

КАТЕГОРІЇ ЛИЦАРСЬКОЇ ЕТИКИ В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФСЬКОЇ КУЛЬТУРИ КИЇВСЬКОЇ РУСІ

Об'єктом дослідження автора є світська свідомість Київської Русі, зокрема елементи військової етики, які становили її основу. Проводиться розмітка фундаментальних етичних категорій, досліджується їх зміст та еволюція.

Цим дослідженням автор завдячує методологічним та історико-філософським студіям В. С Горського, які дають змогу встановлювати фундаментальні зв'язки філософії з культурою і навіть більше того - експлуатувати поняття «філософської культури», що завдяки цьому непересічному вченому в наш час уже усталилося в українському філософському лексиконі.

Праці В. С Горського переконують у тому, що легітимним предметом історико-філософського вивчення є не лише тексти, їх фрагменти чи залишки якоїсь філософії, які функціонували на тлі історичної культури, а й моделі ментального світоусвідомлення, в категоріях яких культура репрезентує свій власний зміст.

Ці категорії, писав свого часу А. Я. Гуревич, утворюють «своєрідну "модель світу" - ту "сітку координат", завдяки яким люди сприймають дійсність і будують образ світу, що існує у свідомості» [1].

У цій «сітці координат» як у західноєвропейському, так і в східноєвропейському середньовіччі категорії лицарської культури не просто посідали чільне місце, а й, як справедливо зауважує російський медієвіст Ю. П. Малінін, «поклали початок світській етиці» [2] взагалі. Вони були складною мозаїкою, зітканою з категорій, почерпнутих із різних джерел, серед яких, однак, можна виділити дві основні групи.

Першу становлять категорії, які зародились у надрах безпосередньо військових формувань і були притаманні лицарським культурам з самого початку їх існування. Ці категорії медієвісти умовно йменують «доблесть», «вірність» і «честь», хоча насправді вони є більш складними конструктами.

Другу становлять категорії, якщо можна так висловитись, «запозичені» «ззовні» в інших культурних світоглядах, серед яких головним постає християнство. Це «милосердя», «покора», «куртуазність», «лицарська любов» і т. п. [3]. Запропоноване розрізнення двох груп категорій не є чимось новим. «Хоч би як там було,- пише Ю. П. Малінін, аналізуючи лицарську етику у пізньосередньовічній Франції,- і куртуазність, і любов, як і куртуазна любов, у моральному плані відігравали переважно допоміжну роль щодо фундаментальних

лицарських чеснот і етичних понять, якими були честь, слава, вірність» [4].

У рамках короткого нариску ми спробуємо окреслити першу групу категорій, а саме становлення і розвиток категорій «доблесті», «вірності», «честі» в хронологічних рамках Київської Русі. Вони виникли ще в прадавніх германо-ірано-слов'янських *comitas* і були притаманні всім без винятку військовим спільнотам, орденам, дружинам і т. ін., тому в межах теми, що нас цікавить, відмінність етики «лицарської» від «дружинної» є цілком умовною.

Фундаментальною й основною етичною категорією у світогляді будь-якого воїна є *військова доблесть*, оскільки його життя і справа вимагали саме її.

На початкових етапах розвитку військових формувань Давньої Русі вона виявлялась у формі своєрідного стану свідомості, який В. С Горський охарактеризував словом «*бўесть*», себто «буйство» - нестямний екстатичний порив, в якому перебував воїн під час битви, що доходив часом до повної втрати контролю та почуття небезпеки. «"Буйство",- пише В. С Горський,- включає в себе такі риси, як *шаленість, безумство, пов'язані з відвагою*» [5]. Н. Ф. Пікулик, у свою чергу, зазначає, що «проявами найвищих чеснот були "воєцька афектація, несамовитість у бою, героїчний шал"» [6].

У літописах періоду Київської Русі цей стан свідомості відобразився у шаблонному висловлюванні «*ратный дүх*». «*Ратный дүх*» - це стан, коли повністю відключається почуття небезпеки і страх смерті. Сама смерть під час баталії у будь-яких випадках вважається проявом доблесті й автоматично позбавляє воїна всіх можливих звинувачень у її недостатності. «*Мертвы нбо срама на нмамы*» [7] - ці слова, промовлені нібито Святославом перед битвою з греками, що повторюються у Лаврентіївському літописі (1204 р.), Новгородському І літописі та Історії Іудейської війни Йосифа Флавія і відбивають, напевно, дійсний стан тодішнього розуміння доблесті.

Здатність воїна впадати в екстатичний стан, вочевидь, формувалася за допомогою якихось язичницьких ритуалів і в X-XI ст., як припускає А. М. Робінсон, «ритуально культивувалась у про-

фесійному дружинному середовищі» [8]. Які саме ритуали були покладені в основу цього культивування, визначити важко, оскільки в давньоруських джерелах згадок про це майже немає. Однак компаративний огляд епічної ритуалістики синхронних військових утворень Київської Русі, висвітленої, зокрема, в германських сагах, дає змогу, за Ф. Кардіні, припустити, що основою культивування «ратного духу» був ритуал *перетворення воїна в дикого звіра*.

Як уже зазначалося, в давньоруських текстах рефлексій, пов'язаних із цим ритуалом, майже немає. Важливим допоміжним джерелом для дослідника даної категорії є дружинний епос, що залишився у давньоруських билинах. Наявність у героїчних поемах Давньої Русі міфічних сюжетів порівняння лицаря з диким звіром очевидна не лише із сумнівного «Слова о полку Ігоревім», з його, як писав Б. Гаспаров, «характерними обертонами, що нагадують надлюдські властивості перевертня» [9], на зразок «...скачутъ, аки сѣрыи влѣци в полѣ...», «...рыкаютъ акы тѣры», чи «яко соколъ на вѣтрехъ ширямся...» [10] та ін., а й з відгомонів героїчних поем у билинах про Вольгу-Волхва Всеславовича, давньоруського князя, котрий, згідно з переказами, володів надлюдськими властивостями перетворюватись у різних звірів.

До речі, «Повість врем'яних літ» зберегла короткий запис про Вольгу-Волхва Всеславовича, де ледь помітно проступає залишок цієї епічної теми: «в се же лѣ• оумре Брѣчиславъ, снѣ Изаславль внукъ Володимерь, шѣъ Всеславль• и Всеславъ снѣ кго сѣде на столѣ кго• кгоже роди мѣри ѿ вѣлховныа• мѣри во родивши кго• вѣи кмѣ названо на главѣ кго• рекоша во волсви мѣри кго• се названо на наважи на нь• да носить є до живота свогго• еже носить Всеславъ и до сего днє на собѣ• сего ради немаѣвъ єсть на кровъпролитѣ» [11].

Записка 1044 р. про князя-волхва з диявольською міткою на голові (язвою) привертає увагу тим, що в ній Всеслав змальовується як «**немаѣвъ єсть на кровъпролитѣ**». Це, можливо, означає, що здатність воїна перетворюватись у звіра, яку громадянська міфологія Київської Русі приписує Всеславі, починає набувати негативних абрисів, що, у свою чергу, може засвідчувати початок модифікації розуміння доблесті у XII столітті.

Основним чинником такої модифікації був, безумовно, вплив християнства. Після християнізації до воїна-звіра ставляться як до одержимого, жертви бісівських сил. Саме таким у коментованій літописній записці постає Всеслав-перевертень. Зміна уявлень у Русі відбувається подвійно: «ратный дух»* з одного боку, «освячується» церк-

вою, перетворюючись у «*священну нестямю*», «*одержимість Богом*». У Західній Європі у XII столітті це теж мало місце - в епоху хрестових походів. На той час елементи лицарської ритуалістики зливаються з ритуалістикою церковною, залишки культів воїна-звіра проходять християнську обробку. Воїн, що загинув у хрестовому поході, вважається богонатхненним, «одержимим Богом». З іншого боку, під впливом політичних ситуацій, які потребували більшої гнучкості, церква на додаток до нестямної відваги починає імплікувати лицарям атрибут «мудрості». «...Ідеологічні обґрунтування більш пізнього часу,- вказує Ф. Кардіні,- спрямовані на те, щоб раціоналізувати "відвагу", повністю підпорядкувати її канонам християнства, позбавивши тим самим якого б то не було "звіриного" відтінку. Відвагу оздоблюють "мудрістю". Поєднання відваги і мудрості, які спочатку так далеко перебували одна від одної (у всякому випадку психологічно вони протилежні), було покладено в основу ідеалу лицарської міри» [12]. Слід зазначити, що відома «лицарська міра», про яку багато написано на Заході, майже не визнається дослідниками як елемент етичних уявлень Давньої Русі. Однак літописний шаблон про князів, які за специфічним зворотом були «*паче меры хравры*», вказує на певні зародки аналогічних уявлень на Русі.

«Мудрість», або «смыслененость», що має поєднуватись із відчайдушною хоробрістю, здобуває в XII ст. смислове вигашування в образах «*вѣщого*» Олега та Ольги, яка «...**же вѣ мудрѣйши всѣхъ человекъ**». Вона остаточно оформлюється у «Повчанні» Володимира Мономаха, який, на думку С. Аверинцева, одним із перших заснував традицію пов'язувати поняття честі з освіченістю, знанням, «книжним навчанням» [13].

Поряд із «*доблестю*» необхідність мати регулятив взаємин між вождями та їхніми васалами спричинила виникнення і становлення середньовічних уявлень про «*вірність*» меті та вождю.

У цих уявленнях, як показує вивчення письмових джерел, протягом усього існування духовного феномена Київської Русі превалювала жива могутня *родова міфологія*.

Ф. Кардіні вважав родовий принцип основою всіх ранніх лицарських формувань. «Воїнська спільнота моделює себе за сімейним взірцем,- пише він,- створюючи штучні родинні зв'язки» [14], «ідеальна сім'я і, як наслідок, "ідеальне братство"... превалюють над реальною сім'єю і реальним братством...» [15]. На його думку, всі лицарі мислились як *сини* свого вождя, один для одного *брати* [16]. Стосовно військової еліти Давньої Русі, мабуть, варто погодитися з думкою О. Толочка, що «родовий сюзеренітет» тут тримався і впливав на структуру взаємин князя з дружиною аж до «княжіння великого князя Всеволода, останнього пред-

ставника першого покоління Ярославичів», себто майже до кінця XII століття [17].

Найцікавіший з огляду на часом непослідовну суміш реальних стосунків з військовим побратимством один з епізодів Київського літопису: Ізяслав, як пише літописець, «...**Всеволода есми нмѣлъ въ правдѹ брата старнишаго. занеже ми братъ и зать. старѣи мене іако шѣць**» [18], він же, захопивши київський стіл, зважаючи на претензії Юрія Мономаховича, вирішив номінально віддати його Вячеславу Мономаховичу, і звернувся до нього з такими словами: «...**посла оу Вишего-родъ. къ шѣцю своему Вячеславу**» (в дійсності він таким не є. - *О. К.*) зі словами: «**шѣце, кланяюс ти са а но ми Бѣ шѣца моего Мстислава шѣалъ. а ты ми еси шѣць...**» [19]. Характерна відповідь Вячеслава, яка виглядає майже абсурдною тим, що визнає Ізяслава одночасно і *сином*, і *братом*: «**ѣну Бѣ ти помози. шже на мене еси чѣтъ възложилъ... аже дѣбеш ти мон еси шѣ а ты мон и сиъ оу тебе шѣца нѣтъ а оу мене сѣи нѣтъниъ. а ты же мон сѣи ты же мон братъ...**». Ізяслав же, пише літопис, «...**Оуведе ...стрыа своеѣ и шѣца своеѣ Вячеслава оу Кневъ**» [20].

Цей епізод свідчить про ще досить відчутний вплив прадавньої родової міфології у XIII ст., уявлення про «метафізичну» та реальну родини накладаються одне на одне, що змушує погодитись із думкою О. Толочка, що після Всеволода Ярославовича політичний розвиток Русі в XII—XIII ст. вже не характеризувався якимись чистими формами, а виявлявся у вигляді суперництва старійшинства і династичного старійшинства. Перший, що апелював до метафізичного братства і родини, відстоювали Ольговичі, другий, де превалювала реальна родина - Мономаховичі. «Компроміси,- на думку автора,- призведуть до появи знаменитих київських діумвіратів ХНст.» [21].

У цих взаєминах традиційно виділяють два вектори: відносини «васал-сюзерен» та відносини між рівними членами спільноти. «Правильно зрозуміти соціальний світ середньовічної Європи,- писав А. Я. Гуревич,- можливо лише за урахування як "вертикальних" зв'язків панування і підпорядкування, так і "горизонтальних" корпоративних зв'язків» [22].

У горизонтальному вимірі взаємин між соціально рівними воїнами, «**точными**», як їх іменує Володимир Мономах, у схильній до максималізму лицарській етиці фігурує явище гіпертрофованого військового «побратимства», що ґрунтується на екзальтованій дружбі, яка переростає навіть у невіддільність один від одного, духовне братство, що превалює над родинним братством [23]. Ця оспівана епосом лицарська дружба Роланда та Олів'є, Аміна і Амелія й ін. зовсім не є літературною

вигадкою лицарських романів. Її основою є рецидиви міфічного уявлення про сакральну «діархію», або так званий «міф про близнюків». Суть цього архетипу полягає в тому, що серед двох героїв, пов'язаних цим своєрідним етичним почуттям, тільки один набуває сакральної цінності, натомість другий виступає профанним чинником у їх спільних діях. Посилаючись на класичні праці Д. Д. Фрезера, О. Толочко вважає, що таке міфологічне уявлення спричинюється «табуванням поведінки одного з членів пари», який переважно є вождем, монархом, на основі регламентації доступу до його «тендітного священного організму», від якого залежить благополуччя підлеглих. Однак оскільки функція безпосереднього правління все ж таки зберігається, поряд з фігурою сакрального царя виникає інститут «заступника», «мажордому», який, власне, і займається державними справами [24]. Утворюються діархічні пари, які були, на його думку, означені в літописах (Аскольд - Дір, Олег - Ігор [25], Ольга - Святослав, а також Володимир - Добриня, Борис - Гліб). Щодо останньої пари (Борис - Гліб), то діархічні взаємини тут розкриваються, мабуть, найяскравіше.

Тексти Борисо-Глібського циклу, з точки зору їх лицарсько-дружинних імпліцитів, на жаль, майже не досліджувались. Однак аналіз прихованої семантики розгортання подій Борнео-Глібської драми робить гіпотезу про її епічно-дружинне підґрунтя цілком легітимною. Спробуємо простежити цю семантику. Дружина Володимира Великого, що на момент його смерті перебувала з Борисом, якому він, напевно, і збирався передати київський стіл, в обхід Святополка, найстаршого з його синів, звертається до Бориса: «**се дружина оу тебе штъна и вои. понди, садн Къевѣ на столѣ штни**». Він відповідає відмовою: «**не вѣди мнѣ възнати рѣкы на брата сокго старѣнишаго. аще и шѣць ми оумре. то сь ми вѣди въ шѣца мѣсто**» [26]. Отже, Святополк як старший брат Бориса і Гліба, себто «**яко шѣць**», перебирає на себе символічну функцію «дружинного батька», рівноцінного природному. В горизонтальних стосунках Бориса і Гліба легко вбачаються діархічні, які, однак, у християнській інтерпретації дістають своє найменування - це «братолюбіє».

Стосунки Бориса, Гліба і Святополка не родові чи сімейні, якщо мати на увазі справжню сім'ю, вони лицарсько-сімейні, причому стосунки Бориса і Гліба демонструють головний атрибут діархічної пари: «Один герой за відсутності іншого втрачає половину сили, стає половинчастим» [27]. Себто смерть одного героя веде до втрати життєздатності іншого: «**оувъы мнѣ Глѣ**», - промовляє Гліб, дізнавшись про смерть брата, - «**ауче вѣы ми ѹмретн съ**

братомъ • нежелн жити на свѣтѣ семь • аще бо
 быхъ брате мои видѣлъ лице твоє англѣое •
 оумерлъ вѣѣ с тобою • нынѣ же что ради
 всташъ азъ единъ • кдѣ сѣтъ словеса твоя •
 таже гдѣ къ мнѣ • брате мои любимыи • нынѣ
 оуже не оуслышю тихаго твоего наказанья • да
 аще кси получилъ дерзновенье оу Бѣ • молиса ѡ
 мнѣ • да и азъ быхъ тѣ же стѣтъ пригалъ • личе
 бо ми было с тобою жити • неже въ свѣтѣ семь
 прелестнѣмъ» [28].

У «вертикальному вимірі» взаємин «васал-сюзерен», себто князь-дружинник, боярин-дружинник, стриженною була категорія «*вірність*». У її еволюції, що теж не часто помічається дослідниками, важливу роль відіграло середньовічне право. «Етика становила особливий пласт свідомості, - вказував російський медієвіст Ю. П. Малінін, характеризуючи лицарську етику пізньосередньовічної Франції, - але, принаймні, однією своєю категорією безпосередньо змикалась із правосвідомістю. Це - вірність» [29]. Своєрідність правових систем Заходу, Сходу та Центральної Європи визначали відмінність у ставленні васалів до сеньйора. На Заході вірність васала сеньйору обумовлювала непорушні права обох цих суб'єктів, про що красномовно свідчить знаменита «Велика хартія вольностей» 1215 року короля Іоана, в якій він присягався, що «нікому не буде продавати права і справедливості, нікому не буде відмовляти в них чи зволікати з ними. І нічого не буде домагатися... завдяки чому якась із поступок чи вольностей могла б бути відмінена чи применшена...» [30]. На відміну від Заходу, на Сході, наприклад серед японських самураїв «усидо», існував неписаний кодекс поведінки, який передбачав повну покору васала сюзерену, без якихось зворотних зобов'язань з боку останнього. «В Японії, - пише А. С. Юнусов, - її природна ізольованість призвела до характерних відмінностей етичних уявлень самураїв від інших - близькосхідних і західноєвропейських лицарів... Принцип вірності самурая полягав у самовідданому служінні сеньйору за цілковитої відмови від особистих інтересів, хоча самурай не повинен був при цьому поступатися своїми переконаннями. Якщо сеньйор вимагав від васала дій, що суперечать його поглядам, то останній мав спробувати переконати сеньйора у цьому, інакше - вдатися до самогубства» [31].

Давньоруська система стосунків «васал-сюзерен» була, очевидно, найближчою до візантійської, хоча й мала свою відмінність. А. Я. Гуревич охарактеризував візантійську модель стосунків як повну відсутність феодальних домовленостей та «вірності». «Візантія, - писав він, - не знала феодальної домовленості, принципу васальної вірності або групової солідарності перів. Замість тісних «горизонтальних» зв'язків між особами однаково-

го статусу переважали «вертикально» спрямовані відносини підлеглих до державця... Нічого подібного до «Великої хартії вольностей», правового компромісу між державою і васалами у Візантії неможливо собі уявити... Підлегли, - продовжує автор, - шохвилини могли його (імператора) зрадити: про жодне усвідомлення лицарської вірності й особистої відданості у них не було й гадки...» [32]. Можливо, така характеристика дещо гіперболізована, принаймні, Київська Русь, яка великою мірою завдячує Візантії як своєму взірцю, демонструє зовсім інший тип взаємин. З одного боку, на Русі не існувало жодних письмово завірених зобов'язань сеньйора (князя) перед васалами (дружинниками), на зразок тієї ж «Великої хартії вольностей». «Руська правда» та інші юридичні акти їх не вміщують, окрім хіба що договірних грамот великого князя Ярослава з Новгородом, де ми зустрічаємо низку статей на кшталт: «**А мужа ти без вини волості не лишати. А бес посадника ти, княже волості не роздавати, ни грамот даяти. А дворянам твоим, княже, ходити по пошлине како исправа**», які, однак, О. О. Зимін пояснює виключно політичною кон'юнктурою - намаганням Ярослава «заручитися підтримкою Новгорода» [33]. З іншого боку, сеньйор (князь) не володів таким абсолютизмом влади, як у Візантії (принаймні, в тих фарбах, в яких його змалював А. Я. Гуревич). У літописній традиції існував як тип князя, що «**дружинцѣ любив паче мери**», так і тип «вірного васала», вписаний у структуру сюжету «про мстивого Блуда і вірного Варяжка» [34].

Ритуальним проявом відданості сюзеренові була клятва, спочатку у формі («**хождения рече**»), а згодом, із упродовженням християнства, у вигляді «**хресного цілування**», що було вагомим атрибутом авторитету церкви, яка отримала контроль над важливим елементом лицарського ритуалу, що дало їй змогу використовувати його з власною політичною метою. Щодо цього у Київському літописі зберігся цікавий приклад «зняття» хрестоцілування київським духовенством з Мстислава, котрий присягався допомогти Ярославу вигордити прибічників Мономаха: «**во в тѣ дѣи нѣмѣнѣ сѣаго Андрѣа • Григорин • любимъ во вѣ преже Володимиромъ • итенъ же ѿ Мьстислава и ѿ всихъ люден • тотъ во не вдадѣше Мьстиславу вѣстати ратью ни Ярославѣ • река || то ти менше естъ он же престѣпнѣвъ хрестъное целованне • на рать не вѣстанешъ нежь кров пролити хрестыанскую • и съвѣкѣпнѣвъше своръ перенскын • митрополита же • в то время не вѣше и рекоша Мьстиславу • на ны бѣдѣтъ тотъ грѣхъ • и створи волю ихъ • и състѣпи хрѣста Мьстиславъ къ Ярославѣ • и плакаса того • всѣ дѣи живота своего**» [35].

Зрештою, третьою атрибутивною категорією давньоруської дружинної етики була «*честь*» та пов'язаний із нею комплекс смислів. Питання про природу і вигоди почуття честі складне. «*Честь*... - писав заповзятий розвінчувач і критик лицарської ідеї А. Шопенгауер, - зустрічається і діє в усіх народів, у всі часи...» [36], однак вона, як вказує Ю. М. Лотман, є не властивістю, що може характеризувати будь-яку людину, незалежно від її соціальної належності, а атрибутом «визначеної соціальної категорії у визначеному соціальному контексті і протистоїть відсутності її в інших соціальних групах» [37].

Себто честь, вочевидь, еволюціонувала з почуття елітної переваги внаслідок володіння силою і владою. Й. Гейзінга, зокрема, вважав, що «*честь*» є «стилізована піднесена гордовитість» [38], завдяки усвідомленню «переваги і вищості від сили, влади і багатства» [39].

В еволюції категорії «честі», як у Київській Русі, так і на Заході, можна знайти декілька вагомих моментів. Перший пов'язаний із виникненням *юридичного права*, бо саме воно встановило привілеї і «вольності» військової аристократичної верхівки, внаслідок чого ця «стилізована, піднесена гордовитість» юридично легалізувалась. Ю. П. Малінін зазначає, що «саме західноєвропейське феодальне право з характерною для нього взаємооберненістю прав і обов'язків сеньйора та васала, що виключало цілковиту покірливість останніх, забезпечувало той порівняно високий рівень правосвідомості, завдяки якому тільки й могло розвинутися почуття гідності, що доходило до розумілості...» [40]. Хоча «це не означає, однак, що між правосвідомістю, гідністю і чесно був прямий причинно-наслідковий зв'язок. Зрештою, й те, н інше впливало з певної ментальності, але правосвідомість і власне право сформувалось раніше і тому послугувало важливим спонукальним стимулом піднесенню етичної самосвідомості лицарської знаті» [41].

Іншим вагомим чинником, який сприяв остаточної викристалізації категорії «честі», було християнство. Християнство засуджує гордовитість, хоча визнає «честь», однак межа між ними тонка. З XII століття вишуканим прийомом давньоруських літописців стає гра категоріями *честі* й *гордовитості*. Так, намагаючись реабілітувати Мономаха, літописець, змальовуючи його війну з Ярославом, без вагань подає Ярослава «гордим», а Мономаха - «смиреним». Перемогу Мономаха автор пояснює, звісно ж, тим, що «*Бѣ млѣвъ на смиренѣа. и на праведнѣа и мыщат ихъ. а гордѣмъ Гѣ Бѣ противиса...*» [42].

І насамкінець не можна не окреслити проблему взаємодії на давньоруському етичному тлі категорій «честі» і «слави». А. Шопенгауер чітко усвідомив відмінність цих двох категорій: «Честь у відомому смислі має *негативний* характер, на противагу *слави*, що має характер *позитивний*, - писав він. - Адже честь є гадка не про якісь особливі властивості, що притаманні тільки даному суб'єкту, а про такі, які обумовлюються у всіх людей, а зокрема, як наслідок, і в даної особи. *Честь* суб'єкта вказує лише, що він не становить винятку, - *слава* ж - що він є саме винятковою особистістю. Тому *славу* треба завойовувати, *честь* - тільки берегти, не втрачати...» і далі «...*слава* - безсмертна сестра смертної *честі*. ...На *честь* претендує кожний, на *славу* - лише винятки, і заслуговується вона винятковими діями» [43]. У цьому питанні існують декілька відмінних позицій. У 60-х роках розгорнулася дискусія стосовно цих етичних категорій між Ю. М. Лотманом та О. О. Зимінін [44]. На думку Ю. М. Лотмана, «"честь" і "слава" ...ніколи не вживались як взаємозамінні синоніми... *Честь* - атрибут молодшого феодала... (дружинника.- О. К.), *слава* - атрибут лише одного - вищого шабля феодальної ієрархії (тобто князя.- О. К.)» [45]. (На цю думку його наштотували літописні шаблони на кшталт «ищуци себе чти, А князю слдв'к» та ін.) Всупереч йому О. О. Зимін відкидав протиставлення категорій «честі» і «слави», які в наш час вживаються майже як синоніми [46].

Зрештою, дослідження вживання категорій «честі» і «слави» у французькій лицарській літературі дало змогу Ю. П. Малініну зробити висновок, що поняття «честі» «ясно зазвучало, виділяючись з інших добродійностей, починаючи з XIV ст. До цього часу домінуючим елементом у колі лицарських уявлень була слава, що смислопокладала й увінчувала життя лицаря. З XIV ст. відбувається поступова переорієнтація лицарської етики від завоювання слави до підтримання честі» [47]. Навряд чи можна, детально аналізуючи надзвичайно численні випадки полісемантичного вживання «чти» і «СЛАВЫ» в давньоруських джерелах, пристати до якоїсь із цих позицій. Доповнимо їх лише тим, що з XII століття категорія «честі» поступово модифікується у категорію «*благочесття*», себто до неї поступово долучаються християнські цінності. Честю вважається захищати слабких, чинити правосуддя серед зла й беззаконня, захищати свою країну, захищати Церкву, допомогти сиротам і вдовам.

Саме в такому вигляді ці категорії вприсутнюються у «Повчанні» Володимира Мономаха - єдиному найяскравішому кодексі лицарської етики Давньої Русі. Однак це вже тема окремого дослідження.

1. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры // Гуревич А. Я. Избранные труды: в 4 т. - М; СПб.: Университетская книга, 1999.-Т. 1.-С. 34.
2. Малинин Ю. П. Общественно-политическая мысль позднесредневековой Франции XIV-XV вв. - СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2000.- С. 51.
3. Подібний погляд обстоюють й інші дослідники, зокрема Ю. П. Малинін, який пише: «Лицарська етика сформувалась до XIII століття, сприйнявши різні за походженням і значенням елементи, що склали впорядковану зі світоглядної і психологічної точок зору систему» (Малинин Ю. П. Цит. книга.- С 52).
4. Малинин Ю. П. Цит. книга.- С 64.
5. Горський В. С Філософські ідеї в культурі Київської Русі: середина XI - середина XII ст. - К.: Наук, думка, 1993- С 114.
6. Пікулик Н. Своєрідність формування тропологічних зразків у духовній культурі давньої України // Зап. наук, т-ва ім. Т. Шевченка.-Т. 222.-К., 1991.-С 172.
7. Полное собрание русских летописей (ПСРЛ).- М: «Языки русской культуры», 1997.-Т. 1.-С. 70.
8. Робинсон А. Н. Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья XI—XIII вв.- М., 1980.-С. 284.
9. Гаспаров Б. Поэтика «Слова о полку Игореве».- М.: Аграф, 2000.-С. 279.
10. Слово о полку Игореве // Словарь-справочник «Слова о полку Игореве».- М, 1965.-Вып. 1.-С. 15-25.
11. ПСРЛ.-Т. 1.-С. 155.
12. Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства.- М, 1987.-С. 105.
13. Аверинцев С. О. Русь и Византия: два типа духовности // Новый мир.- 1988.- № 7.- С. 59.
14. Кардини Ф. Цит. книга,-С. 133.
15. Там само.
16. За таким сімейним принципом були побудовані всі види військових лицарських утворень Сходу і Заходу Європи. І франкський *trustis*, і лангобардський *desinde*, і англосаксонський *theod*, і давньоруська «дружина» семантично близькі до понять роду. Щодо терміна «дружина», то Ф. Кардіні пов'язує його з семантично близьким германським *druhti* - «збройний загін» та франкським *trustis*, а також сучасним німецьким *treue* - «вірність». «Таким чином,- робить він висновок,- весь етос руської дружини знаходиться на стику понять «дружба-вірність» (Кардини Ф. Цит. книга.-С 140).
17. Толочко А. П. Князь в Древней Руси: власть, собственность, идеология.-К.: Наук, думка, 1992.-С. 46.
18. ПСРЛ.-Т. 2.-С. 324.
19. Там само.-С. 417.
20. Там само.-С. 419.
21. Толочко А. П. Цит. книга.-С. 46.
22. Гуревич А. Я. Цит. книга.- С. 157.
23. Кардини Ф. Цит. книга.-С. 105.
24. Толочко А. П. Цит. книга.-С. 20.
25. У Новгородському літописі зокрема Ігор і Олег є сучасниками і військовими побратимами, причому функцію «сакрального князя» відіграє Ігор, а Олег має функцію «профанного володаря». Він, за версією Новгородського літопису,- воевода Ігоря: «И възрАСТъшо же ему, Игорю, и высть ХраВоръ и мудръ. И БЫСТТ» у него воевода, именовт» Олегъ, муж мудръ и хРАВоръ» (ПСРЛ.-Т. 3.-С. 107).
26. ПСРЛ.-Т. 1.-С. 132.
27. Кардини Ф. Цит. книга.-С. 105.
28. ПСРЛ.-Т. 1.-С. 136.
29. Малинин Ю. П. Цит. книга.- С. 68.
30. Велика хартія вольностей.- [<http://alterego.hl.ru/library/books/charter.shtml>].
31. Юнусов А. С. Восточное рыцарство (в сравнении с западным) // Вопросы истории- 1986.-№ 10.-С. 106.
32. Гуревич А. Я. Цит. книга.-С. 157, 158.
33. Зимин А. А. Правда Русская- М: Древлехранилище, 1999.— С. 89.
34. У модифікованому вигляді цей транскультурний сюжет увійшов у Борисо-Глібський цикл як сюжет про отрока Георгія і Бориса: «ДА не остдну тебе, господине мои ДРАГІН, ДА ІДЕ ЖЕ КРАСОТА ТЕЛА ВОЕГО УВЯДАТЬ, ТУ И АЗ съподовлен Буду съкончдти живот свой!» Отрок вважає, що краще вмерти разом з Борисом, ніж зрадити його. «Уне БЫ съ ТОБОЮ умрети ми, неже уединену у усирену от тебе въ семь житии пожити».
35. ПСРЛ.-Т. 1.-С. 291.
36. Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости.- М.: Ин-тербук, 1990.- С. 58.
37. Логман Ю. М. Об оппозиции «честь-слава» в текстах Киевского периода // Труды по знаковым системам (ТЗС).-Вып. 5.-С. 101.
38. Хейзинга Й. Осень средневековья.- М.: Наука, 1995.- С. 73.
39. Там само.
40. Малинин Ю. П. Цит. книга.-С. 64.
41. Малинин Ю. П. Цит. книга.-С. 65.
42. ПСРЛ.-Т. 2.-С. 288.
43. Шопенгауэр А. Цит. книга.-С. 72-73.
44. Див. Логман Ю. М. Об оппозиции «честь-слава» в текстах Киевского периода // ТЗС- Вып. 5.- С. 101-106.; Зимин А. А. О статье Ю. Лотмана «Об оппозиции "честь-слава" в текстах Киевского периода» // ТЗС- 1971.- Вып. 5- С. 464-468; Логман Ю. М. Еще раз о понятиях «слава» и «честь» в текстах Киевского периода//ТЗС-1971.-Вып. 5.-С 469-474.
45. Логман Ю. М. Об оппозиции «честь-слава» в текстах Киевского периода//ТЗС- Вып. 5.- С. 102.
46. Зимин А. А. О статье Ю. Лотмана «Об оппозиции честь-слава в светских текстах Киевского периода» // ТЗС- 1971.-Вып. 5.-С. 464-468.
47. Малинин Ю. П. Цит. книга.-С. 65.

Olexandr Kirichok

CATEGORIES OF CHIVALROUS ETHICS IN CONTEXT OF PHILOSOPHICAL CULTURE KYIVAN RUS

The article is dedicated to the military ethics as foundation of the mundane consciousness of Kyivan Russ. Author analyses the sectoring, content and evolution of the fundamental ethical categories.