

Надія ПІКУЛИК

САМБУТНІЙ ХРИСТІЯНСЬКИЙ ГУМАНІЗМ – ФУНДАМЕНТАЛЬНА ІДЕЯ ДАВНЬОУКРАЇНСЬКОЇ ЛІТЕРАТУРИ

Звертаючись до безпосереднього розгляду антропологічної проблематики давньоукраїнської писемності, не можна не висловити передусім глибокого вдовolenня, що наукова, повчальна чи навчальна література богословського та духовного змісту стала, врешті, досяжною не лише для вузького кола фахівців, але й для широкого загалу. Адже ще нещодавно – якихось десяток років тому – це було подією небуденною! Згадаймо лише, як вітали вихід у світ “Догматичного богослів’я” у 1994 р.¹ А тепер зацікавлені мають можливість користати не лише з низки діаспорних видань², а й вітчизняних. Щодо розгляду зазначеної теми, то бажано одразу відзначити благодатні наслідки відкриття у нас Видавничого відділу “Свічадо” при монастирі Монахів Студитського Уставу, започаткування ним публікації серій “Джерела християнського Сходу”³, “Золотий вік патристики IV–V ст.” та “Середньовіччя VI–XIV ст.”. Небуденним за своїми наслідками є і налагодження видання серії “Духовна спадщина святих Отців” у видавництві Отців Василіан “Місіонер”⁴. Та почнімо розгляд з базових, фундаментальних історико-культурних явищ і подій.

Хрещення Давньої Русі-України було, безперечно, загальноцивілізаційною подією, значення якої неможливо переоцінити. П. Толочко дає їй таку характеристику: “Цим актом Русь наче остаточно визначала своє входження в загальноєвропейський історико-культурний ландшафт. Незмірно розширювалися її економічні та культурні зв’язки з багатьма європейськими країнами. На Русі одержали широке поширення писемність, література, мистецтво, архітектура. Вже за часів Володимира та Ярослава виникли школи... Нова релігія виконала ту роль, яка була непідсильною для старої. Вона, безперечно, здійснила сильну цементуючу дію на процес формування давньоукраїнської народності, сприяла державному єднанню всіх руських земель.

В галузі соціально-економічного розвитку давньої Русі християнська ідеологічна система виявилася явищем прогресивним у тій мірі, в якій був прогресивним на даному етапі феодальний спосіб виробництва. Саме він був першопричиною нових явищ у житті давньоукраїнського суспільства”⁵.

Тепер такі узагальнення видаються явно недостатніми, а одіозний штамп “давньоруський” викликає спротив. Якщо ж казати про вплив християнізації на інституціональні та неінституціональні форми здійснення соціальних зв’язків, то ніяк не можна недооцінювати впливу релігії на здійснення міжособових комунікацій. Хоча безсумнівним є вплив реальних суспільних відносин при формуванні відносин моральних, що й знаходить відображення в релігійній формі. При цьому слід пам’ятати, що “християнство було за своїм сенсом суто “педагогічним рухом”, певною морально-релігійною школою людства; його колись грандіозна соціальна утопія не зрозуміла без віри у необмежену здатність людей до “перевиховання”, в можливість радикально перетворити їх зсередини ... діячі раннього та середньовічного християнства були вихователями... великого розмаху”⁶.

При включенні України X ст. в ареал поширення здобутків середземноморської культурної спадщини, залученні її до східнохристиянської сфери впливів, духовна культура Київської Русі-України (а передусім її етична та моральна думка) зазнала потужного імпульсу до розвитку, подальший плін якого був дуже динамічним (його сповільнила, загальмувала лише ординська навала). При цьому слід з усією наполегливістю наголосити, що своєю здатністю до творчої рецепції та трансформування, вмінням трансплантувати на вітчизняний ґрунт кращі здобутки візантійської, довоколачорноморської та південнослов’янської культур Давня Україна переконливо засвідчила високий рівень, що його сягнула культура автохтонна.

Зрілість культури визначається не в останню чергу інтенсивністю та активністю контактів та взаємодії з культурами інших народів. Тому справедливими є слова засновника наукового компаративізму В. М. Жирмунського: “Жодна велика національна література не розвивалася поза живою і творчою взаємодією з літературами інших народів, і ті, хто гадає звеличити свою рідну літературу, стверджуючи, наче вона зросла виключно

на місцевому національному ґрунті, тим самим прирікає її навіть не на “бліскучу ізоляцію”, а на провінційну вузькість та “самообслуговування”⁷. Таким чином, будь-які “розважання” про начебто якесь “епігонство” вказують лише на неспроможність застосувати строго наукову методологію. Такими ж безплідними видаються і суперечки про варіанти наслідків прийняття християнства зі Сходу чи Заходу для розвитку української культури.

Не вдаватимемось у недоречні в науковому відношенні суперечки, звідкіля було б краще сприйняти віровчення, — з Риму чи з Константинополя. Варто наголосити на іншому. Саме Візантія стала спадкоємницею культури античного, еліністичного та ранньофеодального Середземномор’я і залишалася на той період (X ст.) країною передової культури, в якій перетиналися та сплавлювалися елементи європейські, орієнтальні, азійські. Можна навести такий промовистий приклад: у творі Кирила Турівського⁸ натрапляємо на сюжет про царя, візира та злидаря, що примандрував у давню українську писемність з візантійської, а до неї — з буддійського пласту (знайдемо його в “Океані сказань” Сомадєви⁹). Ось яким вибагливим сплавом було візантійське письменство. Ось які обшири світової культури були впроваджені в давньоукраїнську духовну культуру за її посередництвом.

Християнізація Давньої Русі-України за візантійською течією стала потужним імпульсом розвитку писемності. Зупинимось на деяких важливих моментах (не торкаючись у даному разі самого поцесу її становлення — зокрема мораво-паннонських та староболгарських впливів, що є темою окремих великих розвідок).

Так, Іван Франко зазначає: “Новіші студії над тою давньою літературою, а особливо над тою її частиною, що донедавна навіть не вважалася літературою, над апокрифами, неканонічними легендами, віршами і т. ін., кинули багато світла на сей факт (популярності — *Н. П.*), виказали ясно, що ті мними “недоїдки візантійські” були чимось далеко більшим і глибшим, були могутньою хвилею прогресу, що з різних боків набігали на нашу землю. В них доходили до нас зерна дуалістичних ересів, маніхейства і богомільства, з їх протестом проти клерикальної гордості і заскоружлості і против догматичної виключності візантійського православ’я”¹⁰.

Провадячи полеміку з М. Нікольським, який відносив усю писемність, що виходила за межі офіційних актів, до церковної, І. Франко цілком слушно й аргументовано доводив, що й та оригінальна та перекладна “церковна писемність того часу не була тим самим, чим є сучасна церковна писемність (взяти хоча б проповіді, густо пересипані анекдотами й повістями, чи полеміку українсько-руську)”¹¹. Якщо ж враховувати, що в староукраїнську писемність привносилися перекладні твори світського характеру (напр., “Повість про Акира Премудрого”) та витворювалися власні світські полотна (взяти хоча б “Слово про Ігорів похід”), то можна погодитися з такої підсумком: “В домонгольський період південно-руська писемність проявляє велику різноманітність змісту, яку ніяк не можна вмістити в термін церковщини; навпаки, виявлямо тут серйозні як на ті часи начала національної літератури, котра прагне відповідати всім насущним потребам державного життя”¹².

Вищенаведені міркування доповню й іншими, висловленими в різний час провідними вченими-медієвістами.

Свого часу С. Д. Сказкін стверджував: “Християнство, як і кожна релігія, містить у собі два елементи: етику та метафізику, тобто вчення про відношення людини до людини та вчення про відношення людини до світу. Реально в основу релігії покладено передусім етику ...”¹³. Частково погоджуючись з цим, можна наголосити, що вчений вказав лише на зовнішні прояви та оформлення феноменів релігії, тоді як релігійність – в сенсі здолання власної обмеженості й пов’язання з супранатуральним – є глибинною внутрішньою потребою “людини мислячої” як такої.

А ось з приводу проблеми так званої християнізації цікаво висловився М. І. Стеблін-Каменський: “Те, що приймається за християнське у “сагах про ісландців”, переважно “християнське” лише в тому сенсі, що воно існувало й після запровадження християнства. Водночас, коли вважають, що “саги про ісландців” повинні відображати християнський світогляд, то, мабуть, уявляють собі, може, й несвідомо, навернення в християнство так, як його уявляли собі християнські місіонери, тобто як автоматичне й миттєве перетворення в якісно нову людину з якісно відмінною свідомістю... Така віра в чудодійність навернення в нову релігію зрозуміла, звичайно, в місіонерів, але видається дивною в сучасних вчених ... в розумінні духовного

світу людини в цих вчених панує не історична, а конфесійна точка зору”¹⁴. До зауваження щодо метафізичної та ідеологічної домінанти християнства можна лише додати, що надто довго наука ставила за “пункт гонору” відмежовуватися від теологізованого світогляду, й наслідки цього, мабуть, позначатимуться ще надто тривалий час. Хоча, варто наголосити, що плюралізм є неодмінною передумовою нормального розвитку науки та наукових ідей.

З’явилася ціла низка публікацій, які пропонують новітні підходи до осягнення відображення явищ культури Давньої Русі-України¹⁵. Якщо ж торкатися власне антропологічної тематики, а вужче — педагогічного пафосу пам’яток давньоукраїнського письменства, покликання культивувати певну ідею блага, і того тлумачення антропологічної проблематики, на якому вони ґрунтувалися, то літературознавчі дослідження слід розширити працями, які виявляють філософеми давньоукраїнської літератури¹⁶.

Саме антропологічну тематику — власне відображення її в пам’ятках пізнішої доби — обрав за предмет своєї колективної праці гурт учених Інституту українознавства ім. І. Крип’якевича НАН України у Львові¹⁷. А наукові пошуки їхніх колег-киян увінчалися працею “Київ в історії філософії України”¹⁸ та низкою інших.

Людська вдячність та наукова коректність вимагають наголосити, що навіть у часи ідеологічного пресингу радянщини з’являлися глибокі фундаментальні праці, в яких синхронно та діахронно розглядалися літературні процеси, становлення світоглядних імперативів та філософем епохи Середньовіччя¹⁹. І тоді вчені виборювали право безсторонньо висвітлювати ранньосередньовічний стиль мислення, філософські та моральні цінності, конструювання самого світогляду та філософських, зокрема етичних, ідей²⁰. Причому вчені намагалися якомога щільніше пов’язати ці проблеми з культурницькими потребами тієї доби, наголошуючи, що пам’ятки давньоукраїнської писемності не можуть обмежуватися класифікацією їх як “церковних”. Так, В. С. Горський писав: “Саме на обслуговування потреб та вимог, викликаних політичними завданнями феодального суспільства на Русі, і скеровує свої зусилля філософська думка. Залишаючись теїстичною за формою, вона навряд чи була

цілком теологічною. В ній не спостерігається однозначного зведення до християнської догматики. Філософська думка Київської Русі демонструє надзвичайну різноманітність підходів до вирішення тих чи інших проблем, що торкалися граничних засад буття. Вона розвивається не як монолог, що жорстко визначається рамками православної догми, а як поліфонія різних позицій, які відходять своїм корінням у різноманітні релігійно-міфологічні світогляди, що реально взаємодіють у системі культури. Характерно, що така поліфонія простежується не тільки в зіставленні різних пам'яток культури, але й в аналізі кожної з них зокрема²¹. Навіть та обставина, що Київська Русь-Україна прилучилася до східнохристиянського культурного ареалу після вселенських соборів, коли найгостріші суперечки довкола питань віровчення, були вже розв'язані, з'ясування догматичних питань не таким надто вже актуальним для неї. А отже надавала певну свободу в сфері духовної діяльності для інтелектуалів. Якщо ж розмірковувати над філософською та етичною домінантою в корпусі ідей пам'яток письменства тієї доби, то, мабуть, шукати її слід саме в їх антропологічній спрямованості, що можна розглядати і як фундамент цієї культури, і як її домінанту.

При цьому варто спершу зупинитися на специфіці формування корпусу перекладної літератури, суперечки про яку тривалий час не вщухали.

Сьогодні широкі наукові кола можуть вільно звертатися до інтелектуальних здобутків великих попередників. Передусім до праці М. Грушевського "Історія української літератури", яку недавно перевидано²². І в радянські часи дослідники тієї доби висловлювали слушні судження²³ про роль перекладної літератури для формування давньоукраїнської писемності. Та їх необхідно доповнити ще й певними тлумаченнями превалювання в літературі цієї доби творів східно-християнських, святоотецьких та коментарів до них.

А саме можна пов'язувати актуалізацію цих святоотецьких творів на давньоукраїнському ґрунті із значенням адаптованих християнством неоплатоністичних ідей, — зокрема і в антропологічній проблематиці, а, може, й передусім — для культури Давньої Русі-України. Адже для давньоукраїнської культурної ситуації були чужими релігійні суперечки довкола

іконошанування та іконоборства, які охоплювали духовний світ Візантії упродовж низки століть й навіть призводили до кровопролитних сутичок. Разом з тим, в акцептованому християнством неоплатонізмі давньоукраїнській культурі відповідало тлумачення і пафос саме антропологічної проблематики: конструктивний потенціал трактування проблем світу й місця людини в ньому. Свого часу неоплатонізм став філософським підсумком розвитку античної філософської думки. Хоча певним парадоксальним чином він був породженням духовної кризи своєї епохи. “В погляді, згідно з яким матерія — це зло і “прикрашений труп” і єдиним шляхом порятунку людей від цієї тьми є надлюдське, містичне зусилля, в такому погляді, — як пояснював цю світоглядну кризу Р. А. Тварадзе, — було мало втішного. Перед лицем абсолютно непізнаванного “єдиного”, відчуженого “розуму”, “душі” й “ейдосів” особа втрачала під собою твердий ґрунт й нізвідки не чекала для себе порятунку й уповання. Ось чому, гадається, не зміг стати неоплатонізм тим ученням, на яке змогли б опертися творці культурних цінностей, котрі шукали реальної орієнтації”²⁴. У такій кризовій ситуації “особливо значущою могла стати система ідей, заснована на злитті античної класичної філософії, неоплатонізму й християнства, та яка могла б обґрунтувати християнство за допомогою античної філософії й неоплатонізму. Такою системою виявилось вчення Псевдо-Діонісія Ареопагіта”²⁵. (Сьогодні дослідники чи й просто читачі отримали можливість вільного доступу до творів цього унікального й досі загадкового мислителя та вчителя)²⁶.

Тому на питання, чому мислинники Давньої Русі-України зверталися переважно до патристичної спадщини, а не до сучасних їм чи більш хронологічно близьких творів, що функціонували в східно-християнському культурному ареалі — можна запропонувати й такий варіант відповіді.

Давньоукраїнські мислинники зверталися переважно до патристичної спадщини тому, що “знаття” античної класичної філософії, неоплатонізму й християнства за типом Ареопагітиків містило в собі життєстверджувальний, конструктивний імпульс; “будівничче” наповнення. Філософсько-теїстична система ареопагітичного зразка, що пододала свого часу кризову, мало не безвихідну ситуацію в духовному житті античного суспільства,

відповідала духові й темпам прискореного розвитку давньоукраїнської духовної культури, оскільки несла в собі потенціал активного ставлення до навколишнього світу передусім завдяки оптимістичному конструктивному вирішенню антропологічного питання. Ось саме й звідси гуманістичний пафос давньоукраїнського письменства, що ґрунтувався на ідеї поступального, позитивного *переображення* людини.

Утвердилася думка, що повний корпус творів Псевдо-Діонісія з'явився на Русі-Україні в XIV ст.²⁷. Коли ж саме почали вперше проникати ідеї Псевдо-Діонісія на ці терени достеменно не відомо. Але М. Д. Рогович переконливо показав, що з появою "Ізборника Святослава" 1073 р. філософська частина котрого починається з "визначення суцього", що належить Максиму Конфесору, послідовникові і популяризатором Псевдо-Діонісія Ареопагіта, в Україні поширюються ареопагітичні ідеї²⁸.

У чому ж полягало значення ідей Псевдо-Діонісія для витворення конструктивного антропологічного імпульсу в духовній культурі Давньої Русі-України, що їх засвідчили пам'ятки староукраїнського письменства?

Як стверджував Р. А. Тварадзе, поєднання неоплатонізму й християнства за типом Ареопагітик породило нову, конструктивну за своїм характером світоглядну систему. "Релігійно-філософська думка повернулася до строго моністичних засад, — пише вчений, — оскільки роз'єднаний та розщеплений упродовж віків світ постав знову як гармонійна єдність. І в ієрархічній споруді цього світу жодна істота, навіть найбільш незначна, яка стоїть на нижчому його щаблі, не втрачала перспективи прилучитися до добра, до світла, а таким чином до Бога, кожній істоті давалося вдосконалюватися в межах власного роду, здійснювати дарований їй ідеал повноти... У цьому осяяному світлом світі зникав протиприродний страх перед матеріальним та тілесним. Усвідомлене та інтерпретоване з такою глибочиною християнство звільняло людину від фарисейства і в кінцевому підсумкові еґоїстичного прагнення зректися світу й зненавидіти його... Світ, зображений у вигляді гармонійної єдності, був не страховинням, а рідною затишною гаванню, де злом, сновиддям, привидам іменувалося не існування, а незнання того, що божественне та земне цілком не роз'єднані зяючим проваллям"²⁹. Наявність цієї ясної, життєствердної та гуманістичної тенденції в давньоукраїнському письменстві ще

далеко не осмислена. Тимчасом саме такий оптимістичний неоплатонізм з його пафосом життєствердної ідеї блага та *оптимістичної антропології* (а звідси — її *гуманістичний* акцент) став згодом основою гуманізму Відродження.

Але поки що вказівка на наявність таких ідей ареопагітичного кшталту обмежувалася пам'ятками *перекладними*. А тепер щільніше підійдемо до ситуації в *оригінальному* письменстві у питомих давньоукраїнських пам'ятках.

Можна довести, що й для давньоукраїнських мисленників та книжників сам устрій ідей Псевдо-Діонісія не був ворожим, а відповідав їхньому життєсприйманню. Навіть більше, це явище проглядається не просто як тенденція, а й як традиція духовної культури домонгольської доби. Так, Теодосій Печерський послуговується тропами катафатично-апофатичного богослов'я, вживає категорію світла в дусі Ареопагітик, особливо визначає антропологію — “чин” людини — етично рівноцінним Всесвітові. Через сторіччя ця традиція проявилася у творах Кирила Турівського в етичному інтелектуалізмі: трактуванні природи й гідності людини в тлумаченні пізнання світу видимого не лише як пізнання самого божества, а й як морального повчання. Саме пізнання видимого світу спроможне привести нехристиянина до лона християнського віровчення, оскільки воно веде до моральної досконалості. “Киево-Печерський патерик” засвідчує, що й у XIII ст. функціонували ідеї християнізованого неоплатонізму (або ж християнського неоплатонізму, або ж неоплатонізованого християнства) за ареопагітичним зразком.

Ось як змальовувалася в ньому “педагогіка” тілесності. Сама психо-фізична практика аскези тлумачилася як гармонізування двоскладовості людини (затворництво, як жорстоке та жорстке обмеження тілесного, вважалось не загальнообов'язковим, а покликанням вузького кола обранців). А розуміння дару чуда? Воно постає як здобуття печерськими монахами, ченцями, “отцями” повноти людських можливостей та подолання обмеженості людських сил через приборкання, здолання “сум'яття довільного життя”. Реалізація ідеалу “істинного життя”, як впливає з сюжетів Патерика, постає як збереження “природного” життя і через зняття “марноти, “сум'яття” життя “довільного” здобуття повноти призначення і досконалості людини. У самому “Киево-Печерському патерику” відсутні риси похмурої

“ескапістської” містики. Та й первісна мета його написання полягала в утвердженні слави (саме земної слави – що лунає і в Кирила Турівського) давньоукраїнських “отців” не лише в очах співвітчизників, але й перед усім культурним світом.

Такий просвітлений, оптимістичний пафос у давньоукраїнському письменстві був породжений саме життєствердним струменем самої староукраїнської духовної культури, тим, що відбувалася інтерференція “зовнішньої” тенденції ареопагітичного кшталту з рисами “автохтонного” світосприйняття. Стисло сенс цього явища можна викласти так.

“Автохтонна” давньоукраїнська традиція зображала ситуацію людини в світі як природну ланку в доквіллі з виразною тенденцією до панпсихізму в тлумаченні природного світу. І саме з цією тенденцією взаємодіяла течія християнського неоплатонізму ареопагітичного типу, незважаючи на те, що самому християнству, як монотеїстичній релігійності з уявленням про особового бога, властиве прагнення до “денатуралізації” людини. Подолання такої внутрішньої суперечності та створення гармонійної картини світу й людини в ньому – *оптимістичної антропології* – відбувалося в давньоукраїнській духовній (передусім, звичайно, елітарній культурі) домонгольського періоду шляхом піднесення – натуралістичної пантеїзації – природного світу. Це й засвідчили пам’ятки староукраїнського письменства. Видається очевидним, що в період не просто *висхідного*, а *прискороного* історичного, соціального й культурного розвитку теїстична за своїм наповненням духовність домонгольської Руси-України прагнула зобразити загальну картину світу монотеїстичною, гармонійною та життєствердною – передусім у розв’язанні питань антропології та прикладного застосування її. Причому культура Руси-України – філософська, історіософська, етична, педагогічна – тяжіла до витворення моністичної картини світу саме на основі ареопагітичного способу філософування. У подальшому він був покладеним в основу і при витворенні філософом гуманістичного характеру, що ними рясніє давня українська література.

Нагадаймо ще раз, що в даному фрагменті йдеться про пафос ідеї блага в давньоукраїнському письменстві й передусім про світоглядну аргументацію її, себто про тлумачення антропологічної проблематики як власне основи цього пафосу. І тут

необхідно знову впритул звернутися до етичної думки, якою вона засвідчена в пам'ятках староукраїнського письменства. А оскільки етична думка Давньої Русі-України розвивалася в теологізованій формі, то й при дослідженні її важливо врахувати, що "християнська теологія становила собою нерозчленований синкретизм онтологічної, гносеологічної та ціннісної (морально-етичної, частково також естетичної) проблематики"³⁰.

Слід також пам'ятати, що ментальності Середньовіччя цілковито чуже різке розмежування чи протиставлення понять "світський" та "релігійний". Вони поєднувалися і взаємодіяли — "дифузійнували", якщо можна так висловитися. Навіть за церковними полеміками, за конфесійними питаннями крилися практичні, політичні мотиви, міркування, спонуки. Тому при визначенні і вживанні терміну "світський", коли йдеться про "світську" культуру чи "світські" форми життя, необхідно мати на увазі певний рівень секуляризованості даних явищ. Якщо ж казати про генезис та історичний розвиток теїстичних ідей, самої "ідеї Бога", то тема ця воістину невичерпна як для світоглядних комплексів, емоційних переживань, естетичного втілення, зокрема, в письменстві та науковому пошуку. Можна навести таку промовисту цитату: "В сутності людина слабка, і все-таки вона створила собі образ всемогутньої істоти. І, навіть втрачаючи віру в цей створений нею образ, вона часом схиляє перед ним коліна. Таким є релігійний атеїзм, який, звертаючись до бога, прагне витворити його образ у людській подобі"³¹.

Тривалий час на перешкоді синхронному та діахронному сприйняттю нашого середньовіччя, його антропологічних та етичних пошуків взагалі стояло невідповідне трактування тієї теологічної форми, в якій вони знаходили своє втілення. А поза тим "виникнення сучасних світових релігій відобразило той етап розвитку людської цивілізації, коли на основі суспільної практики людина підвелася до розуміння відмінності між собою і природою, коли почало формуватися усвідомлення родової єдності, рівності, спільноти всіх людей, але це усвідомлення трансформувалося релігією у відчужену форму (єдність "в богах"). У релігійному уявленні про бога-творця, упорядника світу була осягнена творча сутність людини, але осягнена фантастично..."³². Так само слід трактувати й інші наріжні світоглядні й етичні конструкції, а також антропологічні уявлення киеворуських мисленників.

Спробуємо в подальшому дещо “перевербалізувати” пам’ятки староукраїнського письменства, виходячи з потреб даного дослідження і обравши за стрижень звертання до фундаментальних етичних та антропологічних проблем.

Сама доктрина креаціонізму передбачала добро і благість людської природи. Та реальне соціальне життя вступало у суперечність з філософськими спекуляціями. Давньоукраїнська етична думка прагнула розв’язати ці суперечності, надбудовуючи над християнським віровченням теоретичні конструкції, котрі передбачали в собі теодіцею, пояснювали, тлумачили існування зла. Так, вчення про первісну благість природи й гідності людини було покликане підтримувати в етичному плані креаційну ідею, вчення про гріхопадіння – знівечення, зіпсуття цієї первісної природи – виправдати існування соціального зла провиною самої людини; з догмату олюднення, боговтілення, спокутування намагалися вивести оптимістичний погляд на майбутнє. На трактування догматів порядку та відплати було покладено завдання переконати людину в існуванні вищої справедливості й компенсувати реальну соціальну невлаштованість обіцянкою віддяки в житті не минутому, а вічному. Саме догмат відплати церква як інститут з могутнім виховним, педагогічним потенціалом використовувала для певних соціальних потреб, а в етичних ідеях книжників Давньої України він набув великого гуманістичного звучання (особливо яскраво це проявилось в трактуванні “страху Божого” та сотеріологічної проблематики).

Уявлення про первісне етичне забарвлення людської природи формувалося на основі своєрідного трактування книжниками догмату творіння, а саме: погляду на людину як на перехрестя двох сфер – матеріальної та ідеальної, праха й душі, земного й трансцендентального. “Ібо, егда създан бысть, не имѣ порока на собі, яко божие създание есть: Господь бо наш, персть въспрім от земли руками пречистима, непорочныма създав человека блага и удобрена”³³, – стверджується в “Киево-Печерському патерику” споконвічну етичну досконалість людини, як результату креаційного акту.

Але твердження про первісну досконалість людської природи не задовольняло потреб пошуків етичною думкою (і загалом світоглядних) пояснень, що долали б видиму відчутну

скінченність людського існування. Звідси й впливає вчення про двоскладовість людини з тілесного й того, що цій скінченості не підлягає. Стверджується вже на етапі творіння: “Прежде бог созда тѣло Адамле безъдушно, потом же душно. По создании бо тѣла, глаголет писание: И дуну на лице его дух животен. Тѣм же тѣло без души хромо есть и не наречеться человек, но труп”³⁴. Це “дуновение животворного духа” — душа людини — була дана їй при творінні як “несвершен дар священія” і як запорука виняткового становища людини в світі — “почтенья” людини Богом. Винятковість становища людини оформлялася і в твердження про антропоцентричність видимого світу: “И покори Бог Адаму звѣри и скоты, и обладаше всѣми. И послушаху его. Видѣв же дьявол, яко почти Бог человекѧ, възвидѣв его”³⁵.

Положення про принципову й невід’ємну виключність природи й гідності людини настирливо і вперто варіюється у наших книжників. Так, воно втілюється у тлумачення про стосунки людини зі світом: “Григорий рече: От колких частей сотворен бысть Адам? Василий рече: От осмии частей: 1, от земле тѣло; 2, от камня кости; 3, от Чермнаго моря кровь; 4, от солнца очи; 5, от облак мысль; 6, от востока дыхание власы; 7, от свѣта дух; 8, сам господь вдохнул ему душу и покори ему всяческая видима и невидима в водах и в горах, на земле и по воздуху”³⁶.

Таке вчення про співвідношення людини зі світом як поміж мікросомом та макросомом підкреслювало не лише певну уяву про єдність та взаємозалежність явищ і процесів у моністичній та гармонійній картині світу, але передусім — значущість людини й життя її у всесвіті. З великою етичною наповненістю пролунало зіставлення мікросому (людини) й макросому (світу) в повчанні Теодосія Печерського: “Откроем съгрѣшѣныя наше сдѣ прѣд худым человеком, да тамо не обличена будутъ прѣдо вселенною”³⁷, — і тим самим “худой человек” визнається “рівночасним” всесвіту.

Формування уявлень про людину як про істоту межову, на перетині й зламі різних світів — ідеального та матеріального, горнього та земного, логічно доповнювалося ученням про гріхопадіння. Саме воно повинно було блокувати соціальну невдоволеність індивіда в світі класових антагонізмів тезою про

справедливість важкої долі людини, котра за власною волею знівечила даровану їй благість та спотворила первісну досконалість.

Оскільки киеворуській філософській культурі притаманна принципова акцептація тілесного в людині, потреб фізіологічних, в тім числі й сексуальних (“Поучение Моисѣя о безвременнонѣм пиянствѣ”), ідея милування фізичною унікальністю (“Поучення” Володимира Мономаха) та захоплення фізичною красою і силою (епітафії та похвальні слова), то можна сказати, що сам фізичний, феноменальний бік людської природи – плоть – сприймався етично нейтрально. Негативно сприймався надмір плотського. Тому засобом збереження етично позитивного в двоскладовій людській природі, засобом гармонізації їх стає дотримання принципу поміркованості, доречності: “Всему есть похотѣнию время и мѣра, живущему в вѣрѣ честиѣй, в крестьянствѣ. Да еще вся та похотѣния дѣяти будеть без времени и без мѣры, то грех будеть в души, а недуг в телеси”³⁸. Гріхопадіння трактується не як наслідок порочності плоті, а як наслідок моральної, духовної вади першолюдини, яка проявилася в непоміркованості, гордошах: “Се надмение Адамова высокомыслия, яко всѣми обладая земными, животными, морем же и в немь сущею тварью, в едемь благих насыщаяся, прежде освящения на святая дерзнув”³⁹. Тому звинувачення тіла, плоті в гріховності Кирило Турівський називав “ложное нынѣ спирание души перед богом и клеветанье на тѣло”⁴⁰. У самій плоті – не гріховність, а “немічність”: гріховність – це ушкодження гармонії поміж двома складовими людської природи, наслідок порушення принципу поміркованості. Причому це могло знаходити прояв не лише в потуранні тілесному, а й навпаки – в надмірному нехтуванні ним, порушенні його прав. На такі мотиви ми (що дійсно гідне подиву й ще раз підкреслює унікальність киеворуської культурної атмосфери) натрапляємо в оригінальному вітчизняному синаксарі – “Киево-Печерському патерику”. Саме в уявленнях про психо-фізичну практику аскези ще раз знайшла втілення життєстверджувальність ментальності киеворуської епохи, оптимістичне трактування антропологічної проблематики. Окрім того, слід підкреслити, що вже за самим ідеологічним оформленням свого генезису давньоруське чернецтво типологічно кардинально відрізняються від візантійського чи західного, оскільки воно не було породженням кризової

епохи. Тому своєрідність його ідеологічного оформлення була наслідком того, що уявлення про ідеал аскетичного життя не виникли на ґрунті культурного та історичного занепаду. У плані індивідуального буття воно поставало не як зневаження земного тілесного начала людини, а як наслідування вищих моральних зразків та уподібнення Ісусові. Самі вмотивування засад індивідуальної психо-фізичної практики аскези позбавлені світоненависництва: вони обґрунтовувалися “гігієнічними” засадами (“очищення душі й розуму”) та біблійною прообразністю. Оскільки падіння людини – не в пристрастях, а в надмірностях піддання їм (“поработился человек” ... “и обладан бысть оттоль род человек страстью, и въ ины сласти уклонися, и боримы есмы всегда”⁴¹), то чернецтво зображалося як найпряміший та найлегший шлях подолання пристрастей та “мисленних звірів”. Це – не огульне заперечення світу, а уникнення його антагонізмів та марноти. Рядовим інокам були рекомендовані стриманість, постування, покірливість, смиренність тощо – обмеження не болісні. Крайня ригористична форма чернецтва – затворництво – дозволялася й допускалася лише для тих небагатих, хто був до неї покликаний, або ж через брак сили не міг “потрудитися братії”: “Не попускаеть бо Бог чрес силу навести человека, егда како изнеможет, но яко господин, рабы крепким и могущим тяжка и велика дѣла вручаеть, немощным же и слабым худа и легка дѣла замышляеть”⁴². Затворництво, таким чином, не пропонувалося як загальнообов’язкова чи навіть загальнодоступна форма аскези.

Теорія психо-фізичної практики в досягненні релігійно-аскетичного ідеалу в “Кієво-Печерському патерику” доповнювала тезу: “Дондеже бо человек не останется телесные похоти и житейске печали, душа его с богом не смирится; не может бо богу работати и мамоне”⁴³. І знову ж таки, не заперечуючи тілесний бік людського. Якщо ж не досягалась психо-соматична гармонія, даремними були всі обмежування матеріального в людині: “Аще и постник еси или трезвитель о всем, и нищъ, и без сна пребываа, а досаженіа не терпя, не узриши спасеніа”⁴⁴.

Тлумачення в давньоукраїнських пам’ятках етичної надбудови над догматом спокутування й означало, власне, пошуки вторинної гармонізації психо-соматичного поєднання, душевно-тілесної природи людини. Саме уявлення про олюднення божества,

акцентування на людських, “плотських” сторонах боголюдини, наголошування на добровільності й невимушеності акту боговтілення повинні були утверджувати реабілітацію людської природи після втрати нею етичної та фізичної досконалості після гріхопадіння. Після втілення трансцендентного плоть людини одержала нову освяту: “Вездѣ сы домы божиа, не токмо в твари, но и в чловѣцѣх. Вселю бо ся, рече, в ня. Яко же и быст: сниде бо и вселися в плоть чловѣчю и внесе ю от земля на небеса, — да престол есть божий чловѣча плоть; на вышнемъ же небеси престол его стоить”⁴⁵. Причому всіляко підкреслювався “антропологічний” аспект христологічної проблематики: “Приими рабий зрак истиною, а не мечтаньемъ, всячьски, развѣ грѣха, нам подобнее быв... Волею бо родися, волею взалка, волею вжада, волею трудися, волею устрасися, волею умре, истиною, а не мечтаньемъ: вся ещественаа, неоклеветаны страсти чловѣчства”⁴⁶. Життєвий шлях Ісуса — людини, наставника моральності — поставав у якості найвищого тропологічного зразка. Схожа “антропологізація” христології, але доведена по послідовній завершеності, згодом стала ознакою “північного” Відродження.

Боговтілення, олюднення абсолюту як таїна божого людинолюбства (“чловѣколюбия”) розглядалося як кульмінаційний момент історії людства. На величезну етичну значущість цього догмату вказував В. В. Соколов: “Евангельський міф про Христа як боголюдину став центральним міфом християнства. Максимальне наближення бога до людини, до її найпотаємніших сподівань і надій, що здійснювалося цим міфом, відповідало посиленню морального змісту в монотеїстичній релігійності”⁴⁷. (Такі висловлювання, для теперішньої літератури дещо, може, “закамуфльовані” за риторикою, глибоко справедливі за змістом: вони виявляють наукову й громадську відвагу тих чесних вчених, що працювали за умов советського режиму. Зрештою, прихильники міфологічної школи релігієзнавства успішно працюють і дотепер). Самовіддача Сина Божого на муки потрактована в давньоукраїнських пастиках як основа порятунку світу, поворотний пункт руху історії, запорука повернення людини до Бога, відновлення її гідності перед Абсолютом. Кирило Турівський пояснював: “Вам хочю тайны повѣдати божиа чловѣколюбия, яже за Адама в тлю падша пострада: того бо ради с небес ... вѣплтився бысть чловѣк, да истлѣвшаго обновить и на небеса

възведеть ...”⁴⁸. Оновлення й піднесення людини виступає тут як депотенціація первісно – при креаційному акті – закладеної в людині гідності володаря творіння (“владушим тварью, сирѣчь о владици, ему же въсхотѣ предати землю и всяко дыханія поработити; не ангелы бо покори вселенную и прокая”⁴⁹), причому це оновлення розуміється як збагачення, підведення на вищий щабель.

Депотенціацію, утвердження людської гідності киеворуські мислителі інтерпретували як ідею “*обоження*” людини, реалізацію її сакрального призначення. Відбувається вона через сходження божественного: “Он (Адам, першолюдина – Н. П.) прослушав свѣта вражия въсхотѣ бытии бог, и проклят бысть, же послушав отца, бог сы (Логос – Н. П.) бысть человек, да змия погубить и человека обожить”⁵⁰.

Але знаменно, що перспектива *деїфікації* людини зображалася не як результат відмови від світу та людяності, від тлінного й минушого, а як результат жертвовності та самозабуття задля людини. Співвідношення головного етичного принципу – людинолюбства – з абсолютом, розуміння цього абсолюту – Бога – в категоріях любові до людини (“человекколюбець”) є ще одним підтвердженням того, що зрозуміла у своїй *синкретиці* духовна культура Київської Русі-України розвивалася за *ареопагітичним* типом. Важливою тут є також *пауліністська* традиція (“гімн любові” апостола Павла). Любов до людини виступала силою, що долала “хібне” й підводила до “істинного”, пов’язувала земне з небесним, марне з нетлінним, минуше з вічним поєднання людини з абсолютом. Це також посилювалося твердженням про можливість деїфікації людини (а в тлумаченні есхатологічного завершення історії як “обоження” людини проявився історичний оптимізм епохи) лише шляхом активного людинолюбства.

Варто наголосити, що розгляд питання ціннісного уявлення про співвідношення життя активного, діяльного та життя споглядального також є одним з наріжних каменів для характеристики доординської доби. Якщо поставити питання принципово: чи було притаманним киеворуській добі уявлення про життя споглядальне як про ідеал “істинного” людського життя – то вже самі інтелектуальні пошуки при спробі відповісти на нього “вимагають” облишити “биті шляхи” наукових стереотипів.

Для “світських” давньоукраїнських пам’яток характерне звеличання діяльного життя як “істинно” гідного людини. Найяскравіше можна проілюструвати це на прикладі “Повчання” Володимира Мономаха. Головний пафос його – в оспівуванні багатогранності, усвідомлення повноти людського існування як сповнення, реалізацію дарованих людині інтелектуальних та фізичних потенцій. В особі Мономаха навдивовиж гармонійно поєднуються риси представника “варварських” часів, чесноти християнина, риси господарника та книжника. Гімном утвердження людяності звучить попри всі прийняті етикетні літературні форми вислову Мономахівське: “... а хвалю Бога і прославляю милість його, що мене грішного і недостойного... не лїнївим мене створив був, (а) на всякі діла людські здатного”⁵¹. Так само можна стверджувати, що й ідеологія чернецтва, сформульована Теодосієм Печерським, передбачала під служінням іноків саме духовно-діяльне подвижництво: “Рати бо належаци и трубѣ воиньстѣй трубящи, никто не может спати, и войну Христову льпо ли есть лѣнїтися, – да егда они за тшую славу и изгыбающую не помнятъ ни жены ни дѣтей ни имѣнїа – да что же мню имѣнїе, еже есть хуже всего, – но и главы своей ни вѣ что же помнятъ, да бы им непосрамленно быти. Нам же не тако”⁵². Нагадаємо й про жорсткий статут, запроваджений Феодосієм, котрий зобов’язував виконувати різну господарську та інтелектуальну роботу. Так само слід уважно поставитися до розгляду вітчизняного синаксара – “Києво-Печерського патерика”.

З особливою увагою треба розглядати такі окреслення “Патерика” як “богонабдїме иночеське житїе”, “богоносні святї отці”, “богоподібні іноки”. Виникає питання: чи існувала в духовному житті домонгольського періоду Русі-України містична течія чи, може, упорядники “Патерика” користувалися занесеними з Візантії традиційними тропами? Іншими словами: чи існувало в давньоукраїнській культурі самобутнє вітчизнянє (бо ж не можна відкидати “зовнішні” зразки) уявлення про ідеал споглядального життя, що приводило до містичного злиття з божеством? Відповіді на ці питання можна знайти в оповіді, як патерика, де йдеться про ситуації та заслуги, за якими надавалися окреслення “богоносності”.

Звичайно, твердження про “іночеський чин” як обране “стадо Христове” було виправданням інституційного оформлення ідеалу

чернецтва. Але ланкою, що пов'язувала іноків з Богом, було "життя по Христу" – дотримання морального взірця та життєвої філософії засновника християнства Ісуса (знову ж таки на-полеглива дидактика). Та право на "богоносність" здобували печерські ченці, згідно з "Патериком", передусім "трусами". Так, Олімпій Іконописець "Христу богу уподобився" внаслідок своєї скромності, поміркованості, працелобства, безкорисливості, відданості покликанню до художницького ремесла. В оповіді "Про Спиридона Просфорника та Олімпія Іконописця" знайшла втілення загалом притаманна "Патерику" жадоба здійснення чуда як подолання обмеженості людських можливостей. Адже описані в ньому чудеса – це, насамперед, зцілення людей від тяжких недуг, обдарування їх здоров'ям та життєвими силами, віддалення неминучості смерті, продовження "мирського" діяльного існування. Прагнення творити саме такі чудеса сприймається деколи як основна спонука до прийняття і аскетичних подвигів ("Про Микиту Затворника, що став згодом єпископом у Новгороді"). Причому, для іноків далеко не байдужою була й земна слава. Незважаючи на проповідь зречення влади й почестей ("вся слава земна ніщо перед Господом"), киево-печерські ченці все ж прагнули, щоб, почувши про їх подвиги, "вельможі світу сього схиляли перед ними чола". Тут натрапляємо на вельми промовистий зразок витворення киеворуських культурних цінностей: в той час, як в ідеології середньовічного чернецтва інтенсивно прокламувалося само-зречення, притаманний "варварській" давньоруській традиції культ слави відігравав неабияку роль у системі іночеських вартостей, утверджуючи цінність земного буття. Та й саме прославлення монастиря як морально-політичного авторитету, чому присвятив ряд проповідей Теодосій Печерський пов'язане з ідеєю, що киево-печерські отці не поступаються досконалістю чужоземним. Слід наголосити, що культ "національних" руських святих за своїм генезисом і в процесі становлення був підпорядкованим слугуванню політичним, суто "світським" інтересам давньоукраїнської спільноти.

Ідеал "істинного", гідного людини життя, що склався в киеворуську добу, набував свого втілення в ідеалах світськості та святості. Між цими ідеалами відбувалася не боротьба в сенсі взаємопоборювання, взаємовиключення, а певна взаємодоповнюваність, оскільки відчужена від світу споглядальність

була однаково невластива їм. А спільним для обидвох цих розумінь було уявлення про гідне людини “істинне” життя як життя діяльне, лише з різним тлумаченням активності. В узагальненому вигляді це — ідеал досягнення людиною повноти її життєвого призначення, що було як потребою, так і відображенням самого характеру епохи — епохи висхідного соціального, політичного та культурного розвитку. Чи не найяскравіше відображення знайшла самотність тієї доби в трактуванні сотеріологічної проблематики.

Слід наголосити, що саме в сотеріології здобував розв’язання драматизм індивідуального людського існування. Найтіснішим чином це пов’язане з теодіцеєю, утвердженням ідей про свободу морального вибору та відповідальність.

Як було зазначено дещо раніше, обмеження конфесійною проблематикою було чужим самій культурі та письменству Київської Русі-України (спроби “оцерковлювання” людини не мали успіху й були здійснені значно пізніше). Загальна гетерогенна соціальна та культурна, віросповідна ситуація яскраво позначилися на ідейних, зокрема етичних, шуканнях. Сама конфесійна приналежність не трактувалася як виправдання людини (хоча була вона, безсумнівно, засобом соціалізації): стосовно індивідуального спасіння порятунок ділами превалював над порятунком вірою. Навіть більше, здійснення таїнства надання сану (посвячення) не означало беззаперечного володіння благодаттю, наближення до блага. Прилучення до духу було можливим лише за умов правильного життя, активного доброчинства: “Благым дѣлом не суцим в нас, ни покаянию о грѣсѣх, в коем ли сану будем, далече бога есмы”⁵³, — любов до Бога здійснюється лише в благих ділах, саме в них втілюється й ними апробується істинність віри (“Любы Божиа не в словѣсах съврѣшается, но в дѣлѣх дѣтельных”).

Разючої виразності гуманістичного звучання набула ідея порятунку не вірою, чеснотами, а активним людинолюбством, доброчинністю у трактуванні сотеріологічної проблематики як учення про кінцеву мету індивідуального та колективного існування. Зокрема в “Слові ... про віру християнську та латинську” Теодосій Печерський повчає: “Ты же, чадо, таких дѣяний блюди, ни присвои к ним, нь бѣгай от них, яко же можеш, и свою вѣру едину непрѣстанно хвали, подвизайся

в ней добрыми дѣлы; милостынею же милуй не токмо своя вѣры, нѣ и чюжея; аще ли видиши нага, ли голодна, ли зимою, бѣдою одѣржима, аще ти будеть ли жидовин, ли сорочинин, ли болгарин, ли еретик, ли латинин, ли от поганых, — всякого помилуй и от бѣды избави, яко же можеши, и мзды от Бога непогресиши. Бог бо и сам нынѣ набдить поганьи, яко же и крестьянныя; поганым же и иновѣрным в семь вѣцѣ попеченье от Бога, в будущемъ же чюжи будуть добрыя дѣтели”⁵⁴. Як бачимо, хоч Теодосій не проповідує релігійну толерантність (“повчання було написано після “великого розколу” та ще й за умов, коли в Києві стояли польські військові контингенти, що збільшувало небезпеку “латинських” впливів), але в ньому звучить усвідомлення не лише метаспільноти — християн, а й мегаспільноти — людства. Чинячи сваволу, поляки створювали конфронтацію поміж собою та місцевим населенням, але Теодосій не побоюється закликати до милосердя, якого гідна кожна людина. Він стверджує, що порятунку, вічного життя, безсмертя заслуговують не просто добродішні, а саме добродішні людинолюби, незалежно від конфесійної належності. Отже, такий “стовп” києворуського християнства, як Теодосій Печерський, вважав (і закликав), що християнський філантропізм повинен виходити поза рамки абстрактного теоретизування у сферу активного ставлення до оточення, людини до людини — *діяльного співпереживання*. Але — на основі чого могло здійснюватися таке активне утвердження людини в світі?

Варто зазначити, що сама динаміка історичного, соціального розвитку києворуської доби призводила до стрімкого зростання інтровертних спонук людської діяльності, індивідуальної самосвідомості. Це підсилювала християнська течія. Адже саме християнство як етична система висловило динамічне уявлення про людську особу, саме йому властиві були ретроспекція, інтроспекція, концепція “внутрішньої людини”, а головне — воно з гострим драматизмом поставило питання про свободу волі.

Необхідно наголосити, що проблему свободи волі людини києворуські мислителі розв’язували позитивно. Так, у Теодосія Печерського вона оформилась у “самовольне” вчення. Таке трактування свободи волі відбувалося на ґрунті “етичного інтелектуалізму”, що був знаменним для києворуської культури:

звеличувалася не вбогість та “смирненість” розуму, а його всеосяжність. Поряд з визнанням високого статусу суб’єкта пізнання ми знаходимо розуміння високого статусу пізнаючого розуму (гексамерони, Кирило Турівський, Володимир Мономах). Оскільки це — терен вирішення питань співвідношення мудрості трансцендентної та людського розуму, то йому, неминуче, притаманна антиномічність.

Характерно, що навіть біблійний ревеляціонізм киеворуські мисленники утверджували екзегетичним методом і саме як необхідність прояву активності людського розуму (Климентій Смолятич), не відкидаючи й мудрість творинь “зовнішніх”. Таким самим способом поєднувалася проблематика софійності світу й моралі: “Никого же бо Христос к покаянию нужею влечет, но вещми разум дает, да от тѣх познавшим его, и в небесное вводит царство”⁵⁵. Прагматичний розум утверджується і в такій пам’ятці, як “Повість про Акіра Премудрого”. Отже, киеворуській культурі найвищою мірою властивий пієтет перед людським розумом, думкою, пафос “книжного шанування” та етичний інтелектуалізм. Притаманною була їй і висока самосвідомість, що проявилася в духовному творенні. Іван Франко відзначав: “Принайменше мав він (народ — *Н. П.*) уже в XII ст. Літописну літературу, яку сміло можна покласти поруч із подібними творами Льва Диякона, Сакса Граматика і Фруасара; мав також двірську поезію, яка із-за несприятливих умов пізніших часів дійшла до нас тільки в уривках; мав визначних релігійних бесідників і моралістів, і доволі багату розповідну літературу, яка, щоправда, була надбанням наскрізь запозиченим, однак мала ту цінну прикмету, що в часі, коли ще не була написана Дантова праця “*De vulgari eloquentia*”, вона була складена мовою наскрізь зрозумілою також і для простого українського люду”⁵⁶.

Можна було б торкнутися ще великого кола інших проблем. Але й з виправданого дійти висновку, що поява гуманістичних елементів у духовній культурі Київської Русі-України була викликана й знаходила свій розвиток у своєрідності перебігу як базисних процесів, так і феноменів духовного творення. Укладаючись у чітку традицію вітчизняного раннього Середньовіччя, ідеї ранньохристиянського гуманізму знайшли своє продовження і в гуманізмі Відродження в Україні. Саме на їх ґрунті розвинули-ся уявлення про титанізм людини, гармонію

її з оточенням, культ інтелекту, слова й пам'яті, громадянства, патріотизму – ідеал повноти діяльного творчого життя.

¹ Догматичне богослов'я Католицької Церкви. – Докладний виклад і роздуми. – Львів: Львівська духовна семінарія Святого Духа, 1994.

² Згадаю лише: Ортинський Іван, СДБ. Хрищення, хрест та харизма України. – Рим–Мюнхен–Фрайбург: Вид-во ОО. Селезіян, 1988.

³ Ниський Григорій. Життя Мойсея. – Львів, 2001; Києво-Печерський патерик. – Львів: Свічадо, 2001.

⁴ Св. Антоній Великий (251 – 356. – Львів, 1997; Святий Єфрем Сирійський. – Львів, 2001; Святий Макарій Великий та Евгарій Понтійський. – Львів, 2002. Важливою літературною подією став вихід “Великого Канону Андрія Критського”. – Львів, 2000.

⁵ Толочко П.П. Древняя Русь: Очерки социально-политической истории. – К., 1987. – С. 74 – 75.

⁶ Аверинцев С.С. Средневековье // Идеи эстетического воспитания. – М., 1973. – Т. 1. – С. 233 – 234.

⁷ Жирмунский В. М. Сравнительное литературоведение. Избранные труды. Восток и Запад. – Ленинград, 1979. – С. 71.

⁸ Повесть Кирила многогршного мниха к Василию игумену Печерському о бълоризцѣ челоуѣцѣ и о мнишьствѣ.

⁹ Сомадева. Незвичайні пригоди царевича Нараваханадатги. – К., 1984.

¹⁰ Іван Франко. Зібрання творів: У 50 т. – К., 1981. – Т. 29. – С. 349. Необхідно також наголосити на існуванні й інших впливів. Зокрема, як вказував Ів. Франко: “До многих не розгаданих іще проблем староруської літератури належать численні переклади з латинської мови, які почасти (прим., твори папи Григорія Двоєслова) сягають іще паннонсько-моравської доби, але в значній часті доконувалися вже в старій домонгольській Русі ... факт, що у нас у домонгольську добу перекладено дещо з латинської мови, значить, що і в духовнім огляді стара Русь супроти Заходу не була таким замкненим Китаєм, як се декому подобається говорити, сей факт не підлягає тепер ніякому сумніву”. – Там само. – Т. 35. – С. 262.

¹¹ Там само. – С. 414-415.

¹² Там само. – С. 415.

¹³ Сказкин С. Д. Из истории социально-политической и духовной жизни Западной Европы в средние века. – М., 1981. – С. 99.

¹⁴ Стеблин-Каменский М. И. Мир саги. Становление литературы. – М., 1984. – С. 93-94.

¹⁵ Попович Мирослав. Нарис історії культури України. 2-е видання, виправлене. – К.: Артк, 2001; Яковенко Наталя. Нарис історії

середньовічної та ранньомодерної України. Видання друге, перероблене та розширене. — К.: Критика, 2005.

¹⁶ Див., наприклад Горський В. С. Історія української філософії. — К.: Наукова думка, 1996.

¹⁷ Проблема людини в українській філософії XVI — XVIII ст. — Львів: Логос, 1998.

¹⁸ Горський Вілен, Стратій Ярослава, Тихолаз Анатолій, Ткачук Марина. Київ в історії філософії України. — К.: Видавничий дім “КМ Academia”, Університетське вид-во “Пульсари”, 2000.

¹⁹ Особливо слід наголосити на працях Аверінцева С. С., Бичкова В. В., Лосева О. Ф., Майорова Г. Г., Соколова В. В.

²⁰ Взяти хоча б новаторську роботу Горського В. С., Кримського С. Б. Философские идеи в отечественной культуре // Философские науки. — 1985. — № 5.

²¹ Горський В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — начала XII в. — К., 1988. — С. 33.

²² Грушевський Михайло. Історія української літератури. Т. 1-3. — К.: Либідь, 1993.

²³ Зокрема, див.: Лихачев Д.С. Избранные работы. Т. 1-3, — Ленинград: Худож. литература, 1987.

²⁴ Тварадзе Р. А. Проблемы целостности мира и средневековая грузинская культура // Вопросы философии. — 1971. — № 6. — С. 122.

²⁵ Там само.

²⁶ Див.: Мистическое богословие. — Киев: Издание христианской благотворительно-просветительской ассоциации “Путь к истине”. 1991; Мистическое богословие восточной церкви. — М.: “Издательство АСТ”. — Харьков: “Фолио”, 2001.

²⁷ Див.: Клибанов А. Н. К проблеме античного наследия в памятниках древнерусской письменности // Труды отдела древнерусской литературы (далі — ТОДРЛ). — Т. XIII. — Москва-Ленинград, 1957. — С.158-181.

²⁸ Див.: Рогович М. Д. Київська Русь і антична культура // Філософська думка, 1980. — № 1. — С. 96.

²⁹ Тварадзе Р. А. Вказана праця.

³⁰ Дробницкий О. Г. Понятие морали. — М., 1974. — С. 37.

³¹ Анчел Ева. Этнос и история. — М., 1988. — С. 10.

³² Шинкарук В. И. Философия, наука, мировоззрение. — Це — зразок того, як вчені намагалися здобути трибуну для публікації навіть при засиллі радянської цензури. Опубліковано в кн.: Диалектический и исторический материализм — философская основа коммунистического мировоззрения. — К., 1977. — С. 18.

³³ Абрамович Дмитро. Києво-Печерський Патерик. — У Києві, 1939. — С. 138.

³⁴ ТОДРЛ. — Т. XII. — С. 342. Покликання на публікації оригіналів І. П. Єрмоїним.

- ³⁵ Там само.
- ³⁶ Беседа трех святителей // Памятники литературы Древней Руси XII век. — М., 1980. — С. 136, 138.
- ³⁷ ТОДРЛ. — Т. V. — Москва—Ленинград, 1947. — С. 179.
- ³⁸ Поучение Моисея // Памятники литературы Древней Руси XII век. — С. 400.
- ³⁹ ТОДРЛ. — Т. XII. — С. 343.
- ⁴⁰ Там само. — С. 346.
- ⁴¹ Киево-Печерський патерик. — С. 138.
- ⁴² Там само. — С. 141.
- ⁴³ ТОДРЛ. — Т. XII. — С. 353.
- ⁴⁴ Киево-Печерський патерик. — С. 101.
- ⁴⁵ ТОДРЛ. — Т. XII. — С. 341.
- ⁴⁶ Повесть временных лет. — Москва—Ленинград, 1950. — Т. 1. — С. 78.
- ⁴⁷ Соколов В.В. Средневековая философия. — М., 1979. — С. 12.
- ⁴⁸ ТОДРЛ. — Т. XIII. — С. 423.
- ⁴⁹ ТОДРЛ. — Т. XII. — С. 343.
- ⁵⁰ ТОДРЛ. — Т. XIII. — С. 423.
- ⁵¹ Володимир Мономах. Поучення // Літопис руський / За Іпатським списком переказав Леонід Махновець. — Київ: Дніпро, 1989. — С. 461.
- ⁵² ТОДРЛ. — Т. V. — С. 177.
- ⁵³ ТОДРЛ. — С. 173.
- ⁵⁴ Там само. — С. 172.
- ⁵⁵ ТОДРЛ. — Т. XII. — С. 350.
- ⁵⁶ Франко І. Зібрання творів: У 50 т. — К., 1981. — Т. 34. — С. 379.