотемно-родові уявлення, які становили самостійну етичну одиницю - *секуляритивну* модель.

Право церкви «повчати» князів, власне, вважалося нормою в середньовіччі, і ніхто навіть не намагався поставити його під сумнів. Європейські медієвісти засвідчують факт появи низки церковних настанов у формі вищеописаного клерикального етичного ідеалу в лицарських кодексах ще за епохи Хлодвіга, Пипіна, Карла Великого та Людвіга Благочестивого [37]; а згодом і взагалі повне злиття *церковного* і *світського* (що оберталось навколо категорій *честі, слави* та *доблесті*) уявлень про етичну місію воїна-володаря. Київська Русь у цьому сенсі не була винятком. У Посланні київського митрополита Никифора В. Мономаху є вислів «яко оуставъ есть церковный и правило, въ время се и къ княземъ глаголати что полезное» [38], коментуючи який І. С. Чичуров відмітив, що «навіть обставлене етичними формулами смиренності дане нагадування князю залишає за церквою хай регламентовану, але все ж таки свободу наставляти світського правителя, справляючи на нього ідеологічний вплив» [39]. Однак такий вплив переповнені «ратнийм духом» воїни сприймали не завжди радісно. Будь-хто, читаючи «Повість врем'яних літ», може виразно відчутти досить стриману щодо князівської влади риторику церковного тексту, написаного до кінця XI ст., і повну втрату опозиційності після примирення Святополка з печерським монастирем 1098 року, що може опосередковано засвідчити неоднозначний характер стосунків духовної та світської інституцій.

Однак у тому, що саме церква була ідеологічним джерелом князівської етики, навряд чи можна сумніватися. Ще В. В. Зеньковський у своїй «Історії російської філософії» писав: «Теократична тема християнства розвивалась у Росії не як примат духовної влади над світською, як це сталося на Заході, а в бік засвоєння державною владою священної місії... Влада повинна була прийняти на себе церковні завдання, - і тому саме церковна думка переймалася побудовою

національної ідеології. Влада згодом прийме цю, створену церквою, ідеологію і зробить її своїм офіційним кредо, але вся ця ідеологія — *церковна за своїм походженням і змістом*» (виділено нами - О. К.) [40].

Із XII ст. можна простежити в текстах радикальне поєднання *«доблесті»* і *«благочестя»*, зокрема в канонічних епітафіях князям, де до традиційної язичницької формули: «дебел теломъ... храбрь на ратіхъ» майже завжди «механічно», за висловом Д. С. Лихачова, дописують християнську ідіому «кроток, смирін, незлоблив нравомъ».

У світлі християнсько-клерикального воїнського ідеалу змінювалася сама одвічно військова категоріальна тріада *«доблесть»* - *«вірність»* — *«честь»* («слава»). «Ратний дух», що споконвічно був найвищим виразом доблесті, перетворюється спочатку на «святу нестяму», а згодом до нього долучають «мудрість» («смысленость»), У літописах все частіше побутує ідіома на зразок «бяху мужи мудри и смыслени», з'являються образи «вішого» Олега та Ольги, яка «...бі мудрійши вс^хъ человек»; суттєво модифікуються і язичницько-родові стосунки. Для легалізації родових зв'язків, що мають міфологічні витоки, вводиться християнська засада «братолюбіє», яскравими взірцями якої постають Борис і Гліб. Зрештою категорія «честі», за висловом Й. Гайзінги, «стилізованої та піднесеної гордовитості» [41], народжена «перевагою і вищістю від сили, влади і багатства» [42], вочевидь модифікується в категорію «благочестя»; змістом якої, як вважає Н. Ф. Пікулик, стає «ревність до православної віри, послух, дух покаяння, миролюбство, любов до знедолених тощо» [43].

Однак характерним для Давньої Русі є унеможливлення віднайти ознаки ідеологічного чи політичного поєднання більш високого ступеня - синтезу етичної моделі *«milites saecularis»* з ідеалом *«milites Dei»*, «воїнства земного» з «воїнством Христовим» - *ценця із лицарем*. У західноєвропейському ідейному просторі наприкінці XI ст. ці етичні функції злилися, утворивши моністичну систему етичних норм духовно-лицарських орденів, кодекси яких поєднали в собі моральні імперативи чернецтва («воїнів Христа») та вищі цінності військової еліти. Першим таким синкретичним утворенням на латинському Заході був Орден госпітальєрів (госпітальна братія св. Іоанна) 1070 (1080) р. (пізніше Мальтійський орден), а згодом - Орден тамплієрів (Бідних

лицарів Христа і Соломонового Храму). Саме в їх моральних статутах відбулася злука і повна ідентифікація етичної атрибутики «воїнства Христа» (*milites Dei*), церковної концепції ідеального «земного воїнства» («*milites saecularis*») та комплексу секуляризованих і дохристиянських цінностей прадавніх військових *comitas*, вкоріненіх у поняттях честі, слави, вірності, доблесті, хоча елементи поєднання чернецького і військового ідеалів існували, напевно, ще раніше. Цікава щодо цього французька «Пісня про Роланда», де фігурує архієпископ Тупен, який бере участь у повоїнній Роланда з іспанцями нарівні з іншими воювачами. Це навіть не лицар у попівському одязі, а піп у лицарських обладунках:

«Архієпископ починає бій.

Сидить він на коні, що від Голсаїля здобув.

Архієпископ коня острогами стискає з величезною сміливістю!

Не дозволить він собі, щоб на Абізма не напаста.

Жахливо в його щит вдаряє,

Там каміння є, аметисти і топази.

Тупен вдаряє (в щит),

Зовсім не щадить його;

Після удару не думаю, що шеляга він вартий.

Йому прорізує він тіло від одного боку до другого,

Так що мертвого його скидає на порожнє місце.

Французи кажуть: «Ось велика сміливість!

Безпечно дуже жезло є в архієпископа» [44].

Його погибель уславлена такими словами:

«Помер Тупен, Кардовий воїн.

В боях великих і прекрасних проповідях,

Борцем він був проти поган ціле своє життя.

Хай Бог подасть йому своє благословення» [45].

У Київській Русі щось подібне цитованому уривку навіть важко уявити. Якщо виникненню духовно-лицарських синкретичних утворень на латинському Заході, починаючи з 1070 р., на думку західних медієвістів, передувала «ідеологічна змова двох комплексів сил: з одного боку, нових феодальних, що усвідомили можливість звільнення від опікунства *opimates*, насамперед короля; з другого - нових сил чернецтва, що об'єдналися задля звільнення від опіки єпископів» [46], то у Київській Русі, так само як і у Візантії, цього поєднання не могло відбутися, що пояснюється зовсім відмінним становищем правителя відносно інституції васалітету. Візантій-

ський імператор Костянтин Багрянородний, який аж до турецького завоювання залишив за собою функції абсолютного управління і сакральну кальку «божественного імператора», у своєму трактаті «Про управління імперією» навіть не піддає сумніву богообраність правителя: «Від Нього (Бога.- О. К.) скарбниця мудрості, від Нього усякий дар досконалий. Він зводить василевсів на трон і вручає владу над всім... Він спрямовує стопи твої і стверджує тебе на п'єдесталі непорушному». «Престол твій, як сонце, перед Ним, і очі Його будуть дивитися на тебе, жодна з тягот не торкнеться тебе, оскільки Він вибрав тебе... і дарував тобі царство своє як найкращому з усіх», «... і хай царствує він ради істини, і хай веде його десниця Твоя. Хай стелються шляхи його перед Тобою, щоб зберегти заповіді Твої», - звертається він до Бога з молитвою за володаря [47]. За таких умов «ідеологічна змова» ченців із військовою елітою проти царя та патріарха відбутися, звісно, не могла. Подібна ситуація склалася і в Київській Русі. Надзвичайно показовим є епізод у Київському літописі, коли ігумен Поликарп полемізує з князем Ростиславом, який хотів прийняти чернечий сан і піти у монастир. Поликарп увесь час намагається відмовити Ростислава від цього кроку, пояснюючи відмінності етичних функцій «земного воїна» від функцій «воїна Христа», неможливість їх поєднання. З огляду на викриття «філософсько-етичного змісту», ця полеміка досить цікава, отже, наводимо її повністю: «Й то повітоваше с Поликарпом по ВСА дни хотідь быхъ свободнитид ѿ маловременнаго. и суетнаго світа сего, и мимотекушаго и МНОГОМА тяжкаго ЖИТИТЯ. сего еже преди въспоминах ти. ВН же ему такс МОЛВАШЕ вамъ Бъ тако веліль быти. правду ДІАТИ на сем свѣ. въ правду су судити, и въ хртномъ цілованьи вы стоІАТИ. Ростиславъ же ему тако ре щше КНЯЖЕНИЕ и миръ не можеъ. безъ грѣха быти. а оуже есмь былъ не мало на свѣті се а хотідь бы поревновати ІАуоже и вси праворірнии цри постадаша. и приІАша. възмьздіе ѿ Гі Ба своего. ІАКОЖЕ и етии мчинци кровь свою пролідша оусприІАша вінца нетлїньнїА. ІАКОЖЕ и стии щци оудручивше тіло свое посто и оузны и тіснїм путемъ ходивше въспрШАша цртво нбне. ІАКОЖЕ и самого, правовірнаго уРА Костлнтина. слышахъ главша. аще бы відаль еель чтъ ликъ чернецький. въсходАша съ анлы къ пртлу Гню бес пристава СНАЛЪ бы вінець, и багрАнищю и тако ему повіташю с Поликарпо игуменом, и ре ему игу-

мень аще сего желяеши кнже да ВОЛА БЖИИА да будеть. Ростиславъ же слышавъ. ш игумена, положи въ врци своемъ рекъ ему. пержду и ише времд. суть ми ифудьица. и тако ему бесідовавшит м ним. и блгословивъ его С&пусти» [48].

Сучасні філософи намагаються визначити специфіку давньоруської дружинної етики на тлі західноєвропейської лицарської культури. Окремі ідеї щодо цього висловлювали Н. Ф. Пікулик, Л. В. Поляков та ін. [49]. Цікавим прикладом синтезу всіх попередніх думок про специфіку давньоруської світської етики є одна із статей І. А. Одоховської та Н. Ф. Пікулик [50]. Як зазначають автори: «Загальноприйняті взірці моральної свідомості, відносин і поведінки в давньоруській державі мали деякі специфічні риси. Мужність і воїнська доблесть переплітались з ідеєю патріотизму, а згодом з ідеєю єднання Русі... Станова вірність не мала жорсткого характеру, як в інших (особливо Японії, Індії) країнах, моральна і правова свідомість не визнавала смертної кари, накладала обмеження на тілесні покарання (на відміну від Візантії), в Київській Русі вона досить рано була замінена грошовим штрафом ("Руська правда")... Характерною особливістю моральної свідомості в Київській Русі було визнання мудрості однією з найважливіших моральних якостей особистості, в морально-повчальній літературі співвідношення духу і плоті не було таким контрастним, давньо-

руській культурі багато в чому не відповідає концепція істинного людського життя як життя споглядального... Досить парадоксальною постає актуалізація принципу "братолобства" в умовах феодального давньоруського суспільства» [51]. Однак, на нашу думку, специфіка давньоруської дружинної етики полягає не в цьому. Наведені вище «специфічні» ознаки зустрічаються і в західноєвропейській лицарській культурі, а деякі з них навіть в більш яскравій формі, ніж в Київській Русі.

Особливість давньоруської дружинної етики, на нашу думку, полягає в тому, що спроби церковних ідеологів прищепити давньоруському світському прошарку етику «*miles Dei*», хоча й були, наприклад, в Іакова щодо князя Ізяслава («И святых подражатель хотя быти, аще борения такого несть, ню венцем таки не отступило время; не стала бо рать диаволя: не гонят бо чловеци, но беси, не мучитель, но диавол» [52]), однак прийняття цієї етики не відбулося.

Дана студія аж ніяк не претендує на вичерпність, а сама проблема потребує подальших філософських досліджень. Мету цього нарису автор убачав у доведенні тези, що світсько-дружинна етика Давньої Русі була складним комплексом світоглядів, значно розмаїтішим і багатшим за змістом, ніж було прийнято вважати подосі у світлі концептів єдиного джерела - «Слова о полку Ігоревім».

1. Грушевський М. С. Історія української літератури: В 6 т., 9 кн.- К.: Либідь, 1993.- Т. 3.- С. 39.
2. Горський В. С. Святі Київської Русі.— К.: Абрис, 1994.— 175 с.; Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре.- М.: Гнозис: Школа «Языки русской культуры», 1995.- Т. 1, 2; Федотов Г. П. Святые древней Руси: X-XVII ст.; 4-е изд.- Париж: УМСА-пресс, 1989.-241 с.; Чайка Т. О. Моральна свідомість Київської Русі за матеріалами давньокиївської агіографії: Дис. ... канд. філософ, наук.- К., 1997.- 195 с.
3. Дослідникам західноєвропейської світської етики з джерелами пошастило більше - існує величезний корпус кодексів, хартий, епічних текстів і т. ін. Так, зокрема, тексти царини лицарів Франції представлені майже 90 збереженими «chansons de geste» («піснями про діяння»), було зібрано і написано, починаючи від XII до XIV ст.; серед них і відома «Пісня про Роланда».
4. Еремін І. П. Литературное наследие Кирила Туровского // Труды отдела древней русской литературы (ТОДРЛ).- М.-Л., 1958.- Т. XV.- С. 344.
5. Житие Александра Невского // Памятники литературы Древней Руси: XIII век.- М.: Худ. лит.-ра, 1981- С. 439.
6. Там само.- С. 439.
7. Цит. за: Грушевський М. С. Історія української літератури: В 6 т., 9 кн.- К.: Либідь, 1993.- Т. 3.- С. 221.
8. Евангелие Никодима // Цит. за: Мильков В. В. Древнерусские апокрифы.- СПб., РХГИ, 1999,-С. 803.
9. Флори Ж. Идеология меча: Предистория рыцарства.- СПб.: Евразия, 1999.- С. 34.
10. Литаврин Г. Г. Политическая теория в Византии с середины VII до начала XIII в. // Культура Византии, вторая половина VII-XII вв.- М.: Наука, 1989.- С. 75.
11. Там само,- С. 81.
12. Ильин И. А. О сопротивлении злу силою / Цит. за: Ильин И. А. О силе меча и праведности // Христоролюбивое воинство: Православная традиция Русской армии.- М.: Русский путь, 1997.- С. 41.
13. Там само.- С. 51.
14. Полное собрание древних русских летописей (ПСДЛ).-Т. 1.- 1997,-С. 224.
15. Иванов Г. В. История этики средних веков.-Л., 1984.- С. 213.
16. ПСДЛ.-Т. 1.-С. 293-295.
17. Щоб переконались у цьому, достатньо зіставити цей текст із посмертними епітафіями іншим князям, розкритими по літописах, а також візантійськими та західноєвропейськими текстами так званих «князівських зерцал».
18. Молдаван А. М. Слово о законе и благодати Илариона.-К.: Наук, думка, 1984.- С. 78-100.
19. ПСРЛ.-Т. 1.-С. 130.
20. Там само.- С. 215.
21. Послание Никифора митрополита киевского к великому князю Владимиру // Русские достопамятности.- М., 1815.- Ч. 1.- С. 59-75; Послание митрополита Ники-

- фора к Владимиру Мономаху о разделении церквей, Восточной и Западной // Памятники российской словесности XII в. / Изд. К. Калайдович.- М., 1821.- С. 153-156.
22. *Флори Ж.* Вказ. праця.- С. 39.
23. ПСРЛ.-Т. 1.- С. 243.
24. Там само.- С. 246.
25. Там само.
26. Там само.- С. 241.
27. Там само.- С. 243.
28. Там само.- С. 246.
29. Там само.- С. 245.
30. Там само.- С. 252.
31. *Вальдберг В. Е.* Речи императора Юстина II к Тиверию // Известия АН СССР.- 1928.- Сер. VII.- № 2.- С. 111-140.
32. *Синицкая Н. В.* Послание константинопольского патриарха Фотия князю Михаилу Болгарскому в списках XVI в. // ТОДРЛ.- 1965.- Т. 21.- С. 98-99.
33. Повесть о Варламе и Иоасафе: Памятник древнерусской переводной литературы XI-XII вв. / Подготовка текста, исследование и коммент. И. Н. Лебедевой,-Л., 1985.- 296 с.
34. Изборник Святослава 1073 г. Факсимильное издание.- М., 1983; Изборник 1076 г.- М.: Наука, 1965.- 1091 с.; *Бондарь С. В.* Философско-мировозренческое содержание «Изборников» 1073 и 1076 годов / АН УССР. Ин-т философии.- К.: Наук, думка, 1990.- 152с.
35. Г. Л. Курбатов вважає, що в основу Візантійського образу «ідеального володаря» було покладене вчення Євсевія Кесарійського про добротність правителя й так звана «Промова Юстина», присвячена тому ж сюжету (*Курбатов Г. Л.* Политическая теория в Византии. Идеология императорской власти и аристократическая оппозиция // Культура Византии - IV - первая половина VII в.- М., 1984.- С. 98-118.).
36. *Аверинцев С. С.* Эволюция философской мысли // Культура Византии - IV - первая половина VII в.- М., 1984.- С. 46.
37. *Флори Ж.* Вказ. праця.- С. 133-136.
38. Послание Никифора митрополита киевского к великому князю Владимиру // Русские достопамятности.- М., 1815.- Ч. 1.-С. 72.
39. *Чичуров И. С.* Политическая идеология средневековья: Византия и Русь // К XVIII Международному конгрессу византинистов / АН СССР. Ин-т истории СССР.- М.: Наука, 1990.-С. 145.
40. *Зеньковский В. В.* История русской философии: В 2 т.- М.- АСТ.- Ростов н/Д: Феникс, 1999.- Т. 1.- С. 50.
41. *Хейзинга И.* Осень средневековья.— М.: Наука, 1995.— С. 73.
42. Там само.
43. *Пикулик Н. Ф.* Моральный выбор человека в истории (на материале древнерусских летописей) // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. Историко-философские очерки; Сборник научных трудов.- К.: Наук, думка, 1998.- С. 145.
44. Пiсня про Ролянда / Пер. із старофр. Б. І. Лончині.- Рим: ROMAЕ, 1977,-С. 83.
45. Там само.- С. 107.
46. *Флори Ж.* Вказ. праця,-С. 201.
47. *Константин Багрянородный.* Об управлении империей.- М.: Наука, 1991.- С. 33-35.
48. ПСДЛ.-Т. 1.-С. 530-531.
49. *Пикулик Н. Ф.* Вказ. праця,- С. 194-205; *Поляков Л. В.* Философские идеи в культуре Древней Руси.- М.: Знание, 1998,- 62 с.
50. *Одоховская И. А., Пикулик Н. Ф.* Трактровка некоторых этических проблем в памятниках древнерусской литературы // Исторические традиции философской культуры народов СССР и современность.-К.: Наук, думка, 1984.-С. 142-148.
51. Там само.-С. 145-147.
52. Послание черноризца Иакова к великому князю Изяславу // *Макарий (Булгаков).* История русской церкви.— М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995.- Кн. 2: История русской церкви в период совершенной зависимости ее от Константинопольского патриархата (980-1240).- С. 554.

Olexandr Kirichok

**MUNDANE ETHICS OF ANCIENT RUS
AND EUROPEAN CHIVALROUS MORALS:
RESEMBLANCE AND DIFFERENCE**

In the article the interaction several excellent models of mundane ethics of Kievan Russ is researched. It is considered as complex mosaic from different on sense and headwaters of ethical constants, including church origins. The difference of drujinna ethics of Kievan Russ from European chivalrous morals is shown.