

пріоритетом навчально-виховного процесу є стосунки між дітьми і їхні ціннісні орієнтації, шкільне самоуправління, за якого проекти загальних справ створюються дітьми за участі педагога; суспільно-корисні справи на всіх етапах навчання супроводжуються цілеспрямованою емоційною та інтелектуальною активністю дітей.

Немає уроків, регламентованих часом; немає програм, а є індивідуальні та групові плани; немає традиційного навчання, а є розв'язання проблем, експериментування, аналіз, порівняння; немає традиційного вчителя, він бере участь у вирішенні проблем, немає класу у звичному смислі, а є дитяча і доросла спільнота. В основі дидактичної системи лежать три культури: культ інформації, культ праці та культ здоров'я.

Анотація

В данній статтє рассмотрєна класно-урочная система обучения. Дана небольшая историческая справка развития этой системы. Показана главенствующая роль учителя в учебном процессе дан глубокий анализ урока как формы организации обучения.

Більченко Є.В.
Національний педагогічний університет
імені М.П.Драгоманова

ІДЕЯ ПРОГРЕСУ У ПЕДАГОГІЧНІЙ СИСТЕМІ КЛИМЕНТА СМОЛЯТИЧА

Протягом десятиліття свого незалежного існування Україна поступово включається у сучасні світові суспільні трансформації і навіть намагається у чомусь їх визначати. Сутність цих трансформацій – у зміщенні акцентів при визначенні “важелів” суспільного прогресу з галузі економіки на галузь культури, яка перетворюється у керівний чинник соціального розвитку. Це дало привід видатному сучасному філософу, педагогу, культурологу В.С.Біблеру визначити постмодерне суспільство як “соціум культури” [4, С. 42]. Причому головним інструментом впливу культури на суспільне життя виступає виховання, тобто формування духовних цінностей людини, які визначають її поведінку у всіх сферах соціальної практики.

Зростання прогресивної ролі виховання змушує фахівців з педагогіки якомога частіше звертатися до вивчення виховних традицій українського народу на усіх етапах його розвитку, починаючи з найдавніших часів. У даному контексті педагогічна думка Київської Русі являє собою чи не

найцікавіший предмет розгляду, оскільки вперше в історії української педагогіки зокрема і української духовної культури взагалі чітко ставить питання морального прогресу у суспільстві як мети історичного розвитку і розробляє основні засоби реалізації цієї мети. Симптомом зростання педагогічного інтересу до культури Київської Русі виступає поява на науковому горизонті протягом останніх 20–30 років перспективних розробок у даній галузі, авторами яких є І.Н. Андрєєва, С.Д. Бабишин, Т.С. Буторіна, Ю.В. Василькова, З.І. Васильєва, Л.С. Геллерштейн, Е.Д. Дніпров, О.Є. Кошельова, Л.В. Мошкова та інші провідні фахівці з історії педагогіки. При цьому специфіка предмета дослідження – синкретична єдність давньоруської педагогіки з іншими галузями культури – спонукає педагогів до активного співробітництва із спеціалістами іншого профілю: істориками філософії, культурологами, літературознавцями, мистецтво знавцями (мова йде насамперед про наукові розробки Д.М. Буланіна, В.С. Горського, М.М. Громова, В.М. Нічик, О.В. Творогова, Я.М. Стратія та інші).

Одним із найбільш яскравих представників давньоруської педагогічної традиції був митрополит Климент Смолятич (невід. – після 1164р.) – видатний східнослов'янський письменник, мислитель, церковно – політичний діяч. Творчість Климента Смолятича, зважаючи на брак історичних даних про його життя і діяльність досліджена мало: за винятком спеціальної монографії видатного російського історика М.К. Нікольського “О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII века” (Спб., 1892). фундаментальних розробок, цілком і повністю присвячених цій персоналії з того часу не було. Більшість дослідників, як дореволюційних, так і радянських (а потім українських). торкалися даного питання побічно, розглядаючи його у контексті більш широкої проблематики з історії літератури, філософії, релігії і культури Київської Русі XII ст. і не виокремлюючи його в особливий “відсік” (П. Владіміров, Є.Є.Голубинський, М.Ст.Возняк, Дм. Чижевський, Є.Е. Гранстрем, Н.К. Гудзій, Н.В. Понирко, О.Сліпушко, В.С. Горський, М.Н. Громов, А.Ф.Замалеєв, Л.В.Левшун та ін.). Тому і та роль, яку Климент Смолятич відіграв в історії культури Київської Русі, ще не оцінена повною мірою. Проте, роль ця, як ми згодом побачимо, є досить значною, вона охоплює не тільки і не стільки суспільно-політичну і релігійну практику другого (після Іларіона) митрополита – русича, але насамперед сферу теоретичної активності: філософію, педагогіку,

історіографію, релігійну мораль, літературу, що перебувають у нерозривному взаємозв'язку.

Метою даної статті, відповідно до вищезазначеного, є виявлення у синкретичній педагогічній системі Климента Смолятича ідеї морального прогресу в історії який відбувається у результаті перетворень суспільного життя на засадах християнського гуманізму.

Успішна реалізація поставленої мети вимагає застосування історичного підходу до вивчення літературної творчості Климента Смолятича, репрезентованої для нащадків тільки однією пам'яткою, що безперечно, належить його перу. Це – “Послання, написане Климентом митрополитом руським Хомі Пресвітеру, витлумачене Афанасієм монахом” (дані – “Послання”).

З'ясування біографічних передумов даного твору, а також тих історичних подій, які тою чи іншою мірою обумовили його появу, допомагає у реконструкції “хронотопу” (термін М.М. Бахтіна) педагогічних поглядів Климента Смолятича, які існують, подібно до будь-якого феномену культури, у певному просторово-часовому контексті. Урахування даного контексту забезпечує, за словами А.Я. Флієра, “найбільш повне смислове “прочитання” культурної форми”, тому що поза цим контекстом “вона помітно втрачає свою символіко-смислову наповненість і нормативно – регулятивну функціональність для людини, яка її сприймає” [24, С. 502].

Коло джерел, якими користується дослідник при вивченні життя і діяльності Климента Смолятича, порівняно вузьке. Біографічні свідчення знаходимо, зокрема, в Іпатському літописі (XV ст.): “У той же рік [1147 – авт.] поставив Ізяслов [Мстиславич] митрополитом Кліма Смолятича, русина, вивівши [його] з [города] Заруба – а був він чорноризець, і схимник, і був книжник і філософ такий, якого ж у Руській землі не було” [15, С. 208].

Відомо, що своєю блискучою церковно – політичною кар'єрою Климент зобов'язаний покровительству князя Ізяслова Мстиславича, який призначив його митрополитом собором єпископів без санкції константинопольського патріарха [15, С. 208]. Порухення канонічного права при посвяченні митрополита стало приводом для численних нападків на нього з боку реакційно налаштованого духовенства і зробило його церковне правління вельми хитким і непевним. По смерті князя Ізяслова у 1154 р. Климент змушений був залишити митрополичу кафедру; поставлений на його місце

греками Костянтин скасував усі канонічні розпорядження свого попередника і звільнив усіх призначених ним священників [15, С. 268].

“Напівлегальність” Климентового становища під час перебування на посаді, яке Ізяслав використовував з метою захисту церковної і політичної незалежності Києва від Візантії, змушувала митрополита постійно доводити своє право керувати давньоруською церквою. Одним із найбільш переконливих аргументів, на думку тогочасної громадськості, була блискуча візантійська освіченість Климента, яку свого часу відмічали дослідники [10;17]. Демонстрації, іноді відверто іронічній стосовно своїх опонентів, цієї освіченості і присвячений його славнозвісний полемічний твір.

Таким чином, ми бачимо, що дискусійні філософсько-педагогічні роздуми Климента виступами для нього засобами розв’язання суспільно-політичних проблем. Як справедливо зазначає В.С. Горський, “Климент Смолятич – і в цьому відношенні він типовий представник культури Київської Русі, – не виявляє схильності до абстрактного теоретизування як такого, поза необхідністю визначити і обґрунтувати власну позицію в цій складній політичній ситуації, що склалася на Русі тоді. Він – син свого часу. Не спостерігач, а активний учасник неоднозначних процесів, що відбувалися у давньоруському суспільстві наприкінці першої половини XII ст.” [9, С. 18].

На нашу думку, самовільне призначення на митрополичу кафедру Климента Смолятича всупереч церковному праву виступало одним із конкретно-історичних проявів того складного соціокультурного процесу, який Ю.М. Лотман назвав “критичним моментом” у діалозі двох різних культур, або “бунтом периферії проти центру” культурних впливів: у даному випадку Русі – проти Візантії [16, С. 231]. Цей момент характеризується поступовим зростанням ворожого ставлення до центральної, панівної, культури з боку культури їй підлеглої і напруженою боротьбою останньої за духовну незалежність [16, С. 229]. Причому, як це парадоксально, утвердження власної гідності відбувається за рахунок засвоєння духовних цінностей панівної нації і ретельного наслідування ним, що не лише не суперечить сепаратистським прагненням підкореної культури, але й підтримує їх. Центр у даному випадку розглядається, як вважає Ю.М.Лотман, як тимчасовий і часто негідний зберігач значних культурних багатств, що нарешті “повертаються” на своє законне місце [16, С. 231]. Подібним чином давні русичі ставилися до християнських цінностей, намагаючись відокремити їх у свідомості від авторитету Візантії, візантійської церкви і

державності. Тому немає нічого дивного у тому, що Климент Смолятич, цей “завзятий, – за висловом М.Ст.Возняка, – борець за автокефальність української церкви” [6, С. 148] і, відповідно, прибічник самостійної (незалежної від Візантії) східнослов’янської церковної культури, привносив у неї кращі досягнення блискучої візантійської освіченості, – поведінка, на яку свого часу, як на парадоксальну, вказувала білоруська дослідниця Л.В. Левшун [14, С. 137].

Як представник християнської середньовічної культурної традиції Климент Смолятич дотримувався традиційної для релігійної історіософії “лінійної” теорії культурно-історичного процесу, в основі якої лежить ідея історії як певної цілісності, що має трансцендентний зміст, єдині витoki і мету; історії як безперервного руху людства до стану злиття з Богом. Саме завдяки християнству у давньоруській духовності утвердився образ історії як жорстко дотермінованого, цілеспрямованого, прогресуючого процесу, що має свій початок, свої етапи розвитку і своє завершення – кінець світу або Страшний суд, який виявить релігійну значимість людських діянь і врятує обраних для вічного блаженства [22, С. 64; 25, С. 11-12; 26, С. 72]. Видатний російський історик М.О. Бердяєв висловлює цікаву думку про те, що завдяки християнству в історії людської культури з’явилося “відчуття історичного” динаміки історичного процесу, руху історії [3, С. 23]. “Християнство, – пише М.О.Бердяєв, – внесло динамізм, внутрішній драматизм, напруженість історичного процесу, невідоме античності поняття свободи, необхідне для конструювання філософії історії” [3, С. 27].

Апокаліптичний характер християнської філософії історії дозволив сучасним українським дослідникам виокремити такі її риси, як телеологізм, провіденціалізм, універсалізм, профетизм, есхатологізм та фіналізм [22, С. 62]. При цьому варто зазначити, що есхатологічний момент у християнській історіософії з плином часу дедалі послаблюється: якщо Аврелій Августин розумів людську історію, як арену непримиренної боротьби “града земного” і “града Божого”, завершення якої виходить за межі емпіричної дійсності [1], то Іоаким Флорський і Фома Аквінський вірили у перемогу царства мира і правди, настання ери Святого Духа і вічного Євангелія на землі [11, С. 164].

Історичний оптимізм, заснований на вірі у можливість досягнення земного блаженства, відрізняє історіософські побудови Климента Смолятича, які формуються під значним впливом філософської творчості його

попередника, київського митрополита Іларіона (невід. – після 1055 р.). долю якого сто років по тому повторить Климент. Фаталізм (божественне передвизначення людської історії) дає їм обом оптимістичне світовідчуття і служить засобом обґрунтування ідеї безперервного морального прогресу.

Зважаючи на спадкоємність позицій Іларіона і Климента Смолятича, аналіз суспільно-політичного та історіософського аспектів педагогічної системи останнього доцільно здійснювати у контексті її порівняльно-типологічного співставлення з творчістю Іларіона.

Світоглядні орієнтири першого київського митрополита-русича у повній мірі виявляються у славнозвісному “Слові про закон і благодать” (між 1037 і 1050 рр.), де Іларіон, спираючись на слова Євангелія від Іоанна і на послання апостола Павла, здійснює періодизацію лінійного історичного розвитку на два послідовних етапи, що діалектично змінюють одне одного: “Закон” (Старий Заповіт, доба іудейства) та “Благодать” (Новий Заповіт, християнська доба) [21, С. 8]. Фактично даний дуалістичний поділ людської історії був спрямований на обґрунтування переваги християнської релігії з її універсалізмом і космополітизмом над іудейською, розрахованою лише на один богообраний народ [13, С. 94]. Зосередимося на термінології, яку застосовує Іларіон і яка пізніше перейде у спадок Клименту Смолятичу, зокрема на поняттях “закон” і “благодать”, ключових для давньоруської християнської концепції історії. Зважаючи на досить повне висвітлення у науковій літературі даного питання (В.Д. Білодід, А.К. Бичко, Ю.М. Вільчинський, М.Ст. Возняк, В.С. Горський, М.С. Грушевський, А.Ф. Замалеєв, І.В. Огородник, М.Ю. Русин, М.Ф. Тарасенко та ін.), обмежимося лише короткими дефініціями вищезазначених термінів.

“Закон” – у християнській історіософській традиції період в історії людства до діяльності Ісуса Христа [21, С. 22]. Дана епоха характеризується побудовою людських взаємовідносин на засадах рабства, безмежної покори і слухняності [8, С. 47]. “Законом” християнські книжники, у тому числі Іларіон і Климент Смолятич, називали також іудаїзм як релігійну доктрину, систему суспільних та етичних норм, викладених у книгах Старого Заповіту [21, С. 22].

“Благодать” – у християнській історіософії період в історії людства, що прийшов на зміну “закону” разом із діяльністю Ісуса Христа і його віровченням; цей період розцінюється як ера порятунку, людинолюбства, милості, благовоління, справедливості, істини, свободи тощо [21, С. 23].

Віднині людські стосунки будуються на принципах рівності і братерства. Недарма символами формалістичного Закону і гуманістичної Благодаті виступають для Іларіона дві старозавітні героїні, Агарь і Сарра, перша – рабиня, друга – вільна, законна дружина іудейського патріарха Авраама [Гал.4, 24-31]. Перша, згідно алегоричних тлумачень Іларіона символізує гору Сінай і отримані на ній Мойсеєм від Бога десять заповідей; друга – “світ горній”, “вишній Єрусалим” [Гал.4, 26], Божу благодать, яка, вселившись у плоть Діви Марії, дала світові “олюдненого” Бога – Ісуса Христа [21, С. 9-10].

Послідовна зміна епох – від Закону до Благодаті – відбиває еволюційний шлях людства до моральної досконалості, тобто до стану єднання з Богом і вічного спасіння: “Спершу закон, потім благодать, спершу тінь, потім істина... Рабиня спочатку, потім вільна” [21, С. 9].

Аналогічний зміст вкладає у категорії Закону і Благодаті Климент Смолятич, який, однак, не просто продовжує розпочату Іларіоном традицію періодизації людської історії, але й збагачує її власним оригінальним баченням. У першу чергу він “розширює” у хронологічному сенсі двочленну схему свого попередника, включаючи у неї більш ранні етапи історичного процесу (до Закону). зосередження на яких дає можливість Клименту провести патріотичну ідею звеличення Русі. Так конструюються три послідовних ступені розвитку людства: “Заповіт”, “Закон” і “Благодать” [17, С. 142-143; 18, С. 182-184; 7, С. 16; 23, С. 393]. При цьому основну увагу Климент приділяє розгляду дохристиянських часів, в історії яких мислитель виокремлює період “Заповіту”, варварського язичницького стану людства, який передуює появі “Закону”, і власне період “Закону”, коли з’явилася ідейська релігія [18, С. 184].

Відповідно до символічного паралелізму між подіями Старого і нового Заповіту Климент Смолятич, як і його попередник Іларіон, “кодує” поняття “Заповіту” і “Закону” в образах біблійних персонажів Зари і Фареса, синів патріарха Іуди, сина Іакова, від його невістки Тамари (1 М. 38). “Що, як про Зару і Фареса я змушений розуміти приточно [алегорично – Є.Б.], хіба і це є марнолюбством? Зара і Фарес – прообрази двоякого роду людей: Фарес – ізраїльтянин, а Зара – язичників. Зара і руку раніше виставив тому, що він до закону [Мойсеева] [праведне] життя показав, бо і раніше закону деякі відрізнялися благочестям, живучи не за законом, а за вірою. А червона нитка була прообразом жертв, що до закону були, і приносили їх Авель, Енох, Ной, Авраам. А коли Зара знову руку заховав – це означає, що покинуло його те

благочестя. Явився Фарес, бо закон то є перешкода.... “ [18, С. 184]. У сюжеті уривку мова йде про те, що під час пологів Зара першим витягнув руку, на яку одразу пов'язали червону нитку, але народився спочатку Фарес [1М.38, 28-30]. Спираючись на символічне тлумачення даної біблійної притчі візантійського богослова Феодорита Кірського, Климент Смолятич використовує її як засіб обґрунтування думки про “богообраність” язичницького (у тому числі слов'янського) світу, який ще до приходу Мойсеєвого Закону частково пізнав істинного Бога, а після Закону, з утвердженням християнства (Благодаті), залучився до нього остаточно. Цим язичники, на думку Климента Смолятича, вигідно відрізняються від іудеїв, які відкинули Благодать і, позбавлені світла істини вчення Христа, залишилися жити у п'їтмі: “І як ізраїльтяни покров мали на серці своєму, тобто схильні були до безвір'я, а язичники відрізнялися правильною вірою, так і Іаков мов двох жінок: Лію – образ ізраїльтян, яка хворіла на очі..., і Рахіль – образ язичників, тому і божественне Писання називає її прекрасною, що язичники, зазнавши успіху у правильній вірі і щиро повіривши у Спасителя, докорінно знищили неправду” [18, С. 182]. Релігійну перевагу язичницьких народів над іудеями утверджує і митрополит Іларіон: “Гоже благодаті й істині на нових людей засяяти “Не вливають бо, – за словами Господніми, – вина нового, вчення благодатного, у міхи ветхі, в іудейства постарілі, а якщо так, то продеруться міхи і вино проллється.. Але новому вченню – нові міхи, нові народи. І обоє збережуться” [21, С. 15].

Водночас Климент Смолятич набагато непримиренніше ставиться до Закону, ніж Іларіон. Якщо для Іларіона Закон є “предтечею і слугою Благодаті” [21, С. 9], то для Климента він виступає головною перешкодою для поширення Благодаті, головним гальмом морального прогресу в суспільстві: “Коли засяяло сонце, навіщо усьому світові перебувати у п'їтмі? Гоже йому освітитися пресвітлими променями. Так само і Христос Бог наш, сонце праведне, осяяв нас божественними зорями і просвітив своїм хрещенням, “і ось усе ветхе пройшло, і стало все нове”, і вже не тісниться у законі людства, але під благодаттю вільно ходить, тому що вся перешкода закону пала, будучи тільки образом майбутнього, але не самою істиною” [18, С. 184]. Звідси, на думку Климента, і біблійна етимологія імен Зари і Фареса: Зара (давньоєвр.) – схід, сяйво; “Фарес” (давньоєвр.) – роздертя: натяк на витіснення Фаресом Зари [1 М. 38, 29 – 30].

У результаті алегоричних тлумачень біблійної історії, властивих для середньовічного символізму [5, С. 133], образи Закону і Благодаті у Климента Смолятича сприймаються на онтологічному і гносеологічному рівнях як елементи наступних образно-символічних рядів: “**Закон** – Фарес – Агарь – Лія – Старий Заповіт – іудаїзм – гора Синай – Місяць – рабство – тінь – зло – темрява” і “**Благодать** – Зара – Сарра – Рахіль – Новий Заповіт – християнство – Богородиця – Сонце – свобода – істина – добро – світло” тощо.

Дуалістичний образ християнського Всесвіту, ієрархічно розподіленого на небесну (вищу) і земну (нижчу) сфери, сходить до космологічних поглядів Платона й Аристотеля і водночас відповідає релігійно-міфологічним уявленням стародавніх слов'ян, що полегшує засвоєння ними античної мудрості у її християнській інтерпретації [20, С. 98].

При цьому необхідно зазначити, що християнська екзегетика Климента Смолятича набагато складніша за традиційні тлумачення Іларіона. Справа у тім, що Климент Смолятич застосовує вишукану інтелектуальну екзегезу, яка іноді суперечить канону і передбачає довільне тлумачення біблійного тексту, тим самим створюючи сприятливі передумови для творчого самовираження автора, демонстрації його освіченості; літературних здібностей [14, С. 138-140]. Як було зазначено вище, подібне “вихваляння”, яке Хома вважав проявом марнославства і гордині, Климент використовував у релігійно-філософських диспутах з метою нейтралізувати своїх опонентів і довести своє право на керівництво руською автокефальною церквою. Тому не можна погодитися з категоричними твердженнями тих дослідників, які вважають творчість Климента Смолятича повністю відстороненою від актуальної дійсності розумовою грою, “екзегезою заради екзегези” [14, С. 140].

Педагогічна творчість Климента Смолятича виросла безпосередньо із життєвого світу давньоруської культури, її повсякденних запитів і потреб. Вона була спрямована на захист ідеї морального прогресу суспільства, який відбувається за рахунок діалектичної зміни старого на нове, яке у свідомості Климента Смолятича завжди перевищує старе за своєю цінністю і якістю: “тому що закон відмінив заповіт, а благодать відмінила і те й інше – заповіт і закон”, – говорить він [18, С. 184]. Київська Русь, яка донедавна блукала у язичницькій “темряві”, віднині виявляється повністю залученою до грандіозних суспільних перетворень і займає свою “нішу” у християнській картині світу у якості одного із провідних її adeptів, гідного контрагента

Візантії. Так давньоруська культура “прикріплюється” до певного хронологічного інтервалу і географічного простору у широкій панорамі біблійного тлумачення світової історії, у якій людство прогресивно розвивається як єдине ціле, має спільні витoki і мету [12, С. 9; 3, С. 29]. Як справедливо зазначає М.А. Барг, схильність до “всесвітньо-історичних” побудов, у контекст яких включається історія будь-якого соціального утворення – від цілої держави до окремо взятого монастиря, – взагалі властива для християнських хроністів [2, С. 189].

Висновки: Звичайно, моральний прогрес суспільства не відбувається єдиначасово. Це складний, тривалий, поступовий процес, який здійснюється у кожний поточний момент руху історії і вимагає від усіх учасників цього руху напруженої духовної роботи із самовдосконалення і самовиховання у дусі християнського педагогічного ідеалу, яскравий приклад якого подає нам Климент Смолятич: “У мене один шлях – у церков, у мене одна їжа – хліб”, – стверджує він [19, С. 14]. Специфічний аспект на діяльнісній характеристиці життя людини у даному ідеалі, який передбачає обов’язкове практичне здійснення благочестя, обумовлює його значний вплив на розвиток усіх сфер суспільного життя.

Таким чином, в основі педагогічної системи Климента Смолятича лежить привнесена християнством ідея суспільного прогресу, який відбувається за рахунок морального виховання людства в цілому і кожної окремої людини. Історичний оптимізм, притаманний даній ідеї, визначає загальну гуманістичну тональність педагогічної творчості Климента Смолятича і обумовлює її непересічне культурне значення.

Використана література

1. Августин Аврелий (Блаженный). Творения. – СПб: Алетейя; К.: УЦИММ – Пресс, 1998. Т.3. Кн. 1-13: О граде Божиим, 1998. – 596 с.
2. Барг М.А. Эпохи и идеи: Становление историзма. – М.: Мысль, 1987. – 348 [2] с.
3. Бердлев Н. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. – 176 с.
4. Библер В.С. Культура. Диалог культур (опыт определения) // Вопросы философии. – № 6. – 1989. – С. 31-42.
5. Бычков В.В. Традиция символизма в древнерусской эстетике // Византия и Русь // Сб. ст.: Памяти В.Д. Лихачёвой / АН СССР, Научный

совет по истории мировой культуры АН СССР; отв. ред. Г.К. Вагнер. – М.: Наука, 1989. – С. 133-138.

6. Возняк М. Ст. Історія української літератури: У 2-х кн. – Кн. I. – Львів: Світ, 1992. – 694 с.

7. Возняк С.М. Голянич М.Ю. Москаленко Ю.М. Філософська думка України: імена та ідеї: Навчально-методичний посібник. – Івано-Франківськ: Плай, 2003. – 136 с.

8. Горський В.С. Історія української філософії: Навчальний посібник. – К.: Наукова думка, 2001. – 374 [2] с.

9. Горський В.С. Нариси з історії філософської культури Київської Русі (середина XII – середина XIII ст.). – К.: Наукова думка, 1993. – 164 с.

10. Гранстрем Е.Э. Почему митрополита Климента Смолятича называли «философом»? // ТОДРЛ. – 1970. – Т. XXV. Памятники русской литературы XI – XVII вв. – С. 20-28.

11. Губман Б.Л. Историзм // Культурология. XX век. Словарь. – Спб.: Университетская книга, 1997. – С. 164-168.

12. Изборник (Сборник приведенный литературы древней Руси) / Под ред. Дмитриева Л.А. Лихачёва Д.С. Вступ. ст. Лихачёва Д.С. – М.: Издательство «Художественная литература», 1969. – 396 с.

13. История философии в СССР: В 5-и томах. / Редкол.: В.Е. Евграфов (рук. авт. кол.) и др. – М.: Издательство «Наука», 1968. – Т. I., 580 с.

14. Левшун Л.В. История восточнославянского книжного слова XI – XVII веков. – Минск: Издательский центр «Эконом-пресс», 2001. – 352 с.

15. Літопис руський (за Іпатським списком) / Пер. з давньорус. Л.Є. Махновця; Відп. ред. О.В. Мишанич. – К.: Дніпро, 1989. – XVI + 592 с.

16. Лотман Ю.М. Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении // Византия и Русь: Сб. ст.: памяти В.Д. Лихачёвой / АН СССР, Научный совет по истории мировой культуры АН СССР; отв. ред. Г.К. Вагнер. – М.: Наука, 1989. – С. 227-235.

17. Поньрко Н.В. Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII. Исследования, тексты, переводы. – Спб.: Наука, 1992. – 246 с.

18. Послание Климента Смолятича // Златоструй. Древняя Русь XI–XIII веков (Сост. авторский текст, коммент. А.Г. Кузьмина, А.Ю. Карпова). – М.: Молодая гвардия, 1990. – С. 180-190.

19. Послание митрополита Климента к смоленскому пресвитеру Фоме: Неизданный памятник литературы XII века. Сообщение Хр. Лопарёва. – Спб.: Типография Имп. акад. наук, 1892. – 36 с.

20. Рогович М.Ю. Київська Русь і антична культура // Філософська думка. – 1980. – № 1. – С. 97-107.

21. Слово про закон і благодать // Історія філософії України. Хрестоматія: Навчальний посібник / Упорядники М.Ф. Тарасенко, М.Ю. Русин, А.К. Бичко та ін. – К: Либідь, 1993. – С. 7-28.

22. Тарасенко М.Ф. Русин М.Ю. Бичко І.В. та ін. Історія філософії України: Підручник. – К.: Либідь, 1994. – 416 с.

23. Тисяча років української суспільно-політичної думки: У 9-ти т. Х–ХVст. / Передм. О. Сліпушко, В. Яременко; упор. прим. О. Сліпушко. – К.: Дніпро, 2001. – Т. 1. – 632 с.

24. Флиер А.Я. Форма культурная // Культурология. XX век. Словарь. – Спб.: Университетская книга, 1997. – С. 499-502.

25. Хамітов Н.В. Гармаш Л.Н. Крилова С.А. Історія філософії. Проблема людини та її меж: Навчальний посібник / За ред. Н.В. Хамітова. – К: Наукова думка, 2000. – 272 с.

26. Элиаде М. Аспекты мифа. – М.: ТОО «Инвест-ППП», 1995. – 239 с.

Аннотация

В статье рассмотрена идея морального прогресса в педагогической системе Климента Смолятича, происходящего в результате утверждения в общественной жизни христианского гуманизма.

Борисов В.В.

Краматорський економіко-гуманітарний інститут

РОЛІ СОЦІАЛЬНИХ ІНСТИТУТІВ, ЯКІ МАЮТЬ ВПЛИВ НА ФОРМУВАННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ САМОСВІДОМОСТІ

Формування національної самосвідомості здійснюється не у вакуумі. Важливу роль у цьому процесі грає не тільки минулий досвід індивіда, етноса чи нації, але вся система соціальних інститутів, у якій кристалізована сукупність різноманітних соціальних зв'язків. До таких інститутів потрібно віднести: родину, школу, засоби масової інформації, церкву, різні державні установи. Кожний з цих інститутів може робити суперечливий за своїм