

УДК 130.2 (477-25) "652"

Юрій Завгородній

КИЇВ У СИСТЕМІ САКРАЛЬНОЇ ОНТОЛОГІЇ В КУЛЬТУРІ ДАВНЬОРУСЬКОЇ ДОБИ

Стаття присвячена розглядові нового аспекту в дослідженні філософських ідей у культурі Київської Русі. Це — аналіз зображення образу Києва в давньоруських текстах у системі сакральної онтології.

У тексті статті на прикладі міста Києва пропонується простежити процес явлення святості, її розгортання в земних умовах, йдучи за викладом "Повісті врем'яних літ" та інших писемних пам'яток Київської Русі. Свою увагу зосереджуємо на розгляді Києва як такого топосу, семіотичний статус якого у культурі Давньої Русі був однозначно домінуючим.

Сприйняття зовнішнього просторово-часового виміру культурою Давньої Русі мало свою специфіку. Однією з цих рис було усвідомлення власної особливості та гідності "землі Руської", відстоювання рівності її серед інших християнських держав, у першу чергу перед Візантією, почуття патріотизму. Накладалась вона й на формування уявлення про внутрішній просторово-часовий вимір, у тому числі й Києва.

Перед русичами, які не так вже й давно прийняли християнство, постала необхідність не лише на обрядовому та політичному — формальному рівні долучитись до християнської спільноти, а що найголовніше — на онтологічному, фактично. До числа цих "першочергових завдань" входила й необхідність створити власну сакральну географію, яка б відповідала християнському варіантові просторово-часових уявлень. І першим таким місцем, яке поступово почало набувати необхідних ознак, був Київ. Те, що саме Київ почав відігравати роль консолідуючого центру у виникаючій новій картині світу Давньої Русі, щоб із часом набути навіть ознак "другого Єрусалима" і стати безперечним духовним лідером всієї Русі, мало під собою достатнє підґрунтя.

Передусім Київ — це місто, яке вже на час прийняття християнства Давньою Руссю вирізнялось багатовіковою історією безперервного існування на одному місці, до того ж будучи світською та релігійною столицею. На відміну від індуїстської чи іудейської традицій, які мають свідчення про обраність тих чи інших топосів

свого власного етнокультурного простору в священних текстах, язичеська Русь подібних свідочств нам не залишила. Тому ми змушені спиратись на залучення вже більш пізніх текстів, створених після офіційного прийняття Київською Руссю християнства.

Звернемо увагу на місце і роль міста (міста-столиці) в тілі культури взагалі й у формуванні просторово-часової картини світу східних слов'ян зокрема.

Відомий український філософ С. Кримський появу міст ставить в один ряд з антропогенезом ("вихід із природи в соціум"), неолітичною революцією ("завершила прорив людської істоти в історію"), називаючи її "міською революцією", яка "позначила появу цивілізації, вихід людини в духовний універсум"¹. Тонкий дослідник культури, видатний семіотик Ю. Лотман справедливо зазначив, що "в системі символів, вироблених історією культури, місто посідає особливе місце"². Більше того, "місто як замкнений простір може перебувати у подвійному відношенні до оточуючої його Землі: воно може бути не лише ізоморфним державі, але й уособлювати її, бути нею в певному ідеальному смислі (так, Рим — місто, разом із тим Рим — світ), але він може бути і його антитезою"³. У першому випадку місто і відноситься до оточуючого його світу так, як храм, що знаходиться у центрі міста, до нього самого, тобто, коли місто виступає ідеалізованою моделлю всесвіту, то воно, як правило, розташоване у центрі власного простору. Інакше кажучи, "йому приписується центральне положення, воно вважається центром. Єрусалим, Рим, Москва (додамо: і Київ — З. Ю.) у різних текстах виступають саме як центри деяких світів. Ідеальне втілення своєї землі, воно (місто — З. Ю.) може одночасно виступати прообразом небесного града і бути для оточуючих земель **святиною**"⁴ (виділено — З. Ю.).

Семіотично, а часто і географічно центральне розташування міста в межах того чи іншого культурного світу збігається з його статусом столиці, спираючись на міфічну та сакральну обраність даного топосу, що проявляється в специфічному геофізичному його розташуванні. Досить часто це концентричне положення міста в семіотичному і географічному просторі “пов’язується з образом міста на горі (чи на горах)”⁵. Гора у традиційному світобаченні пов’язується з образом Центру Світу, який робить можливим існування зв’язку між Землею та Небом⁶. А відтак місто, концентрично розташоване, яке містить у собі ще й гору чи гори — досить важливу складову власного статусу, “виступає посередником між землею і небом”⁷. Про місто, яке у світовій історії виявилось “могутнім медіатором між Землею і Небом”⁸, пише і С. Кримський.

Повернемося знову безпосередньо до давньоруського Києва, Києва-міста.

Частково на його обраність із дохристиянських часів вказує вже згадане тривале існування в якості осілого поселення, трансформованого з часом у місто, навіть у “стольний град”. Київ успадкував, кумулюючи духовний потенціал попередніх духовних накопичень, обумовивши згодом собі виключний розвиток у картині світу Давньої Русі. Це досить рідкісне для киеворуської культури укорінення топосу частково компенсувало брак писемних згадок у дохристиянських текстах про сакральний статус і Небесний архетип міста Києва. Додамо ще його специфічне геофізичне та ландшафтне розташування, яке відповідає традиційним уявленням про роль міста та значення релігійної і світської столиці. Отже, ще до прийняття християнства Київ для давньоруської культури виступає ідеальним центром своєї землі. З прийняттям християнства уявлення про Київ, як сакральний центр Руської землі, набувають подальшої розробки. З ними вже можна ознайомитись і в писемних пам’ятках XI — першої половини XIII ст.

У “Повісті врем’яних літ” Київ (київський) вживається понад 80 разів. За частотою вживання він значно перевищує будь-яке інше місто Давньої Русі. Частотному ранжуванню відповідає і смислове.

Вже з перших сторінок “Повісті” автор зупиняється, щоб змалювати обраність київського топосу з-поміж решти Руських земель. Читаємо: “Як ото говорили, коли Андрій (святий апостол, брат Петра — З. Ю.) учив у Синопі і прийшов у (город) Корсунь, він довідався, що од Корсуна близько устя Дніпрове. І захотів він піти в Рим, і прибув в устя Дніпрове, і звідти рушив по Дніпру вгору, і **за приреченням Божим** (тут і далі виділено мною — З. Ю.) прийшов і став **під**

горами на березі. А на другий день уставши, сказав він ученикам своїм, які були з ним: “Бачите ви **гори** сі? Так от, **на сих горах возсіяє благодать Божя**, і буде город великий, і **церков багато воздвигне Бог**”. І **зійшов він на гори сі, і благословив їх, і поставив хреста**. І, поклонившись Богові, він спустився з **гори** сеї, де опісля поставив Київ, і рушив по Дніпру вгору”⁹.

Наведений фрагмент цікавий для нас з огляду на кілька обставин. Найголовнішим у ньому є те, що ми маємо пряме текстуальне свідчення про обраність та освяченість київського топосу, його якісну відмінність! Тим самим визначається уявлення про неоднорідність простору як такого, присутність у ньому розривів та розломів. Досить показовим є рівень, на якому засвідчується обраність місця. Це фігура Святого апостола, який прийшов втілювати освячення саме сюди і цього місця, а не якогось іншого “за приреченням Божим”. Апостол Андрій тільки виконує призначення, виступаючи провідником волі Божої. Згадаємо пояснення святості, як його наводить В. Горський: “Він, той світ, є неприступний розумінню людини. Та все ж ідея перетворення природного порядку на радикально відмінний порядок, Божественний, попри всю притаманну йому “надлюдськість”, мусить бути донесена до свідомості людини. От через що особливої актуальності набувають ті цінності, які опосередковують зв’язок поміж двома протилежними планами буття. Саме таку роль грає святість, “що позначає зону, яка розташована поміж обома світами і реалізує зв’язок поміж ними”¹⁰. Описану ситуацію у “Повісті” ми можемо зобразити в такий спосіб: Господь Бог ↓ за посередництвом Св. апостола Андрія → освячує київські схили, встановлюючи зв’язок ↑ цього місця з Небом як могутнього медіатора. Згадка гір як образу Центру Світу тільки підсилює силоне поле святості Києва. Високий семіотичний статус гори (гір) і надалі в “Повісті” продовжує зберігатися. “Водруження Хреста було рівнозначно “виправданню” й “освяченню” країни, її “новому народженню”, повторюючи таким чином, хрещення (тобто акт творення)”¹¹.

А, отже, Київ, обраний самим Господом, є містом, удостоєним Божої благодаті, єдиним такого роду серед міст Давньої Русі. Про це свідчить відвідування Св. апостолом Андрієм ще й міста Новгороду, яке хоча і згадується побіжно, але в контексті досить далекому від лояльного до християнства.

Сказане Св. апостолом Андрієм пророцтво про майбутню велич міста, що виникне на “сих горах” і “возсіяє благодаттю Божою” як у “Повісті”, так і в інших давньоруських пам’ятках буде знаходити своє дальше розгортання.

Ця перша і виняткова згадка про місто Київ у “Повісті” вказує на вищу передвизначеність його дальшої долі, долучивши до витоків християнства та Священної історії. Можна вважати, що у такий спосіб відбувся перший етап формування сакральної географії, яка б відповідала християнській картині світу. Назвемо її несвідомим долученням, яке умовно відповідає за аналогією **утробному стану** (тут і надалі етапи становлення Києва у системі сакральної онтології в культурі давньоруської доби порівнюються з життєвими етапами розвитку людини).

Хотілось би зауважити, що для нашого аналізу встановлення історичності описаного в “Повісті” не обов’язкове. Якщо автор тексту свідомо включив розібраний фрагмент, то від того його значення лише зростає. Бо в такому разі ми незаперечно маємо справу зі свідомим створенням нової просторово-часової орієнтації.

Згадка у “Повісті” про Київ як “мати городів руським”¹², вкладає в уста язичеського князя Олега, є не випадковою і відповідатиме наступному, **дитячому станові образу Києва**, який перебуває на шляху здійснення пророцтва від несвідомого обрання його через власну волю Господню до свідомого навернення у християнство. У цю фразу закладено й генетичний пріоритет Києва по відношенню до решти землі Руської, вказуючи на глибинні засади єдності Русі під проводом Києва.

Її продовжує свідомо спроба князя Святослава перенести столицю Русі з Києва до Переяславця! “Сказав Святослав матері своїй і боярам своїм: “Не люблю мені є в Києві жити. Хочу жити я в Переяславці на Дунаї, бо то є середина землі моєї””¹³. Якщо Київ, згідно з розробкою Ю. Лотмана, виступає ідеальним втіленням своєї землі, займаючи концентричне положення у семіотичному просторі, то Переяславець є ексцентричним містом, створеним всупереч природному порядку¹⁴. Вчинок Святослава може бути розглянутий як намагання змінити передвизначення Києва, язичеська реакція, і умовно віднесений **до періоду юнацьких шукань**.

Наступний етап пов’язується з іменем рівноапостольного князя Володимира, охрещенням ним Давньої Русі, початок якої було покладено саме в Києві, і знаменується свідомим здійсненням русичами Божого обрання та пророцтва. **Це етап досягнення символічного повноліття**. Він характеризується наступними змінами у системі просторово-часових уявлень киеворуської культури XI — першої половини XIII ст., передусім щодо Києва.

Охрестившись, Володимир здійснює кілька вчинків, які призвели до відчутної зміни статусу Києва як святого місця і християнської столиці.

Він переніс із Корсуня “моці святого Климента і Фіва, ученика його, узяв також начиння церковне (й) ікони на благословення собі”¹⁵, незаперечно християнська семантика яких мала замінити попередньо зречену язичеську і почати заповнювати обсяг Києва як святого християнського міста всієї Русі. Іншим своїм кроком Володимир нищить язичеський сакральний простір Києва. Так “повелів він поскидати кумирів — тих порубати, а других вогню оддати”¹⁶. Відразу ж заміщуючи його християнським: “... повелів він робити церкви і ставити (їх) на місцях, де ото стояли кумири. І поставив він церкву святого Василя (Великого) на пагорбі, де ото стояли кумири Перун та інші і де жертви приносили князь і люди. І почав він ставити по городах церкви...”¹⁷.

Тут ми стикаємось з уявленнями русичів про значення топосу як такого. Чи існувала детермінація між ним і специфікою його окультурення? І бачимо, що на місці розташування язичеського святилища з’являються християнські храми. А як перші, так і наступні наділяються сакральністю та символікою Центру Світу¹⁸. Виявлена специфіка топосу не втрачається зі зміною світоглядної парадигми, а транслюється в часі, підтверджуючи тим самим свою об’єктивність.

Звернення до горизонтальних (географічно-просторових) паралелей в інших культурах, наприклад, середньовічної японської, теж свідчить про наявність континуальності в якісному сприйнятті окремих місць. Усвідомлення та відчуття святості місця і контактування його з трансцендентним виявляється досить стійким, здатним до наступної трансляції. О. Мещеряков, досліджуючи спадковість в осмисленні храмового простору на буддистських та синтоїстських матеріалах середньовічної Японії, прийшов до висновку взагалі про універсальність зазначеного явища¹⁹. Як тут не згадати таку доречну й надзвичайно прозору думку, висловлену М. Гайдегером: “Простір є виявлення місць, що вмщують богів, місць, кинутих богами, місць, у яких божество тривалий час зволікає з появленням”²⁰. Себто, святість місця визначається через свою причетність до трансцендентного.

Християнські храми, що виникають над язичеськими святилищами, безпосередньо пов’язані з невідповідним сакральним місцем свого функціонування, ним зумовлені в решті-решт. Святість місця не втрачається з часом, а, навпаки, кумулюючись, транслюється в часі, зорганізовуючи довколишній простір. Зосередження ж таких місць компактно створює необхідні підстави, “духовні накопичення” (тонку кумуляцію) для виникнення сакрального центру нового, вищого порядку. Таким святим місцем-містом і постає “град святий, всеславний” Київ.

Здійснений князем Володимиром свідомий вибір на користь християнства сприяв поступовому засвоєнню як київського топокосму, так і всієї Русі новим вченням. Процес цей розтягнувся на тривалий час, щонайменше на кілька століть. Але питома вага язичницько значимого простору (хаосу) невпинно скорочувалась, поступаючись місцем освяченим осереддям християнського космосу — церквам та монастирям. Цілком зрозуміло, що передусім він прогресував у Києві. Автор “Повісті” починає приділяти значну увагу будівництву та освяченню церков і монастирів. Церква святого Василя Великого²¹, Десятинна (Різдва) Богородиці²², святої Софії, на Золотих воротах Благовіщення святої Богородиці, монастир Георгія Побідоносця, монастир святої Орини²³ та багато інших поступово перетворюють Київ на місто, щільно насичене сакральним. Бо ж храм — “одночасно і найбільш святе місце і картина Світу, він освячує не лише весь Космос у цілому, але й космічне життя”²⁴. Святість храму пояснюється через безпосередню участь у його будівництві Господа, а отже є Божою обителлю: “Коли ж Володимир побачив, що церкву завершено, він, увійшовши до неї, помолвився Богові, говорячи: “Господи Боже! Поглянь із небес, і побач, і одвідай сад свій, і зроби (щоб те), що насадила десниці твоя...””²⁵. Ці слова Володимира, звернені до Бога, співвідносяться з уривком із Біблії: “І насадив Господь Бог рай у Едемі...” (Буття 2,8), уподібнюючи Церкву до раю. Обряд освячення храму, покликаний ствердити присутність Господа у церкві, обмежує її чисту площу від мирського простору. Саме момент заснування та освячення церкви чи монастиря у “Повісті” згадується доволі часто, підкреслюючи нездатність людини побудувати святий об’єкт із нічого. У храмі, завдяки ритуалові та літургійному часу, відбувається не лише збіг із Центром Світу, а й із міфічним часом творення Світу, Богоявлення, іншими проявами вічного. Святий простір передбачає і святий, не мирський час. Найбільш відчутна зупинка часу, його нелінійність у монастирі, де перебування протягом одного дня дорівнюється перебуванню тисячу років у звичайному мирському поселенні.

Уподібненню церкви та монастиря до раю сприяє як внутрішня і зовнішня краса святих храмів, так і місця, обрані для їхньої побудови. Краса, як вища божественна ознака, ототожнюється з духовністю і має супроводжувати не лише сам дім Божий, а також і місце довкола нього. Згадується образ едемського саду, як свідчення того, що лише упорядкована Богом і безгрішна природа може перебувати у гармонії з прагненням до морального вдосконалення.

Статус церкви, який відповідно поширюється на град Київ і далі на всю Русь, може збільшуватись завдяки знаходженню в ній значущих святих. Передусім ними були моці християн перших віків. Їхня наявність значною мірою сприяла становленню давньоруської сакральної географії, вирівненню “відставання” від Візантії, інших християнських держав по створенню повноцінної сакральної онтології. Прагнення ж давніх русичів посісти гідне місце у християнському світі обов’язково ув’язувалось зі столицею, — головним осереддям святості, місцем-містом, звідки вона вперше почала розтікатись по всій землі Руській. При цьому досить виразно вказувалась та роль, що відводилась Києву. Він називався “великим Римом”²⁶, “Богоспасаємим градом”²⁷, віру в який ствердив Володимир зі своєю бабкою Ольгою, принісши хрест із нового Єрусалима, града Костянтинового, “так, як Великий Костянтин це зробив із матір’ю своєю, принісши хрест з Єрусалима, після чого віра розійшлася по всій землі їхній”²⁸. Таким чином Київ ще раз, тепер вже свідомо, через опосередкування Константинополя долучився до витоків і віри Божої, і Священної історії та найзначущих сакральних місць-міст християнства. Він продовжує лінію Єрусалим — Константинополь і стає для Давньої Русі тим, чим був Єрусалим для Ізраїля, а Константинополь — для Візантії в ідеальному розумінні. Ще одна складова киеворуського хронологу відбулася. Митрополит Іларіон навіть вказує на особливість київського топосу: “І славний град твій Київ (він) оточив величчю, як вінцем, і передав народ твій, і град святий під (заступництво) Скорої Помічниці християнам Пресвятій і Преславній Богородиці...”²⁹.

Зображений етап відповідав **молодості** у становленні як Києва, так і землі Руської в якості християнської сакральної онтології. Наступним була вже **зрілість**, яка пов’язувалась із появою власних святих, діяльністю Києво-Печерського монастиря та паломництва до святих місць із більшим статусом — Єрусалима, Афону, Цесарограда тощо. Саме у цей час Київ остаточно сформувався “як семіотичний феномен чи культурний текст, кодуєчий мовою матеріально-просторового оточення уявлення про космічний порядок”³⁰ із власною просторово-часовою характеристикою, якій притаманні як сакральні вузли, так і розряджене тло.

Найпотужнішим із них виявився Києво-Печерський монастир — цей своєрідний сакральний максимум Києва і всієї Русі. Якщо Київ веде спадковість від Єрусалима та Константинополя, то монастир — від Святої Гори, (Афону) та Константинополя. Об’єднує їх “безпрецедентна за духовною інтенсивністю осанна Богородиці”³¹.

Семантичний простір Києва задається собором Святої Софії, а Києво-Печерського монастиря визначається головним його храмом — собором Успіння Богородиці, що уособлює святість монастиря в цілому. Виняткова сакральність головного храму монастиря у Патерику підкреслюється, починаючи від моменту задуму його спорудити через явлення Пресвятої Богородиці. Саме завдяки їй бажанню візантійські зодчі вирушають до Києва, де й має бути спорудженим новий собор в ім'я Цариці. Являє вона для майбутнього храму мощі святих мучеників, святу ікону³².

І вибір місця побудови церкви Успіння, і все її подальше існування відзначається чудом та опікуванням Богородиці. Повна назва храму містить у собі високу обраність: “свята чудотворна церква Печерська, Успіння Пресвятої Богородиці”³³.

Слава монастиря підтримується подвижництвом чорноризців печерських, які роблять його зразком для всієї Русі. “Силове поле” печерських святих Патерик не обмежує кордонами монастиря, “а виступає як центр”, який репрезентує всю землю Руську та опікується нею”³⁴. Більш того, в його стінах формується думка про самодостатність руського сакрального простору. В “Посланні преподобного отця нашого Полікарпа ко блаженному Акіндину, Архімандриту Печерському, о святих чорноризцях Печерських” читаємо: “Я не обходив ніколи святих місць, не бачив ні Єрусалима, ні Синайської гори і тому не можу нічого додати до свого викладу... Я тільки завжди буду хвалитися св. Печерським монастирем і бувшими у ньому святими чорноризцями, їхнім благочестивим життям і чудесами...”³⁵.

І в межах східнослов'янського етнокультурного простору важливу роль починає відігравати паломництво як реальний механізм забезпечення дієздатності існуючого власного просторово-часового виміру, його єдності. Тим більше, що давньоруські сакральні центри могли набувати ознак таких самих центрів, але вже макрорівня. “У свідомості середньовічної людини, яка уявляла потойбічний світ як конкретний простір і рівночасно асоціювала з Раєм незліченні місця на землі, прототипом Раю являлись церква і монастир, а також і місто”³⁶.

Тобто, за всіх відмінностей і типологічних збігів, обидва рівні все ж взаємодіяли між собою, набуваючи інколи містичного уподібнення, яке вже не вимагало необхідності у мандрах, переміщенні в географічному просторі.

На підставі характеристики просторово-часових уявлень у культурі Давньої Русі вдалося простежити специфіку формування виміру сакральної онтології на прикладі Києва від язичницької до повноцінної християнської, спираючись на аналіз тогочасних писемних пам'яток. Було доведено, що Київ посідає вищу позицію у сакральній географії Давньої Русі, виступаючи в ролі складного культурного тексту з семантично власним обличчям, при неодмінному збереженні генетичного зв'язку з іншими, більш давніми і потужними святими місцями. Долучаючись до християнського макропростору, Київ не лише урізноманітнював його за рахунок специфіки проявлення давньоруської сакральної онтології, але й сприяв циркуляції святості в межах земного світу та її зміцненню в якості проміжного рівня між земним світом і Небесним.

Примітки

¹ Крымский С. Под сигнатурой Софии // *Философская и социологическая мысль*. — 1995. — № 5—6. — С. 235.

² Лотман Ю. М. Символические пространства. 4. Символика Петербурга // *Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек — текст — семиосфера — история*. — М.: “Языки русской культуры”, 1996. — С. 275.

³ Там само.

⁴ Там само. — С. 276.

⁵ Там само.

⁶ Див.: *Топоров В. Н. Гора // Мифы народов мира*. — Т. 1. — М., 1992. — С. 311—314; *Элиаде М. Космос и история*. — М.: Издательство “Прогресс”, 1987. — С. 152—154.

⁷ Лотман Ю. М. Символические пространства. 4. Символика Петербурга. — Цит. вид. — С. 276.

⁸ Крымский С. Под сигнатурой Софии. — Цит. вид. — С. 236.

⁹ *Повість минулих літ // Літопис руський*. — К.: Дніпро, 1989. — С. 3.

¹⁰ Горський В. С. Святі Київської Русі. — К.: Абрис, 1994. — С. 9.

¹¹ *Элиаде М. Космос и история*. — Цит. вид. — С. 38.

¹² *Повість минулих літ*. — Цит. вид. — С. 13.

¹³ Там само. — С. 39.

¹⁴ Лотман Ю. М. Символические пространства. 4. Символика Петербурга. — Цит. вид. — С. 275—277.

¹⁵ *Повість минулих літ*. — Цит. вид. — С. 65; див. також: *Иаков мних. Память и похвала князю русскому Владимиру // Златоструй. Древняя Русь. X—XIII вв.* — М.: Мол. гвардия, 1990. — С. 134.

¹⁶ *Повість минулих літ*. — Цит. вид. — С. 66; див. також: *Иаков мних. Память и похвала князю русскому Владимиру*. — С. 132.

¹⁷ *Повість минулих літ*. — Цит. вид. — С. 66.

¹⁸ *Топоров В. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в раннелитературных памятниках*. — М., 1988. — С. 7—60; *Элиаде М. Священное и мир*.

- ское.— М.: Издательство Московского университета, 1994.— С. 22—47.
- ¹⁹ Мещеряков А. Н. Древняя Япония: Буддизм и синтоизм. Проблемы синкретизма.— М.: “Наука”, 1987.— С. 95.
- ²⁰ Хайдеггер М. Искусство и пространство // Хайдеггер М. Время и бытие.— М.: Республика, 1993.— С. 314.
- ²¹ Повесть минулих літ.— Цит. вид.— С. 66.
- ²² Там само.— С. 67—70.
- ²³ Там само.— С. 89.
- ²⁴ Элиаде М. Священное и мирское.— Цит. вид.— С. 52.
- ²⁵ Повесть минулих літ.— Цит. вид.— С. 70.
- ²⁶ Там само.— С. 75.
- ²⁷ Киево-Печерский Патерик.— К.: “Лыбидь”, 1991.— С. 16.
- ²⁸ Див.: Иларион, митрополит киевский. Слово про закон и благодать // Златоструй. Древняя Русь. X—XIII вв.— Цит. вид.— С. 120.
- ²⁹ Там само.
- ³⁰ Крымский С. Под сигнатурой Софии.— Цит. вид.— С. 237.
- ³¹ Там само.— С. 236—238.
- ³² Див.: Киево-Печерский Патерик.— Цит. вид.— С. 60—61.
- ³³ Там само.— С. 58.
- ³⁴ Горський В. С. Святі Київської Русі.— Цит. вид.— С. 165.
- ³⁵ Киево-Печерский Патерик.— Цит. вид.— С. 146.
- ³⁶ Кафоль М. Об изображении рая в русских средневековых текстах // Slavica tergestina.— 1994.— № 2. Studia Russica.— С. 152.

Yuriy Zavhorodniy

KYIV IN THE SYSTEM OF SACRED ONTOLOGY IN OLD RUSSIAN CULTURE

This article is devoted to the new aspect in research of philosophical ideas in Kyiv-Rus culture. The author analyses the image of Kyiv in Old Russian texts in the system of sacred ontology.