

Олександр Киричок

ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК ЕТИКИ ТА ПОЛІТИКИ В САКРАЛЬНІЙ ГЕОГРАФІЇ СТАРОДАВНЬОГО КИЄВА

У статті розкривається кореляція етики та політики в культурі Київської Русі, а також сакральна географія стародавнього Києва як основа їх взаємозв'язку. Аналізується роль “сакральних місць” у формуванні моральних та політичних переконань наших пращурів.

Ключові слова: етика, політика, сакральна географія, чесноти.

A. Киричок. Взаимосвязь этики с политикой в сакральной географии древнего Киева

В статье раскрывается корреляция этики и политики в культуре Киевской Руси, а также сакральная география древнего Киева как основа их взаимосвязи. Анализируется роль “сакральных мест” у формировании моральных и политических убеждений наших предков.

Ключевые слова: этика, политика, сакральная география, добродетели.

O. Kyrychok. Correlation of ethics with politics in sacral geography of ancient Kyiv

The article describes about the correlation of ethics with politics in culture of Kyivan Russ and sacral geography of ancient Kyiv as foundation of this connection.

Author analyzes role of sacral places in forming us ancestor's moral and political views.

Key words: ethics, politics, sacral geography, virtues.

У статті йтиметься про зв'язок етики та політики в системі уявлень Давньої Русі. Ці дві царини, такі радикально несумісні в наш час, були в давньоруському середньовіччі тісно взаємопов'язаними, причому забезпечувала цей зв'язок, як буде показано нижче, сакральна географія міста – своєрідна знакова система, де сфери етики та політики зливалися.

Якщо заглибитись у походження слова “етика”, то воно вже на рівні етимології демонструє зв'язок із словом “політика”, причому зв'язок цей топологічний, такий, що відсилає до певних просторових і геогра-

фічних смислів. Грецьке “ἥθος”, від якого походить слово “етика”, як відомо, означає “традицію”, “звичку”, “норов”, “натуру”, “характер”, “вдачу”. Але є в цього слова й інші значення: “ἥθος” перекладається також, як “місцеперебування”, “оселя”, “житло”. Слово “політика” походить від грецького “πόλις”, яке також означало не тільки людську спільноту, але й укріплену на пагорбі частину споруд та довколишні булівлі, себто певну частину простору.

Сучасні інтерпретації слів “етика” та “політика” певною мірою загубили свій первинний смисл, втративши одночасно і усвідомлення їх тісного взаємозв’язку, неможливості існування політики без етики, вимогу для політики бути моральною. Не усвідомлюється в сучасному світі і той нерозривний зв’язок, який має “етос” і “поліс” із “топосом”, царини моралі та політики із місцеперебуванням людини в просторі, чи то з дитинства знайомих речей, чи то вулиць, скверів, майданів міста чи то батьківщини, рідної землі, або й всієї держави. Таким чином, етика і політика певної просторові організації, наприклад, головного міста землі чи держави, має відштовхуватися від нерозривного зв’язку простору політики і моралі, об’єднаних обома смислами грецьких “ἥθος” і “πόλις”. Місто – це одночасно і “звичаї”, і “житло”, в царині яких людина не тільки перебуває і здійснюється, але й доторкається до трансцендентного, що й надає її перебуванню філософського виміру.

Етика і політика, якщо про них говорити у контексті середньовічної філософії, – це не просто якісь способи чи правила співжиття, що на практиці змішуються і переплітаються, стираючи хитку диференціацію цих двох царин, це – “трансцендентна поведінка”, розгортання діяльності у присутності “Абсолюту”. Отже, коли йдеться про середньовічну етику чи політику, то замало мати в дискурсі такі поняття, як “добро”, “зло”, “милосердя”, “смирнення”, “влада”, “державна” тощо. Вони мають бути обов’язково трансцендентно відрефлектованими. З огляду на це, в географії будь-якого міста важливу роль відіграють своєрідні детонатори філософування, які інколи починають функціонувати і як стимул, і як джерело. Такими детонаторами, зокрема у Києві, протягом століть були “святі місця”, якщо розуміти святість як максимальну відкритість трансцендентному. Одна із київських святинь, храм Софії Київської наприклад, може розглядатись у філософському контексті не тільки тому, що символізує мудрість чи заступництво, але й тому, що ця мудрість і це заступництво є пов’язаними із трансцендентною божественністю.

Розмітка таких святих місць чи навпаки їх протилежностей у ландшафті Києва відбувалася з давніх-давен. Левова частка часу, відведе-

ного на сакралізацію міського ландшафту, припадає на період Давньої Русі, однак відбувалася ця сакралізація за різними правилами.

Насамперед багато містин Києва сакралізувались на основі конструкту “гора – низ”. Висока місцевість у давньому Києві, як і у більшості релігій та міфологій, символізувала близькість трансцендентному. Наближеність до неба, перебування на високій горі чи-то пагорбі давала більше можливостей для “пролomu”, “стрибка” в цю царину. Десятинна церква на київських пагорбах, дзвіниця Михайлівського монастиря, центральне язичницьке капище, шабаші на Лисій Горі на Подолі, фактично, є явищами одного порядку, якщо дивитися на них з погляду детонаторів трансцендентної поведінки, що проявляється в молитві, ритуалі чи просто роздумах або писанні текстів.

Щоб пізнати істину, мудрець підіймається на гору. “Коли Заратустрі минуло тридцять, покинув він свою батьківщину й озеро своєї батьківщини і подався в гори”, – так пише Фрідріх Ніцше [9, с. 8]. Київські пагорби, за літописами, були освячені апостолом Андрієм. Гора символізує висоту духу, велич істоти, що доторкнулася до божественного.

Однак, окрім вищеописаного способу, заснованого на використанні, так би мовити, природних, географічних детонаторів трансцендентної поведінки, етико-політичний універсум Давньої Русі формується й дещо іншим чином. Сакральні точки виникають також на місці смерті людини. Душа, що покидає тіло і здіймається на небо, ніби залишає пролом за собою, навіть коли це не небо, а просто інший, невидимий, тобто трансцендентний світ. На місці загибелі можна звернутись із молитвою до чогось вищого або до самої померлої людини. Місце поховання зберігає зв’язок із потойбічним світом і, з огляду на це, своєрідно переосмислюється і перетлумачується політичний вчинок чи моральна дія, які у середньовічній системі мислення виступають інколи, як тотожні. Так, наприклад, після вбивства Бориса і Гліба Ярослав Мудрий, який взявся помститися Святополку Окаянному за кров братів, за свідченням літописця, “ста на мѣстѣ, идеже оубиша Бориса” [11, с. 144] і звернувся з молитвою до Бога: “...въздѣвъ руцѣ на нѣбо, ре^ѣ кровь брата моєго вопъеть к тобѣ Влѣко· мьсти ѿ крове праведнаго сего· ~~та~~коже мьстиль їси крове Авелевы· положивъ на Каинѣ стенанье и трасенье тако положи и на семь” [11, с. 144]. Літописець щиро вірить, що саме Борис і Гліб, які вже покинули цей світ, допомогли Ярославу отримати військову перемогу як правителю, в сенсі політичному, і меснику, у сенсі етичному. У Паримійному читанні про Бориса і Гліба пишеться, що святі приводять на допомогу Ярославо-

ві ангельський “полк”: “...мнози вѣрнии видяху ангелы, помогающа Ярославу” [9, с. 117]. Отже, саме місце загибелі Бориса має сакральний характер і наближує людину, яка в ньому знаходиться, до іншого світу. Окрім того, цей інший сакральний світ може впливати на політичні події світу профанного, незалежно від того, хто за цим впливом стоїть – Бог, ангели чи загиблі співвітчизники. Місце загибелі, отже, є своєрідним “отвором” до трансцендентного, на ньому залишають знаки, до нього приходять порозмовляти із загиблим. Досить часто вищеописаний архетип гори і архетип могили зливаються. Високий курган і могила на кургані – приклад такого ототожнення, тут покійника ховають ніби з розрахунку, що його душа, перебуваючи на горі, швидше здійсниться на небо.

Язичницькі уявлення про добро і зло були близькі до уявлень про політично впорядкований космос (місто, держава), а зло часто-густо ототожнювалось із хаосом (степом, лісом тощо). В таких уявленнях простежується ще одна ланка давнього глибокого і архаїчного зв’язку між етикою і політикою. І знову ж таки цією ланкою був географічний простір. Політика є певний спосіб впорядкування спільноти і простору, на якому вона проживає, спосіб їх організації, означуваний грецьким “πολιτεία” (іон. “πολιτήϊη”). Причому наявність такого упорядкування вже за означенням визнається “добром”, навіть якщо вона є недосконалою. Наявність навіть дефектної політичної організації у будь-якому випадку є кращою ніж її відсутність. Однак добро і зло – це не тільки “космос – хаос” чи “місто – степ”, як традиційно вважали в Давній Русі. В деяких випадках зло є “невкоріненістю” у простір, відсутністю батьківщини. Біблійний Каїн покараний тим, що не знаходить собі місця у світі. Аналогічно, за літописною легендою, був покараний і Святополк Окаянний за вбивство Бориса і Гліба.

Однак це не єдиний ландшафтний аналог зла. Воно, як уже зазначалось, може бути й вкоріненим, фіксованим (зле місце). Просторовим аналогом зла було також те, що розташоване за межею чогось: домівки, церкви чи міста. Перебування за межею підкреслювало також і трансцендентність зла. Є підстави стверджувати, що для Києва такою трансцендентною межею були пороги вниз за течією Дніпра. Принаймні два літописні епізоди вказують на це. Перуна, скинутого з Київських пагорбів, Володимир розпорядився “привязати коневи къ хвусту · и влещи с горы по Боричеву на Ручаи” [10, с. 116], а “аще где пристанеть вы · то ѿрѣвайте єго ѿ берега · дондеже порогы проидеть · то тогда ѿхабитесь єго” [10, с. 117]. Характерно, що апостол Андрій після освячення київських гір рухався не вниз по Дніпру, де були пороги, а вгору.

Є достатні підстави стверджувати, що територіальна межа (річка, стіна домівки, вал тощо) символізували, одночасно і моральний закон, імператив і закон політичний. Наприклад, Кирило Туровський, розтлумачуючи смисл притчі “Про сліпця і хромця”, в якій розповідається, що Бог обніс рай високим муром, пояснив, що “Стѣна бо – закон речется” [12, с. 341]. Слово “законъ” в давньослов’янській мові, як відомо, означало всезагальне вчення, релігію; період історії до Христа; суспільні та релігійні норми, викладені в книгах “Старого Завіту”, книги “Старого” та “Нового Завіту (закону)”, частину Святого Письма, що приписується пророкові Мойсею; релігійні, юридичні, медичні, моральні, побутові та інші норми¹. Тобто це слово вживалося максимально широко, означаючи одночасно і моральну, і юридичну (політичну) норму, фіксувало їх глибинний зв’язок. Зазначимо, що знову ж таки посередником у цьому зв’язку виступало географічне поняття.

До введення православ’я, аналогічно іншим дохристиянським культурам, в Русі існувало переконання, що закон надається природою, космосом і приписується однаково як людині, так і богам. Християнська ж свідомість, навпаки, наполегливо визнавала, що не природа, а саме Бог дає людині закон, якому підпорядковується, у свою чергою, і природа. Перед Богом “движется земля, расѣдается камение. Животная трепещуть, горы курятся, свѣтила раболѣпно служат, облаци и воздушная тварь повелѣная творять” [12, с. 341], як вказує, згадуваний нами, Кирило Туровський. Спочатку повеління дається Адаму у вигляді єдиного імперативу: “Із кожного дерева в Раю ти можеш їсти. Але з дерева знання добра й зла – не їж” (Бут. 2: 16, 17). Проте, що є “добро”, а що є “зло” не мовиться. Коли ж людина порушує цей єдиний моральний припис, і дізнається, що у світі є добро і зло, Бог змушений все ж таки розтлумачити, що ж є “добро”, а що ж “зло” в скрижалях Закону, наданого Мойсею.

У синтетичному світогляді Давньої Русі IX–XIII ст. питання “природа є джерелом закону чи Бог” вирішувалося по-різному. Найцікавіший, принаймні для нас, є синтез, сполучення цих уявлень, що безпосередньо пов’язаний із сакральною географією. При накладанні двох протилежних уявлень про джерело морального і політичного закону, міфологічний світогляд надавав абстрактним біблійним істинам образного і доступного всім смислу. “Закон” у Київській Русі – це одночасно і правило, встановлене Богом, і межа між двома опозиційними просторовими територіями впорядкованого космосу, зоною сконцентро-

¹ Див. коментарі С. В. Бондаря до “Слова про Закон і Благодать” у хрестоматії *Історія філософії України*. – К. : Либідь, 1993. – С. 22.

ваного добра, політично-організованого простору та зоною розсіяного зла. “Закон” – це не тільки найвище божественне правило людського співжиття, але й “предѣл” між метафізичним добром і дефективним злом як у моральному, так і в географічному сенсі. Образи стіни, дверей, огорожі, що символізують “закон”, мають місце у багатьох текстах часів Київської Русі найчастіше апокрифічного походження.

“Для середньовічної людини, обмеженої більшою мірою спадщиною міфологічного мислення, – зазначає Ю. М. Лотман, – географічний простір – не абстрактне поняття. Він ще не існує як самостійна категорія, як відстань, виміряна у метричних мірах довжини, чи місце на карті. Є різке моральне і ціннісне навантаження простору: існують місця сакральні і прокляті, більш або менш цінні з точки зору людини” [7, с. 37].

Кирило Туровський, наприклад, використовує одночасно обидва образи: образ стіни, муру, яким Бог оточує рай (“остѣни его оплотом” і “сотвори врата” [12, 341]), і цілком християнське розуміння цього муру як морального закону, наказу Бога. Цим самим він деалегоризує притчу, пояснюючи, що буквально розуміння тут несумісне: “Стѣна бо – закон речеться. Закон жа всему заповѣдь Божия есть: “Предѣл бо, рече. Положи и, его же не преидуть, ни обратятся” [12, с. 341].

Викладене вище зовсім не варто розуміти так, ніби в Русі існувало тільки таке синтетичне розуміння закону. В текстах можна віднайти як чисто християнські, так і суто язичницькі його тлумачення. Однак це синтезоване уявлення важливе для нас саме тим, що воно найбільшою мірою відображало зв’язок етики, політики та сакральної географії Київської Русі, а також тим, що згідно з такими уявленнями, добро і зло, політично-впорядкований простір і безлад перманентно антагоністичні. Тому в сакральній географії Києва, окрім гармонійно поєднаних ліній, можна віднайти численні опозиції: Гора – Поділ, місто – степ, лівий – правий береги Дніпра, Центр – Печерськ. Добро і зло, і, одночасно, політичний порядок та хаос, мають, отже, чітке розмежування. Закон фіксує локус, де варто відмежовуватися від зла, або ж навпаки намагатися зламати “верєя железныя”, що ведуть до світу зла і покінчити з ним. Можливо, саме такі “межові” уявлення дали змогу дослідникам Давньої Русі констатувати її етичну “однолінійність”, “однолінійність”, тобто те, що “людина у літописця завжди однолінійна, тобто одночасно бути “доброю” і “злою” вона не може”, як зазначив І. П. Єрьомін [4, с. 97]. Але така однолінійність аж ніяк не означає неіснування точок нейтральних, тобто таких, у яких силові лінії, взаємодіючи, нейтралізують одна одну як могло бути в тому місці, де зараз розташований Хрещатик.

Зрештою, не лише топос формує етос, але й відбувається навпаки. Людина, носій певної політичної чи етичної поведінки, дотикаючись до того чи іншого місця, ніби освячує, сакралізує його. Апостол Андрій сакралізує київські пагорби, а Святі Антоній та Феодосій – печерські. Завдяки їм ці місця самі стають святими. Інколи навіть язичницький бог чи ідол може сакралізувати місце. Кияни добре знають легенду про проходження Видубицького монастиря, який утворився на місці, де виринув із води Перун, скинутий у Дніпро Володимиром перед хрещенням Русі.

Для сакралізації визначеного місця у ландшафті давнього Києва не було важливо, добро чи зло, християнська чи язичницька сила до нього доторкнулася. Церкви на місці язичницьких капищ переконують у цьому, зрештою, Видубицький монастир, як відомо, був присвячений архангелу Михаїлу, керівникові “небесного воїнства”, напевне, не тільки через те, що його місцезнаходження мало функцію політичного і військового форпосту Києва, а й з тієї причини, що Перун, якому він завдячує своїм виникненням, символізував такі моральні риси, як мужність і військову хоробрість.

Цей зворотній зв'язок особливо важливий для нашого дослідження. На думку В. С. Горського, в кожному із образів давньоруських святих, яких нам залишила письмова та художня спадщина, було підкреслено ту чи іншу чесноту, яка вважалась взірцевою [2, с. 175]. Свята княгиня Ольга – уособлення політичної і життєвої мудрості, Святий князь Володимир – піклування про підлеглих та милосердя, Святий Борис та Гліб – дотримання політичного принципу старійшинства та смиренності, Святі Антоній та Феодосій – взірці чернецького подвигу. Таким чином, давньоруські святі у сукупності своїй становлять певний завершений набір християнських чеснот Давньої Русі: *мудрість, милосердя, смиренність, чернецька мужність*.

Цікавим буде порівняння цього переліку із іншою етичною моделлю, запозиченою із візантійської політичної філософії – давньоруським набором чеснот “ідеального князя”, “ідеального правителя”, який можна отримати шляхом аналізу численних князівських некрологів, уміщених у літописах (наприклад, характеристики Гліба Святославича [10, с. 119], Володимира Мономаха [10, с. 293], Святослава Ростиславича [11, с. 550-551], Володимира Глібовича [11, 653], Давида Ростиславича [11, 703-704], Мстислава Ростиславича (Хороброго) [11, с. 610-611] тощо). “У цілому, – зазначає В. С. Горський, – такий набір чеснот досить типовий. Греко-візантійська топика серед інших включала топос, що рекомендував характеристику вчинків

особи, якій подається хвала згідно з чотирма чеснотами – мужності, справедливості, скромності і мудрості. У християнській топіці місце пізньоантичної справедливості і скромності займає милосердя до жебраків і убогих та смиренність” [1, с. 176-177]. Таким чином, набір чеснот виглядав так: *мудрість, милосердя, смиренність, мужність*. Характерно, що давньоруські образи святих, взяті в сукупності, як вже зазначалось, теж демонструють якраз ці чотири чесноти: Ольга – *мудрість*, Володимир – *милосердя*, Борис та Гліб – *смиренність*, і нарешті, Антоній та Феодосій – християнське подвижництво, яке було не що інше, як християнська інтерпретація такої категорії, як *мужність*. Символічну тотожність військового та християнського подвигу нами було досліджено в іншому місці [5], [6].

Якщо спробувати з’ясувати звідки цей набір походить, то аналіз приведе до цікавого висновку: джерелом цих наборів були найімовірніше політична філософія Платона, зокрема викладені у IV та VI книгах “Держави” ідеї про чотири чесноти правителя, який, на його думку, має бути *мудрим, мужнім, розсудливим і справедливим* (Держава, IV 427e, VI 487a), а також повинен демонструвати *відсутність користоловства* (VI 485 e) та *підкування про підлеглих* (IV, 463a – b).

Однак нас цікавить не походження цього набору моральних характеристик, а зв’язок кожного святого, а отже, і кожної чесноти із певним місцем давньокиївського ландшафту.

Сакральна географія Русі детально вивчається останнім часом Ю. Завгороднім. Київський дослідник вказує на тісний взаємозв’язок між святим місцем та образом святого. “Трансцендентне у межах Печерського монастиря демонструє свою присутність не тільки через Божі знаки-символи (онтологічний рівень), а й через провідників волі Божої (посередників між світом Небесним і світом земним) – святих ченців печерських (антропологічний рівень)... специфіка святого місця тісно корелює як із божою обраністю, так і з діяльністю в ньому святого (-их). У разі гармонійного поєднання і достатнього виявлення цих двох важливих складових святе місце долає межі просторово-часової локальності. Таким чином відбувається трансляція святості вже у земному (історичному світлі)” [3, с. 170].

У просторовому ландшафті Києва Ю. Завгородній виділяє декілька центрів (сакральних або святих місць), якими, на його думку, були Десятинна церква, храм Софії Київської та Києво-Печерський монастир. Якщо спробувати проаналізувати зв’язок цих місць із образами святих, що репрезентували всі чотири вищеназвані чесноти, то схема виявиться приблизно такою:

1. Десятинна церква може розглядатись у її зв'язку із *милосердям* (вона пов'язана з іменем милосердного князя Володимира Святославича, який її будував, де він був похований, і самою назвою викликає у свідомості людини образ пожертви). Києво-Печерський монастир теж певною мірою пов'язаний із *милосердям*, за свідченнями літописів там практикувалась роздача милостині, однак його загальна моральна функція була дещо іншою.

2. Києво-Печерський монастир виступає символом чернецької *мужності* і звичайно ж пов'язується із образами мужніх святих Антонія і Феодосія.

3. Значно складнішим є зв'язок образу “премудрої” святої княгині Ольги з певним місцем у київській географії. Храм присвячений мудрості – Софія Київська. Це видно із самої назви та з того, що будував її Ярослав, хоча і не канонізований, але прозваний згодом “мудрим”. Однак княгиня Ольга була похована, найімовірніше саме у Десятинній церкві і з Софією Київською ніякого зв'язку не має, хоча, з іншого боку, варто нагадати, що й Десятинна церква також була присвячена премудрості Божій – Софії. У Софії Київській на одній із фресок східців збереглося цікаве зображення, що ілюструє напівлегендарну історію про те, як Ольга обдурила Візантійського імператора, чим знову ж таки підкреслюється мудрість цієї княгині.

4. Щодо смиренності, уособлюваної Борисом та Глібом, то сакральні місця, пов'язані із ними, взагалі довго функціонували поза Києвом. Це було пов'язано напевне із спротивом, який чинила Візантія спробам канонізації руських святих. У Києві знаходився митрополит-грек, який протривав появі руських святих, хоча, зрештою, все-таки вдалося побудувати церкву, присвячену Борису і Глібу у Вишгороді, улюбленій резиденції князів, куди й було перенесено їх мощі. Таким чином завершилося формування давньокіївського етосу.

Потрібно зазначити, що його межі не були замкнутими. Ми знаємо, що перший дубовий тринадцятикупольний Софіївський храм було побудовано у Новгороді, аналогічний храм стояв у Пскові, а Борисо-Глібські храми постали ледь не по всій Русі: на Альті, в Переяславі, Пскові, Новгороді, Полоцьку, Ростові, Рязані, Чернігові й інших містах. А в деяких випадках відбувалися навіть конфлікти всередині етосу. Так, у Новгороді храм Бориса і Гліба було побудовано на місці старої дерев'яної Софії.

Викладені вище міркування, на наш погляд, є актуальними для з'ясування зв'язку етики, політики та сакральної географії Києва, хоча вони й мають переважно гіпотетичний характер.

Література

1. Горский В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – нач. XII вв. / В. С. Горский. – К. : Наук. думка, 1988. – 213 с.
2. Горський В. С. Святі Київської Русі / В. С. Горський. – К. : Абрис, 1994. – 175 с.
3. Давньоруські любомудри / [Горський В., Вдовина О., Загородній Ю., Киричок О.]. – К. : Вид. дім “КМ Академія”, 2004. – 304 с.
4. Еремин И. П. Литература Древней Руси / И. П. Еремин. – М.-Л. : Наука, 1966. – 264 с.
5. Киричок О. Б. “Воїнство Христа” як етична ідеологема у філософській культурі давньокіївського періоду / О. Б. Киричок // Магістеріум. – К., 2002. – Вип. 5. – С. 69-83.
6. Киричок О. Б. Образ Христа-Воїна в культурі Київської Русі / О. Б. Киричок // Образ Христа в Українській культурі. – К., 2001. – С. 47-56.
7. Лотман Ю. М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах / Ю. М. Лотман // Труды по знаковым системам. – 1965. – Т. 2. – С. 210-216.
8. Небиблейные паремийные чтения о Борисе и Глебе // Успенский Б. А. Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси. – М. : Языки русской культуры, 2000. – С. 111-118.
9. Ніцше Ф. Так казав Заратустра. Жадання влади [Пер. з нім.] / Ф. Ніцше. – К. : Основи, Дніпро, 1993. – 415 с.
10. Полное собрание русских летописей. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1 : Лаврентьевская летопись. – 496 с.
11. Полное собрание русских летописей. – М. : Языки русской культуры, 1998. – Т. 2 : Ипатьевская летопись. – 648 с.
12. Туровский Кирило. Притча о слепце и хромце // Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского / И. П. Еремин / Труды отдела древнерусской литературы. – 1956. – Т. XII. – М.-Л. – С. 340-347.