

Богун М. Архетип влади людини над природою в православній культурі / М.О.Богун, М.Б.Столяр // Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Сер. Філософія. 2008. № 16. С. 56 – 62.

С. 56

Микола Богун, Марина Столяр

Архетип влади людини над природою в православній культурі

"... наше панування над царством природи може бути лише пануванням любові, жалю та самопожертви, бо першообразом влади людини над природою є образ Христа".

Єпископ Калліст

Коли сучасні філософи чи культурологи звертаються до історії взаємин людини і природи в різних культурах, досить часто формування тих ідейних передумов, які призвели до екологічної кризи приписується християнському світогляду. Відповідно відродження язичницького ставлення до природи розглядається як можлива альтернатива. Одна з причин того, що це положення стало антихристиянським догматом "символу віри" значної частини прибічників сучасної екологічної свідомості – інформаційний вакуум, що заважає адекватному сприйняттю християнської, а особливо православної традиції.

Метою нашої статті є аналіз православної культури з точки зору відтворення в ній архетипу відношення людини до природи, що будується на основі принципу християнського теоцентризму. Фрагментарне "циткування" цього архетипу, з нашої точки зору, породжує *два основних культурних варіанти часткової реалізації першообразу взаємин людини та природи*. Перший варіант – язичницька уява про необхідність жертви на користь природі, коли *образ жертви формується атропоцентрично, бо природі віддається те, чого вона насправді не потребує*. Наприклад, духам дерева приносять у жертву

людину, яка обідрала з дерева кору (за принципом "око за око" – "людська шкіра за кору"), жертвують півня, маленьку хатинку та ляльковий одяг, землі віддають – вагітну жінку або людей з рудим волоссям, яких перед цим спляють а попіл розвіують тощо [21, 111-120; 35; 267; 354-355]. Другий варіант – неоязичницький образ панування людини над природою, коли жертвою стає вже природа (включаючи природу людини, яка спотворюється гедоністичним культом пристрастей). В першообразі ж присутніми є і образ жертви, і образ влади людини над природою. Та під жертвою розуміється вільна самопожертва як аскетичне самообмеження, коли людина відтворюється цілісною особою не тільки за рахунок споживання матеріальних продуктів, але й за рахунок духовної енергії: "Не хлібом самим буде жити людина, але кожним словом, що походить із уст Божих" (Матв. 4: 4). Що ж до дійсної влади людини над природою, то вона є можливою лише як влада любові, бо Господь є Любов.

Один з популярних творів часів Київської Русі – "Шостиднев" Йоана, екзарха Болгарського демонструє характерні особливості *православного* відношення людини до природи. Основою цього тексту являються "Бесіди на шостиднев" Василя Великого, до якого Йоан додав фрагменти з "Шостидневу" Северіана Гевальського, творів Йоана Златоустого, Йоана Дамаскіна, Григорія Богослова, Григорія Ниського, інших отців церкви та церковних письменників. Крім того, Йоан користувався працями античних філософів, зокрема, Платона, Арістотеля, які добре знав [Див.: 6, 59-62]. Пафос цього твору – це радість, подив і захоплення від розуміння краси і гармонійності всесвіту, природи. Оптимістичне сприйняття природи є наслідком особливої точки зору, яка *в усіх природних явищах бачить дари Божої любові*. Таке "захоплення розмаїттям світу, чудового в своїй гармонії, який є гідним всемогутності й досконалості його Творця", за ствердженням В.С.Горського, є притаманним численним пам'яткам давньоукраїнської літератури [5, 32]. Наприклад, саме такий настрій проймає "Повчання" Володимира Мономаха, в якому звучить хвала Творцеві прекрасного світу природи: "Иже кто не похвалит, ни прославляет силы Твоея и Твоих великих чудес и доброт, устроенных на

сем свете: како небо устроено, како ли солнце, како ли луна, како ли звезды, и там и свет, и земля на водах положена, Господи, Твоим промыслом. Зверье разнолинии, и птица и рыбы украшено Твоим промыслом, Господи!" [14, 396 - 398]. Навіть природні катаклізми у православному світогляді розглядаються не як дія сліпих сил, а як зовнішній прояв втрати людиною зв'язку з Богом – зв'язку, який можливо поновити в молитві та покаянні, через церковні таїнства. Наявність таких закономірностей взаємодії людини і природи спирається не на сліпу віру, а має своїм джерелом духовний досвід особистості, який сягає онтологічного значення.

Природа є священною для дійсного християнина тому, що Світ є таїнством Божої присутності, – пише єпископ Калліст [Див.: 10]. При цьому автор принципово заперечує пантеїстичну точку зору, яка ототожнює Бога та всесвіт. На відміну від пантеїзму, що стверджує: «Бог є усе і все є Бог», православне вчення говорить про те, що Бог є у всьому, і все перебуває в Бозі. Однак Бог, присутній у всьому, є, в той же час, вищим за все та трансцендентним. За вченням свт. Григорія Палами божественна сутність є бескічною та трансцендентною, далекою від всякої природи. Ця сутність в принципі не пізнається. Та не дивлячись на це, божественна сутність є невичерпано імманентною в своїх енергіях. Уся природа є богоявленням.

Отже, істинне відношення до природи це сприйняття її як таїнства. При цьому людське споглядання отримує дві важливих якості: сприйняття кожної природної істоти як неповторної і прозоре бачення природи, коли через неї людина відчуває Божу присутність. Життєво важливо, – підкреслює єпископ Калліст, – не намагатися зробити другий крок до того, як зроблено перший: "мы должны осознать плотность мира, прежде чем увидим его прозрачность, нам следует восхититься буйным многообразием творения, прежде чем убедимся в том, что все вещи обретают единство в Боге" [10]. Однак другий рівень, рівень прозорості не заперечує своєрідності та неповторності. Парадокс полягає в тому, що, навпаки, чим більш прозорою стає істота, тим більшою мірою

усвідомлюється її неповторна самотність. Прозорість є сходження через творіння до Творця, бо дійсний сенс цей світ відкриває лише тоді, коли ми побачимо в ньому відблиск дійсності, що перевершує його. Отже, перший крок – любити природу заради неї самої, а другий – дозволити світу стати прозорим. Провідним принципом православного відношення до природи є принцип "*через творіння до Творця*". Мова йде про таке *прозоре бачення природи*, коли через усі її прояви людина споглядає Божу премудрість, через природу погляд спрямовується до надприродного начала. Інакше кажучи, справжній сенс цього світу розкривається лише тоді, коли людина бачить в ньому відблиск дійсності, що перевершує його, коли відкривається творче Слово, що живе в глибинах цього світу [Див.: 10].

Помиляються ті дослідники, які вважають, що "на цьому ґрунті у киево-руській думці певне місце посідає негативне ставлення до природного, "тварного" світу" [5, 32]. Для православної думки природа, матерія не являються чимось гріховним. Ця традиція не зазнала впливу неоплатонізму, що ототожнює матерію і зло. *Злом є не природа сама по собі, а такий устрій людського життя, в якому відбувається підкорення вищого (духовного) нищому (природному, тілесному)*.

Наприклад, Василь Великий повчає любити кожен істоту, незалежно від корисних чи шкідливих її якостей. Ця точка зору означає *любов до природного світу заради нього самого, без усякої корисливої мети*. Приклад такої безкорисливої любові до всіх творінь Божих ми знаходимо в наступній молитві свт. Василя: "О Боже, расшири в нас чувство товарищества со всеми живыми существами, с нашими меньшими братьями, которым Ты дал эту землю как общий дом с нами. Да уразумеем, что они живут не для нас только, но для себя самих и для Тебя, что они наслаждаются радостью жизни также, как и мы, и служат Тебе на своем месте лучше, чем мы на своем" [Цит. за: 8, 486]. Святитель повчає брати життя тварин за взірець, бо навіть "рыба не прекословит Божию закону, а мы, человеки, не соблюдаем спасительных наставлений" [3, 129]. У якості образу для наслідування в "Шостодневі"

наводяться приклади довіри Богу з боку найменших Його створінь на противагу людській маловірності. Особливо вражає факт, який святий наводить щодо зимородка – птаха, який висиджує свої яйця впритул до морської

С. 58

пучини. Саме на "зимородкові" дні по-зимовому бурхливе море несподівано затихає до того часу, як вилупляться маленькі пташенята [3, 147-148].

Взаємозв'язок принципу прозорості та принципу відносної самодостатності природи яскраво демонструє літургійна спадщина православної церкви. Служба, яка правиться в церкві ввечері, починається і закінчується псалмами, в яких славослов'я на честь Божої мудрості ("яко возвеличишася дела Твоя, Господи, вся премудростию сотворил еси" (Пс. 103); "Хвалите Его солнце и луна, хвалите Его вся звезды и свет... огонь, град, снег ... горы и вси холми, древа плодоносна и вси кедры, зверие и вси скоти, гади и птицы пернаты..." (Пс. 148)) поєднується з захопленням красою та багатоманітністю природи ("...исполнися земля твари Твоея. Сие море великое и пространное, тамо гади, ихже несть числа, животная малая с великими..." (Пс. 103)). Кожне природне створіння виступає одноразово і як "*ісповеданіє*" (принцип прозорості), і як "*вєлєлєпота*" (відносна самодостатність краси природи), тобто як проповідь Божої премудрості і як невимовне таїнство краси (Див.: Пс. 103).

Нажаль, в подальшому культурному розвитку України принцип прозорості у відношенні до природи витіснить розуміння відносної самоцінності та неповторності природних створінь. В добу бароко світ рослин набуває суто метафоричного значення, а образи тварин взагалі символізують виключно негативні явища – гріхи та пристрасті [Див.: 20]. Такий варіант принципу прозорості був значною мірою запозичений в Західній Європі. Граничної форми однобічне розуміння принципу прозорості набуває в реалістичній літературі другої половини ХІХ – початку ХХ ст., коли природні образи лише виражають певні суспільно-політичні погляди автора, але не мають відносно

самостійного змістовного навантаження. Титанічний гуманізм Нового часу не відкидає повністю принцип «через творіння до Творця» та на місце творця ставить людину. Тепер в людському світосприйнятті не Божа воля зігриває своїм світлом кожне створіння, а людські забаганки та примхи формують природу, накладають на неї свої образи та присмаки. Наприклад, для рекламного агента природа є тільки тло, на якому можна продемонструвати свій товар, для веселої компанії лісова галявина – це місце де можна випити та закутити...

Традиційним для культури Київської Русі було бачення природи як книги, що стверджує людину в вірі та розповідає мовою своїх прикладів про Преображення, Воскресіння, вічне життя. Також, природа виносить свій вердикт щодо наявності чи відсутності християнської віри в людини. Василь Великий, посилаючись на Біблію, пише, що віруючий людині навіть хижа, небезпечна істота (чи то змія, чи скорпіон) не може зашкодити: "На аспіда и василиска наступиши, и попереши льва и змия. Яко на Мя упова, и избавлю и; покрыю и, яко позна имя Мое" (Пс. 90). Не природа є винною в людських нещастях, а людські пристрасті і гріхи, які віддаляють людину від Бога, від іншої людини та від природи.

"Шостиднев" Йоана, екзарха Болгарського відігравав роль своєрідної енциклопедії природничих знань і певного дороговказу до пізнання природи як тексту, написаного Богом. Сьогодні ми можемо сказати, що саме така методологічна настанова призвела до появи генетики та виявилася провідною у численних наукових відкриттях ХХ століття (наприклад, атропний принцип). Болгарський мислитель заперечує "астроложськые басни" та наводить численні матеріали з астрономії, географії, ботаніки, зоології, анатомії. Він відстоює тезу про шарообразність Землі, вірно пояснює причину затемнень, розповідає про кліматичні пояси тощо [Див.: 6, 61-62].

Цікаво ще відмітити той факт, що *природниче пізнання в православній культурі Візантії та Київської Русі мало певною мірою діалогічний характер.*

Наприклад, хоча ідеї Йоана не співпадали з поглядами Козьми Індікоплова, які він виклав в "Космографії", але і "Шестоднев" і "Космографію" було включено у Великі Четві Мінеї [Див.: 6, 61]. Діалогічність науково-природничого пізнання в Київській Русі була, з одного боку, проявом соборності православного мислення, а з іншого – продовженням аналогічної візантійської природознавчої традиції. Наприклад, відомо, що в візантійській науці одноразово існувало дві моделі всесвіту – геоцентрична (Аристотеля та Птолемея) та геліоцентрична (Арістарха Самоського). Перемога геоцентричної парадигми стала

С. 59

наслідком *вузько практичної* зорієнтованості науки, а не "догматичного релігійного мислення", як це стверджують автори численних підручників з культурології [Див. наприклад: 16, 307]. Річ в тім, що розрахунки в межах геоцентричної концепції були простішими, а результати визначення часу сонячних або місячних затемнень повністю співпадали в обох парадигмах.

Традиція православних «шестидневів» розкривала споконвічну сутність відносин Бога, людини і природи, ім'я якої Любов. В концентрованому вигляді цю ідею *виражає архетип Саду*. Якщо звернутися до етимології слова, то сад є образом раю. Існує дві семи у семантиці лексеми "рай" - місто - небесний Єрусалим і сад - Едем. У грецькій мові слово парадіз (παράδεισος) означає і "сад", і "парк" і одночасно "рай". С.С.Аверінцев пише, що "эквивалентность образов «сада» и «города» для архаического мышления выражена уже в языке (слав. град означало и «город» и «сад, огород», срв. градарь, «садовник», вертоград, нем. Garten, «сад»). Они эквивалентны как образы пространства «отовсюду огражденного»... и постольку умиротворённого, укрытого, упорядоченного и украшенного, обжитого и дружественного человеку – в противоположность «тьме внешней» (Матф. 22, 13), лежащему за стенами хаосу" [1, 147].

У православній традиції про рай відомо, що *там людина завжди з Богом; що ніякі форми людської фантазії не в змозі описати красу цього місця і*

блаженство душі, яка перебуває там (“не бачив те око, не чуло вухо, і не приходило на серце людині, що приготував Бог люблячим Його”) (1 Корін. 2, 9,); *що природа людини в раю радикально змінюється* (там “не одружуються, не виходять заміж, але перебувають, як янголи Божії” (Матв. 22, 30), *що в раю люди будуть подібні до Богу* (“будемо подібні Йому, тому що побачимо Його, яким Він є”) (1 Ио. 3, 2) [Див.: 1, 147]; *що природа буде присутньою в раю в тому преображеному вигляді, який преп. Сімеон Новий Богослов називає "світлосянням усієї тварі"* [Див.: 17].

З часів Київської Русі у вітчизняній культурі поширюється садівництво, яке виражало сутність якісно нового відношення людини і природи. Істинно куточками райського саду були численні монастирські сади, з яких культура садівництва поширилася у світ. Православні монастирі роблять сад неодмінною своєю частиною, втілюючи ідею божественного улаштування світу. Разом з цим можна помітити, що *періоди богоборства у вітчизняній культурі досить чітко співпадають з періодами боротьби із садами.*

Старі люди, які жили біля знаменитої чернечої обітелі "Оптина пустинь", залишили свої спогади про дивні монастирські сади і поля *дореволюційних часів*. За їхніми словами, на цих полях помідори росли без усякої плівки в такій кількості, що їх роздавали всім бажаючим. Після закриття монастиря радянською владою *мерзенність спустошення* лягла страшним тягарем на землі навколо Оптиної. Місцеві жителі нещадно кляли цю землю, на якій тепер чомусь нічого не росло. Оптинський сосновий ліс стояв начебто мертвий. Не чути було співу птахів, безплідними залишалися колись багаті черничники. Ані грибів у лісі, ані риби в річці не було. Нові насельники знову відкритої у 1988 році Оптиної пустині застали на місці колишніх полів *напівболото...* Зараз тут знову ростуть помідори, троянди, капуста й огірки. Ожив і ліс. Потягли люди з лісу чорницю ведрами [Див.: 13, 273].

Архетип Саду несе уявлення про те, якою *мала бути* земля, природа до гріхопадіння, іншими словами, що є *освячена тілесність*. Сутність архетипу Саду виявляється і тоді, коли ми попадаємо в простір дії святості як повернення

людини в стан, що був до гріхопадіння. *Якби не існувало перше (райський стан до гріхопадіння), неможливим було б і друге (дивна гармонія людини і природи, яку ми зустрічаємо в просторі життя святих всіх часів). Життєвий світ святих незаперечно свідчить про такі відносини людини з Богом і природою, що виходять за межі законів занепаłego єства.*

Дуже любив природу *преподобний Амфілохій Почаївський* (+ 1971). Скрізь, де він жив: у Почаївській Лаврі, у чернечого цвинтаря, в Іловиці (село Шумського району Тернопільської області) – залишив після себе живий пам'ятник садів, у яких росли яблуні, груші, сливи, а землю килимом укривали квіти: гладіолуси, георгіни, троянди. У

С. 60

великих кадках красувалися пальми. Серед царства квітів гуляли павичі. У старця Амфілохія жило біля двох сотен голубів, ще й канарки та папужки [Див.: 15, 24; 29]. У життєописі *Чернігівського старця Лаврентія* (+ 1950) є розповідь про те, як на монастирську капусту напала гусінь. Ніякі засоби не допомагали, та після молитви батюшки вся гусінь злізла з капусти й вповзла в найближче озеро. Ранком усі побачили це диво [Див.: 7, 30]. Видатний подвижник світої гори Афон, яку ще називають Садам Богородиці, *старець Сілуан* (+ 1938) говорив, що Дух Божий вчить жаліти все творіння так, що без потреби і листа з дерева не зірвеш, і травинці не зашкодиш. Людей, які знали старця Сілуана вражало, з одного боку, його *співчуття до кожної природної істоти чи рослини, а з іншого – його відрив від всякої тварі в гарячому прагненні до Бога* [Див.: 9, 86-87].

Та мова йде не тільки про культуру садівництва, але й про певні духовні закономірності буття. Відомо, що природні стихії можуть отримати зовсім інше буття в просторі благодатної молитви святого: цією молитвою гаситься пожежа, зупиняється буря, робиться прісною морська вода, плодоносною зовсім негідний для рослин ґрунт, притягується в посуху довгоочікуваний дощ... Коли *преп. Антоній Печерський* вибирає місце для Успенського собору,

його спілкування з Богом опосередковують всі природні стихії – земля, вода, повітря і вогонь. Ось як про це розповідає Києво-Печерський патерик: "Антоний же рече: "Господи, аще обретох благодать пред Тобою, да будет по всей земли роса, а на месте, идеже волиши освятити, да будет суша". Заутра же обретоша сухо место, идеже ныне церковь есть, а по всей земли роса, В другую же ночь тако помолився, рече: "да будет по всей земли суша, а на месте святем роса". И шедше, обретоша тако. В третий же день ... воздвиг руце на небо Антоний, рече великим гласом: "послушай мене, Господи, днесь, послушай мене огнем, да разумеют вси, яко Ты еси хотяй сему". И абие спаде огонь с небесе и пожже вся древа и терние, и росу полиза, долину сотвори... Сушии же со святыми от страха падоша яко мертвии. И оттуда начаток тоя божественныя церкви" [11, 7-8].

Такі приклади відомі знавцям агіографічної літератури не тільки щодо часів Марії Єгипетської чи преподобних Антонія та Феодосія Печерських. Не менше подібного матеріалу дає нам історія сучасної православної церкви. Зовсім нещодавно, у Києві, у Голосіївському лісі жила *черниця Києво-Печерської Лаври матінка Аліпія* (+ 1988), молитвами якої до Бога неодноразово порушувалися закони природи, коли так можна було врятувати життя, привести людину до віри. Ось один з прикладів, який найчастіше згадується, бо має найбільше свідків. Йдеться про те, як матінка Аліпія готувала їжу, якою вона лікувала духовно та тілесно хворих людей: в чотирьох-литрову кастрюлю, заповнену *до самого вінця* кашею, засипався кілограм цукру, додавався кілограм масла та три десятки яєць. В кінці додавався ще літр молока. При цьому нічого не викіпало і не виливалося на плиту. А наїдалося з цієї кастрюлі рівно стільки людей, скільки в той день було відвідувачів (інколи 50 чоловік) [Див.: 12, 87].

Особливо яскраво свідчать старовинні та сучасні православні патерики про невимовне взаємопорозуміння святих і тварин. Святі відчували потреби тварин, їх біди та допомагали їм так само, як і людям. Відповідно тварини платили святим невимовною любов'ю та послухом. Навіть леви та ведмеді ставали мирними, як ягнята. Святитель Лука Симферопільський (+

1961), більше відомий світу як видатний хірург і вчений Войно-Ясенецький, розповідав історію, що відбулася з *митрополитом Кирилом*, відправленим у заслання радянськими органами. По дорозі митрополита скинули з потяга в далекій тайзі. Стояла сувора сибірська зима. На владиці не було ніякого теплого одягу. Скоро він став замерзати. Але ледь почав читати молитву на відхід душі, як з лісу вийшов величезний ведмідь, улігся біля ніг митрополита й заснув. Довго коливався владика, дивлячись на сплячого ведмедя, потім не витримав холоду і пригорнувся до теплого живота звіра. Ведмідь глибоко дихав уві сні й обдавав його гарячим подихом. Коли почало світати, митрополит почув півнів. "Житло близько", - промайнула радісна думка, і він обережно, щоб не розбудити ведмедя, встав на ноги. Та ведмідь піднявся теж, струснувся і почалапав до лісу. А владика пішов на голоси півнів і незабаром дійшов до невеличкого селища [Див.: 2].

С. 61

Отець Августин Святогорець (+1965) (родом з Полтавщини, мирське ім'я Антоній) завдяки чистоті своєї душі, смиренню та любові мав дар прозорливості: він бачив духовним зором те, що неможливо було побачити тілесними очима. При цьому він мав таке велике співчуття до нещасних тварин, що всі, у кого були старі чи покалічені тварини, залишали їх неподалік від його келії, яка поступово перетворилася на притулок хворих віслюків. Старець брав у руки косу і все літо косив на зиму траву, щоб прогодувати своїх німечних друзів [19, 80]. Розуміла тварин і матінка Аліпія Голосіївська. Вони "розповідали" їй про свій біль. Для всіх вона знаходила потрібні ліки. До неї постійно приходив лось, дикі собаки, коти, її слухалися навіть кури. Матінка вчила своїх духовних чад милосердю до природних істот, говорила, що *людина, яка годує диких тварин, ніколи не помре з голоду*. Преподобний *Кукша Одеський* (+ 1964) розповідав, як у сталінському таборі його нагодував ворон. Старець тоді встав після важкої хвороби, страшно хотілося їсти, а неподалік повара носили пироги для вартових. Чернець помолився: "Ворон, ворон, ти годував пророка Іллю в пустелі, принеси й мені кусочок пирога". Коли чує над

головою: "Кар-р-р!" , – і до ніг його падає пиріг. Старець підняв пиріг із снігу, з сльозами подякував Богові та вгамував голод [4, 786]. Та найбільш вражаючим є наступний приклад, який наводить грецький священник Діонісій Таціс. До старця *Паїсія Святогорця* (+ 1994) прийшов один викладач афінського університету і заявив, що він не може повірити в Бога. На що старець йому лагідно сказав: "Ти дурніший за ящірку". Викладач образився, а старець сказав, що зараз доведе йому свої слова. Він покликав когось на ім'я, і прибігла ящірка. Вона залізла старцю на руку і той запитав її, чи є Бог. Ящірка стала на задні лапки та дала стверджуючий знак. "Тепер бачиш, що я говорив правду?" – запитав отець Паїсій. Викладач пішов від старця вражений [Див.: 18, 233-234].

І таких прикладів можна перераховувати ще дуже багато. Фактично вони є в кожному життєписі православного святого і з них можна зібрати окрему книгу.

Коли деякі філософи звинувачують християнство у формуванні ідеології, що призвела до безжалісного ставлення до природи, вони забувають, що ієрархія вищого (людського) і нижчого (природнього) в християнстві є *ієрархією зворотньої перспективи, перевернутою ієрархією*. Для християнина буди вищим за щось або за когось означає одне – слугувати тому, що є нижчим, жертвувати собою заради нього.

Література:

1. Аверинцев С.С. Рай // Аверинцев С.С. София – Логос. Словарь. – С.146-149.
2. Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий). Медведь. Рассказ. // Об отношении к животным. – М., 1998. (<http://www.wco.ru/biblio/books/animals/main.htm?mos>)
3. Василий Великий. Беседы на Шестоднев // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийския. Репринтное издание. – Часть 1. - М., 1991. – С.1-174.
4. Великие русские старцы: Жития, чудеса, духовные наставления. – М.: Трифонов Печенегский монастырь; "Новая книга", "Ковчег", 2002. – 944с.

5. Горский В.С. История украинской философии. Курс лекций. – К., 1996. – 286 с.
6. Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XVII веков. – М., 1990. – 287 с.
7. Жизнеописание, поучения и пророчества старца Лаврентия Черниговского. – Свято-Успенская Киево-Печерская Лавра, 1991. – 124с.
8. Иеромонах Дамаскин (Христенсен). Не от мира сего. Жизнь и труды Серафима (Роуза) Платинского. Перевод с английского. – Изд. 5-е, исправленное и дополненное. – М., 2001. – 888 с.
9. Иеромонах Софроний (Сахаров). Старец Силуан. Жизнь и поучения. – Москва – Минск, 1991. – 463 с.
10. Каллист, епископ Диоклейсий. Через творение к Творцу. // http://oroik.netda.ru/chten_97/5kallist.htm
11. Києво-Печерський патерик. Репринтне видання. – К.: Час, 1991. – 280с.
12. На пажити Богоматери. Києво-Печерської Лаври монахиня Алипия. Воспоминания очевидцев. – К., 2001. – 203 с.
13. Павлова Н.А. Пасха красная. О трех Оптинских новомученниках, убиенных на Пасху 1993 года. – М., 2004. – 415 с.
14. Поучение Владимира Мономаха // Памятники литературы Древней Руси. XI - начало XII в. – М., 1978. – С.393-413.
15. Преподобный Амфилохий Почаевский. Житие и поучения. – Почаев, 2003. – 125 с.
16. Самодурова З.Г. Естественнонаучные знания // Культура Византии. Вторая половина VII – XII в. – М., 1989. – С.296-334.
17. Святой Симеон Новый Богослов. Об обновлении твари в будущем веке.- (<http://www.wco.ru/biblio/books/animals/main.htm?mos>)
18. Священник Дионисий Тацис. Когда чужая боль становится своей. Жизнеописание и наставления схтмонаха Паисия Афонского. Изд. 2-е, ипсравл. И доп. – М.: Изд-во имени свт. Игнатия Ставропольского, 2002. – 272 с.
19. Старец Паисий. Отцы-святогорцы и святогорские истории. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2001. – 183 с.
20. Сазонова Л.І. Жанр "вертоградів" у східнослов'янському літературному бароко // Українське літературне бароко. Збірник наукових праць. – К., 1987. – С.76-108.
21. Фрезер Д.Д. Золотая ветвь: Исследования магии и религии. Пер. с англ. – 2-е изд. – М.: Политиздат, 1986. – 703 с.