

НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
ІМЕНІ М.П.ДРАГОМАНОВА

На правах рукопису

БЕСЕДІНА ЮЛІЯ АНАТОЛІЇВНА

УДК 821.161.2(091)”11”

**ХУДОЖНЯ РЕАЛІЗАЦІЯ УНІВЕРСАЛЬНОЇ КАРТИНИ СВІТУ  
В “ПОВІСТІ ВРЕМ’ЯНИХ ЛІТ”**

Спеціальність: 10.01.01 – українська література

Д и с е р т а ц і я  
на здобуття наукового ступеня  
кандидата філологічних наук

Науковий керівник  
кандидат філологічних наук,  
доцент САВЧЕНКО ІРИНА ВІТАЛІЇВНА

Київ – 2003

## ЗМІСТ

Вступ.....	3.
Розділ I. Теоретичні передумови аналізу універсальної картини світу в “Повісті врем’яних літ”.....	19.
1.1. Розвиток поняття “картина світу” в гуманітарній науці та його зміст.....	19.
1.2. Картина світу як структура і художній образ.....	44.
1.3. Жанровий канон як вихідний зразок для побудови образу історії “Повісті врем’яних літ”.....	67.
1.4. Становлення авторської самосвідомості літописця та інтертекстуальність “Повісті врем’яних літ”.....	88.
Розділ II. Універсальна картина світу в “Повісті врем’яних літ”.....	105.
2.1. Моделювання світу у фрагментах усного походження.....	105.
2.2. Специфіка втілення агіографічного принципу моделювання світу в “Повісті врем’яних літ”.....	124.
2.3. Розвиток історичного принципу моделювання світу в “Повісті врем’яних літ” і образ історії.....	142.
2.4. Модель світу та її художня реалізація: універсальна картина світу “Повісті врем’яних літ” у діахронії “руху тексту” літопису.....	170.
Висновки.....	204.
Список використаної літератури.....	211.

## ВСТУП

“Повість врем’яних літ”<sup>1</sup> має значну історіографічну традицію. Вивчення літопису насамперед як твору історичного спиралося на розвідки в галузі вітчизняної історії та історії літератури. Саме тому нові літературознавчі дослідження, пов’язані з досягненнями психології (зокрема, психології несвідомого та масової свідомості), лінгвістики (погляд на мову як систему знаків та структурний підхід до аналізу її явищ) і математики (теорії інформації), не лише відкривають нові шляхи осмислення найдавнішого етапу історії нашого народу, але й дають можливість нового погляду на раніше досліджені тексти. Серед них ПВЛ посідає важливе місце як твір, що є для нашої літератури одним з основоположних.

Літописи Київської Русі почали друкувати в “Бібліотеці Російській”, перша частина якої вийшла в Санкт-Петербурзі в 1767 р. З того часу видання та дослідження літописів не припинялось<sup>2</sup>, а кожен, хто займався вивченням проблем літописання чи початкового етапу історії Київської Русі, змушений був так чи інакше вдаватися до найдавнішої пам’ятки літописного жанру і, разом з тим, до одного з найвеличніших творів старої літератури – “Повісті врем’яних літ”.

Від першої публікації в другій половині XVIII ст. ПВЛ довгий час сприймали як твір одного автора, в якому оригінальний текст прихований під пізнішими нашаруваннями та помилками. Характерно, що вже перший дослідник ПВЛ історик В.Татищев спробував розмежувати історичну правду твору й народну легенду. Академік А.Шлецер присвятив значну частину свого життя тому, щоб “очистити” Несторів текст від “темних

---

<sup>1</sup> Далі – ПВЛ.

<sup>2</sup> Зокрема, з 1841 р. виходило “Полное собрание русских летописей”, останній 37-й том якого датований 1982 р.; з 1997 р.– повторне видання.

місць”, спричинених, на його думку, помилками переписувачів. Незважаючи на негативне ставлення до початкового періоду руської історії, А.Шлецер дав високу оцінку киеворуським літописам у порівнянні з хроніками Західної Європи.

М.Карамзін, працюючи над “Історією держави Російської”, не лише використовував матеріал літописів, але й багато зробив для підготовки їх наукового видання. Принцип видання давніх пам’яток, запропонований ним (за кращим списком із додаванням варіантів та різночитань), наука використовує і до сьогодні. Окрім того, вчений першим спробував осягнути ідеї, які спонукали літописця в його праці [61].

Відмінний від запропонованого В.Татищевим, А.Шлецером та М.Карамзіним підхід до вивчення літописів був розроблений російським археографом П.Строєвим і продовжений у працях К.Бестужева-Рюміна, М.Костомарова, Д.Іловайського, М.Погодіна, М.Сухомлинова [15; 69; 55; 119; 148] та багатьох інших. П.Строєв та його послідовники витлумачували літопис не як витвір однієї людини, а як зведення, збірник різнорідного та різночасового матеріалу. Це відкривало додаткові можливості для вивчення окремих шарів літописного тексту, що належали різним періодам історії, різним літописцям. Інтенсивна аналітична робота була зосереджена переважно навколо ПВЛ: полеміка велась з приводу питання про авторство Нестора та співвідношення окремих творів у складі літопису. Праці вчених у цьому напрямі збагатили науку великою кількістю розрізнених, але вірогідних фактів, які значно сприяли подальшому вивченню вітчизняного літописання.

Особливе місце у східнослов’янській медієвістиці посідають дослідження О.Шахматова [175; 176]. З урахуванням численних попередників, саме О.Шахматова вважають справжнім творцем наукової концепції вивчення історії літописання. Вчений започаткував нову методологію освоєння цього історико-літературного явища і створив

власну порівняльно-текстологічну наукову школу в дослідженні давньої східнослов'янської літератури, найдавнішої доби слов'янської історії та історичної етнографії Східної Європи; ввів у науковий обіг численні рукописи, надрукував важливі літописи та зробив сміливі спроби відновлення втрачених літописних текстів XI – XVI століть – “спроби, що не знають собі рівних у світовій науці за математичною точністю та майже художньою інтуїцією” [84: 14].

Характерно, що для нового дослідження ПВЛ О.Шахматовим вихідним також стало питання авторства, але метод вченого суттєво відрізнявся від праць попереднього періоду. Відтворюючи історію старокиївського літописання, вчений не будував ізольованих гіпотез, а враховував усі доступні йому списки, усю сукупність фактів, застосовуючи різноманітні прийоми та способи аналізу до всього матеріалу літописних списків у цілому. Д.Лихачов наголошував, що “подібно до того, як узагальнення О.Шахматова охоплювали *всі* відомі йому літописні *списки*, його аналіз охоплював *весь текст* кожного літописного списку зокрема” [84: 28 – курсив автора].

Уявлення про літопис як про внутрішньо цілісне, політично продумане зведення попереднього літописного матеріалу відкривало перед наукою широкі можливості реконструкції та вивчення втрачених пам'яток старого письменства, а також можливість нових досліджень історії Давньої Русі. Історія киеворуського літописання постала в дослідженнях О.Шахматова та його послідовників як історія суспільної думки Київської Русі, історія формування її самосвідомості. Водночас не можна не відзначити певну модернізацію психології старокиївського літописця. На думку прихильників ідей шахматівської школи, методи роботи літописця, стиль літописання, склад літописів були незмінними протягом століть, як незмінними залишались політичні концепції авторів літописів. Недоліки такого підходу чітко виявились вже у застосуванні його до суто

історичного матеріалу. Але в цілому метод логічно-сміслового аналізу, запропонований О.Шахматовим, його глибока повага до людей, які визначали культурно-історичне обличчя Русі багато століть тому, бажання бачити літописців розумними, ерудованими істориками справили надзвичайний вплив на подальший розвиток вітчизняної гуманітарної думки в галузі історії, літературознавства, лінгвістики, культурології тощо.

Роботи О.Шахматова були не лише вагомим внеском у дослідження історії киеворуського літописання, але й викликали багато сумнівів та суперечок, що не припиняються і досі. Насамперед не погоджувались із шахматівською схемою генеалогії літописних зведень В.Істрін [57] та М.Нікольський [106], із окремими зауваженнями щодо цієї концепції у різні часи виступали Л.Черепнін [169], М.Присьолков [123], М.Тихомиров [151], Д.Лихачов [84], Б.Рибаков [129], М.Алешковський [9], М.Брайчевський [21], П.Толочко [157], А.Кузьмін [73] та інші дослідники. Їх зауваження стосувалися проблеми історії тексту ПВЛ та першопочатків літописання.

Підсумовуючи перші два етапи дослідження ПВЛ і внесок О.Шахматова в розвиток східнослов'янської медієвістики, вважаємо, що протягом значного періоду літопис розглядався вченими як твір історичний, а всі особливості його змісту, структури, стилю тощо в загальних рисах пояснювалися тогочасним початковим станом розвитку літератури, а значно більше – історичними умовами написання, тенденційністю авторів та пізнішими помилками переписувачів.

Водночас увага до естетики ПВЛ наявна вже в дослідженні А.Шлецера. Літературним джерелам літопису, переважно перекладним, була присвячена праця М.Сухомлинова “Про давній руський літопис як про пам'ятку літературну” (1856 рік) [148], яка довгий час залишалася єдиною в цьому аспекті. Погляд на ПВЛ як на твір поетичний простежується в українському літературознавстві (М.Костомаров [69],

В.Перетц [114], О.Барвінський [11], І.Франко [165], М.Грушевський [36], Д.Чижевський [170], М.Возняк [29], М.Гудзій [37], В.Яременко [183] та інші).

Проблема вивчення художньої структури ПВЛ була порушена в 1947 р. російським дослідником І.Єрьоміним. Вчений дійшов висновку, що художні “загадки” літописної оповіді мають характер внутрішньо закономірної системи і, отже, можуть розглядатися як притаманні ПВЛ, тобто “як пряме відображення своєрідної “неевклідової геометрії” його, літописця, не лише історичного, але й художнього мислення, – його *стилю*” [49: 92 – курсив автора].

І.Єрьомін був одним з перших радянських медієвістів, які поглиблено аналізували проблеми поетики киеворуської літератури та особливості художньої форми середньовічних літературних пам’яток. Пошуки В.Адріанової-Перетц [6], І.Єрьоміна [48], Д.Лихачова [82], О.Робінсона [126] та інших вчених у галузі поетики старокиївської літератури дали можливість відновити історичну дистанцію, втрачену О.Шахматовим та його школою. ПВЛ постала як *інакший текст* – із власними законами розгортання поетичного світу, відмінними від законів літератури Нового Часу. Дослідження художньої специфіки давньої літератури в нерозривному зв’язку з ідеями та світоглядними уявленнями доби Київської Русі дали можливість побачити ПВЛ не як результат політичного замовлення, а в процесі його становлення, осмислення літописцями минулого, теперішнього та майбутнього Русі.

Дослідження ПВЛ у другій половині ХХ ст. загалом продовжували традиції, вироблені О.Шахматовим, І.Єрьоміним і Д.Лихачовим, і були нерозривно пов’язані з вивченням стилю й жанрів киеворуської літератури та усної народної творчості. У них була поставлена проблема множинності систем всередині національних літератур, проблема естетичного виміру старокиївської літератури та Середньовіччя в цілому. На сьогодні

загальноновизнаними є утилітарний характер і риторична основа середньовічного мистецтва: його жанри виникали не лише як різновиди літературної творчості, а насамперед як явища життя в широкому розумінні цього слова.

Легко помітити, що більшість дослідників, які займались вивченням ПВЛ, належать до російської науки, і це не випадково. Суперечка щодо проблеми старокиївської спадщини триває вже понад два століття, а підневільне становище, у якому перебувала Україна (спочатку Малоросія, а потім – Українська Радянська Соціалістична Республіка), не давало змоги активно протистояти нав’язуванню думки про те, що ПВЛ – видатний твір “русской литературы”, який розповідає про початок “Русской земли, о начале русской народности” [118: 271], попри давно усталену в науці думку про києворуське (“малоруське”, “південноруське” – тобто київське, українське) походження і ПВЛ, і “Слова о полку Ігоревім”, і багатьох інших творів зрілого східнослов’янського Середньовіччя. До цього спричинилися як нерозрізнення понять “руський/російський” і теза про “колиску трьох братніх народів”, використовувані з ідеологічною метою, так і той факт, що ПВЛ розпочинає більшість відомих літописних списків, причому в північній Русі – аж до занепаду літописання в XVIII ст., на той час як на терені України барокове літописання із типу неособистісно-компілятивного зведення-архіву переростає в тип індивідуального твору-осмислення, концентруючись на конкретних історичних подіях і особах, часто без поєднання окремих літописів в одному списку. Відтак, до сьогодні в російській медієвістиці панує думка про київське коріння російської літератури та культури, а українські вчені не часто наважуються конкурувати з російськими, серед яких насправді видатні постаті – Б.Греков, Д.Лихачов, Я.Лур’є, М.Присьолков, Б.Рибаков, О.Творогов, М.Тихомиров, О.Шахматов та ін. Тому, як наголошує О.Мишанич,



“одним із першочергових завдань у новій незалежній Україні постає необхідність заповнити прогалину, яка утворилася в галузі вивчення літератури Київської Русі, а не пасивно спостерігати, як наш духовний набуток працює на чужу культуру” [100: 17].

У зв'язку з тим, що значний внесок у дослідження ПВЛ зроблений російськими вченими (як і в дослідження картини/моделі світу), маємо інтерпретувати їхні досягнення з погляду вітчизняної наукової традиції, і, насамперед, визначити зміст поняття “давньоруський” щодо Київської Русі, її літератури, культури, народу, держави.

У вітчизняному літературознавстві чітке й послідовне розмежування понять “руський” (від власного іменника “Русь”) і “російський” (від власного іменника “Росія”) вперше маємо у М.Грушевського, який вбачав український характер у літературі XI – XII ст. [36: 56]. Натомість у російській медієвістиці “давньоруський” традиційно розуміється як “*давньо-російський*” з погляду теорії давньоруської народності, на захист якої піднімаються голоси і тепер (наприклад, виступ В.Сєдова на круглому столі “Етнічні процеси у середньовічних слов’ян” [135: 18, 28 – 29]).

Компромісною тут є позиція О.Толочка, який пропонує розглядати давньоруську народність з погляду концепції нації як уявної спільноти (теорія Б.Андерсона). Вчений потрактовує давньоруську народність як віртуальну сукупність, засновану на єдиній літературній (старослов’янській) мові та спільному колі текстів, що продукують спільні уявлення про історію, походження та долю колективу, до якого належить людина – читач цих творів. При цьому дослідник звертає увагу на нечисленість таких людей у порівнянні із загальною кількістю населення Київської Русі [154: 32, 32, 34].

Проте, якщо на рівні свідомості ще припустимо говорити про уявну давньоруську народність (хоча й тут визначення такої народності як руської – за самоназвою – було б доцільніше), то на рівні літератури

художні твори потребують визначення їх культурно-етнічної приналежності в синхронії системи світових літератур та в діяхронії розвитку національної писемності. Тому з метою запобігти плутанині ми вважаємо за необхідне замінити в нашому дослідженні традиційно використовуване поняття “давньоруський” поняттями “давньокиївський”, “старокиївський”, “києворуський” (від позначення першого періоду розвитку національної літератури, прийнятого в працях вітчизняних вчених, зокрема, в О.Александрова).

У дослідженнях ХІХ – ХХ століть можна виділити два чинники, важливі для розуміння тексту ПВЛ:

1. Історичний – “рух тексту” (за О.Шахматовим) у зв’язку з рухом історії, тобто зміни в тексті ПВЛ внаслідок поповнення іншими записами та переорганізації літописного матеріалу від найдавнішого зведення історичного матеріалу 996 року до власне ПВЛ і двох її редакцій; вплив історичної ситуації та ідейної концепції автора кожного зведення на текст літопису;
2. Поетичний – закономірності художнього мислення авторів твору або, іншими словами, художнього стилю, які зумовили особливості поезики ПВЛ, визначили специфіку зображення у творі подій та осіб сучасної авторам історії.

Проте якими б повними, глибокими та всебічними не були б дослідження такого твору, як ПВЛ, вони ніколи не можуть бути вичерпними, бо завжди існує ймовірність зміни й розширення усталених підходів, а поряд з тим і розширення меж пізнання самої літератури. Інший підхід до вивчення літератури, насамперед літератури давньої, базується на припущенні, що кожен такий твір є виявом інакшої, відмінної від сучасної, свідомості автора твору, зосередженням інформації, яку адресант-автор передає адресатові (читачеві, дослідникові) через

посередництво певних структур, що виступають своєрідним кодом передачі інформації. Посилення такого підходу до вивчення творів літератури особливо відчутне в останні десятиліття. Це пов'язано із відкриттями мовознавчої науки, структуралізму та семіотики. Окрім того, у прямому зв'язку з розвитком лінгвістики ХХ ст. перебувають дослідження сучасних психологів, фольклористів, етнографів. Спільним моментом у таких дослідженнях є осмислення знакового характеру мислення та мистецтва, з одного боку – у працях літературознавців (наприклад, осмислення особливостей художніх кодів та жанрових моделей давньої вітчизняної словесності П.Білоусом або теорія знаковості киеворуської літератури у дослідженнях Д.Лихачова), а з іншого – у семіотиці та культурології (т. зв. теорія ментальностей або типів свідомості).

Наука завжди рухається в напрямі розширення та поглиблення знань, інтеграції досягнень інших галузей. Розвиток гуманітарної думки другої половини ХХ століття дає змогу виокремити III, поряд з історичним та поетичним, чинник, важливий для аналізу твору мистецтва, а саме: іманентні закони людського мислення, які є первинними щодо літературного твору. Цей чинник набуває особливої ваги при дослідженні пам'яток давньої літератури, тому що характер та форми світовідчуття, принципи осмислення й відображення дійсності людиною XI – XII та ХХ – ХХІ століть суттєво різняться.

У ХХ ст. актуальним стає розуміння історії не лише як науково-технічного прогресу, але й також як історії ідей та еволюції самосвідомості людства. Такий підхід дозволив переглянути застарілу оцінку первісної доби та Середньовіччя як темних, диких чи відсталих епох та ввести їх до кола наукової проблематики. Історія культури в ХХ ст. пішла шляхом пошуку універсальних категорій людської свідомості, які разом з тим є вихідними концептами цієї культури, оскільки пізнання соціальних,

економічних, політичних процесів попередніх епох виявилось неможливим без пізнання колективної психології та уявлень про світ та про себе людей як суб'єктів цих процесів. Такий висновок був зроблений представниками різних шкіл та наук, наприклад, культурологом та літературознавцем М.Бахтіним, політологом М.Вебером, етнологом Л.Гумільовим, культурологом О.Гуревичем, істориком Ж.Ле Гоффом, творцем соціальної антропології К.Леві-Стросом, соціокультурологом Ю.Павленком та інші. Серед теорій, які вбачають зміст історії у становленні самосвідомості людства, найбільше уваги привертає гіпотеза “осьового часу” К.Ясперса [184].

На нашу думку, взаємозумовленість духовних і суспільно-політичних процесів, які визначають життя кожної нації, дозволяє застосувати схему духовної еволюції К.Ясперса (у її основних моментах) до історії окремого народу, в даному випадку – українського, за такими положеннями:

1. Зміст і сенс історії К.Ясперс осмислює як становлення самосвідомості людини і людства; на думку Ф.Гегеля, Ф.Ніцше, А.Шопенгауера та ін., становлення національної самосвідомості визначає не лише духовне, але й суспільно-політичне життя нації.
2. Знаки, які є визначальними для періоду “осьового часу”, співпадають з характеристиками тієї культурно-історичної ситуації, яка склалась у східних слов'ян на час появи та розквіту Київської держави, а саме: а) політична, економічна, культурна консолідації та розквіт великих держав-цивілізацій; б) поява писемності, розпад синтетичного міфу та виділення літератури, натурфілософії, історії; в) виокремлення людини зі світу природи/спільноти, усвідомлення самоцінності особистості.
3. “Осьовий час”, за твердженням К.Ясперса, закладає підвалини самооновлення суспільства, результатом яких стають фундаментальні зміни культури, зокрема, виникнення світових релігій; на нашу думку,

старокиївська доба була для нашого народу тим підґрунтям, на якому сформувалась національна самосвідомість і самоідентифікація українців у XVI – XVIII ст.

Відповідно до ясперсівської концепції історичний розвиток українців матиме такий вигляд. Перша історична фаза закінчується розселенням слов'ян на схід від Вісли на територію середньої течії Дніпра. “Осьовим часом” другої фази буде давньокиївська епоха (завершення розпаду племен та утворення держави; усвідомлення відмінності людини від світу природи; синтез східного християнства з життєрадісним слов'янським світовідчуттям), а її кульмінацією – козацька доба (усвідомлення українців як етносу та людини як творця історії). Початок третьої фази припадає на кінець XIX – XX ст. – час перетворення аграрної нації в індустріальну, осмислення цінності окремої особистості, права кожної людини на недоторканість власного духовного світу.

Не випадковим є й те, що саме в ці періоди значно зростає концептуально-прогнозуюча роль мистецтва, художній твір пропонує власне бачення подій, їх причин і рухомих сил, розвитку ситуації та наслідків діяльності людей – власну модель дійсності. Складники такої моделі ґрунтуються на праобразах людської свідомості або найбільш важливих символах певної культури. ПВЛ з цього погляду є дуже цікавим об'єктом для дослідження: джерела літопису мають різне походження (міфологічне, агіографічне, фольклорне, документальне тощо), а сам текст перебуває під впливом не лише християнських поглядів своїх авторів, але й язичницького культу роду і землі, притаманого масовій свідомості давніх русичів. Аналізуючи універсальну картину світу, відображену у ПВЛ, можемо виявити образно-ідейні комплекси, актуальні для української свідомості ще в передісторичні часи (праобрази), та простежити напрям їх трансформації у наступний період становлення державності, або в “осьовий час”.

Дисертаційне дослідження передбачає аналіз ПВЛ як поетичного тексту, в якому художньо втілена авторська концепція дійсності. Вихідним положенням є теза О.Потебні про те, що художній твір не може бути дзеркальним відображенням дійсності, інакше він втрачає головну свою ознаку — поетичність. Отже, ПВЛ є щось “інше і більше” (за висловом О.Потебні), ніж просто писемна фіксація реальних чи вірогідних подій. На думку вченого, те, що той чи інший твір живе століттями, визначається не буквальним його змістом, а тим, що в нього вкладають наступні покоління [122: 29]. ПВЛ сприймалась сучасниками та нащадками як правдива історія про початок вітчизняної державності, закладене в ній розуміння народом самого себе було актуальним протягом кількох століть. Сьогодні розуміння витоків історії нашого народу та ключових образів його самосвідомості є не менш важливим, ніж вісім століть тому: воно є підґрунтям, основою мислення сучасного українця.

Писемна християнська культура була принципово відмінною від архаїки, орієнтованої на один синкретичний текст – текст міфу, оскільки ґрунтувалась на різних текстах, які в літературі оформлювались як різні жанри і, відповідно, як різні типи жанрових моделей світу. Колективна картина світу Середньовіччя являє собою конгломерат образно-ідейних комплексів на різних стадіях їхнього розвитку, які, до того ж, сприймаються реципієнтами по-різному, що залежить від релігійної, станової та етнічної приналежності останніх, рівня культури та освіти. Синкретичний міф у цей час розпадається на окремі фольклорні жанри, доповнюючись запозиченим з Візантії через Болгарію письменством.це означає, що оригінальні твори Давньої України відпочатково створювались у семантичній (християнська ідеологія) та жанровій (перекладна література) площині чужих, поступово випростовуючись з неї, проте зберігаючи орієнтованість на *іншу* (не язичницьку) культуру й *іншу* (книжну) мову.

Основною ж особливістю середньовічної культури було збереження і навіть посилення сакрального характеру Слова. Прийомом створення компіляцій ставало запозичення не стільки факту, скільки тексту, пов'язаного з певним фактом, що призводило до збереження автономії окремих текстових фрагментів у нових пам'ятках, а отже, – і до збереження притаманних цим фрагментам принципів моделювання світу.

Синтетична природа літописного жанру відповідно відображена його ансамблевою структурою і зумовлена історією укладання ПВЛ (кілька попередніх зведень, різночасне включення окремих творів до складу літопису, стилістичне, фактологічне та ідеологічне редагування). Всі зазначені фактори ускладнювали створення цілісної картини світу в ПВЛ.

Спираючись на багатоджерельну основу ПВЛ та полісюжетність цього тексту, з одного боку, а також на специфіку середньовічного типу творчості – з іншого, ми вважаємо, що універсальна модель світу ПВЛ як синтетична структура вимагала індивідуального авторського втручання з метою узгодження текстів-джерел на всіх рівнях – від фактологічного і сюжетного до рівня єдиної імперативної моделі світу, яка є втіленням авторської концепції дійсності й засвідчує становлення авторської самосвідомості в давній українській літературі.

**Предметом дослідження** є універсальна картина світу ПВЛ як художня реалізація авторської концепції дійсності.

**Матеріалом дослідження** став текст ПВЛ за Лаврентіївським списком, що є більш давнім (1377 р.), ніж Іпатський (20-х рр. XV ст.). Крім того, текст ПВЛ збережений у Лаврентіївському списку в другій редакції 1116 – 1117 рр., а не в третій, і є ближчим до протографу Нестора, ніж варіант Іпатського списку.

**Метою дослідження** є аналіз моделювання світу в ПВЛ. Реалізація цієї мети здійснюється шляхом вирішення **таких завдань**:

1. Визначити ключові образно-ідейні комплекси – архетипи національного мислення – в системі світобачення зрілого вітчизняного Середньовіччя, з'ясувати особливості їхнього розвитку та співвідношення для давньокиївської свідомості.
2. Описати структуру, складові елементи та принципи побудови моделей світу, а також специфіку відображення і сприйняття образів у вітчизняній культурі.
3. Висвітлити типи жанрових моделей світу історичних творів та їхній вплив на моделювання світу в ПВЛ.
4. Осмислити підстави для виявлення авторської індивідуальності давньокиївського книжника та характер авторства ПВЛ.
5. Дослідити типи моделей світу, привнесені в ПВЛ текстами-джерелами.
6. Проаналізувати образ історії як вихідний комплекс для створення картини світу ПВЛ і вибудувати синтетичну модель світу пам'ятки.
7. Продемонструвати діахронію картини світу ПВЛ через “рух тексту” літопису.

**Методологічною базою дослідження** стали праці О.Шахматова, Д.Лихачова, Б.Рибакова щодо ПВЛ, а також праці з історії літератури та культури Київської Русі (І.Франка, М.Грушевського, І.Огієнка, В.Адріанової-Перетц, О.Ридзевської, М.Котляра, О.Мишанича, В.Горського та ін.), положення філософської, соціологічної та психологічної думки про відображення світу у свідомості і тексті (праці О.Потебні, К.Юнга, К.Леві-Строса, Р.Барта, Ю.Крістєвої, Й.Гейзенги, Ю.Лотмана), дослідження вітчизняних та зарубіжних вчених, які розкривають характер моделювання світу в різних текстах (праці К.Леві-Строса, Є.Мелетинського, В.Іванова, В.Топорова, Л.Ушкалова,



О.Александрова, П.Білоуса, В.Горського, Б.Криси, Т.Цив'ян та ін.). У дисертації використано та інтерпретовано ключові положення проблем жанрової специфіки та специфіки авторства середньовічних пам'яток (П.Білоус, В.Кусков, Д.Лихачов, Я.Лур'є, Л.Сазонова, М.Стеблін-Каменський, В.Живов та ін.).

Для вирішення поставлених завдань були застосовані такі **методи** – описовий, типологічний, зіставний, а також методи архетипного аналізу й структурного моделювання.

**Наукова новизна.** У дисертаційному дослідженні вперше проаналізовано універсальну картину/модель світу ПВЛ у синхронії та діахронії розвитку початкового вітчизняного літописання; визначено принципи побудови моделей світу, їх складові та специфіку художньої реалізації; з'ясовано вихідні принципи відображення дійсності, які стали підґрунтям синтетичної моделі світу ПВЛ; висвітлено вплив різних типів жанрових моделей історії на відображення дійсності в пам'ятці; осмислено характер становлення авторської самосвідомості і можливості авторського самовияву в процесі створення літопису.

**Теоретичне значення дисертації.** Результати і висновки дослідження відкривають нові можливості у вивченні питань теорії та історії літератури, зокрема проблеми художньої цінності середньовічних літописів і їх місця в історії української літератури, у формуванні нових підходів дослідження творів, у нових теоретичних та історико-літературних студіях з медієвістики й української літератури в цілому.

**Практична цінність дисертаційного дослідження** полягає в тому, що його матеріали можуть бути використані при викладанні курсів історії

української літератури, теорії літератури, в проведенні спецкурсів і спецсеминарів, при написанні курсових і дипломних робіт, у підготовці посібників з теорії літератури та історії української літератури зазначеного періоду.

**Апробація та впровадження роботи.** Окремі розділи та дисертація в цілому обговорені на засіданні кафедри української літератури Національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова, її результати та висновки доповідались на звітних наукових конференціях НПУ імені М.П.Драгоманова (2001 – 2003 рр.), апробовані на V Всеукраїнській науково-теоретичній конференції молодих учених (Київ, 2002), міжнародній науково-практичній конференції “Україна: національна ідея” (Київ, 2002), I Всеукраїнській національній конференції “Гендерні жіночі курси у вищих навчальних закладах України: сучасний стан та перспективи викладання” (Миколаїв, 2002).

**Структура і обсяг дисертаційного дослідження.** Дисертаційне дослідження складається зі вступу, двох розділів, висновків та списку використаної літератури. Загальний обсяг дисертації – 227 сторінки, з них – 210 основного тексту. Список використаних джерел включає 190 позицій.

**РОЗДІЛ І**  
**ТЕОРЕТИЧНІ ПЕРЕДУМОВИ**  
**АНАЛІЗУ УНІВЕРСАЛЬНОЇ МОДЕЛІ СВІТУ**  
**В “ПОВІСТІ ВРЕМ’ЯНИХ ЛІТ”**

*1.1. Розвиток поняття “картина світу” в гуманітарній науці та його зміст*

Феномен картини світу як спосіб світобачення за часом свого виникнення є таким же давнім, як і сама людина. Термін “картина світу” був запропонований фізикою к. XIX – п. XX ст. і вживався в значенні фізичного образу дійсності, який мав відображати систему уявлень про світ у тогочасній науці. Думка про те, що створення картини світу є необхідною умовою життєдіяльності кожної людини, була розвинута А.Ейнштейном: “людина намагається будь-яким адекватним способом створити в собі просту та ясну картину світу... І на цю картину та її оформлення людина переносить центр тяжіння свого духовного життя, щоб у ній отримати спокій та впевненість, які вона не може знайти в занадто тісному коловороті власного життя” [185: 136].

У сфері гуманітарної науки підґрунтям для розгляду тексту як віддзеркалення іншої свідомості та картини світу як внутрішньої структури цієї свідомості була сформульована ще на початку XIX ст. думка В.Гумбольдта про існування особливого, мовного світобачення [38: 47]. Подальші дослідження мови як системи в працях Ф. де Сосюра та гіпотеза мовної відносності Сепіра – Уорфа стали концептуальною основою для пошуку спільних структур мови і мислення, мови і свідомості у XX ст.

Вивчення гуманітарною наукою феномену картини світу (або моделі світу) як однієї із структур тріади “мислення – мова – текст” можна умовно розподілити на два напрями. Об’єктом дослідження для кожного з напрямів виступають тексти в широкому та вузькому значенні. Перший

напрям об'єднаний довкола проблеми реконструкції архаїчної свідомості, тому акцент у вищезазначеній тріаді зміщується на сферу мислення. Другий напрям розглядає текст у синхронічному аспекті з погляду реалізації в ньому внутрішніх структур мови як знакової системи.

У межах першого напрямку ми об'єднуємо широке коло дослідників – представників різних наук. Визначальним, на нашу думку, є те, що пам'ятки матеріальної та духовної культури попередніх епох вчені розглядали як засіб, шлях до розуміння “позатекстової реальності” – історичних подій, рівня культурного розвитку, суспільної думки, особливостей мислення тощо і як наслідок – свідомості людини (групи людей), продуктом діяльності яких є та чи інша пам'ятка. Проблема картини світу тут органічно виникає у зв'язку із завданням реконструкції архаїчної свідомості; модель світу при такому підході розглядається як одна з базових структур світобачення та світовідчуття первісної людини.

Суттєвим також є те, що більшість досліджень змістовно спираються на міф та фольклор і здебільшого є невіддільними від досліджень міфології. Насамперед це стосується періоду кінця ХІХ – першої половини ХХ ст.

Використання мови для реконструкції міфів було започатковане М.Мюллером (т. зв. теорія “хвороби мови”), і продовжене в дослідженнях міфологічно-натуралістичної школи у розробках рівнів міфологічної моделі світу та солярно-лунарно-астральної символіки у працях к. ХІХ ст.

Значний вплив на вивчення первісного мислення та архаїчних структур відображення дійсності мали досягнення психологічної науки, зокрема дослідження у сфері індивідуальної психології (на них спирались міфологи Е.Тайлор, Дж.Фрезер, Б.Малиновський), соціальної психології та етнографії (Е.Дюркгейм, Л.Леві-Брюль, Б.Малиновський), колективної психології (Л.Леві-Брюль, К.Юнг), психології несвідомого (В.Вундт, З.Фрейд, К.Юнг, пізніше – М.Еліаде, Дж.Кемпбел).

Суттєвим внеском у розв'язання проблеми пошуку спільних форм відображення первісною свідомістю довоколишнього стала праця Дж.Фрезера “Золота гілка: Дослідження магії та релігії”. Незважаючи на певні недоліки теорії Дж.Фрезера та кембридзької школи, заслуговують на увагу їх дослідження ролі ритуалу в житті первісного суспільства, взаємозв'язків ритуалу з магією, міфом, релігією та мистецтвом давнього світу, аналіз аграрних культів “помираючих” та “воскресаючих” богів.

Відкриття знаковості архаїчної свідомості К.Леві-Брюлем, символічна концепція Е.Кассіра, теорія архетипів К.Юнга, встановлення трифункціональної будови індоєвропейських міфів та інших культурних феноменів Ж.Дюмезілем були першими спробами застосування структурного підходу до вивчення первісної свідомості, характеру осмислення й відображення світу первісною людиною. Цей підхід докладно був розроблений К.Леві-Стросом у його структурній антропології.

Сукупність міфів окремого колективу К.Леві-Строс визначає як знакову семіотичну систему, а виявлення структури такої системи, на думку дослідника, дає змогу віднайти первинні структури свідомості. Ці структури реалізуються у вербальних (міф як словесний текст) та невербальних текстах (соціальна структура роду, ритуал і обряд, культу і вірування, магія і релігія, забобони, кухня, форми спорідненості, мисленнєві стереотипи, система табу, символіка, мистецтво, ремесла тощо). Окрім поняття структури, К.Леві-Стросом були розроблені техніки бриколажу та бінарних опозицій як моделей міфологічної логіки [78].

У східнослов'янській науці дослідження специфіки світобачення первісної людини та давньої свідомості часом випереджали висновки західних вчених, а самі розвідки проводились на межі етнології та філології.

Насамперед необхідно згадати В.Проппа, який започаткував структурну фольклористику, створивши модель сюжетного синтаксису чарівної казки у вигляді лінійної послідовності функцій дійових осіб. Пізніше під цю модель була підведена історико-генетична база: зібраний фольклорно-етнографічний матеріал, казкові мотиви співставлені з первісними обрядами та звичаями [124].

Становленню ритуалістичної доктрини у вивченні міфології багато в чому передували праці О.Веселовського. Проте вчений запропонував більш широку, порівняно з висновками зарубіжних дослідників, концепцію участі ритуалу в генезі не лише окремих сюжетів та жанрів, а поезії та епосу у цілому, а почасти – й мистецтва загалом [24].

У 20-30 рр. ХХ ст. вивченням міфу у зв'язку з питаннями поетики та семантики займалась О.Фрейденберг. В її дослідженнях порушуються також і проблеми картини світу, взаємозв'язку метафоричного первісного світобачення і метафоричного походження окремих жанрів та сюжетів. Зокрема, О.Фрейденберг розглядала середньовічний епос як результат переробки давніх міфологічних сюжетів новою суспільною свідомістю, наголошуючи при цьому на незмінності внутрішньої структури цих сюжетних схем [167; 252].

Проблема “готового трафарету”, який людина використовує при осмисленні та класифікації світу, була поставлена у 40-і рр. О.Золотарьовим, який при вивченні дуальної організації первісних суспільств використав принцип антиномій для аналізу міфологічної семантики [52].

М.Бахтін у дослідженні народної “карнавальної культури” показав фольклорно-ритуальні та міфологічні джерела літератури пізнього Середньовіччя та Ренесансу [12]. Вчений переконливо довів, що саме своєрідна карнавальна антична та середньовічна культура була посередницею між первісним ритуалом та художньою літературою.

Спроба реконструкції найдавнішої балто-слов'янської та індоєвропейської міфологічної моделі світу засобами сучасної семіотики зроблена структуралістами В.Івановим і В.Топоровим. Вони зазначають, що універсальна для всіх народів система бінарних опозицій та символів у моделі світу слов'ян постає як набір елементів різних рівнів (такими є, наприклад, Чудо-Юдо, Перун, Правда та ін.), що існують у особливому часі та особливому просторі; причому останній теж поділяється на ритуалізовані зони. Для значеннєвого опису цього досить широкого та різноманітного комплексу використана вже зазначена система антиномій: ці подвійні формули утворюють універсальні знакові коди, за допомогою яких архаїчна людина моделювала та усвідомлювала світ [53].

Інший варіант опису моделі світу був запропонований Т.Цив'ян – через комплекс семантичних полів. Паралельний аналіз структури мовної моделі та структури семантичної моделі світу у фольклорних жанрах дозволив ще раз підтвердити висновок про те, що картина світу не лише певним чином орієнтує людину у світі, але виступає засобом тренування інтелекту [168: 203].

Необхідно зауважити, що дослідження картини світу через систему мовних співвідношень є цілком закономірним лише стосовно моделі світу первісної та колективної свідомості. Мова як система є архаїчною за походженням; бінарне розуміння світу відбилось і в системі мовних опозицій, і у способах моделювання світу. Щодо колективної свідомості, то вона, за К.Юнгом, є сферою панування архетипів – первинних і разом з тим актуальних для даної культури способів світобачення. Тому не випадково фольклорну модель світу Т.Цив'ян називає архетипною [168: 5] і співвідносною зі структурою мови.

Міф як форма світогляду є консервативним, тому міф-текст спрямований на збереження та постійне відтворення у свідомості людини певних способів світорозуміння. Проте суспільний розвиток поступово

зумовлює зміни світоглядних позицій його членів. Наявність у міфологічній традиції образів, що належать до різних часових пластів світосприйняття, відбиває кількісні зміни в межах світоглядної парадигми; якісні зміни ведуть до зміни віросповідання, зокрема, заміни язичництва монотеїстичною релігією.

Якісні зміни в характері світорозуміння спричиняли ускладнення картини світу в епоху Середньовіччя, для якої двовимірної міфологічної системи координат стає замало. Тому опис такої картини лише за допомогою семантичних протиставлень буде занадто спрощеним і не дасть повного уявлення ані про специфіку самої моделі, ані про своєрідність світобачення та світовідчуття її носіїв.

У дослідженнях істориків та культурологів другої половини ХХ ст. поняття моделі світу використовується в більш широкому значенні, ніж у працях з семіотики, а поняття “картина світу”, “бачення світу”, “образ світу”, “світобачення” є тотожними. Зокрема, А.Гуревич визначає модель світу як “сітку координат”, за якими людина сприймає дійсність та вибудовує образ світу [39: 15 – 16]. Такими координатами дослідник вважає універсальні, взаємопов’язані між собою поняття (час, простір, зміна, причина, число, доля тощо), які притаманні людині на будь-якому етапі її розвитку, але змінні за своїм змістом [39: 17].

Отже, аналіз праць, присвячених картині світу уможливорює такі висновки. Складний знаковий комплекс архаїчної моделі світу можна описати за допомогою простого методу універсальних опозицій, які зводяться до кількох основних пар протиставлень. Складність же середньовічної картини світу зумовлена багатьма факторами. По-перше, вона вибудовується на ґрунті кількох інших. Наприклад, слов’янська модель світу XI – XIII ст. інтегрує в собі вітчизняне язичництво та східне християнство (останнє включає значні елементи античної та передньоазійської культур); окрім того – елементи уявлень степових



народів і північних сусідів – германців. По-друге, як зауважує А.Гуревич, специфіка середньовічного світобачення визначається тим, що цілісний синкретичний образ світу по-різному усвідомлюється та інтерпретується представниками різних соціальних груп [39: 40], спільні світоглядні концепти отримують різне образне втілення в творах різних жанрів залежно від призначення останніх. По-третє, на відміну від міфу як тотальної форми свідомості, середньовічний світогляд, насамперед християнський, вимагає від особистості свідомого волевиявлення, а отже, а пріорі передбачає можливість існування відмінних світоглядних концепцій, що для міфологічної свідомості було б неможливим. Середньовіччя постає конгломератом різних типів моделей світу – індивідуально-суб'єктивних, соціально-станових, етнічних і субетнічних, національних, релігійних, що, зрештою, ставить під сумнів використання терміну “картина світу Середньовіччя”. Натомість визначення “картини світу” (у множині) щодо даного періоду більш точно відображає характер світобачення середньовічної людини, у свідомості якої неусвідомлено співіснували різні, часом докорінно відмінні світоглядні традиції. І якщо індивідуальні моделі світу досліджуваної епохи нівелювались християнською вимогою універсальності, то групові установки на відображення світу закріплювались у писемних текстах – у вигляді окремих жанрових форм. Саме утилітарна спрямованість середньовічного мистецтва передусім на потреби аудиторії (групи), а не автора (індивіда) дозволяє нам говорити про об'єктивний характер моделей світу середньовічних писемних пам'яток.

Проте не можна оминати той факт, що середньовічне світобачення має свої специфічні риси, що відрізняють його від попереднього архаїчного стану свідомості та наступного – епохи Ренесансу та Нового Часу. Такими рисами є символічність та вертикалізм середньовічного мислення, вимога універсальності мистецтва та його утилітарний характер,

ідеалізація дійсності та розвиток канонічних форм її відображення. На нашу думку, дилему універсальності середньовічного світобачення та багатоваріантності реалізацій образів світу Середньовіччя можна вирішити, ввівши поняття принципу моделювання світу. Це дасть змогу визначити спільне у картинах світу різних творів, а отже, генезу окремої моделі від рівня колективної свідомості до її художньої реалізації у пам'ятці.

У межах першого підходу модель світу, реалізована у вербальних та невербальних текстах давньої епохи, розглядається дослідниками як базова структура архаїчної та колективної свідомості.

Другий підхід до аналізу картини світу виник на основі першого наприкінці ХХ ст. в межах теорії комунікації та розроблювався вченими Інституту мовознавства АН СРСР, Московського Інституту іноземних мов імені Мориса Тореза та факультету іноземних мов Національного університету імені Тараса Шевченка.

У цих дослідженнях проблема картини світу виникає у зв'язку з розробкою питань про співвідношення мови та мислення, мови та мовлення, інваріантного та ідіоматичного у процесі мовного відображення людиною дійсності, а також кореляції концептуальної та мовної картин світу, їх втілення в різних текстах; функції мовних засобів у відтворенні моделі світу в тексті тощо. Праці представників цього напрямку нас цікавлять у двох аспектах:

1. Кожна мова утворює власний погляд на світ та, влітаючись у концептуальну систему відображення світу, надає останній національно-культурної неповторності. Вивчення усталених у певній мові способів опису світу дає змогу “не лише виявити спільні, універсальні принципи організації невидимої дійсності, але й ті закономірності, яким надає перевагу та чи інша мова, – як

власним устроєм, так і національно-культурною свідомістю її носіїв” [150: 173 – 204]. Це статичний аспект дослідження, він дає уявлення про мовну картину світу як про результат процесу, що вже здійснився, про задані та реалізовані параметри картини світу: час, простір, число, відношення, стан, емоційний та експресивний елементи мовної моделі світу тощо. Саме в цих дослідженнях була поставлена проблема людини у картині світу [160: 5].

2. Динамічний аспект мовної діяльності та її вплив на формування концептуальної картини світу розглянуто в працях, присвячених співвідношенню слова та образу (роботи В.Виноградова, М.Маковського, В.Телії, І.Торсуєвої та ін.). Вони розкривають механізми утворення вербального образу – отже, і механізми утворення вербального рівня картини світу художнього тексту, оскільки саме в художньому творі концептуальна та мовна моделі світу знаходять своє найбільш яскраве втілення.

Окремо слід відзначити вітчизняні пошуки. Першим питання самобутнього духовного світу української міфології порушив М.Костомаров [69]. Починаючи з середини ХІХ ст., вчені одним з основних завдань вбачали віднайдення у слов'янській народній культурі аналогів античних та веддійських міфів. У цьому напрямі працювали Я.Головацький [111], І.Левицький [79], О.Потебня [121], М.Сумцов [147], М.Драгоманов [96]. З погляду культурно-історичного методу фольклор як джерело давньої української літератури розглядали В.Гнатюк [31], Ф.Колеса [64], В.Щурат [179], В.Перетц [114] та ін.

І.Франко досліджував літературні сюжети фольклорного походження (зокрема апокрифи) з позицій компаративізму, встановлюючи закономірності їх побутування і трансформації у різних культурах [163]. Натомість М.Грушевський вимагав більш чіткого хронологічного

розмежування таких сюжетів і мотивів, особливо коли останні вивчаються за даними книжної літератури [35: 367]. Такий підхід створював передумови для виявлення окремих періодів не лише в історії літератури, але і в історії національної самосвідомості, дослідження становлення української ментальності як певного способу осмислення та відображення світу.

Думка О.Потебні про тотожність образу та уявлення була розроблена В.Петровим, який стверджував, що словесну творчість не можна відокремлювати від світогляду суспільства, а літературний та фольклорний матеріал від етнографічного [116: 15, 16].

Міждисциплінарний підхід у працях В.Петрова був продовжений іншими філологами. Сучасні літературознавці у своїх дослідженнях, особливо це стосується давньої та новітньої літератури, активно залучають до наукового арсеналу вищезгадані досягнення в галузі знакових систем, культурології, масової та середньовічної психології, теорію архетипів, дослідження у сфері символіки, свідчення лінгвістів та етнографів. Феномен картини світу в працях О.Александрова [7], П.Білоуса [18], Ю.Ісіченка [58], Б.Криси [72], Л.Ушкалова [161], О.Сліпушко [137] та багатьох інших аналізується в органічному зв'язку з образним світом художнього твору. Але модель світу розглядається вченими не в математичному сенсі, як в семіотичних дослідженнях, а як один з образів твору, який одночасно виступає знаковим кодом, що дозволяє поєднати сакральний та профанний комплекси значень тексту. Образ світу тут є складною структурою, що цементує собою цілісність образно-ідейної тканини художнього твору.

Поняття моделі в сучасному літературознавстві частіше використовують при дослідженні новітньої літератури – щодо творів модернізму, химерної прози, антиутопії тощо. Ми вважаємо за доцільне розглядати образ світу (універсальну картину світу) в оригінальних творах

давньої української літератури саме як модель світу. Адже необхідною суспільно-історичною метою виникнення оригінальних творів вітчизняної літератури XI – XIII ст. було не лише *розказати про щось*, але насамперед визначити місце Людини-Народу-Держави у світі: як реально-історичному, так і ідеальному. Майстерність киеворуського книжника робила з мертвої схеми яскравий, відчутний та зрозумілий образ, тим більше близький та зрозумілий, що це був образ рідної землі, взятий як образ всесвіту. Саме цілісність, багатоваріантність та універсальність, які виявляє образ рідної землі у творах давньої української літератури, дозволяють розглядати його як універсальну картину світу – модель, що охоплює всі рівні буття.

Отже, у нашому дослідженні ми спиратимемось на такі положення:

1. Образ/картина світу притаманний тексту як одна з його структур.
2. Будова картини світу змінюється залежно від розвитку суспільства та індивідуального сприйняття, а поява різних художніх кодів зумовила ускладнення картини світу кожної окремої пам'ятки.
3. Картина світу художнього твору є образом і є структурою, а її осмислення залежить від значення її компонентів.

Ми вважаємо за необхідне проілюструвати зазначенні положення на прикладах вітчизняних середньовічних творів, що дозволить розмежувати та визначити зміст термінів, якими будемо оперувати в нашому дослідженні, особливо зважаючи на той факт, що поняття архетип, символ, міфологема тощо в науковій практиці часто використовуються як синоніми.

Вихідним для розуміння цих термінів є поняття **образно-ідейного комплексу** – сукупності образів, мотивів та сюжетів, значень та ідей, інтегрованих першообразами у процесі розвитку культури. Архетип, символ, міфологема є такими комплексами образів та ідей. Використання

зазначених термінів на позначення певних реалій розкриває не їх внутрішню структуру, а місце і спосіб функціонування у просторі культури. Крім того, образно-ідейний комплекс у всій сукупності своїх значень – поняття абстрактне, воно існує в дослідженнях вчених, а не в реальності художнього тексту. У творі мистецтва, в системі релігії чи на певному етапі розвитку світобачення кожний такий світоглядний комплекс реалізується лише частково, утворюючи тим самим підґрунтя для нового осмислення і тексту, і людського буття.

Необхідно зауважити, що образи, мотиви та сюжети кожного образно-ідейного комплексу, інтегровані його загальною ідеєю, не можуть функціонувати одночасно. Навпаки, для кожної епохи домінантою є одна із них, яка в цей час адекватно відображає світорозуміння народу, а саме: взаємини людини і світу, мету людської діяльності та ступінь її свободи. Усвідомлення людиною себе, свого місця у світі та влади над собою і світом відбувається поступово, разом із розвитком суспільства. Тому і різні образно-ідейні комплекси оформлюються неодноразово. Кожен з таких комплексів має власний період становлення: від загальної ідеї до домінанти свідомості певної епохи. Ставши домінуючим, він підпорядковує собі інші, утворює власну структуру образів та сюжетів. Окрім того, в процесі історичного розвитку з найбільш загальних образно-ідейних комплексів можуть виокремлюватися та отримувати онтологічний статус більш конкретні ідеї. Таким, наприклад, є розпад архаїчного культу Великої Матері. У Давній Греції з єдиного образу потрійної богині Гекати (землі-праматері, матері життя та смерті) виокремились більш конкретизовані постаті: Гери (корінь із значенням “земля”; пор.: Геракл, Георгій, геологія тощо), яка відповідала за суспільно-родинну сферу, та Деметри (корінь із значенням “матір”) – богині рослинної та людської родючості. Іпостась караючої богині з часом була заміщена образом Артеміді – генетично нічної вбивці слабких та скалічених людей і тварин,

а потім – богині милосердя та здоров'я. Ще пізніше землеробський культ став підґрунтям для виникнення Діонісійського міфу – чоловічої паралелі образу Деметри-Персефони з акцентом не лише на мотиві воскресіння, але й на ідеях пристрасті, творчості, волевиявлення.

Після того, як образно-ідейний комплекс досягає свого максимального розгортання (як домінанта певної епохи), у наступні часи він не зникає, а входить у нову світоглядну систему в якості її компонента. При цьому окремі мотиви і образи старого образно-ідейного комплексу отримують нове осмислення (наприклад, християнство активно користується образами та мотивами язичницького Діонісійського міфу), а решта зберігається у “згорнутому” вигляді – їх наявність указує на зв'язок із попередніми культурами.

Увівши в науковий обіг поняття “архетип”, К.Юнг трактував його з позицій теорії психоаналізу, тобто як ідентичні структури людської психіки, які мають генетичну схильність утворювати паралельні образи. Проте той факт, що сам творець теорії не дав однозначного визначення терміну, дозволив науковцям тлумачити його досить широко.

На думку К.Юнга, складниками змісту поняття “архетип” виступають формули та образи, які є колективними за своєю природою, зустрічаються практично у всьому світі як складові елементи міфів і є в той же час автохтонними індивідуальними продуктами несвідомого походження [182: 165]. Проте вчений наголошував, що архетип є не різновидом несвідомої ідеї, а лише формою, “осьовою структурою кристалу”, конкретне втілення якої залежить від багатьох факторів [181: 216 – 217]. Тому він виділяв лише декілька таких першообразів (Мати, Дух, Аніма, Трікстер, Дитина, Переродження тощо), а пов'язані з ними ідеї вважав незалежними від етнічних та станових розмежувань, способу життя, рівня психічного та інтелектуального розвитку тощо.

Як праформи осягнення людиною світу архетипи репрезентують природні образи, з якими тісно пов'язані глобальні ідеї – зародження життя, руху в просторі, свободи волі. У конкретній ситуації ці ідеї виявляються як готові системи образів разом з емоціями. А оскільки емоційна пам'ять є найбільш стійкою, то саме використовуючи образи, які пробуджують архетипні ідеї, тобто активізують підсвідомість людини, твір мистецтва ефективно впливає на людську психіку.

Розглянемо, наприклад, архетип матері та його вияви в культурі зрілого українського Середньовіччя.

К.Юнг так визначає три найважливіші аспекти архетипу матері – її плодоріддя та добре божество, її оргіастична емоційність та її стигійські глибини [181: 219]. Вони породжують цілий комплекс асоціацій. Божество плодоріддя продукує ідеї спасіння та захисту, материнської турботи та співчуття, кола-оберегу. Оргіастичність реалізується у амбівалентних образах магічної влади жінки, загадки і тайни, а також у образах кола – магічного центру та порожніх предметів. Негативне начало оформлюється через мотиви невідворотності долі, темних глибин матерії, образ замкненого кола тощо. Всі ці значення продукує і образ землі в українській середньовічній культурі. Зокрема, перший аспект виявляється у фольклорному образі Матері – Сирої землі та в сакралізації Руської землі, в мотивах захисту, причому як з боку самої землі щодо своїх людей (охоронна функція доброго божества), так і з боку її захисників – князів, воїнів, святих тощо (як варіант захисту матері її чоловіком або сином). Оргіастичність як позитивна категорія притаманна переважно фольклорним творам, особливо в мотиві отримання життєвих сил, натомість християнська середньовічна ідеологія наповнює її негативним значенням диявольської спокуси та загибелі:

Но сими дьяволь лстить и другыми нравы, всячьскими лестыми превабля ны от Бога, трубами и скоморохы, гусльми и русальи.



Видим бо игрища утолочена, и людий много множество на них, яко упихати начнуть другъ друга, позоры дѣюще от бѣса замышленого дѣла... [118: 74].

Проте образ жінки-хранительки матеріальних та духовних цінностей роду продовжує зберігатись у народній культурі протягом століть, як то демонструє, наприклад, легенда про Богдана Хмельницького і Вовків шпиль. У ній гетьман сховав козацьку зброю для своїх нащадків у непрохідному лісі на горі Вовків шпиль, а схованку вказав лише дочці з умовою, що та передасть таємницю своїй дочці або найбіднішій жінці. І так до того часу, коли народ повстане і зможе вигнати гнобителів з власної землі [80: 112 – 113]. У літературі, зокрема періоду Київської Русі, позитивний образ жінки реалізується як варіант Кори (за термінологією К.Юнга) – тобто як образ непорочної чистоти та жертвності, Діви-Богородиці, святої, богині-заступниці:

Помилуй мя, Господи, помилуй; егда хоцещи судити, не осуди мя в огонь, ни обличи мене яростью си; молит тя Дѣва чистая [118: 107 – підкр. Ю.Б.].

Водночас апокрифічні мотиви “Ходіння Богородиці по муках” вказують на існування в зрілому та пізньому Середньовіччі досить стійкого зв’язку народної свідомості з архаїчними ідеями обов’язкового покарання за злочин.

Положення про те, що культ роду/землі був одним з основних у давньокиївській культурі, у сучасній медієвістиці є загальноприйнятим. На нашу думку, він складатиме архетипний рівень колективної свідомості княжої доби, тому що переважна більшість як вітчизняних міфологем, так і християнсько-феодальних концептів так чи інакше виявляють свій зв’язок із знаковими комплексами матері, любові, родового закону, захисту, рідної або обітованної землі тощо. Натомість для Західної Європи таким вихідним архетипним комплексом будуть Дух і Переродження, що яскраво

демонструють, з одного боку, “Про Град Божий” Августина, а з іншого – легенди про Грааль та Фауста.

Інша класифікація архетипів була запропонована російськими дослідниками астро-міфологічних аналогій С.Щипановською та В.Веташем у праці “Астрологія та міфологія” [136]. Основою класифікації стала модель прецесії (рух сонця у зворотньому напрямку зодіакального кола) – від найдавніших уявлень про зародження світу у воді до визнання людством особистості як необхідного джерела подальшого розвитку суспільства. Дослідники розглядали архетипи з погляду їхнього розвитку та образної реалізації в різних культурах залежно від способу буття даного суспільства. Суттєвим в зодіакальній класифікації є те, що автори наголошують на неоднаковому періоді формування архетипів, неоднаковій значимості їх у різних культурах та різному ступені розгортання. Праця С.Щипановської та В.Веташа дає підстави для виокремлення **національних архетипів** – провідних для кожної культури (етносу) образно-ідейних комплексів, які оформлюються ще в доісторичний період та продовжують бути актуальними, незважаючи на зміну історичних епох та світоглядних концепцій. Якщо своїм центральним значенням національні архетипи сягають загально-архетипного рівня, спільного для всього людства, то об’єднаний ними комплекс образів, мотивів, сюжетів та значень формується протягом усієї історії етносу і визначає його національне обличчя. Національні архетипи є не просто часто повторюваними, а провідними для даного народу образно-ідейними комплексами. Образний компонент у них буде превалювати над ідейним, бо саме він зумовлює своєрідність національного світовідчуття.

Ми вважаємо, що один з національних архетипів українців – т. зв. “філософія серця” – закорінений ще у княжі часи. Підставою для такого висновку є трактування у ПВЛ любові між князями не лише у

традиційному для християнської релігії дусі милосердного ставлення до ближніх, а насамперед як такої сили, що забезпечує стабільність всесвіту. Ця думка повторюється літописцями у різних варіаціях: як любов Бога до Руської землі, як любов людини до Бога, як мир-любов між князями, але завжди звучить у визначальні для держави і людини моменти. Контамінація між основною християнською заповіддю, суспільним порядком та особистими переконаннями авторів та персонажів ПВЛ призводить до того, що вимога любові між князями у цьому творі постає не мертвою формулою, а дієвим чинником світової гармонії:

Елма же ты, брате мой, показа ко мнѣ любовь, введе мя на столъ мой и нарек мя старѣйшину собѣ, се азъ не помяну злобы первыя, ты ми еси братъ, а я тобѣ, и положю главу свою за тя, еже и бысть. Не рече бо ему: Колико зла створиста мнѣ, и се нонѣ тобѣ ся склучи, не рече: Се кромѣ мене; но на ся перея печаль братню, показая любовь велику, свершая апостола, глаголюща: Утешайте печалныя. По истинѣ, аще что створилъ есть в свѣтѣ семь, етеро согрѣшенъе, отдасться ему, занеже положи главу свою за брата своего, не желая болшее волости, ни имѣнья хотя болша, но за братню обиду [118: 86].

Ми навмисне навели фрагмент, який звеличує Ізяслава, майже повністю, щоб продемонструвати, що “любов” тут є не лише формальним виразником поведінки князівського роду Рюриковичів, а осмислюється як живе почуття між князями-братами. Цей висновок підтверджують і роздуми літописця над тим, яку силу має любов у світі. Окрім того, у різних фрагментах літопису любов потрактовується по-різному відповідно до ситуації, і саме це різнопланове трактування надає даному мотивові і релігійного піднесення, і філософської глибини, й значення зразка індивідуальної та суспільної поведінки. Натомість у Суздальському

літописі, який продовжив ПВЛ за Лаврентіївським списком, впадає в око формульність у висловлюванні даної ідеї:

Гюрги же сею [Володимира та Ярослава – Ю.Б.] приимъ в любовь, а ко Мстиславу посла со хрестьнымъ цѣлованьемъ, и того прія въ любовь [120: 148].

Не менш важливим архетипом, заявленим вже у давньокиївській свідомості, є, на нашу думку, ідея волі, як індивідуальної, так і національної. В епоху самовизначення нації (XVI – XVII ст.) вона реалізувалась у вигляді державницьких прагнень українського народу, у фольклорі закріпилась як ідеал козацької волі, у філософії Г.Сковороди оформилась ідіомою “світ ловив мене, та не піймав”. Проте аналіз києворуської писемності дозволяє визнати існування даного комплексу на терені України вже у XI – XII ст. Майже у всіх творах цього періоду наявний мотив *вільного/мудрого вибору*, і саме самостійний вибір засвідчує незалежність держави чи волю людини. Зокрема, цей мотив є одним з провідних для “Слова про Закон і Благодать”, ПВЛ, “Читання про Бориса і Гліба”, “Життя Феодосія”. Зустрічається він і у Києво-Печерському патерику, “Ходінні ігумена Данила”, проповідях Кирила Туровського та ін. пам’ятках.

Проектуючись на етно-культурний ґрунт, загальні ідеї осмислення світу утворюють національну міфологію. Образи та мотиви цієї міфології – **міфологеми** – відображають світ, яким він постає у свідомості певного етносу. Зокрема, аналіз відмінностей у образах персонажів української та російської ініціальної казки дав підстави В.Давидюку говорити про закладення національних особливостей сюжетики ще на рівні протоетносів. Так, скажімо, образ Іванка Дурника традиційний для російських казок. В українському фольклорі схемі молодшого брата, якого ображають старші і який зрештою виявляється кращим за них, відповідає

образ Івана Голика [43: 124]. Проте тут маємо не стільки чарівний, скільки героїчний сюжет випробовування/одруження, германським варіантом якого є легенда про Сігурда/Зігфріда. Цей приклад демонструє відмінності не лише того суспільства, у якому виникали сюжети та образи, а й, на нашу думку, етнічні відмінності світосприйняття і у наступні епохи. Зокрема, наведений приклад дозволяє співвіднести ставлення до жінки у германців<sup>3</sup> та українців – в обох випадках вона саме їй належить право випробовування героя, вона виступає одночасно і противником, і нагородою.

На відміну від національних архетипів, які актуалізують глибинні пласти родової пам'яті і утримують зв'язок поколінь, міфологемою є будь-який образ, мотив, персонаж національної міфології, конкретна культурно-історична реалізація загальної ідеї.

Міфологеми тісно пов'язані з певними сюжетами (І.Д'яконов називає їх сюжетотворчими [45: 191]), які визначають сутність образу і демонструють нюанси світовідчуття етносу. Наприклад, художнім втіленням світового дерева у фольклорі та літературі можуть бути будь-які дерева, поширені у даному регіоні. Для Європи це переважно дуб, клен, ясень, липа, верба, груша тощо. Так, ясень Ітдрасиль – основа скандинавської космогонії. Натомість в українській міфології ясень – лише один з можливих варіантів. У космогонічному фольклорі України найпоширенішим втіленням світового дерева є дуб. А в середньовічній літературі, зокрема у різних редакціях Києво-Печерського патерика, його заступає християнська рецепція винограду/вернограду/вертограду, поєднуючи мотиви світового дерева та небесного міста.

Міфологічних рис набувають також персонажі вітчизняної історії, герої епосу, історичних переказів, героїчних та чарівних казок. Цікавий

---

<sup>3</sup> Обожнення жінки у германських народів засвідчено ще Тацитом, а притаманні українкам самостійність та незалежність, на нашу думку, доводити не потрібно.

приклад трансформації історичної особи в міфологеми маємо у вітчизняній культурі. Якщо в російських билинах, французькому епосі та середньовічній європейській романістиці індивідуальні риси князя Володимира, Карла Великого та короля Артура майже нівелювались (це типові епічні володарі, які не виступають головними героями), то на терені України постать князя Байди-Вишневецького втілилась в образ козака-голоти, який б'ється з татарськими зайдами і не дорожить нічим, окрім волі, зброї та вірного коня. Звісно, цей образ з історичним має мало спільного, натомість він близький до іншого епічного персонажа – героя Реконквісти Сіда, як його відобразила колективна свідомість іспанського народу.

У порівнянні з вищевказаними поняттями зміст поняття “**СИМВОЛ**” не є таким чітким. Кожна філософська система дає власне визначення природи символу, яке є повним та обґрунтованим у межах даної системи. Але у нашому дослідженні використання загальновідомих визначень може призвести до плутанини, бо найголовніші характеристики символу – універсальність змісту, знаковий характер та ієрархічна будова – притаманні і архетипам. Тому для більш точного визначення змісту поняття “символ” ми змушені вдаватися до інших критеріїв, насамперед до визначення сфери та особливостей функціонування реалій, що позначаються даним терміном.

Архетипи є структурами психіки, у масовій свідомості та свідомості окремої людини вони існують неусвідомлено, нерозчленовано, безсистемно, причому кожен окремий архетип вступає у багатofункціональні зв'язки з іншими образно-ідейними комплексами. Коли ми говоримо про архетип у тому чи іншому творі, ми маємо на увазі контекстуальну реалізацію першообразу та сукупність породжуваних цією реалізацією асоціацій, історичних за своїм характером. На відміну від

архетипу, символ завжди використовується свідомо як один із засобів вираження іншого – духовного, метафізичного змісту.

Властивість окремих образів бути знаками, одночасно приховувати і відкривати зміст була помічена дохристиянськими езотеричними вченнями та підхоплена християнством з його вимогою соборності мистецтва: саме використання символу у художньому творі давало можливість неписьменному мирянинові досягнути догмати віровчення, не позбавляючи при цьому вченого ченця естетичної насолоди.

Символ як мистецька категорія універсального змісту вперше виникає у творах мистецтва. Саме у художньому творі безкінечність інтерпретацій архетипу-першообразу закріплюється за певним образом-символом. Подібне закріплення дещо обмежує значення символу, точніше, розподіляє комплекс його значень на “поверхневі” та езотеричні, глибинні. Цей поділ зумовлений тим, що мистецтво є однією з форм існування культури. Тому перший пласт символічних значень пов’язаний з певною ідеологією та культурною традицією, у межах яких народжується твір. Так сталося, наприклад, з символом хреста, який у європейській культурі асоціюється насамперед із розп’яттям, муками та славою Божою, але генетично належить до архаїчних знаків-оберегів і має значення взаємодії духовного (активного) та матеріального (пасивного) начал.

Увага до глибинних значень символу спочатку підтримувалась окремими освіченими людьми і таємними вченнями, такими, як орфіки та піфагорійці у давній Греції, середньовічні Ордени, ереси, алхімічна традиція, масонські братства і т. ін. Від епохи романтизму знання символіки стає критерієм освіченості кожної людини, символ перестає бути “таємним шифром” і отримує нове життя в мистецтві.

Зв’язок з певною культурою може також надавати символу позитивної чи негативної оцінки, якої він первісно не мав, як не мають її архетипи. Зокрема, у контексті християнської релігії домінанта язичницької

світобудови – коло (та його варіації: сітка, танець) – набуває відверто негативного значення: як замкнене коло, сіті диявола, безодня гріха, смертний безбожний танок, страшна безодня:

Почто хочеш себе предати на снѣдъ врагу, и уподобишися мужю, стоащу близі пропасти..... Избави мя от скверны безаконіа моего, да не увязну в сѣти неприязненѣ въ вѣки вѣком [1: 139, 140].

Натомість образ кола-оберега продовжує функціонувати у народній культурі, яскравим прикладом якого є коло, яке коло, описане довкола людини, тварини чиречі проти нечистої сили. Часто, особливо у літературі, цей образ трансформується в огорожу/стіну монастиря або міста і посвячується Богородиці:

Въздвигни руцѣ твои о нас къ владычицѣ дѣвѣ и пречисти Богородици, да помянетъ милости своя древняя о оградѣ сеи, еже дасть ей в достоаніе, и ослабу подасть нам от скрушенія горькаго, и отженеть врагы лукавыя... [1: 93].

Але якщо архетипи апелюють до першотрадиції, то символи акумулюють увесь накопичений людством досвід, а використання їх на наднаціональному рівні (зокрема, у контексті світової релігії) призводить до концентрації у символі спільного для усього людства змісту, орієнтуючи такий образ на вічне, а не минуле (архетип) чи етнічне (міфологема). Наприклад, архетипний мотив змія як виразника хаосу маємо у космогонічних творах, зокрема в українських казках про Кожум'яку, про яйце-райце тощо. Це значення – одного з елементів світобудови – утримує ім'я скандинавського змія: "Йормунганд" означає "змія Мідгарда", тобто змія світу. Але у самих творах згадані образи є міфологемами, бо отримують різне втілення та продукують різні сюжети. Змія, з яким бореться Кожум'яка, – варіант героїчної сюжетної схеми, як дракони європейських казок. Натомість змія з вітчизняної казки Яйце-



Райце – явно архаїчний жіночий персонаж матриархального суспільства, вона виступає як у позитивній (коли допомагає стрільцеві зібрати худобу), так і у негативній якості (коли женеться за парубком та своєю дочкою). “Змієвість” притаманна й іншим жіночим образам давньокиївського фольклору: Оленка Зміючка з “Івасика-Телесика”, Маринка Зміївна з легенди про Добриню та Маринку тощо. Символічний же образ змія маємо у Києво-Печерському патерику, у новелі про Івана-затворника. Тут змії, що намагається пожерти Івана, трактовано передусім як гріховні тілесні прагнення героя, але текст не виключає і ширшого осмислення, починаючи від ідеї природженої гріховності людської натури і до необхідності християнинові боротися проти язичницьких пережитків навіть на побутовому рівні.

Універсальність значень символу формується у процесі його історичного розвитку в межах певної традиції, у творах мистецтва певної культури. У кожному окремому творі символ набуває також і контекстуального значення, яке зумовлюється символічною системою даного твору. Потенційно символ є джерелом великої кількості сюжетів. Сукупність значень символу організована ієрархічно – від найбільш загальної ідеї-образу (Ю.Лотман називає подібні символи простими [88: 150]), яка становить ядро символічної структури, до більш конкретних, спроектованих на певний культурний часопростір. У структурі символу як такого різні сюжети, мотиви і образи є рівновеликими, тобто мають рівну вірогідність реалізації у різних текстах. Проте у межах окремого тексту значення символу перестає бути довільним: авторська концепція обмежує зміст домінуючого символу провідною ідеєю твору, а символ-домінант, у свою чергу, визначає напрям інтерпретації всієї символічної системи пам’ятки.

Отже, наведені положення дозволяють зробити такі висновки:

1. Архетип, міфологема, символ є історично сформованими комплексами образів та ідей, тобто такою сукупністю взаємопов'язаних образів, мотивів, значень, яка здатна розгортатися у сюжет і породжувати зміст; кожен такий комплекс розвивався протягом багатьох епох та пов'язаний з різними культурними традиціями, релігійними та філософськими вченнями тощо.
2. Архетипні ідеї-першообрази є несвідомими структурами психіки, найбільш загальними категоріями осмислення всесвіту, які у художньому творі втілюються у певні образи, мотиви, сюжети чи символи.
3. Національні архетипи та міфологеми фактично перебувають на межі свідомості і тексту, оскільки більш тісно, ніж первинні архетипи, пов'язані з певними сюжетами (міфами, текстами); і національні архетипи, і міфологеми можуть використовуватися автором свідомо з метою створення національного колориту. Свідомий характер використання зближує їх з символами, але останні мають універсальне значення.
4. У межах тексту архетипи із структур свідомості стають образами-знаками. Кваліфікація такого знаку як архетипу чи символу залежить від породжуваного знаком контекстуального змісту. Серед значень образно-ідейного комплексу символ наголошує на його позачасовій ідеї на відміну від архетипу, який конденсує історичну пам'ять нації чи усього людства.
5. У структурі художнього тексту будь-який образ, мотив чи ідея можуть ставати символами, якщо автор надає їм вічного, позачасового звучання. Часто символами стають національні архетипи внаслідок їх універсального для певного народу значення та актуальності такого образно-ідейного комплексу протягом кількох історичних епох.

6. Поняття картина світу і модель світу позначають одне явище, але перший термін наголошує на створенні цілісного образу, а другий розглядає його з погляду поєднання компонентів у межах цілого. Часто використовується також поняття образ світу, переважно у значенні одного символічного образу як еквіваленту моделі світу (наприклад, образ гори/печери як модель світу у Києво-Печерському патерику) або як синонім до поняття картини світу.
7. Відображення світу у давній українській літературі є наслідком переплетення різних світоглядних систем і залежить насамперед від призначення художнього твору та його ідейного спрямування. Принцип побудови картини світу пам'ятки визначає її домінанту, тобто характер співвідношення компонентів моделі, систему рівнів і планів. Для текстів досліджуваного періоду вихідними є два принципи моделювання світу – архаїчний (міфологічний, за яким світ є знаковим і поділений на дві частини, свою та чужу) та символічний (християнський, вертикально організований всесвіт).
8. Особливості моделювання світу в середньовічному творі зумовлені писемним чи усним характером тексту, при чому жанрова модель постає як вихідна схема, а потреби суспільства та авторського самовиявлення зумовлюють оригінальність художньої реалізації заданої схеми у окремому творі.

## *1.2 Картина світу як структура і художній образ*

Перш ніж говорити про художню реалізацію авторського задуму, особливо в тому, що стосується картини світу, варто з'ясувати внутрішню структуру цього складного образного комплексу, тобто модель світу.

Поняття “модель світу” розроблене у сучасній філології досить докладно, використовується широко і визначається як скорочене та спрощене відображення всієї сукупності уявлень певної традиції про світ [102: 161]. Власне, це схема, втілена у наочних, яскравих та близьких людині образах, яка означає світ, його закони та місце людини у цьому світі. Таке потрактування дозволяє визнати, що модель світу не лише може бути “прочитана” у художньому творі, але також притаманна кожній людині як одна з внутрішніх структур світобачення, структур, що визначають особливості світосприйняття, вибір, характер та способи досягнення мети тощо, тобто означають стратегію взаємодії людини зі світом. Визначення образу світу як такого, що належить і людині, і тексту, дає підстави розглядати моделювання світу у ПВЛ з погляду вияву авторської самосвідомості та оригінальності такої моделі. Це вимагає визначення основних принципів побудови середньовічних картин світу, у межах яких варіювання окремої моделі може бути припустимим. Розуміння моделі світу як певної упорядкованої структури дозволить нам виявити своєрідність її художньої реалізації в ПВЛ.

Аналізуючи **модель світу в середньовічному творі**, маємо враховувати такі моменти: по-перше, характер такої моделі (систему її координат, рівневий поділ, вибір певних символів для розкриття ідеї, ступінь включення та переосмислення архаїчних структур, напрям дії і т. ін.) та, по-друге, специфіку сприйняття колективною свідомістю даної

культурної традиції образного втілення моделі у творах словесного мистецтва.

Модель світу складається з двох компонентів – світ і людина.

Необхідно зауважити, що **світ як компонент моделі світу** описує не природний фізичний всесвіт, а насамперед суспільство – світ людини та суспільних законів. Найбільш поширеними універсальними образами, які репрезентують світ, є світове дерево, світова гора, світове місто, а їх особливістю – варіативність образної реалізації та взаємозамінність. Так, на терені давньої України образ світу реалізується у всіх трьох варіантах, що яскраво демонструють ранні (символіка печери/гори) та пізні (символіка зоряного саду-Вернограду) редакції Києво-Печерського патерика. У германській архаїчній моделі світу переважає поєднання образів світового дерева та міста (ясень Ігдрасиль, світ людей Мітгард, світ богів Асгард). Мотив гори з'являється пізніше, в героїчному епосі, в космогонії він представлений слабо.

Конкретна художня реалізація даного компоненту виявляє особливості світобачення та визначає пріоритет певного кола цінностей тієї чи іншої культури. Так, внаслідок орієнтації Заходу на суспільство його символом є місто – Вічний Рим та Град Божий як його духовний відповідник. При цьому традиція античності, у якій поняття “град”, “місто” позначали суспільство, тобто сукупність городян/громадян, з одного боку, вплинула на філософсько-релігійну концепцію Августина Блаженного. З іншого боку, у середньовічній Європі вона накладалась на германське народне світовідчуття, за яким правильно влаштований світ сприймався не тільки як природний космос (тут – світове дерево ясень Ігдрасиль), але і як суспільне/штучне утворення: до слів, що позначають частини германського язичницького світу (Асгард, Мітгард), входить компонент “гард”, який означає огорожене місце, – те ж саме, що і в слов'янських словах “град”, “город”.

Навпаки, в інфраструктурі східного слов'янства епохи зрілого Середньовіччя класове розшарування суспільства ще не стало абсолютним, а родо-племінна міфологія не до кінця була витіснена новою християнською релігією, яка відбивала феодальну ідеологію. Центральним для майже кожного твору давньої української літератури є образ землі<sup>4</sup>: землі-гори у Києво-Печерському патерику, Чернігівщини у “Ходінні ігумена Данила”, рідної (Руської) землі у “Слові про Закон і Благодать”, літописах, фольклорних творах, “Слові о полку Ігоревім” тощо. Протиріччя між християнською догматикою, яка протиставляє земний світ як місце панування диявола небесному – Божому і спасенному, та народним світобаченням, за яким свята і благодатна саме своя земля, вирішується досить просто. Певна частина реально-географічного простору виокремлюється у так званий “серединний світ”, який є значно ближчим до Божого світу, а решта віддається на відкуп силам зла [33: 169 – 176]. Загалом вся побудова зовні дуже нагадує германську язичницьку модель, але має від останньої суттєві відмінності. Германська архаїчна модель світу залишається двовимірною, а дія у ній – одноплановою. У християнській середньовічній картині світу дія завжди відбувається у двох планах – реальному (горизонтальному) та духовному (вертикальному), архаїчні схеми використовуються тут лише до певного моменту, як це показав О.Александров у праці “Старокиївська агіографічна проза XI – першої третини XIII ст.” [7].

Стосовно структури середньовічного образу/моделі світу, то головним для її розуміння є визначення координат світу (горизонтальна і вертикальна вісі, кордони між областями, точка інверсії та канали

---

<sup>4</sup> В.Давидюк зауважує, що і для українського фольклору земля є актуальною космогонічною зоною поряд з небом, а підземний світ тут означений менше [42: 157].

переміщення, сакральний центр світу, стосунки центру і периферії тощо) та її доміанти.

Наявність чітких меж між частинами всесвіту вказує на його впорядкованість та правильний хід подій. Саме тому вбивство князя Ігоря, який порушив закон, мало ритуальний характер, а встановлення Ольгою даней та уроків набувало у свідомості наших предків не лише економіко-політичного, але й космогонічного статусу. За будь-яких умов наявність меж (не лише природно-географічних кордонів, але й меж – суспільних законів буття, які підтримувались системою табу) мислилась як необхідна умова існування всесвіту (пор.: у Біблії відділення суші від моря, світла від темряви тощо), а називання таких меж у вербальних текстах магічного характеру мало на меті знешкодження зла, відсилення його “на той світ” – у такий спосіб в давні часи відбувалось оберігання “цього” світу [42: 8]. Ту ж саму функцію – розмежування сакральної та профанної зон універсуму – первісно мали й початкові та кінцеві формули творів (казок, замовлянь, плачів, примовок тощо).

У художньому просторі давньої української літератури значення таких меж мають образи реальних об’єктів (ріка Каяла, Чорне море, стіни Печерського монастиря, власне печери, кордони Русі зі Степом і таке інше), а сакральним центром її стають Київ та Печерський монастир<sup>5</sup>. Це пов’язано із специфікою історичного мислення Київської Русі, її (до певної міри) духовною єдністю.

На відміну від стабільних меж всесвіту, полюси буття (своє/чуже) могли взаємозамінюватись, як це виявляється у таких фольклорних жанрах, як дитячі нісенітниці, окремі загадки, замовляння, казки тощо. Яскравий приклад такої взаємозаміни космосу і хаосу маємо у відомій

---

<sup>5</sup>Зауважимо, що горби, де стоїть нині монастир, були священними задовго до появи на них Антонія: у дохристиянські часи там розташовувались поганські капища.

дитячій казці про вовка та сімох козенят. Пізніше основою героїчної казки та епосу стає мотив порушення закону та відновлення нормального ходу подій – власне, узгодження координат всесвіту, розмежування сакрального і профанного та закріплення кордонів між ними.

Полюси буття позначають цінності суспільства. У архаїчних культурах поняття добра і зла – відносні, а не абсолютні категорії, цінністю є рід, а не окрема особистість. Тому для язичницької циклічної світобудови взаємозаміна полюсів, а тому і вміння людини їх розрізнити стають вкрай важливими. Це було однією з причин виникнення творів, що демонструють порушення кордонів між частинами всесвіту та шляхи і способи відновлення попереднього гармонічного стану космосу.

У писемних творах авторська взаємозаміна полюсів хаосу та космосу у змалюванні універсуму залежить від концептуального навантаження образів. Так, у символічному осмисленні Августина Блаженного ідеал античності – Вічний Рим – отримує негативну оцінку, натомість Град Божий, який не має просторової локалізації і, отже, ознак минущості, марності, занепаду, гріха, існує поза простором і часом – подається автором як реальне духовне утворення і суспільний ідеал. У західноєвропейській культурі зрілого та пізнього Середньовіччя образ острова Авалона (острів блаженних, а фактично – “той світ”) під впливом кельтської легенди та християнського мистецтва поступово набирає позитивних рис. У вітчизняній культурі, зважаючи на початковий період становлення її як християнської, маємо різне трактування світу залежно від ідейних настанов творів. Руська земля представлена як “серединний світ” у “Слові про Закон і Благодать”, Похвалі Володимирі, Сказанні про Бориса і Гліба, ПВЛ та ін. Натомість у Києво-Печерському патерику вона часом отримує подвійне, часом негативне навантаження: Руська земля як ціле уособлена Горою/Печерським монастирем, водночас світ за межами



монастиря є гріховним, минуцим і приреченим на вічне животіння у замкненому колі обмеженого тілесного існування:

Единь день в дому Божіа матере паче тысяща лѣт, и в нем изволиль бых пребывати паче, нежели жити ми въ селах грѣшничих [1: 103].

Амбівалентне звучання має образ Руської землі і у “Ходінні ігумена Данила”. З одного боку, сакральним центром всесвіту тут є Єрусалим, з іншого – підноситься ідея Русі як обраної Богом землі, що символізує горіння Данилової свічки у Єрусалимській церкві.

Сакральний центр – одна з категорій, за допомогою якої осмислюється будова моделі світу. Вона репрезентує суспільний ідеал і є найбільш священним і утаємниченим місцем, яке поєднує різні частини універсуму. Як зв’язок між частинами універсуму, сакральний центр фактично може стати найменш стабільним елементом моделі – точкою інверсії, місцем, де можливо все. У традиційних системах (міфологічній і фольклорній) система подвійних координат є синкретичною: сакральний центр і зона переходу часто співпадають, втілюються у єдиному образі, як то маємо, наприклад, в казці “Жорна”: центр світобудови репрезентований хатою, а світове дерево, яке росте з-під полу, через хату і стріху до неба, поєднуючи світи, – бобовим пагоном.

Таким чином виходить, що при наближенні до сакральної зони вірогідність взаємопроникнення протилежних світів не зменшується, а навпаки, збільшується, внаслідок чого стає необхідним зовнішнє втручання (богів, героїв) задля відновлення стабільності всесвіту.

У писемних творах художня реалізація даних елементів залежить від ідейних настанов автора та його аудиторії, а також художнього таланту митця. Сакральний центр тут передаватиме авторську концепцію суспільного ідеалу, а ось просторове та образне втілення точки переходу

можуть бути надзвичайно варіативними. Наприклад, у ранній слов'яно-руській гімнографії, як твердить О.Рогачевська, символічне навантаження поняття “схід” (востокъ), відсутність чіткої просторової локалізації (автор стверджує, що сходом тут стає конкретне місце, у якому знаходиться святий) роблять його духовним станом, довкола якого вибудовується “географія” цих творів [127: 20]. Трактування цієї категорії як ідеально-оцінної щодо інших образів дозволяє зробити висновок про те, що у згаданих текстах образ сходу є сакральним центром і зоною інверсії моделі світу. Не менш своєрідним є художнє вирішення цих елементів і у ПВЛ, де характерною ознакою зони інверсії є темпоральність, оскільки ця точка виникає лише в момент смерті князя або святого.

Дещо інакше з домінантою моделі. Домінанта як панівна ідея осмислення буття людини і світу не належить якомусь одному творові, це базова ідея свідомості певної епохи. Відтак історично склалися такі домінанти: архаїчна ідея кола як взаємозв'язку, взаємопереходу проявів сущого та, починаючи з епохи Середніх віків, ідея динамічної вертикалі як спрямованості світу, історії та людини до вищої мети<sup>6</sup>. Космогонічна християнська вертикаль не лише розподіляє двовимірний язичницький світ на три світи, але – насамперед – додає третій вимір людини – духовність, якої язичництво не знало. Послуговуючись архаїчними схемами і мотивами смерті/воскресіння, переродження/оновлення, випробовування/перемоги, християнство переосмислює їх у духовному плані, а вертикаль дозволяє поєднати антитетичні ідеї в одному символічному сюжеті (пор.: сходження під землю як знак смерті в язичницькій традиції і як символ реальної смерті тіла та сходження духу і душі вгору, до Бога, – у християнській). Саме з цього часу символ набуває

---

<sup>6</sup> На нашу думку, останнє століття почало формувати нову домінанту, сутність якої розкриває ідея множинності проявів істини, але дана проблема виходить за межі цієї роботи.

духовного виміру, у системі його значень основною стає не вихідна ідея, а її вічний, позачасовий зміст.

Оскільки домінанта є єдиною для всіх творів даного культурно-історичного континууму, з погляду художньої своєрідності надзвичайно важливим стає її образне втілення, причому не лише вибір певного образу, але також і специфіка його сприйняття у даному культурному часопросторі. Прикладом, який демонструє варіативність художньої реалізації моделі світу, може бути система образів Києво-Печерського патерика. У його середньовічних редакціях домінанта виражена образом печери/гори: і символічної, і реальної (місця, де розташований Печерський монастир). Акт сходження визначається як духовний подвиг, подолання зла і у власній душі, і на рівні релігійному та державному. У барокових редакціях образ гори перекривається образом світового дерева (а саме – зоряного саду-Вернограду), який акцентує на мотиві природної і природженої святості і спасенності Київської землі. Отже, домінанта є не лише базовою ідеєю свідомості, але на рівні тексту вона стає структуротворчим образно-ідейним комплексом, який не тільки об'єднує мотиви та образи твору в єдину систему, але й задає напрями та рівні інтерпретації його символіки, тобто структурує також і його знакову систему.

Власне, домінанта і є принципом побудови моделі світу. Саме вона зумовила перенесення структурних змін, які відбулись у світобаченні суспільства, на рівень моделі світу.

Другим важливим складником моделі світу є людина. Якщо власне образ світу, його елементи і рівні, загальний характер та національні особливості образотворення, способи використання архаїчних моделей у більш пізніх світоглядних системах і т. ін. досить докладно розроблені у

сучасній літературі з семіотики та первісної і середньовічної ментальності, то **людина як компонент моделі світу** часто залишалась поза увагою науковців. Осмислення літературознавцями образу людини в структурі картини світу художнього твору посилилось в останні десятиліття ХХ ст., стимульоване дослідженнями лінгвістів, де людина визначається як основний складник картини світу поряд з його ціннісною орієнтацією в об'єктивній дійсності [160: 5]. Визначення людини як необхідного компонента моделі світу художнього тексту, з одного боку, дотикається проблем поетики (кого зображувати та як зображувати), а з іншого – це проблема свідомості, яка означає місце людини у світі. На рівні свідомості осмислення місця і ролі людини у світі відображає процес усвідомлення особистістю самої себе та відбувається через акцентування певних образно-знакових комплексів. У межах художнього тексту образи-персонажі стають елементами образної системи твору. Відтак розуміння місця людини у світобудові на рівні літературного твору передбачає аналіз діахронії літературних форм, способів та засобів зображення.

Підґрунтям для розуміння людиною самої себе є її активність, яка виявляється у різних формах діяльності. З одного боку, діяльність по перетворенню зовнішнього і внутрішнього світів дозволяє виявити можливості людини та межі її свободи, що оформлюється концептом героїчного і поняттям долі. З іншого боку, кожен вид суспільно-професійної діяльності потребує наявності та вияву певних якостей людини, що, знову-таки, накладає відбиток на розуміння долі у даній культурі вже на рівні ціннісних характеристик визнання/невизнання людської індивідуальності.

Необхідно зауважити, що проблема героїчного виникла не в добу Середньовіччя, а закорінена в прадавній свідомості. Становлення концепту людини-героя відображає процес усвідомлення суспільством соціальної цінності окремої особистості. Ідея героїчного тісно пов'язана з ідеєю

розвитку на протигагу стабільності, і в первісній свідомості оформлюється опозицією чоловічого і жіночого, що зумовлене ототожненням роду й універсуму (суспільства і природи) у архаїчній культурі<sup>7</sup>.

Первісна свідомість ще не розподіляє соціальні та біологічні характеристики людини, що зумовлено, з одного боку, ототожненням роду та суспільства у архаїчній свідомості, а з другого – невиокремленістю людини із роду, тобто відсутністю усвідомлення людини як окремої особистості, поза межами цього роду. У первісному суспільстві людина визначається лише за її соціальною роллю. Хоча підґрунтя такого розуміння складають біологічні особливості чоловіка і жінки, які обумовлюють перерозподіл ролей на певному етапі соціально-культурного розвитку суспільства (зокрема, на час розпаду матріархату та переходу до патріархальної сім'ї, а потім – у період утворення ранніх держав), осмислення людини як частини роду, а не як цілісної суверенної індивідуальності зумовлювало визначення соціального через біологічне та навпаки.

У дихотомії жіночого та чоловічого начал світобудови жіночий принцип ґрунтується на ідеї необхідності збереження роду, тому у структурі релігійного і художнього тексту акцентує мотиви стабільності, правильного порядку речей, виконання обов'язків, підкорення спільним законам, відданого служіння вищій меті, об'єднуючи їх концепцією природного породження/смерті/переродження світу. Природне розуміння універсуму свій найповніший вияв знаходить у землеробському культі землі/роду – від найдавніших, притаманних більшості архаїчних суспільств так званих культів Великої Матері до пізніших “цивілізованих” його варіантів, наприклад, у Елевсинських містеріях.

---

<sup>7</sup> Ширше подано у статті: Беседіна Ю. Гендерні принципи моделювання світу в давній українській літературі // Наукові праці: Науково-методичний журнал. – Вип. 2. Педагогічні науки. – Миколаїв: Вид-во МДГУ, 2002. – С. 202 – 206.

Навпаки, чоловіче начало об'єднується принципом творення, а не породження, тому пов'язане із розвитком, зміною існуючого стану, виходом за встановлені межі, прямуванням до мети через подолання перепон. Такий принцип світобачення базується на концепції битви/перемоги, тому зосередженням чоловічого начала є ідея героїчного. Становлення цієї ідеї пов'язане насамперед із дружинницьким станом, внаслідок чого вона оформлюється у вигляді лицарського ідеалу воїна, а свою найповнішу реалізацію отримує у епоху становлення феодальної держави.

Підґрунтям для розвитку принципу героїчного у свідомості наших предків також був культ землі: спочатку у вигляді міфів про культурного героя та героя-трікстера, які еволюціонували у напрямку посилення в них ролі індивідуального та історичного (героїчний епос, героїчна та чарівна казка, легенда тощо). Герой пов'язаний з долею своєї землі метою власної діяльності: приборкання сил хаосу, темряви, зла та встановлення справедливих законів існування роду-всесвіту. Проте сам принцип діяльності героя є відмінним від діяльності персонажів землеробського міфу, заснованого на жіночому способі світобачення. Мотиви останнього концентруються довкола ідеї ототожнення природного та суспільного, а основу сюжету складають вже існуючі форми суспільної поведінки – ритуали. Навпаки, принцип героїчного заснований на ідеї боротьби протилежних начал: не рід ототожнюється з *при-родою*, а розумна людина протиставляється *не-розумній* природі.

Ідея героїчного далеко не відразу стає домінантою свідомості. Навпаки, протягом усієї першої фази розвитку людства (за концепцією Ясперса) образом ідеальної людини є людина мудра – тобто така, яка знає закони функціонування універсуму і живе відповідно до них. Світоглядний злам “осьового часу” зумовив вихід на суспільну арену нової – особистісної, героїчної – концепції людини. Героїчний ідеал стає

привабливим; тут герої – це мужні, сильні, прекрасні люди, пам’ять про подвиги яких живе у віках. Але архаїчні герої трагічні, доля перемагає їх усіх – і в античній трагедії, і у кельтських міфах<sup>8</sup>. Це означає, що місце суспільного ідеалу у цей час посідає ще не герой, а мудрець – мудрий старець як носій гармонії серед хаосу світу<sup>9</sup>. Остаточно “людина діяльна” замінює “людину мудру” у середньовічній свідомості, чому не в останню чергу сприяла нова світова релігія, орієнтована не на рід у цілому, а на кожну людину зокрема. Зауважимо, що і ідея мудрості у героїчних моделях не зникає остаточно: або мудра людина виступає допоміжним персонажем, або мудрість, трактована як розум, хитрість, винахідливість, святість, стає атрибутом головного героя і допомагає йому перемагати ворогів та впорядковувати світ.

Своє найповніше вираження ідея героїчного отримує у концепті абсолютного добра і зла християнства, а на рівні художньої творчості втілюється у тих мотивах і сюжетах, які розкривають специфіку процесу становлення особистості.

Хоча ідея героїчного зароджується ще у первісній свідомості, образ героя середньовічної літератури ми виводимо не з космогонічних міфів, а з виокремлених з них жанрів фольклору: героїчного епосу та чарівної казки. Саме в них ідея боротьби та естетика чудесного оформились як жанротворчі риси, а відтак – стали визначальними для розуміння образу людини-героя у середньовічній свідомості та середньовічній літературі. Переосмислені християнською релігією мотиви героїчного епосу та чарівної казки склали один з полюсів середньовічної літератури – загальне. Другим полюсом, у межах якого розвивалась середньовічна поетика, стало фактографічне, джерелом якого була об’єктивна дійсність.

<sup>8</sup> Йдеться про міфологічних героїв, а не персонажів героїчного епосу, який стадіально пізніший.

<sup>9</sup> Пор. образ мудрого старця у казках, ідеального правителя-філософа платонівської “Держави” та мудрої княгині Ольги у вітчизняній культурі.

Осмилення проблеми становлення самосвідомості людства у працях В.Вернадського, М.Шелера, К.Ясперса, семіотичні дослідження В.Іванова, Ю.Лотмана, В.Топорова та інших вчених дозволяють дійти висновку, що виникнення писемності є результатом докорінної зміни у розумінні основних категорій світу внаслідок розгортання образу-уявлення про нього із замкненого кола в есхатологічну пряму та пов'язане із становленням проблеми героїчного – тобто людини-героя, яка здатна власними зусиллями підтримувати стабільність всесвіту. Основою для виникнення концепції героя були соціально-економічні процеси “осьового часу”, які стимулювали виокремлення особистості з суспільства та визнання її цінності. Проблема героя своє найповніше вираження отримує в християнській ідеї Боголюдини, і саме у такому вигляді (подвиг як наслідування Христа) утворює підґрунтя середньовічної ментальності, а схеми та образи героїчних міфів стають джерелами сюжетів середньовічної літератури: героїчного епосу, лицарських романів, агіографії, ходінь тощо. Як справедливо зауважує з цього приводу Ж.Ле Гофф, “кумирами усіх станів були ті, хто здійснював подвиги” [81: 316].

Безпосереднім джерелом образу героя середньовічної літератури є персонаж героїчного міфу, основними рисами якого були:

1. Активне ставлення до світу, виражене мотивом боротьби героя з ворогами символічними (чудовиська, біси, відьми тощо) та реальними, історичними (супротивники, загарбники).
2. Акцент на внутрішньо-особистісні якості героя (розум, кмітливість, сила, спритність) та символічна об'єктивація їх у зовнішніх ознаках (сяяння очей, волосся, зброї, одягу, коштовностей, просто сіяння довкола постаті, гарний запах, багатство – насамперед золото і коштовності тощо).
3. Пригнічення архаїчних культів та наповнення архаїчних мотивів новим християнським змістом, об'єднаним концептом “лицаря-



Христового воїна”; переплетення язичницької “слави-пам’яті” з феодальною “славою-честю” та “Божою славою”.

4. Надзвичайний характер діянь героя, що, з одного боку, виражало сутність героя, бо виокремлювало його із загальної маси, а з другого – було зумовлене метою діяльності героя – збереження-спасіння світу.

У порівнянні з героїчним епосом, який виражав загальнонародні інтереси і народження якого було пов’язане насамперед із високими соціальними станами, чарівна казка є “низьким” жанром, бо її підґрунтям стали бажання та очікування тих членів суспільства, які лишилися соціально знедоленими під час розпаду роду та утворення феодальної держави (сирота, пасербиця, менший брат та інші). У порівнянні з героєм епосу активність героя чарівної казки є значно меншою (за нього діють чарівні помічники), проте естетика чудесного, підкреслюючи переваги моральних якостей людини над її соціальним станом, мала величезний вплив на формування образу героя середньовічної літератури.

Розуміння добра і зла як абсолютних, а не відносних категорій пов’язане із виокремленням людини із роду: там, де цінністю є рід, добром є те, що добре для роду. Одним з результатів розшарування первісного суспільства стало визнання необхідності для людини бути доброю так само, як і сильною, сміливою та мудрою. Зокрема, найпершим і чи не найважливішим випробовуванням героя у чарівній казці стає його зустріч із старою людиною або хворою чи недорослою твариною, птахом<sup>10</sup>. Саме за свою доброту отримує герой нагороду – чарівних помічників, а зрештою і щасливе життя (тобто царівну і царство). Мотив “доброї людини” не випадково виникає у низькому фольклорному жанрі – казці: він виражав

<sup>10</sup> З приводу архаїчних мотивів у структурі чарівної казки Є.Мелетинський наголошує, що, хоча вони і залишались у ядрі її сюжету, але переосмислювались та отримували соціальне навантаження [97: 15].

не стільки суспільно-державні інтереси, скільки народний ідеал, народне бачення справедливості, яке не могло знайти втілення у тогочасній дійсності.

Формою реалізації народного ідеалу у чарівній казці виступають чарівні помічники героя. Історично це духи-хранителі племені, чудесні сили роду, пізніше – уособлення сил добра, втручання яких відновлює втрачену справедливість. Активне розроблення мотиву чудесного у середньовічній народній культурі було стимульоване також християнським ідеалом раю небесного та апокрифічним мотивом раю на землі. У такий спосіб чудесне отримує у християнській догматиці “ідеологічну санкцію” як вияв Божої могутності та Божої справедливості і тісно переплітається з ідеєю героїчного. Надзвичайні вчинки-подвиги героя отримують значення чудесних, а оскільки виключне право творити справжні чудеса за християнською традицією належить Богові, то здатність до чудес-подвигів відрізняє справжнього героя від лже-героїв (тобто другорядних героїв та антагоністів у фольклорі та літературі). Саме естетика чудесного стала тією ланкою, яка об’єднала в єдине ціле суспільну та релігійну систему цінностей, напів’язичницький ідеал героя-воїна феодального ієрархічно-організованого суспільства з ідеалом людини, відданої Богові, ідеалом, проповідуваним християнською, особистісно-орієнтованою релігією.

Свій найповніший вияв мотив героїчного/чудесного знайшов у концепті “наслідування Христа”, який став топосом середньовічної культури. На слов’янському Сході він посилений мотивами духовного наслідування-співрозп’яття та колективного спасіння, на відміну від пошуків індивідуального шляху спасіння, властивих Заходу. Але кожен з типів середньовічних героїв має власний канон. Епічний образ князя у літописах, “Повчанні дітям” Володимира Мономаха, повістях про князівські злочини та інших подібних творах є близьким до ідеалу героїчного міфу, але його соціально-політичні вчинки осмислюються у

аспекті духовного подвигу. Протилежністю епічному князю є святий (зокрема князь-святий) – тут наслідування має буквально-символічний характер, але сам святий іменується Христовим воїном. Відтворення у художньому тексті духовного подвигу супроводжується більш складною системою переакцентованих мотивів, сюжетів та символів, що зумовлює відповідне ускладнення моделі світу агіографічного тексту. Творчий підхід до проблеми героїчного, визнання центрального місця людини у всесвіті та увага агіографів до “внутрішньої людини”, яка відтепер стала гарантом існування власного світу, – все це було шляхом від типу до характеру, до визнання літературою людини у всіх проявах її індивідуальності.

Варто зазначити, що ані героїчне (навіть у гіперболізованих формах), ані чудесне не сприймаються Середньовіччям як фантастичне, несправжнє, неправдиве. Хоча чарівне/героїчне для середньовічної свідомості є таким, що виходить за межі буденного, воно усвідомлюється не придуманим, а істинним, оскільки являє собою еманацию Божественної сили, Божої присутності в проявленому світі. Тому відверто фантастичне (різноманітні чудеса святих; поява необхідних речей та допомоги, поміч ангелів у битві, плиття човна проти течії тощо), психічне (сни, видіння) та важливі історичні події (напр., прийняття князем Володимиром християнської віри і хрещення Русі) однаково осмислювались як чудо – вияв Божої волі та “форма встановлення справедливості” [131: 205].

Таким чином, мотив чудесного, урівнюючи фантастику та історію, утворює підґрунтя для залучення факту до сфери мистецтва, а конкретно-фактографічне складає другий полюс колективної свідомості Середньовіччя.

Як зазначає П.Кононенко, проблема героя літератури завжди постає як проблема якості літератури. В усі часи вона розвивалась у найбезперечнішій залежності від розв’язання таких проблем, як проблема

місця і ролі літератури у житті суспільства, проблема художнього методу і стилю, проблема змісту і форми, проблема суспільного і художнього ідеалу тощо, – проте ніколи не ототожнювалась і не зливалась з ними, набирала різних тлумачень і модифікацій у формулюваннях, але завжди існувала як чітко означена і самостійна проблема, спосіб вирішення якої мав принципово важливі наслідки у визначенні долі й ролі літератури загалом і кожного художнього твору зокрема. Незважаючи на те, що зміст категорії героїчного залежав від епох, характер розв'язання проблеми героя у літературі завжди визначався найактуальнішими потребами духовного розвитку і життя суспільства. Власне, проблема героя поставала як проблема ідеалу – і суспільного, і естетичного, як проблема прекрасного та правдивого в літературі, в мистецтві загалом, і, отже, у суспільному мисленні доби [67: 419, 420].

Для Київської Русі X – XIII століть проблема пошуку нового ідеалу була однією з найбільш актуальних, що зумовлювалось кардинальними суспільно-політичними та релігійними змінами. Відображення цієї ситуації у літературних творах – це насамперед осмислення місця руської людини у новому світі, визначення її статусу та мети її діяльності.

Розпад східнослов'янських племен та їх общинної структури почався задовго до реформ князя Володимира, але вони зробили цей процес наочним, надавши йому ще й “ідеологічної” санкції. Останнє мало надзвичайне значення для виникнення оригінальної літератури. У XI – XII ст. космогонічні тексти в їх традиційній формі вже не могли пояснювати та описувати нові явища у житті суспільства. Окрім того, вони вже не мали офіційного визнання і, залишаючись текстами язичницькими, ставали поза ідеологічним каноном, як і вся язичницька культура у цілому. Щодо перекладної літератури, то ці твори давали відповідь лише на окремі питання конфесійного змісту; головне – про місце руської людини і Руської землі у світі – залишалось відкритим. Отже, спираючись на

дослідження філологів, культурологів, філософів, психологів, вважаємо, що однією з причин відтворення широкої картини світової історії, показу місця східних слов'ян і Русі у тодішньому світі, ствердження величі та єдності держави, підкреслення ідеї взаємозалежності долі людини (князя, святого) та всесвіту (Руської землі) у писемних пам'ятках зрілого українського Середньовіччя, зокрема у ПВЛ, була не лише боротьба за культурно-політичну незалежність країни у тогочасній Європі, але й потреба духовного самовизначення народу – самовизначення “для себе”: “хто ми, чий сини, яких батьків”, “откуда есть пошла Руская земля и хто в ней почаль пръвне княжити и откуда Руская земля стала есть”<sup>11</sup>.

Отже, **картина світу літературного твору** є художнім втіленням авторської концепції дійсності – моделі світу. Підґрунтям цієї картини виступає колективне світобачення. Колективне світобачення епохи зрілого українського Середньовіччя є складним багаторівневим утворенням, у якому окремі образно-ідейні комплекси, що генетично належать до різних світоглядних систем, існують порівняно автономно. Потрапляючи у художній текст, ці образи стають символами (тобто набувають універсального значення) і елементами моделі світу художнього твору.

Вивчення моделі світу середньовічного твору вимагає урахування таких положень:

1. Модель світу художнього твору є чітко структурованою системою, яка дає уявлення про світ з погляду людини і має на меті визначення місця і ролі людини у всесвіті.
2. Міфологічний принцип побудови моделі світу ґрунтується на бінарному протиставленні елементів та значень. У християнській системі цінностей протиставлення полюсів стає абсолютним,

---

<sup>11</sup> Характерно, що ця традиція була збережена і в наступні століття. Зокрема, М.Корпанюк називає жанр монастирського літописання XVI – XVIII ст. історико-етичним, покликаним очистити людину духовно,

двовимірна архаїчна модель світу (своє-чуже) перебудовується у тривимірну вертикально організовану систему (небо-земля-пекло), міфологічна одноплановість тут замінюється символічною двоплановістю, а дія відбувається одночасно і у реально-географічному просторі, і у духовному.

3. Компонентами моделі світу є світ і людина.
4. Світ представлений узагальненим символічним образом, який відображає розуміння суспільних законів у певній культурі. Координати світу (межі, полюси, сакральний центр, зона інверсії) репрезентують цінності цієї культури. Домінанта (для Середньовіччя – космогонічна вертикаль) є базовою ідеєю епохи і принципом організації моделі, вона поєднує різні плани художньої дійсності, а її образна реалізація визначає напрям інтерпретації твору.
5. У середньовічній концепції світу людина займає центральне місце як втілення динамічного принципу існування всесвіту. Тип героя тут задається образом Христового воїна та концептом співрозп'яття, а його конкретна реалізація у художньому творі визначається жанровою приналежністю останнього.
6. Хоча ідея героїчного зароджується ще у первісній свідомості, образ героя середньовічної літератури ми виводимо не з космогонічних міфів, а з виокремлених з них у процесі розпаду міфологічного світогляду жанрів фольклору: героїчного епосу та чарівної казки. Саме в них ідея боротьби та естетика чудесного оформились як жанротворчі риси, а відтак – стали визначальними для розуміння людини-героя у середньовічній свідомості та середньовічній літературі.

Аналізуючи образ світу у художньому творі, необхідно враховувати не лише авторську концепцію та багатство символічних значень, інтегрованих образами. Не менш важливим тут є розуміння **специфіки побутування тих чи інших образів у певній культурі.**

Особливо слід відзначити національно-етнічний рівень. Вже на ранніх етапах існування кожного етносу його національне обличчя формують кліматично-географічні умови території проживання, спосіб ведення господарства, політичні події тощо, а національний погляд на світ оформлюють за допомогою образів довколишнього середовища – річок, долин, гір, лісів, пустель тощо. Реалії, позначені цими образами, мають різне значення в житті того чи іншого народу. Тому один і той самий образ, маючи спільну для всіх вихідну ідею, у різних культурах породжуватиме різні ланцюжки асоціацій. Наприклад, у контексті української культури порівняно невеликі підвищення ландшафту – гори, горби, кургани, могили – отримують значення святості<sup>12</sup> (тут будуються міста, монастирі, зокрема Печерський монастир) та національної пам'яті-спасіння, як, зокрема, у народному переказі про камінну голову. Тут сакральність землі, яка знищує зрадника, втілено потрійним образом Карпат, ялини та джерела [80: 148 – 149]. Українські горби-могили тісно пов'язані із земним життям, а наприклад, гори Еллади залишаються лише духовним символом (там живуть світлі боги, а пізніше – ченці-відлюдники). Зовсім іншим є значення гір для півночі Європи – вони населені драконами, гномами, які переховують власні скарби від людського ока. У кожному з випадків мотив подолання героєм гори зберігає ідею висоти духу, подвигу-сходження, подолання перешкод, досягнення мети. Але у різних культурах ця ідея потрактовується по-різному, один образ породжує різні сюжети, а отже, і різні тексти.

---

<sup>12</sup> Переважно, хоча й не завжди.

Відмінний спосіб буття того чи іншого етносу не лише зумовлює різне значеннєве навантаження окремих образів, але на рівні національного світовідчуття виявляється у різному образному наповненні картини світу при спільних світоглядних засадах. Однак схожість культів не означає тотожності світобачення. Виявом зазначеного землеробського культу у давній Греції були Елевсинські та Діонісійські містерії. Сюжетну канву першої склав мотив щорічного вмирання та відродження природи; основу другої – ідея накопичення життєвих сил, енергії, пристрасті, творчості, вихід внутрішнього потенціалу назовні, що також співвідносилось з мотивом оновлення природи. Разом обидва світоглядні комплекси утворюють образ вічного коловороту життя та акцентують на ідеї необхідності віддавати всього себе до останку, бо лише повне віддавання зумовлює повноту життя. Для хліборобських культур основним є культ землі і роду, який виявляється не лише у родинно-побутових та суспільних обрядах селянської маси, але й у світогляді еліти, зокрема, у переосмисленні загальнохристиянських понять через категорії роду/сім'ї у франкській імперії Каролінгів та у Київській Русі [155: 29]. Але зауважимо: у містеріях Еллади йшлося про світовий порядок-космос, який визначає суспільний закон. У Київській Русі хліборобський культ не породив містерій, подібних грецьким (принаймні, ми не маємо свідчень про них), хоча культ Роду та Рожаниці був одним з основних і зберігся у культурі України навіть у трансформованому християнською релігією вигляді [77: 100 – 106]. Розуміння ж давніми українцями свого місця у всесвіті є відмінним від давньогрецького. У культурі східних слов'ян богиня роду і врожаю Мокош-Рожаниця була також і богинею долі – наші предки вважали, що від їх особистого внеску у світовий порядок залежатиме їхнє життя. Підґрунтям такого розуміння було традиційне слов'янське землеробство та осіле скотарство, тобто діяльність, яка за сприятливих кліматичних умов більше залежна від людської праці, ніж від



стихії. В уявленнях давніх русичів саме людина визначає долю світу, а не світ – долю людини.

Водночас саме землеробсько-общинний характер виробництва зумовив часткову неоформленість і несистематизованість східнослов'янського язичницького пантеону, порівняно спокійний характер християнізації на українських землях, що сприяло переходу на образи християнської релігії дохристиянських мотивів та сюжетів. Це, а також особливості суспільно-політичного розвитку Київської Русі у X – XIII століттях були причиною світоглядного синкретизму східних слов'ян, який на рівні моделювання світу виявився у взаємозв'язку, взаємозалежності долі людини (тут князя, святого, героя тощо) та землі, народу, держави.

Отже, система українського середньовічного світовідчуття, залишаючись універсальною і єдиною для різних верств населення Київської Русі, водночас постає як складний конгломерат елементів різних систем. Як зазначає О.Пахльовська, культурний вимір України надається до ідентифікації лише тоді, коли ми визнаємо, що культурний код України є поліморфним і має “протеїчну” будову, оскільки виростає з різного коріння і перебуває в постійній трансформації [113: 19].

Найважливішим тут є те, що, один і той самий образ світу у добу Середньовіччя міг по-різному усвідомлюватися та інтерпретуватися представниками різних соціальних груп [39: 40]. З одного боку, спільні уявлення на практиці давали різне образне втілення; з іншого – митці змушені були враховувати очікування та специфіку мислення людей, яким був адресований текст. Так, фольклорні твори (казки, перекази, легенди, замовляння тощо), які з'явилися у прадавні часи, хоча і продовжували функціонувати в межах нової феодальної свідомості, репрезентували таку побудову світу, в якій переважали язичницькі принципи моделювання

дійсності. Значну кількість елементів такого світобачення зберегли й інші твори колективного походження – билини, апокрифи, духовні вірші – попри те, що їх героями ставали персонажі християнської релігії чи історичні особи. Але, зокрема, той факт, що героїчний епос Західної Європи став писемним (не просто записаним на папері, але написаним автором, хоча й неодноразово переписуваним), призвів до переорієнтації традиційної схеми відповідно до християнських принципів світобудови, що наочно демонструють відмінності зображення світу “Старшої Едди” та “Пісні про Нібелунгів”.

У писемних творах Київської Русі підґрунтям осмислення світу залишався архаїчний культ роду/землі, на який накладалась вертикальна християнська схема світобудови. Але особливості кожної художньої моделі, її органічність, стрункість, з одного боку, та відповідність вимогам християнської догматики – з іншого, визначались передусім майстерністю автора.

Розглянемо фактори, вплив яких визначив оригінальність моделі світу ПВЛ, – взаємодію жанрових моделей історії та становлення авторської самосвідомості у давній українській літературі.

### ***1.3. Жанровий канон як вихідний зразок для побудови образу історії ПВЛ***

Проблеми жанрового розвитку середньовічних слов'янських літератур стали постійним предметом міжнародних дискусій починаючи із зауваження Р.Ягодича на IV (1958 р.) і доповідей Д.Лихачова на V (1963 р.) і VII (1973 р.) Міжнародних з'їздах славістів. На сьогодні склались два протилежні полюси в осмисленні характеру жанрової системи Середньовіччя.

За одним проблема жанру трактується як неадекватна природі середньовічного тексту і знімається взагалі. Першим започаткував такий підхід Р.Піккіо, який замість поняття жанру висунув поняття моделі і зразка, визначивши їх як світоглядні конструкти та змістовно-естетичні форми [189: 441]. “Протожанровою” називає літературну систему давньої Русі Г.Ленхофф [188: 44]. В.Живов, відкидаючи запропоновану Д.Лихачовим теорію трансплантації, прийшов до висновку про неможливість застосування поняття жанру до давньокиївської книжності [50: 28].

Інші дослідники не є настільки категоричними. Вони наголошують на специфічному характері жанрової системи середньовічних східнослов'янських літератур, не заперечуючи існування в них жанрів як окремих поетичних систем. Такий підхід до вивчення середньовічних жанрових структур у їх історико-культурному існуванні дозволив вченим дійти висновків, які були визнані більшістю медієвістів. Так, теза про функціональність києворуської системи жанрів (т. зв. вертикальний зв'язок, про який говорить Г.Ленхофф і на якому побудована ієрархічна класифікація жанрово-змістових рівнів, запропонована М.Толстим для давньосербської літератури [158: 168]) давно вже стала аксіомою слов'янської медієвістики. Свідоме оперування жанрами у старокиївського

книжника зауважила Л.Сазонова [132: 13]. Ще однією особливістю функціонування вітчизняної середньовічної літератури вказані дослідники називають жанровий синкретизм багатьох творів старої писемності та зародження нових жанрових структур всередині старих. На зміну жанру у межах одного твору у візантійській середньовічній історіографії вказує Я.Любарський [92: 143]. Аналогічні спостереження над текстами киеворуської літератури були зроблені Д.Лихачовим [83: 44]. Близькими до методологічних принципів російських медієвістів є дослідження берлінських вчених К.-Д.Зеємана та В.Шмідта, які вважають, що категорія жанру у середньовічній літературі має відкритий характер і може бути визначена як структура, модель, як комплекс норм та умов [190: 14]. Вітчизняний дослідник П.Білоус вважає, що загальнотеоретичне визначення жанру (“історично сформований тип літературного твору”, “синтез особливостей змісту і форми” тощо) варто було б доповнити такими варіаціями – це форма мистецької філософії, художня модель світу, форма обсервації життя, специфічна форма авторського існування, форма організації матеріалу [19: 21 – 22]. С.Аверинцев, стверджує, що жанр є історично змінною категорією, яка існує не взагалі, а в реальності рухомої свідомості [3: 116].

Отже, жанр у середньовічній літературній системі постає як відносно стійка форма поетичної свідомості, модель, яка щоразу відтворює себе [132: 13].

Все сказане потребує певних зауваг. По-перше, предметом нашого дослідження вже є одна модель – картина/модель світу. По-друге, розглядаючи ПВЛ у діахронії, ми звернемось до жанрів-джерел, вплив яких визначив специфіку жанрової структури літопису, розрізняючи при цьому як реально існуючі жанри (пасхальний запис, житіє, документ, епічний переказ тощо), так і гіпотетичні жанрові різновиди історичних творів (історія подій, історія діянь, історія біографій). Вплив жанрового

канону на модель світу певного твору не можна заперечувати: “в жанрах... протягом століть їх життя накопичились форми бачення та осмислення світу” [13: 332]. Тому, щоб запобігти плутанини, ми розрізнятимемо:

1. Жанрові форми – жанр як стійка форма поетичної свідомості зберігає самостійність і у плані відображення дійсності, і на рівні стилістики, поетики, образної системи тощо.
2. Жанрові типи моделей світу або притаманні жанрам певні принципи моделювання дійсності.
3. Синтетичну модель світу ПВЛ.
4. Художню картину світу ПВЛ.

Середньовічні історичні твори лише на перший погляд складають одну жанрову форму, з приводу чого Я.Лур'є зауважує, що через призму історії києворуської писемності літописання може розглядатися як цілісний і стійкий за своїми ознаками жанр, але з літературно-художнього погляду це швидше конгломерат кількох жанрів, які мали різне походження та неоднакове художнє значення [91: 85].

Серед жанрових форм середньовічних історичних творів маємо враховувати власне історіографічні жанри (історія та хроніка) та жанрові форми текстів-джерел.

Проблема диференціації жанрових різновидів середньовічної історичної літератури є досить складною та неоднозначною. Традиційна схема розрізнення історіографії на жанрові форми історії та хроніки належить К.Крумбахеру.

Жанр історії започаткований традиціями античної історіографії. На відміну від хронік, історії завжди писались освіченими, обізнаними з красним письменством людьми і присвячувались певному періодові. У центрі такого твору часто була визначна особа, а самі історії мали тенденцію перетворюватись на життєписи історичних діячів.

Історіям властивий логічний тип композиційної побудови, який виявляється у наявності тематичного та причинно-наслідкового зв'язку між зображуваними подіями. Текст історій членується на епізоди на противагу хронікам, де темпоральний підхід до викладу подій фактично заперечує можливість існування фрагментів, більших за повідомлення про одну подію. Побудова тексту історій “за епізодами” являє собою універсальну схему не лише комунікації подій, але й, як зауважує Я.Любарський, сприйняття їх людиною – такою схемою, яка заснована на загальних закономірностях людської поведінки та сприйняття світу [92: 359].

Хроніки з'явилися на межі пізньої античності і Середньовіччя. Як принципово новий тип історичного твору вони охоплювали значний період історії, описуючи життя не одного покоління. Тенденція до хронологізації вимагала класифікації матеріалу за темпоральними характеристиками, певної хронологічної рамки.

Зауважимо, що розуміння відліку часу як певної лінійної схеми виникає дещо раніше і насамперед у тих суспільствах, де образ історії був есхатологічним, а світ сприймався як “олам” – потік невідворотних подій. Давня лінійна історія була усною, тому ланки її сітки складали темпоральні відрізки більші за рік. Темпоральний діапазон архаїчного соціуму виражався термінами поколінь. Найвідомішим прикладом використання подібного принципу відліку часу є біблійна схема: *“І жив Адам сто літ і тридцять, та й сина породив за подобою своєю та за образом своїм, і назвав ім'я йому: Сиф... І жив Сиф сто літ і п'ять літ та й породив він Еноша... І жив Енош дев'ятьдесят літ, та й породив він Кенана...”* [Бт.: 5, 3 – 6].

Інший варіант – германський епос. М.Стеблін-Каменський доводить, що сутність епічного часу Старшої Едди полягає у темпоральному

вибудовуванні (“ешелонуванні у минуле”) подій різних пісень<sup>13</sup>. На минуле начебто накладається сітка, але лунками цієї сітки є ділянки генеалогічного ланцюжка, тобто людські життя. Ще чіткіше генеалогічна хронологізація дійсності виявляється у родових та королівських сагах. На відміну від міфологічного часу, який є “пра-часом” і у якому немає “до” та “після” (тобто, власне, немає і самого часу), епічний час є впорядкованою лінійною системою із чітко встановленими межами між тим, що було раніше, і тим, що потім.

У землеробських суспільствах превалювання схеми лінійного часу над циклічною схемою відбувалось поступово, відповідно до того, як образ всесвітньої історії замінює образ історії локальної. У творах пізньоантичних авторів (Тацит, Светоній) каузальний та хронологічний виклад подій співіснують, а роль хронологічної сітки тут виконує період правління імператора. Проте пізньоантична історія ще залишається локальною.

Перший, хто намагається подати хронологічну картину всесвітньої історії від створення світу, – Іоанн Малала. Я.Любарський підкреслює, що у його “Хронографії” закладені всі композиційні методи наступної візантійської хроністики (регіонально-генеалогічний принцип, синхронічна побудова, аналітичний метод, окремі локальні епізоди та тематичне їх поєднання тощо). Навіть більше – все це є вираженням “середньовічної ментальності”, чітко протиставленої античному способу зображення історії [92: 76]. Класифікаційна система Малали досить одіозна на перший погляд, але надзвичайно оригінальна: рамкою для викладу історії світу, тобто історії різних народів, виступає той народ, історія якого на даний період є, на думку Малали, провідною.

---

<sup>13</sup> Пор., наведений Г.Астаховою приклад об’єднання записів билин про Іллю Муромця у один текст у хронологічному порядку [10: 393].

У західноєвропейській середньовічній літературі жанр хроніки у чистому вигляді існує в якості офіційних королівських або монастирських зведень і позначається словами “аннали” або “діяння”, серед яких найбільш відомі – Королівські або Великі Лоршські аннали, Сен-Бертенські, Кведлінбурзькі та Гільдерсгаймські аннали, Діяння Мецьких єпископів тощо.

Досить характерним є і той факт, що анналістична тенденція хоча й знайшла свій відбиток у візантійській хроністиці, проте не стала там панівною формою, зважаючи на міцні традиції античної історіографії<sup>14</sup>. Серед візантійських хроністів першим і останнім, хто використав таку форму, був Феофан Сповідник, проте вже наступні історики, зокрема Георгій Амартол, повернулись до “імператорської хроніки” (т. зв. *Kaiserchronik*), відміряючи час не роками, а періодами правління імператорів. С.Аверинцев переконаний, що у Візантії, на відміну від Заходу, не існувало “ситуації суперечки” та чітко визначених “позицій сторін”, а панувала “шкільна норма” [5]. Відтак, вчений заперечує розвиток візантійської літератури, а разом з тим і візантійської історіографії. Іншої думки дотримується П.Любарський, який доводить, що у Візантії хроніка та історія як самостійні жанри існували лише до VII ст. Пізніше історія античного типу зникає зовсім, натомість хроніка продовжує розвиватись до кінця існування візантійської імперії. Візантійська хроніка стає “хронографією” (“Хронографія” Іоанна Малали, “Хронографія” Продовжувача Феофана, “Хронографія” Михайла Псела та ін.), і всередині неї у X ст. зароджується нова, неантична історія – власне, тут хроніка поступово розчиняється у біографії [92: 134, 135].

Накладання на історичний потік певної хронологічної рамки призводить у тексті історичного твору до розриву каузально пов’язаних подій, які відбувались у різний час і які відтепер розташовуються у різних

<sup>14</sup> Форма суворой порічної хроніки є типовою для Київської Русі.



частинах тексту. Тому хроніки часто вражають (на перший погляд) мішаниною різних повідомлень, суперечністю оцінок, сумбурністю фактів, і лише допитливий розум здатен знайти у них своєрідну, саме їм притаманну систему. Відтак, об'єктом зображення у хроніці стає час, поступ історії – історії загалом, а не окремих її періодів. Негація автором хроніки прагматичного зв'язку зумовлена не тим, що середньовічний історик не вмів його виявити, а тим, що саме такий принцип хронологічної побудови твору відповідає авторському задуму та ідеології епохи.

Отже, хроніки та історії розрізняються насамперед за принципом тяглості часового континууму та характером викладу матеріалу. Проте, як зауважує П.Любарський, “вже у ранній візантійській хроністиці існували на рівних правах дві протилежно спрямовані тенденції – жорстка хронологізація подій та тяжіння до оповідальності” [92: 88]. Обидві тенденції часто різною мірою виявляються у одному і тому ж тексті, що призводить до жанрових модифікацій твору, з одного боку, та до суперечок сучасних дослідників з приводу жанрової специфіки таких пам'яток – з іншого. Задля уникнення плутанини Я.Любарський пропонує говорити не про вищезначені жанри, а про різноспрямовані тенденції.

Висновок вченого щодо візантійської історіографії буде справедливим і щодо ПВЛ: більш ніж п'ятдесятирічна історія створення літопису зумовила втілення у ньому різних тенденцій історичної оповіді – і суворої хронологічності, і становлення розповідальності та персонажного осмислення дійсності.

У різних регіонах Європи розвиток форм історії та хроніки відбувався по-різному. На Заході маємо органічне поєднання обох різновидів історичних творів. Зберігаючи, досить формально, межі універсальної історії (всесвітньої хроніки), властивий хронікам підхід до осмислення історичного процесу, а також способи відображення дійсності, західноєвропейська середньовічна історіографія відчутно тяжіла до

сюжетності та персоніфікації історичного процесу. Смісловим центром таких творів ставав важливий історичний період, зображення фокусувалось на постаті правителя – національного героя, який дедалі більше ідеалізувався. Саме такий розвиток пройшов артурівський міф у англійській історіографії – від Неннія до Гальфрида Монмутського і далі до середньовічної європейської романістики.

У плані жанрових зміщень досить показовими є назви західноєвропейських історичних творів, у переважній більшості яких слово “хроніка” не відповідає жанровій формі *всесвітньої хроніки*<sup>15</sup> ні за часопросторовими характеристиками охоплюваного матеріалу, ні за композицією. Такі твори подають історію певної землі, народу чи правлячої династії і являють собою компіляції, написані багатьма, часто невідомими авторами, наприклад, “Нортумбрійська хроніка” (*Chronikon Nortumberlendus*), “Нантська хроніка” (*Chronikon Namnetense*), “Хроніка герцогів беневентських, салернських, капуанських та неаполітанських” (*Chronikon dukum Beneventi, Salerni, Capuae et Neapolis*) та багато інших. Чи не єдиними західноєвропейськими творами одного автора, у назві яких стояло слово “хроніка”, були “Хроніка шести віків світу” (*Chronicon sive de sex hujus saeculi aetatibus*) Беди, “Велика хроніка” (*Chronicon majus*) Ісидора Севільського, “Хроніка англійських подій” (*Chronicon de rebus Anglicis*) Етельверда, “Хроніка від початку світу до 1143 р.” Оттона Фрейзингенського та твір Дитмара Мерзебурзького, який він називає просто “Хронікою” (*Chronicon*). Натомість слово “історія” у назвах таких творів лише формально вказує на локальну окресленість періодів зображуваної авторами епохи. Насправді ж хронологічний принцип тут домінує над властивим для історій причинно-наслідковим викладом подій, як то маємо у “Історії лангобардів” (*Historia gentis Langobardorum*) Павла

---

<sup>15</sup> Зате, напр., типова *всесвітня хроніка* Роджера Вендовера називається “Квіти історії” (*Flores historiarum*).

Диякона, “Історії франків” (*Historia Francorum*) Григорія Турського, “Церковній історії народу англів” (*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*) Беди Вельмишановного, “Історії переслідування” (*Historia perseculionis*) Віктора Віттенського, анонімній “Історії рейнських єпископів” (*Historia ecclesiae Remensis*) і т. ін. Проте найбільш популярними родовими назвами західноєвропейських середньовічних історичних творів стали слова “діяння” (*gesta, actis*) і “книга” (*liber*). Слово “діяння” може позначати твори різних типів жанрових моделей – від анналів (*Gesta abbatum Fuldensium* – “Діяння фульдських абатів”) та історичної біографії (*Gesta Henrici II et Ricardi I regum* – “Діяння королів Генріха II та Ричарда I”) до “щоденника”, яким є, зокрема, твір Гвиберта Ножанського “Діяння Бога через франків” (*Gesta Dei per Francos*), присвячений першому хрестовому походу. Слово “книга” у назві надає твору офіційної сухості, історія наближається до переліку, як у ісландській традиції (*Islenddigabok* – “Книга ісландців” Арі Торгільсона, анонімна *Landnamabok* – “Книга землевласників” тощо), але вживана у поетичному значенні родова назва “книга” означає, що твір не стільки розповідає про історичні події, скільки стає полум’яною промовою патріота (*Liber querulus de excidio ex conquestu Britanniae* – “Жалісна книга про знищення та завоювання Британії” Гільдаса, яку швидше можна віднести до урочистого красномовства, аніж до історичної літератури). Разом з тим зустрічаються й інші назви, напр., *Descriptio expeditionis Asiaticae Friderici* (“Опис азіатського походу Фридриха”) Тагена, *De origine actibusque Getarum* (“Про походження та діяння гетів”) Йордана, *Imago Mundi* (“Образ світу”) Гонорія Отенського, *De dissensionibus filiorum Ludovici Pii* (“Про усобиці синів Людовіка”) Нитхарда.

Жанровий синкретизм знайшов вираження не лише у назвах історичних творів, але й на рівні тексту. Героїчний епос Західної Європи здебільшого ставав джерелом історіографічних пам’яток, особливо в епоху

зрілого Середньовіччя, а хроніки давали матеріал для середньовічних романів – на відміну від Київської Русі, де переважала тенденція до фактографічності описуваних подій.

Серед різноманітних родових назв, які позначали жанрові форми у давній українській літературі (слово, повість, житіє, ізборник тощо) *повість* семантично означає звістку, розповідь про певні події. Використані кілька разів у ПВЛ (а перед тим – у Початковому зведенні і, можливо, у попередніх) слова “літописання”, “літописець” теж утримують значення розповіді-повідомлення, але членованої по роках (“літах”). Відтак, автентичне визначення жанру історичного твору не несе у собі вказівки на об’єкт зображення (подія, діяння або життя історичної особи), на порічний принцип оповіді (хроніка) чи локальність історичного континууму (історія), а фокусує увагу на самій розповіді.

Вірогідно, концентрація на розповіді як такій, а не на інших чинниках історичного зображення також сприяла деякому консервуванню одних жанрових форм всередині літопису (сказання, житійна повість, історичне оповідання) і народження на межі їх інших – таким, напр., є фрагмент про осліплення Василька Тербовельського і подальшу Волинську кампанію, жанрова оригінальність якого підкреслюється багатьма дослідниками (І.Єрґоміним, В.Кусковим, Д.Лихачовим, Л.Сазоною та ін.). Західноєвропейській же історіографії, позначеній авторською присутністю, притаманна більша однорідність жанрових форм.

Отже, можемо дійти висновку, що незважаючи на канонічну заданість жанрової форми історії та хроніки, привнесені в їх структуру жанрові моделі текстів-джерел не могли не вплинути на своєрідність як жанру в цілому, так і картини світу, витворюваної авторами таких текстів. Можна припустити, що найбільший вплив мали справити саме різновиди історичних жанрів – перекази, легенди тощо.

Розглянемо ці жанрові моделі та їх вплив на картину світу ПВЛ.

За об'єктом зображення ми виокремлюємо три типи історії: історія-saga (історія подій), історія-gesta (історія діянь), історія-vita (історія біографій). Як і розподіл історичних творів на форми хроніки та історії, виокремлення зазначених типів є умовним: у епоху Середньовіччя вони не існували у чистому вигляді. Проте фокусування письменника на певному об'єкті впливало на образну тканину твору, насамперед на образ історії, та визначало вибір художніх засобів. Накладання ж лінійної хронологічної сітки, універсальної для всього християнського культурного регіону, призводило до певних модифікацій, серед яких передусім – взаємовпливи різних типів історичних творів, членування суцільного тексту на окремі фрагменти, нівелювання каузального зв'язку і т. ін.

Історія-saga веде свій початок від звичайної розповіді про події. Інваріант такої історії маємо в ісландській культурі (т. зв. “родові саги”, за принципом яких ми назвали даний тип). Тут оповідання про старі часи та старих людей є не міфом чи епосом, а саме історією: герої саг виступають не міфічними першопредками, а реальними (історичними, генеалогічними) попередниками сучасних ісландців.

Об'єкт оповіді родової саги – певна подія. А подією, зауважує М.Стеблін-Каменський, у ісландському суспільстві було насамперед порушення миру, сварка, усобиця. Саме усобиця, підкреслює вчений, визначає внутрішню логіку і композицію саги [144: 67 – 68]. Розповідь про усобицю включає найменші деталі перебігу подій від початку сварки до її завершення, вона розповідає про всіх осіб, які мали хоч найменший стосунок до такої усобиці, а також про всі обставини (час, місце, умови протікання, стан учасників тощо), за яких відбувалась зображувана подія.

До типу історії подій маємо віднести і античну історію, зважаючи на її метод. Р.Колінгвуд називає давньогрецьких істориків автобіографами свого покоління, які писали тільки тому, що траплялись речі, варті

запам'ятовування, як, скажімо, Пелопоннеські війни чи падіння Креза [65: 81]. Історія для античних греків була лише прикладом, як божественні сили порядкують ходом світу, і, як кожен приклад, така історія була “замкненою” межами самого прикладу – тобто події, якою значною вона не була б.

Фактологічний матеріал історії-saga організується за двома принципами: максимально необхідного охоплення (відбір матеріалу) та відносної хронології (виклад матеріалу). На рівні тексту тип історії-саги визначає наявність зв'язної розповіді про події, про причини і результат, початок і кінець, суттєві деталі подій тощо. Тому вплив жанрової форми історії подій веде до посилення оповідальності у творі на противагу хронологічності.

У середньовічній хроністиці історія подій видозмінюється. На заході Європи її вплив досить відчутний, що зумовлено, з одного боку, авторитетом античності, зокрема, в галузі історіографії, а з іншого – ідеалом “людини діяльної” та типом історії-gesta, в основі якого теж лежала розповідь про події, тільки з акцентом на вчинках персонажа. Глави-епізоди у західноєвропейських хроніках приєднані словами-зв'язками переважно з темпоральним значенням (“в ці дні”, “з тих пір”, “після цього”, “саме в цей час”, “між тим”, “коли” і т. ін.), або зворотами, які мають вказівку на час (“51. Дізнавшись про смерть єпископа Палладія, папа римський Целестин...” [105: 185], “98. Отримавши наказ короля, він приготував для короля військо для походу в Аквітанію” [125: 86]), але часом і з різноманітними приєднувальними зворотами, які поєднують окремі епізоди однієї події (напр., “29. Серед них був і перший єпископ ліонської церкви Фотій” [34; 17], “72. На це Марин, вікарій святого Римського престолу, відповів...” [125: 75]). Відносна хронологія залишається специфікою західноєвропейської середньовічної історіографії: темпоральні характеристики подій або не подаються зовсім, або

визначаються опосередковано, причому переважно позначається пора року або період стосовно попередньої події, церковного свята. Чіткий порічний принцип членування історії зберігається лише королівськими та монастирськими анналами, які являють собою офіційні документи і передбачають лише фіксацію подій. Вони, до речі, позначають навіть місяць і день.

У Київській Русі принцип суворої хронології звужував історію-saga до меж окремого епізоду, при цьому каузальний зв'язок між епізодами однієї і тієї ж самої події опускався, навіть якщо він був цілком зрозумілим (а можливо, саме з цієї причини). У ПВЛ вплив типу історії подій відчувається у сказаннях фольклорного походження, а також у історичних фрагментах, де розповідь про подію не може бути зведена до простої констатації факту, а вимагає більш розгорнутого опису, наприклад, у статтях 6573 (1065) р. – про боротьбу Святослава і Ростислава за Тмутаракань, або 6575 (1067) р. – про уособицю Всеслава. Становлення типу історії подій у вітчизняній історіографії припадає на XII ст. (яскравий приклад – Галицько-Волинський літопис). Це пов'язано з розвитком наратологічних тенденцій історичної оповіді у цей період, а також з вужчим завданням місцевого літописання у порівнянні із загальнодержавним, що дозволяло книжникові зосередитись на регіональних проблемах і не вимагало від нього глобального охоплення історії. У історичних фрагментах ПВЛ ми маємо лише один такий приклад – фрагмент про осліплення Василька Тербовельського і наступну волинську кампанію. Тут невідповідність основному принципу композиції літопису (одне повідомлення про один епізод) призводить до порушення лінійної хронології ПВЛ і ускладнення хронотопної структури: під одним роком вміщена розповідь про події різного часу<sup>16</sup>. Хоча у тексті статті 6605

<sup>16</sup> Осліплення Василька сталося у листопаді 6605 р. (1097 р.), волинська кампанія починається після Великодня, тобто вже наступного року, остання битва під Луцьком – п'ятого серпня, рада князів – на наступне літо.

(1097) р. формальної вказівки на каузальний зв'язок між окремими епізодами немає, але зв'язна розповідь про них у межах одного фрагменту цілком його замінює. При такій побудові тексту один вчинок сприймається як причина іншого.

Вплив типу історії-saga на вітчизняне літописання знаходимо у фрагментах епічного та агіографічного походження (серед останніх – ті, що описують події, а не трактують їх). Зосередження таких фрагментів на певній ситуації призводить до порушення лінійної хронології літопису і виокремлює локальний персонажний час із загального потоку подій, як це спостерігаємо, напр., у сказанні про смерть Олега:

В лѣто 6420. ...И приспѣ осень, и помяну Олегъ конь свои, иже поставил кормити и не вседати на нь..... И повелѣ кормити и не водити его у нему, и пребы нѣколико лѣт не видѣ его, дондеже на грекы иде. И пришедшю ему Киеву и пребывъшю 4 лѣта, на пятое лѣто помяну конь, от него же бяхуть рекли волсви умрети... [118: 20].

Як зауважує Я.Лур'є, епічно-фольклорні перекази про важливі історичні події є не інформацією про них, а сюжетом – тобто цілісною концепцією дійсності [91: 86], що і призводить до виокремлення локальних часових відрізків на фоні єдиної хронології. Такі ж порушення у фрагментах агіографічного походження викликані, з одного боку, необхідністю викласти передісторію подій (напр., у ст. 6559 (1051) р. про Антонія та початок Печерського монастиря), а з іншого – поєднанням історичного часу і вічності у статтях-мартирологах.

Історія-gesta як історія діянь породжена героїчним епосом. Її персонажем є епічний герой, а твір зосереджується на зображенні його вчинків. Причому образ героя визначається канонами жанру, а вчинки продукуються уявою автора. Перехід gesta від героїчного епосу до



історичного твору супроводжується певною деканонізацією героя, його місце займає історична особа. Але, оскільки герой не був центральним об'єктом зображення епосу, то і для історії-gesta він суттєвого значення не мав. Навпаки, підґрунтям для ідеалізації історичних осіб та персонажів героїчного епосу був спільний чинник – становлення індивідуальності у свідомості середньовічної людини, яке на заході Європи відбувалось активніше, ніж на сході. Цим пояснюється і той факт, що тип історії діянь більше властивий західноєвропейським хронікам, ніж літописанню Київської Русі. Характерно, що героїчний епос залишався одним із джерел західноєвропейської історіографії протягом всього Середньовіччя, натомість вітчизняні історики обмежували використання епічних сказань у своїх творах епохою старих князів, тобто тим періодом, для якого не мали підтверджених історичних даних. Епічним джерелом ПВЛ був т. зв. “усний літопис” – родові сказання. Відмінність у трактуванні героя історії-saga та історії-gesta полягає в тому, що у другому випадку герой розглядається як джерело подій – власних вчинків, тобто з функціональних позицій.

Взаємовплив хроніки та історії-gesta відбувався як на композиційному рівні (розривання події на епізоди-подвиги), так і на рівні тексту. Структурування розповіді про вчинки, зроблені однією особою, відповідно до композиційної побудови середньовічних історичних творів полегшувалось завдяки типовому для героїчного епосу прийому нанизування подій (точніше, т. зв. авантюр). Але якщо в епосі кожне діяння героя розгорнута оповідь, то в історіографії від них може залишатись лише вказівка на вчинок, наприклад:

*Людівік, східний король, скликав у Вормсі зібрання народу своєї частини королівства [107: 149].*

На рівні тексту вплив історії-gesta можна вбачати у використанні сурядного єднального зв'язку, а не підрядного (каузального) для

перерахування подій, які відбувались одночасно або протягом одного невеликого періоду і подаються у межах однієї статті, пор.:

*І маври утримували населені пункти долин і всіх інших гарних місць, котрі були захоплені їх зброєю; і славили ім'я Магомета голосно і перед усіма у церквах християн, де ім'я Христа звичайно славилось; і руйнували стіни та укріплення давніх міст і навіть деяких фортець, що збудував король Родриго [цит. за: 44: 65].*

И повелѣ Олегъ во емъ своимъ колеса издѣлати и воставляти на колеса корабля. И бывшую покосну вѣтру, въспяша парусы съ поля, и идяше къ граду. И видѣвше греци... и убояшася, и рѣша..... и устави Олегъ воя, и вынесоша ему брашно и вино, и не прияша его..... [118: 17].

Принагідно зазначимо, що західноєвропейській історіографії менш властива епічна стилістика, ніж вітчизняній, де становлення літературного типу авторства лише відбувалось, а тому зберігалась не лише змістова, але й стильова ідентичність джерел.

На відміну від *saga* і *gesta*, які репрезентують “усну історію”, історія-віта як тип індивідуальної історії не могла з’явитись раніше доби “осьового часу”, що виокремила особистість із загальної маси і поставила персональний подвиг над правильним порядком у системі цінностей суспільства. Індивідуальна історія послуговується моделями історії суспільної – вона постає на перетині власне *vita* (біографії, життя), героїчного епосу (історії діянь) та власне історії (історії народу, держави, оскільки об’єктами цих творів ставали переважно історичні особи). Підґрунтям для такого синкретизму була одна з домінант мислення Середньовіччя – тип людини-героя. У *gesta* персонаж є суб’єктом діяльності і причиною подій, натомість *vita* (біографія, життя) зображувала “внутрішню людину”, хоча про індивідуальність у середньовічній

літературі говорити ще рано: і біографія, і життє робили лише перші кроки на шляху до характеру в літературі.

Особливості розвитку національних літератур Західної Європи, Візантії та Київської Русі зумовили відмінності такого типу історії. Вихідною жанровою моделлю історії-*vita* можна вважати пізньоантичні біографії, і передусім – “Життя дванадцяти цезарів” Светонія. Саме його твір, а не Тацита чи Плутарха став зразком для західноєвропейських середньовічних біографій. Причиною цього було різне розуміння письменниками мети власного твору: якщо для Тацита і Плутарха політичні діячі виступали лише елементами світової історії, закони якої вони намагались зрозуміти, то Светоній вважав за потрібне лише дати оцінку особам та подіям, а тому відбір фактів визначався особистістю імператора. У праці Светонія ми маємо зразок історії-*vita* з усіма її ознаками – фактологічність, зосередження на особі персонажа і створення образу ідеального правителя, чітке розмежування позицій добра і зла, виокремлення індивідуальних рис героя, пошук яскравих та цікавих фактів [30: 267 – 274].

У Західній Європі вплив героїчного епосу, з одного боку, та античної біографії – з іншого, сприяли появі історико-біографічних творів, присвячених життю і діяльності правителів, священників і святих. Такими є, напр., твори про Карла Великого (Ейнгарда та Ноткера Заїки), про Людовіка Благочестивого та його наступників (Теган, Астроном, Нитхард), Оттона Великого (Ліутпранд), Фридриха I (Оттон Фрейзингенський, Таген, Ансберт). Ряд історичних портретів подано у “Папській історії” Іоанна Сольсберійського, “Діяннях Мецьких єпископів” Павла Диякона, “Діяннях англійських єпископів” та “Діяннях англійських королів” Вільяма Мальмсберійського та ін. Деякі з таких творів не піддаються однозначному жанровому визначенню. До історіографії їх відносять тому, що увага їх авторів не зосереджується лише на постатях історичної особи, а включає

дослідження зображуваного історичного періоду. Часом такі твори навіть наближаються до романістики, як “Історія бритів” Гальфрида Монмутського, значну частину якої займає розповідь про короля Артура, або римовані іспанські хроніки.

У Візантії традиції античної біографії відродились у формі Kaiserchronik. Вони зберегли і деякі риси цього жанру – локальний часовий континуум, концентрацію оповіді на особі персонажа тощо. Яскравим прикладом такої історії є “Алексіада” Анни Комніни, але частіше твори тут являють серію таких історій-біографій, як-то у “Хронографіях” Продовжувача Феофана, Михайла Пселла та ін.

У вітчизняній середньовічній літературі типом історії-vita можна вважати “Повчання дітям” Володимира Мономаха, хоча і не без застережень, бо, як і більшість вітчизняних творів, він виник на перетині різних жанрових форм. Синкретичною основою пам’ятки стали жанрові моделі історії-gesta та морального повчання-заповіту.

Повчання є вихідною моделлю – твір зберігає майже всі притаманні даній формі ознаки: вступ, звернення автора до аудиторії, топоси самоприниження, цитати з Біблії тощо. Відсутність традиційного закінчення можемо пояснити помилками пізніших переписувачів, які до Повчання додали лист Володимира Мономаха до Олега Святославича, вважаючи ці два твори за єдине ціле, а тому і кінцівка стала єдиною для обох.

Вплив історії-gesta спостерігаємо у називанні Мономахом своїх походів, тому що акцент у цій частині автобіографії робиться не на характері героя, а на його вчинках:

А в вятичи ходихом по двѣ зимѣ...

Том же лѣтѣ гонихом по половьцихъ за Хороль...

И на ту осень идохом с черниговци и с половци, с читѣвичи, к Мѣнску...

На ту зиму идохом къ Ярополку... [118: 103].

Образ ідеального правителя моделюється в інших фрагментах твору – у власне повчанні, де Мономах говорить про обов’язки князя як охоронця і захисника Руської землі і про те, яким князь має бути. Автобіографічна частина “Повчання” виростає на перетині обох фрагментів, включаючи і форму традиційного повчання, і історію-gesta. Водночас включення “Повчання” до ПВЛ у Лаврентіївському списку засвідчує, що твір сприймався як історичний факт і своєрідний “особистий літопис князя”, близький до ПВЛ і за тематикою, і за композицією.

Накладання літописної та дидактичної традицій у “Повчанні дітям” Володимира Мономаха можна розглядати у двох варіантах: по-перше, як вплив історичного мислення, актуального для початкової Русі, на морально-дидактичну жанрову форму; а по-друге, як абсорбування жанром повчання історичного матеріалу, зокрема власного життя автора. На нашу думку, розвиток історичного мислення у цей період зумовив перехрещення різних жанрових традицій у межах одного твору.

Жанрова форма повчання на прикладі особистого життя становить визначальну рису вітчизняної рецепції історії-vita. У західноєвропейській літературі синкретична схема повчання-exempl-vita знайшла втілення у релігійно-філософській прозі, кращими зразками якої є “Втішення філософією” Боеція, “Сповідь” Августина Блаженного, “Історія моїх бідувань” П’єра Абеляра та ін. Тут особисте життя автора розглядається ним як історія власного духовного шляху, осмислення себе та світу з метою допомогти іншим у пошуках вищої істини.

Подвійна форма адресації ПВЛ – не лише від літописця до князів та інших читачів, але й від великого князя до молодших князів у мартирологах і у “Повчанні” Володимира Мономаха – зумовила посилення впливу жанрової моделі історії-vita на текст літопису. Зокрема, О.Шайкін вбачає біографічний підхід у першій частині, у статтях, присвячених

Олегу, Ігорю, Ользі, Святославу, Володимиру: “Незважаючи на дійсну фрагментарність оповіді, літописцям вдалося створити надзвичайно цілісні та наповнені глибоким внутрішнім смислом “біографії-долі” руських князів” [173: 31]. Літописці не просто зібрали факти з життя перших правителів Русі, щоб подати більш-менш узгоджені розповіді про них, але, об’єднавши різні ситуації-прикладі спільною ідеєю, надали їм завершення і представили історію початкової Русі як історію її князів.

Тяжіння до біографічності яскраво демонструють статті, що розкривають княжіння Володимира: літописець навіть використовує фольклорні легенди та описові пасажі-характеристики, щоб заповнити “пусті роки”. Характерно також, що розповіді про Ольгу та Святослава йдуть окремо, одна за одною, майже не перехрещуючись, – так, наче Святослав правив вже після смерті Ольги. Насправді ж легко підрахувати, що Ольга керувала київською державою і при Святославові, який більше часу проводив у походах. Але літопис про це мовчить (за винятком статті 6477 (969) р., яка розповідає про смерть Ольги і використана літописцем для обґрунтування причин смерті Святослава через порушення материнної волі).

Акцентування образу Володимира Мономаха у другій і Мстислава у третій редакціях ПВЛ теж можна вважати результатом впливу історії-vita. У цей час ПВЛ переноситься з Києво-Печерського у Видубицький монастир і стає офіційним літописанням Мономаховичів. Ця тенденція ще більше посилюється у місцевому літописанні, зокрема у Галицько-Волинському літописі, перша частина якого присвячена князю Данилу Галицькому, а друга – волинському князеві Василькові.

Аналіз типів жанрових моделей історичних творів дозволяє зробити такі висновки. Для германо-скандинавського регіону вихідним було подієве осмислення історії – як у родових сагах, так і у перших хроніках. У

Київській Русі персонажний тип історичного мислення наклався на тип історії-gesta який ґрунтувався на родовій міфології, де образ героя продукував певні сюжети. З появою писемності і виробленням літописної традиції форма зображення історії змінюється, як то бачимо у другій частині ПВЛ. Вона являє собою типову для Середньовіччя “історію усобиць”, тобто наближається до історії подій, хоча порічна структура літопису заважає цьому. У змалюванні образів перших князів простежується одна думка, яка оформлює образ, натомість подальші статті ПВЛ подають дії князя у кожний окремий момент дійсності залежно від жанрової форми фрагменту. Цілісність образу в такому випадку втрачається.

Отже, вплив різновидів локальної історії (saga, gesta, vita) на середньовічні історичні твори призводив до посилення оповідальності, порушення лінійної хронології і ускладнення хронологічної структури твору, жанрових модифікацій тощо. Тим самим він створював передумови для авторського втручання у вихідну форму і сприяв становленню авторської самосвідомості у європейській, зокрема вітчизняній історіографії.

#### *1.4. Становлення авторської самосвідомості літописця та інтертекстуальність ПВЛ*

Осмислення становлення жанрового канону літописання та впливу його на модель світу закономірно пов'язане з проблемою авторства (авторська самосвідомість та авторський самовияв, оригінальність і канон) та проблемою інтертекстуальності, яка передбачає розуміння твору у його міжтекстових зв'язках.

Вивчення авторської самосвідомості давньокиївського книжника породжує цілий комплекс методологічних та естетичних проблем. Одна з них викликана стійким уявленням про анонімність літератури Київської Русі, з чого робився висновок про низький рівень авторської самосвідомості у згаданий період. Внаслідок цього питання авторства середньовічних київських пам'яток досліджувалось переважно у плані визначення приналежності твору, а проблеми авторської самосвідомості та авторського самовияву вважались непродуктивними і не розроблялись.

Водночас ще В.Виноградов зазначав, що питання авторського комплексу у літературі Київської Русі потребують окремого конкретно-історичного аналізу [27: 56]. Необхідність вивчення цих питань стверджував і Д.Лихачов [82: 61].

Довгий час категорії авторського комплексу розглядались у працях загальнотеоретичного характеру та в конкретних літературознавчих дослідженнях, а найбільша увага приділялась поняттю “образ автора”. Так, В.Виноградов пов'язував з ним індивідуальний авторський стиль [27]. Ю.Рожественський, продовжуючи цю думку, дійшов висновку про детермінованість образу автора відповідною авторською традицією, жанром твору [128: 172 – 173]. Абсолютизація “образу автора” жанром пам'ятки характерна для Д.Лихачова [83: 489]. Натомість М.Бахтін не визнавав жодного образу автора, окрім образу оповідача [13: 180].



З інших позицій підійшов до проблеми авторства М.Стеблін-Каменський. Розглядаючи процес становлення художньої літератури, вчений виокремив п'ять типів авторства, які залежать від розвитку художньої функції літературного твору і засвідчують визволення авторської свідомості з-під влади безособової традиції, поступове розширення творчих можливостей через їх усвідомлення [146: 110 – 111].

Пізніше термін “авторська самосвідомість” був використаний С.Аверинцевим при дослідженні античної літератури [2], та І.Чичуровим щодо візантійських пам'яток IV – XI століть [171]. Останній виокремлює такі елементи авторської самосвідомості: називання свого імені, своєї теми, обґрунтування її важливості та своєї компетентності; пояснення істориком свого підходу до теми та визначення характеру жанру в цілому [171: 204].

В українському літературознавстві проблеми художньої самосвідомості вирішувались переважно в дослідженнях, присвячених творчості окремих письменників, таких як праці В.Петрова, С.Мишанича, В.Стуса, В.Агеєвої, В.Смілянської, Т.Гундорової, Л.Тарнашинської та багатьох ін. Серед теоретичних студій насамперед згадаємо І.Франка, який, наголошуючи на необхідності інтеграції здобутків філології та психології для розуміння поетичних асоціацій образів та ідей, особливу увагу приділяв індивідуальності автора [164]. Роль творчої особистості, яка стоїть за художнім твором, розглядав О.Потебня [122]. О.Білецький, осмислюючи літературу як процес творчого самопізнання письменника, зауважував, що до вивчення літератури варто підходити від реальних людей [17: 517]. Про творчу активність автора, який осмислюється як джерело узгоджень між різними аспектами цілісності художнього твору (зміст і форма, проблематика і поетика, предмет і метод), йдеться у дослідженнях М.Кодака [63] та А.Островської [110]. Але більшість вітчизняних вчених вивчали проблеми авторського комплексу на матеріалі

творчості митців Нового часу, тобто таких, які усвідомлювали себе авторами (творцями) власних творів, чого ми не можемо сказати про період зрілого Середньовіччя. Діахронічний підхід до проблеми авторства маємо у праці А.Ткаченка, який проаналізував еволюцію авторського начала в літературі від безособового відображення до романтичного “всевідання” автора та пізнішого відсторонено-об’єктивного зображення плину життя [152].

Отже, можна стверджувати, що при дослідженні авторської самосвідомості мова йде про розуміння книжником себе як письменника, про усвідомлення мети творчості та якості створеного тексту, осмислення своєї праці в контексті певної традиції. Для киеворуської літератури зростання авторської самосвідомості відбувалось, з одного боку, під впливом різних традицій та уніфікуючої утилітарної спрямованості Середньовіччя. З іншого – початковий етап становлення літературної традиції передбачав варіативність жанрових канонів, тим самим він стимулював не лише активність автора щодо власного твору, а й сприяв самовияву вітчизняного книжника у літературній творчості.

Історична ситуація виникнення літописання є не лише початковим етапом в історії нашої держави, але й переломним моментом (“осьовою добою”, за класифікацією К.Ясперса) в існуванні народу – тобто переходом від космогонії до історії. Процеси об’єднання різних східнослов’янських племен, утворення єдиної держави, синтез світоглядних засад, посилення зовнішніх контактів та виникнення нових зв’язків всередині суспільства, ускладнення його ієрархічної структури спричинили кризу міфологічного світобачення та переінтерпретацію його компонентів. Як зазначає В.Топоров, ранньоісторичні твори, породжені такою ситуацією, становлять поєднання різних елементів, які належать періоду, що передує історії. Ці елементи перебувають у процесі

переосмислення та втягування у стадіально пізніший комплекс, який засвідчує перехід до історичного мислення [159: 113].

Головна відмінність між текстами космогонічної та історичної традицій полягає у орієнтації останніх на усну або писемну форму колективної пам'яті. Кожна з них має власні засоби фіксації та відтворення необхідних суспільству знань [88: 346 – 349]. Водночас історичні (писемні) тексти виявляються спадкоємцями текстів космогонічної (усної) традиції. Відтак нові актуальні ситуації існування суспільства описуються за давніми схемами, які визначають відбір матеріалу та напрям його інтерпретації, а форми та принципи побудови космогонічних текстів стають стилістичними прийомами ранньоісторичних творів. Тому ПВЛ постає як твір *інакший*:

1. Інакший щодо попередньої усної традиції, орієнтованої на постійне відтворення вже відомої сакральної інформації.
2. Інакший щодо літератури Нового Часу, тобто твір, побудований на поетичних законах та ментальних стереотипах Середньовіччя.

Це означає, що при вивченні типу авторства, рівнів авторської самосвідомості та прийомів авторського самовияву у ПВЛ маємо виходити передусім зі специфіки середньовічної поетики, а пошуки авторської індивідуальності проводити на межі форми і змісту. Конкретне вербально-образне вираження певних формальних компонентів жанрової форми не могло не впливати на картину світу пам'ятки, розкриваючи у такий спосіб не лише світобачення адресанта, а і його підхід до пропагованої ним моделі світу – тобто характер і розуміння творчості.

Серед праць, присвячених проблемі авторства, у зв'язку з предметом нашого дослідження необхідно виділити “Міф” та “Світ саги. Становлення літератури” М.Стебліна-Каменського. Вчений розглядає п'ять форм авторства (міфічне, епічне, казкове, скальдичне та літературне авторство),

власне, п'ять типів авторської самосвідомості, поклавши в основу два критерії – ставлення до вимислу та характер усвідомленості/неусвідомленості авторства (сотвореності тексту) як такого.

Незважаючи на те, що класифікація М.Стебліна-Каменського є переконливою, ми не можемо однозначно застосувати її до ПВЛ, оскільки літопис – один з творів перехідного періоду, у якому відбився процес становлення авторської самосвідомості від творчості епічного типу до власне літературного авторства у сучасному його розумінні.

Справді, виходячи з двох основних критеріїв, покладених дослідником у основу своєї класифікації, тип авторства ПВЛ має бути визначений як епічний: літопис характеризується несвідомим вимислом, т. зв. “синкретичною правдою” (термін М.Стебліна-Каменського), притаманною фольклорним творам. Наявність такого неусвідомленого вимислу у києворуській літературі стверджує і О.Робінсон. Вчений зазначав, що якби можна було побачити давньокиївську літературу очима її творців, то виявилось би, що у ній взагалі не було ані літературної фантазії, ані художнього вимислу, а сама тільки правда, пізнана символічно [126: 213]. Перенесення космогонічної схеми побудови тексту на літопис (перші фрази ПВЛ як відповідь на основне питання світобудови) вбачає В.Топоров [159: 125]. Розумінню ж ПВЛ її власними авторами як “нестворюваного” сприяли компілятивний характер літописання та специфіка середньовічного типу творчості, коли автором тексту вважався Бог, а людина – лише записувачем, *літо-писцем*.

У порівнянні з вітчизняним літописанням роль автора у західноєвропейській хроністиці значно вища. Зокрема, топос приниження, який у ПВЛ все ще залишається виявом середньовічного розуміння ролі книжника щодо писемного тексту і творчості загалом, у західноєвропейській літературі набуває характеру літературної формули. Західноєвропейський історик свідомий того, що він пише книгу:

*Під твоїм впливом, святіший отче Герберте, виникло у мене бажання оповісти у творі про битви галлів. Оскільки воно має принести велику користь і тема його досить широка, я складав його у душевній напрузі, яку можна порівняти лише з надзвичайною добротою того, хто надихнув мене на це [125: 5].*

Твір тут виступає на перший план. Він є своєрідною інтерпретацією, поясненням, ілюстрацією історії, дзеркалом історичного процесу – тобто усвідомлюється як вторинний щодо історії. Яскравим прикладом такого підходу можуть бути, наприклад, цитовані вище “Чотири книги історії” Рихера Реймського, щодо яких А.Тарасова зауважує, що “для цього вузького кола читачів, головним з яких мав стати, ймовірно, Герберт, цікавою була не власне історія X ст., з якою вони і без того були знайомі, а спроба автора розповісти цю історію у цікавій формі і за принципами античної історіографії” [149: 270]. Західноєвропейський історичний твір є “образом історії”, уявленням про історію з погляду людини-автора. Саме тому західноєвропейські хроніки можуть членуватися на окремі книги, які мають не лише початок і кінець, а вступ-посвячення, часом – перелік глав кожної книги, а кожна глава має назву, що коротко викладає її зміст. Західноєвропейський історик цілком володіє текстом, він може на власний розсуд компонувати події, пояснюючи це вимогами матеріалу:

*Оскільки причини подій і самі події настільки пов'язані між собою, що їх не можна розділити при судженні про них, то нехай ніхто не звинуватить мене у використанні мною послідовності часів, коли я подальші події поставив перед більши ранніми [25; 166]<sup>17</sup>.*

Дещо інше спостерігаємо у вітчизняній історіографії. Тут історичний процес цілком домінує і над автором, і над текстом, а побудова творів і форма викладу визначаються не письменником на власний розсуд, а самим

<sup>17</sup> Наведені нами слова Відукінда Корвейського є, загалом, винятковими, але їх відсутність у західноєвропейській історичній прозі Середньовіччя не применшує того факту, що оповідь компонувалась авторами на власний розсуд, і розібратись у таких текстах часом буває досить важко.

ходом історії. Характерно, що принцип побудови перекладних візантійських *Kaiserchronik* не був засвоєний вітчизняним літописанням. Навпаки, композиційна структура ПВЛ поступово виростала на основі перехрещення епічно-історичної розповіді про минуле Руської землі та записів церковних таблиць. Той вигляд суворої порічної хроніки, який мають ПВЛ і наступні літописні зведення, був встановлений лише Нестором. Вважається, що такий виклад мав на меті створити відчуття минулості людської історії, суєти егоїстичних пристрастей і передати важку, рівномірну і непорушну ходу часу. Але можна підійти і з іншого погляду. Превалювання у мисленні літописця ідеї часу як універсального принципу буття заперечувало можливість оперування цим процесом і виливалось у сталі формули оптимального відтворення такого майже сакрального змісту. Той факт, що композиційна структура літописів створювалась поступово, а витворившись, стала канонічною, теж говорить на користь визначення авторства ПВЛ як авторства епічного типу.

Водночас виникнення канонічної форми старокиївських писемних пам'яток Л.Сазонова вважає свідомим процесом. Дослідниця зазначає, що ритмічні тексти з системою нанизування речень – не просто явище, пов'язане із стихією києворуської мови. “Це явище було і фактом форми, тобто мало естетичне значення. Обираючи паратаксічну форму викладу [поєднання синтаксичних конструкцій за допомогою єднального сполучника “і” – Ю.Б.] серед інших можливих способів оповіді, автор у такий спосіб вирішував для себе проблему вибору, докладаючи свідомих зусиль для організації тексту” [133: 93]. Таку свідомо задану ритмічність Л.Сазонова вбачає не лише на рівні форми східнослов'янських середньовічних пам'яток, але і на рівні змісту – як систему поширення смислів, мотивів, тем, ідей тощо [133: 94].

В.Сулима при дослідженні впливів християнсько-візантійського канону на старокиївську літературу стверджує неминучість трансформації

творів від мозаїки цитат, компіляції та переповідання до тлумачення, інтерпритації, екзегези, самостійного розмірковування, особливо наголошуючи на оригінальному, творчому елементі [146: 15].

Особливості укладання ПВЛ та різножанровість текстів-джерел визначали необхідність авторського втручання, яке полягало щонайменше в узгодженні фактів, наявних у текстах-джерелах і попередніх зведеннях. Характерною рисою середньовічних текстів, як підкреслює Є.Водолазкін, є запозичення не самого факту, а насамперед тексту як сталого компонента, який викликає (або не викликає) наступні текстуальні зміни [28: 3 – 4]. Так, у ПВЛ під 6485 (977) р. читаємо про смерть Олега Святославича:

И погребоша Ольга на мѣстѣ у города Вручюга, и есть могила его и до сего дне у Вручюга [118: 35];

а далі, під 6552 (1044) р., говориться про хрещення і перенесення мощів князів-язичників Олега та Ярополка. Проте літописець не тільки не викидає попередньої фрази, але навіть не змінює її і не додає свого коментарю до неї.

З іншого боку, у тексти попередніх зведень могли вставлятись різні фрази, заповнюючи “пусті роки” або додаючи до одних повідомлень інші. Можна припустити, що саме такими повідомленнями-вставками (у тому числі і цілими статтями) коригувався смисл історії, як її уявляв літописець. У такий спосіб, напр., відредаговано сказання про хрещення княгині Ольги – переплетенням народної казки та житія. Так узгоджуються обидві іпостасі князя Володимира (Володимира-християнина та Володимира-язичника) – не у статтях, які належали певному джерелу (Корсунській легенді, Сказанню про вибір віри, Промові філософа, Похвалі Володимиру, переказу про Кожум’яку тощо), але у статті 6504 (996) р., де подається характеристика Володимира і язичницька чеснота – милостивість князя – трактується у християнському релігійно-етичному сенсі.

Ще більше узгодження спостерігаємо на концептуальному рівні твору, де історія Руської землі осмислюється через долі та діяння руських князів. О.Шайкін, зокрема, знаходить у створенні біографій перших руських князів у ПВЛ інваріант, заснований на ідеї гордині та покарання за неї [173: 47]. Наскрізну концепцію єдності князівського роду та Руської землі у літописі підкреслюють В.Комарович, Д.Лихачов, О.Толочко та ін. Отже, сам характер роботи літописця передбачав усвідомлення ним свого творчого підходу до тексту, розуміння твору не лише як відображення дійсності, але і як повчального прикладу, відокремленого від реального історичного процесу, – тобто, до певної міри, усвідомлення ним літературності свого твору (за сучасною термінологією), а це вже виходить за межі синкретичної правди, характерної для епічного типу авторства.

Повертаючись до предмету нашого дослідження (картини світу ПВЛ), маємо підкреслити ще одну специфіку середньовічної компіляції. Запозичуючи якийсь текст без адаптації його до стилю власного твору, середньовічний книжник вносив разом з ним і чужу модель світу. Ці моделі могли бути досить різними і за принципами побудови, і за внутрішньою усталеністю (міфологічна модель, модель світу угод) або навпаки – здатністю до кореляції (різновиди епічної моделі світу), проте сама наявність їх у тексті літопису вимагала авторського втручання, узгодження, без якого ПВЛ залишилася б збірником окремих текстових фрагментів, а не цілісним художнім твором.

На нашу думку, зважаючи на канонічність середньовічного мистецтва, одним із виявів авторської індивідуальності є картина світу, оскільки при заданості вертикально орієнтованої християнської схеми світобудови її конкретна художня реалізація може бути надзвичайно варіативною. Включення у ПВЛ текстів різного походження та полісюжетність літопису утворюють певну складність побудови синтетичної моделі світу ПВЛ, але



водночас і дозволяють нам дослідити авторську майстерність у створенні самої моделі і у розгортанні її в художню картину дійсності.

Якщо на рівні моделі світу переплетення різних текстів у ПВЛ дозволяє схарактеризувати авторський підхід до відтворення дійсності, то на рівні художнього відтворення її в тексті літопису у цілому можемо говорити про **інтертекстуальність**, яка, в свою чергу, є виявом ступеня самоусвідомлення автора як творця власного тексту.

У сучасному літературознавстві розрізняють свідому та несвідому інтертекстуальність.

Проблема інтертекстуальності була започаткована Ю.Крістевою та розроблена Р.Бартом. Ці дослідники розглядають текст як мозаїку різноманітних несвідомих та автоматизованих цитат, усталених мовних та мовленнєвих одиниць, які входять у текст незалежно від волі автора. У такому розумінні інтертекстуальність виступає формою втілення наївної свідомості, яка не розрізняє мовленнєвих кодів, стилів, жанрів тощо і характерна для масової літератури та фольклору. Пояснюючи специфіку інтертекстуальності, Р.Барт писав: “кожен текст є інтертекстуальним; інші тексти присутні на різних рівнях у більш чи менш впізнаваних формах: тексти попередньої культури та тексти довколишньої культури. Кожен текст становить нову тканину, зіткану зі старих цитат. Уривки культових кодів, формул, ритмічних структур, фрагменти соціальних ідіом тощо – всі вони поглинені та перемішані у ньому, тому що до тексту і довкола нього існує мова. Як необхідна попередня умова для будь-якого тексту інтертекстуальність не може бути зведена до проблеми джерел та впливів; вона являє собою спільне поле анонімних формул, походження яких лише зрідка можна відшукати, несвідомих або автоматичних цитат, що подаються без лапок” [цит. за: 141: 207].

Отже, інтертекстуальність виступає необхідною умовою впізнавання, а відтак – і розуміння твору. Про специфічну діалогічність художнього тексту (автор-читач) йдеться у працях М.Бахтіна, де текст розглядається як вільне одкровення особистості. Вчений вважав, що кожен такий текст є відгуком на попередній вислів і адресацією до духовно-ініціативної, творчої відповіді на нього [14: 282].

Основу “наївної” інтертекстуальності ПВЛ становлять різноманітні джерела літопису. Кожне з них – від міфу і родового переказу до промови князя і мартирологу – зберігає власну стилістику, власний код. На відміну від Західної Європи, де навіть у цей період переважає єдність стилю історичних творів, вітчизняний книжник не зводив свої тексти-джерела до одного знаменника. У стилістичному відношенні ПВЛ залишається конгломератом фрагментів різного походження і цілісності набуває лише на композиційному і концептуальному рівнях. Причину такої посиленої “наївної” інтертекстуальності ПВЛ вбачаємо у спрямованості вітчизняного літописання. Формально писаний “у науку князям”, фактично літопис був орієнтований на широке коло освічених людей, небайдужих до долі Руської землі, – князівського роду, бояр і посадників, старших дружинників, ченців і духовенства тощо, для яких близькими і актуальними залишались і героїчні ідеали минулого, і нові проблеми княжого наступництва та зовнішньої політики. Саме тому текст ПВЛ мав бути впізнаваним не лише на рівні сюжетів, але й на рівні уніфікованих формул поетичного мовлення.

Проте, як наголошує Ю.Лотман, поряд з розумінням “діалогічної згоди” як однієї з передумов тексту, обов’язковою є відокремленість учасників спілкування: для того, щоб сприйматися як текст, повідомлення має бути не- або малозрозумілим, а комуніканти мають “розмовляти різними мовами”. Текст, який апелює до перекладу його іншою мовою і творчого осмислення, потрактовується вченим як відкритий та

багатозначний у змістовому плані. Він виступає не лише пасивним сховищем смислу, але й смисловим генератором [89: 134].

Генеруючою структурою, яка робить текст “іншим” і сприяє породженню нового змісту, у ПВЛ виступає хронологічний принцип викладу матеріалу. Він не просто організовує різні тексти у лінійному порядку, але розриває суцільний історично-текстовий континуум на окремі епізоди-фрагменти, встановлюючи між ними теологічні зв'язки, що і призводить до переосмислення кожного окремого повідомлення з погляду єдиної концепції літопису.

Породження нового змісту дає можливість виявити у ПВЛ свідому інтертекстуальність – подібну до тієї, яка характерна для сучасної постмодерної літератури. Не ототожнюючи середньовічні принципи художньої творчості з новітніми, зазначимо, що алюзійна гра<sup>18</sup> з іншими текстами (насамперед з біблійними) як спосіб створення додаткового змісту була відкрита якраз середньовічною культурою. У ПВЛ же поряд з авторизованими цитатами зустрічаються і непозначені ремінісценції до відомих перекладних творів. Зокрема, для опису страшного половецького нашествия 6601 (1093) р. літописець використав рядки “Одкровення Мефодія Патарського”. Але найбільш вдалу знахідку у плані інтертекстуальної гри, на нашу думку, становить заповідь любові, орієнтована, з одного боку, на біблійний текст (“*оце Моя заповідь, – щоб любили одне одного ви, як Я вас полюбив!*” [Ів.: 15.12]), а з іншого – на “текст” родового закону: “имһйте в собһ любовь, понеже вы есте братья единого отца и матере” (заповіт Ярослава) [118: 70].

Основним принципом такої роботи (породження нового змісту) стала техніка центонів – укладання нового тексту іншого змісту з цитат з Біблії та античних творів, що характерно насамперед для середньовічної поезії

Візантії та Західної Європи. Але, на нашу думку, можна говорити про відображення цієї традиції і у прозових творах, зокрема історичних. Справді, використання інших текстів не лише в якості фактологічних, але як текстуальних джерел і стилістичних моделей для власних творів характерне для більшості середньовічних істориків. Наприклад, фактологічну, композиційну і часто стилістичну основу “Хроніки” Дитмара Мерзебурзького, як доводить Ф.Фортинський, становлять “Діяння саксів” Відукінда Корвейського (якого, до речі, сам Дитмар серед джерел свого твору не називає) [162: 99]. Проте тематично обидва твори досить різняться: Відукінд спрямовує свою увагу на славні війни саксонських королів проти зовнішніх та внутрішніх ворогів, а для Дитмара війна є гнівом Божим, і причиною перемог виступає не хоробрість героїв, а їх смиренність та благочестя перед Богом.

У західноєвропейській історіографії рівень залучення джерел міг бути досить різним – від буквального “цитування без лапок” до побудови фрагменту за іншим зразком і окремих ремінісценцій. Так, промови персонажів у Рихера Реймського не просто написані за вимогами античної риторики – автор навіть вкладає слова римських патриціїв та полководців в уста галльських королів, знаті, духовенства тощо. Життєписи Светонія та Салюстія стали зразками для Відукінда, Ейнгарда, Ноткера, у чіткому та ясному стилі Ламперта знаходять орієнтацію його на Тита Лівія, а підзаголовок “Хроніки від початку світу” Оттона Фрейзингенського (“Про два гради”) є алюзією до Августина Блаженного, у дусі якого потрактовується автором боротьба між царством диявола і царством Бога, Вавилоном та Єрусалимом – тобто між імперією і папством.

У ПВЛ спосіб використання інших текстів для створення свого продемонстрований С.Франкліном. Дослідник стверджує, що один із

---

<sup>18</sup> Ми цілком свідомі того, що середньовічна “гра” ще не несла нарочитого ігрового моменту, як це притаманно сучасному постмодерну, проте самі принципи використання одних текстів для створення інших були близькими.

основних мотивів літопису – мотив розподілу земель і непорушності жеребу, зацентований кілька разів у Вступі, повторений у Ярославовому заповіті, статтях про вигнання Ізяслава Святополком, про смерть Ізяслава, Всеволода та ін. – є запозиченням з Анастасія Синаїта через посередництво тексту типу Ізборника. Але, якщо для візантійського письменника опис земель симітів та хамітів мав теологічне значення, то вітчизняний книжник використав його з політичною метою ствердження божественної санкції системи княжого престолонаступництва [187: 11].

Свідомий підхід до вибудовування змісту творів виявляється і в орієнтованості останніх на читача, причому далеко не завжди на кожного. Наприклад, Григорій Турський “простою мовою” пише для широкого загалу, ми не знайдемо тут наслідування античних зразків, а його виразні живі діалоги близькі до фольклорних. Натомість твір Рихера Реймського призначений для вузького кола освічених читачів, здатних поцінувати літературний таланти автора.

Але найкраще, мабуть, свідомий характер авторства та свідомі інтертекстуальність середньовічної західноєвропейської історіографії виявляються у меті такої творчості, як її визначають самі історики. Вона означається як збереження пам'яті (Рихер, Нитхард, Григорій Турський та ін.), користь і розвага для читача (Рихер, Астроном, Відукінд) і лише потім – як дієвий інструмент покращення людини (Відукінд). Зовсім інакше у ПВЛ. Тут пам'ять про славні діла старих князів є не просто зразком, *exemplar*, а насамперед моральним і політичним імперативом, який, непозначений у передмові, виступає сутністю самої історії:

Наутрия же хотящим [князем] чресъ Днѣпръ на Святополка, Святополкъ же хотѣ побѣгнути ис Киева, и не даша ему кыяне побѣгнути, но послаша Всеволожю и митрополита Николу к Володимеру, глаголюще: “Молимся, княже, тобѣ и братома твоима, не мозѣте погубити Русьскыѣ земли. Аще бо възмете рать межю

собою, погании имуть радоватися, и возмуть землю нашу, иже бѣша стяжали отци ваши и дѣди ваши трудом великим и храбрѣствомъ, побарающе по Русьскѣй земли, ины земли приискываху, а вы хочете погубити землю Русьскую..... И се слышавъ Володимерь, расплакася: “По истинѣ, отци наши и дѣди наши соблюдоша Русьскую землю, а мы хоцѣмъ погубити..... Княгини же бывши у Володимера, и прииде Кыеву и повѣда всю рѣчь Святополку и кыяномъ, яко мир будеть [118: 112 – підкр. наше, Ю.Б.].

У ПВЛ вчить і пояснює не автор, вчить і пояснює Бог і сама історія. Тому автор усвідомлює себе лише компілятором, який не творить власний окремий світ, а упорядковує той, що вже існує, і з тих фрагментів мозаїки, які в нього є. Метою авторів ПВЛ залишається проявлення вищого сенсу руської історії, а не відтворення подій. У даному випадку “цитування без лапок” попередніх зведень не призводить до інтертекстуальності, тобто не породжує нового змісту, а навпаки, деякою мірою нівелює попередній. Так, актуальні для другої половини XI ст. публіцистичні мотиви Никонівського та Іоаннівського зведень перекриваються філософією історії Нестора. Тому ми не знайдемо тут абстрактного звернення до читача: “читачами” літопису були і князівський рід, і кожна освічена людина, і вся Руська земля.

Подвійна інтертекстуальність ПВЛ сприяла засвоєнню її читачами нових формул мислення, а відтак – і нових принципів світобудови, нового розуміння законів всесвіту. Авторам же свідома “гра з текстом” дозволяла виявити свою творчу індивідуальність, і, окрім того, сприяла віднайденню читача, який міг відповідно поцінувати таку гру, тобто встановленню діалогічності, того творчого відгуку, який мав на увазі М.Бахтін.

Отже, відображення моделі світу у пам'ятках зрілого українського Середньовіччя залежить від специфіки жанру твору, від особливостей національного світобачення та письменницького таланту митця.

Призначення тексту для певної аудиторії визначає рівень символізації образної тканини твору та ступінь проникнення і переосмислення архаїчних структур у модель світу пам'ятки. Жанр зумовлює також певну композицію твору (наприклад, ансамблеву структуру патериків і прологів, порічну – літописів, відмінності у побудові мінейних і проложних житій тощо), яка накладає відбиток на конструювання моделі світу і на сприйняття її аудиторією.

Поєднання різних образно-ідейних комплексів у єдину модель світу, на нашу думку, залежить від автора твору, а саме – від типу авторства. У фольклорному творі автор колективний, авторство несвідоме, тому фольклорні тексти послуговуються загальними схемами відображення дійсності. Навпаки, оригінальні літературні пам'ятки українського Середньовіччя, хоча автор їх переважно невідомий або гіпотетичний, все ж таки писались однією людиною – автором (для ПВЛ – включаючи автора кожного зведення або редакції), освіченим книжником, глибина осмислення дійсності та талант якого мали величезний вплив на створюваний ним текст поетичного твору.

Розуміння характеру втілення універсальної картини світу Середньовіччя у тексті ПВЛ зумовило дослідження цієї проблеми крізь призму генези образно-ідейних комплексів (архетипів), з погляду специфіки жанрової форми літопису, природи середньовічної творчості, особливостей виявлення авторської самосвідомості в давній українській літературі. Такий підхід уможлиблює розгляд ПВЛ як “відкритого” тексту, свідомо орієнтованого його авторами на архетипи національного мислення через поетичні форми усного мовлення, з одного боку, і на коло писемних творів візантійсько-православної традиції – з іншого. Писемна

християнська культура була принципово відмінною від архаїки, орієнтованої на один синкретичний текст – текст міфу, оскільки ґрунтувалась на різних текстах, які у сфері літератури оформлювались як різні жанри і, відповідно, як різні жанрові моделі світу. Поява відмінних жанрових канонів створювала ситуацію вибору, яка стимулювала становлення авторської самосвідомості і розвиток авторської індивідуальності.

Зважаючи на універсальність, якої вимагала від літератури християнська релігія, та канонічність самого середньовічного мистецтва, вияви авторської самосвідомості старокиївських книжників можна шукати у загалом традиційній для даної епохи, але порівняно новій для вітчизняної словесності свідомій “грі” з текстом. Використання різних прийомів для створення додаткового змісту (ремінісценція, цитування і алюзія, розрив каузальних зв’язків та хронологічне розташування матеріалу, символізація і деталізація, поєднання текстів різного походження тощо) надавало ПВЛ інтертекстуальності і робило твір, призначений передусім для “повчання князів”, адресованим усій Руській землі – тобто не лише архівом історичних фактів, а національно-культурним феноменом, який не втратив свого духовного значення і вісім століть потому.



## РОЗДІЛ II

### УНІВЕРСАЛЬНА КАРТИНА СВІТУ “ПОВІСТІ ВРЕМ’ЯНИХ ЛІТ”

#### *2.1. Моделювання світу у фрагментах усного походження*

Дохристиянський фольклор як рання стадія художньої творчості є дописемною (долітературною) формою творчості, а отже, способи обсервації життя, форми збереження актуальної інформації та характер цієї інформації у ньому відмінні від тих, які склалися в писемній культурі. Проблему співвідношення фольклору та літератури П.Білоус осмислює через поняття художнього коду – системи знаків, за допомогою якої текст передається, сприймається та зберігається. Зокрема, до елементів фольклорного коду вчений відносить не лише традиційні мотиви і образи, топоси та художні стереотипи, універсальність образів, синкретизм інтелектуального та художнього мислення, а й картину світу, визначаючи як притаманні їй ознаки космогонічний хронотоп та циклічність життя людини та всесвіту [18: 31 – 32]. На нашу думку, космогонічність характерна не для всіх фольклорних творів. Зокрема, ті епічні та легендарні сюжети, які претендують на достовірність викладу, подають картину світу наближену до реально-історичної, називаючи при цьому якомога більше фактографічних деталей. “Неказкову прозу характеризує насамперед установка на справжність, автентичність у змалюванні подій” [101: 114]. Цей факт не можна не враховувати при осмисленні характеру моделювання світу у фольклорних джерелах ПВЛ.

Легендарний матеріал переважає у першій частині ПВЛ. Сказання мають колективне походження, яке, за класифікацією М.Стебліна-Каменського, може бути визначене як неусвідомлене авторство епічного типу. На рівні змісту неусвідомлене колективне авторство означає неусвідомленість вимислу у такому творі, а відтак текст сприймається як даність і як історичний факт і не може бути змінений за бажанням однієї людини. На рівні форми твори фольклорного походження, пов'язані із дружинним середовищем, стають джерелом уснопоетичного койне як престижної мовної та літературної форми із відпрацьованими прийомами та засобами організації матеріалу [134: 8]. Результатом взаємодії цих двох факторів є те, що моделювання світу у сказаннях має неусвідомлений характер, є відображенням засад світобачення того середовища, у якому функціонує, і для збереження та передачі інформації використовує поетичні формули, властиві героїчному епосу загалом.

Легенди літопису можемо розподілити на три групи за принципом зв'язку легендарного матеріалу із давніми культами, тому що такий зв'язок зумовлює відповідне моделювання світу у фрагменті:

1. Легенди, у яких зберігся відчутний зв'язок із землеробським культом (сказання про три помсти княгині Ольги).
2. Родові перекази князівського роду Рюриковичів (сказання про Віщого Олега, проспалення Іскоростеня, про походи Ігоря, Святослава, Володимира, про сватання Володимира до Рогніди, про князя Мстислава тощо).
3. Фольклорні перекази (про Кия, Щека, Хорива та їхню сестру Либідь, про обрив, данину мечами, обман Ольгою візантійського імператора, сватання Володимира до Анни та облогу Корсуня, про білгородський кисіль), в тому числі дружинні пісні (про облогу Києва печенігами, про хлопця-кожум'яку).

Модель світу, притаманна землеробському культу роду і землі, найбільш повно була втілена лише в одному сказанні – легенді про три помсти княгині Ольги. Міф, який пізніше був прив'язаний до постаті княгині Ольги, виник на основі культу землі – центрального культу хліборобських племен. Нетрадиційним у даному випадку є те, що оповідання, а отже, й міф, зберегло в собі не тільки пізні риси культу землі, його “цивілізованого” етапу (такими є ототожнення весільного та поховального обрядів та ритуалізація дій Ольги; вони несуть ідею смерті/відродження природного та людського потенціалів та підтримання колообігу природного процесу (див.: Елевсинські містерії). Але поряд з цим актуалізуються мотиви більш давнього міфу приблизно часів неоліту – культу давніх жіночих богинь, т. зв. культу Великої Матері, – мотиви помсти за порушення закону та людської (кривавої) жертви.

Архаїчні й пізніші мотиви об'єднані ідеєю мудрості княгині. Власне, Ольга тут виступає мудрою охороницею своєї землі, а її помста-жертвоприношення є одночасно карою за злочин (вбивство Ігоря) та механізмом відновлення природного ходу подій, що забезпечує існування усталеного світу. Характерним є також і формальне порушення родового закону, адже Ігор не належить до роду Ольги (пор. помсту Гудрун чоловікові за вбивство її братів у “Старшій Едді”). Н.Велецька вважає, що подібні приклади засвідчують залишок, пережиток звичаю [22: 71].

Вірогідним також є те, що закінченням цього міфу міг виступати епізод поділу Ольгою земель, визначення нею своїх ловищ, погостів і даней – тобто встановлення законів існування матеріального світу. У літописі цей мотив повторено двічі під різними роками, але поряд, що дає підстави твердити про невідповідність основної іпостасі Ольги – як встановительки та охорониці природного закону та своєї землі, свого роду.

Сказання про початок княжіння Святослава та про спалення Іскоростеня у ПВЛ сюжетно прив'язані до війни княгині Ольги з

деревлянами. Але обидва сказання породжені не загальнонародною свідомістю, а створені у середовищі, близькому до князівського роду. Цікаво те, що обидва сказання теж зберігають у собі залишки язичницьких культів (мотив ініціації – початок малим Святославом битви; сонячний культ – вогняні птахи, якими Ольга спалила Іскоростень [130: 201]). Але сюжети настільки перероблені дружинною свідомістю, що їх архаїчні риси вже не пов'язані з ритуалом, а мудрість княгині у даному випадку – лише винахідливість військового ватажка, як, наприклад, Віщого Олега під стінами Царгорода. Та, наголошуючи на розумі Ольги, літописець знову акцентує на основній ідеї образу: мудрість київської княгині є гарантом могутності Київської землі.

Отже, у переказі першого типу світ представлений як космос, у якому порушена рівновага та який вимагає відновлення попереднього впорядкованого стану. Повернення гармонічного стану світу-космосу відбувається шляхом виконання певних сакральних дій – потрійного принесення жертви. Архаїчне походження має і мотив мудрої людини: мудрість героя міфу забезпечувала правильний порядок існування всесвіту. Власне, мудрість як сакральне знання тут не є індивідуальною характеристикою, а відображає закони світобудови. Володіння мудрістю визначає центральне розташування постаті княгині Ольги у моделі світу землеробського культу, і навпаки, периферійне розташування у цій же моделі деревлян.

Сюжет про три помсти княгині Ольги є винятковим фрагментом у ПВЛ, де зберігся міфологічний принцип моделювання світу, який полягає у відтворенні сакрального ритуалу у його найменших деталях. Світ-космос є замкненою системою, у якій навіть порушення гармонії є тимчасовим і яка не передбачає розвитку, а тому така модель вступає у протиріччя з концепцією історії як процесу зміни існуючого порядку. Саме цим протиріччям ми пояснюємо той факт, що у тексті ПВЛ зустрічається лише

одне сказання, у якому землеробський культ роду і міфологічний принцип моделювання світу були продемонстровані настільки виразно.

Не випадковим є також і те, що сюжет землеробського міфу був пов'язаний із жіночим образом. Землеробські культу несли у собі тип жіночого моделювання світу, а одним з головних персонажів такого культу у давніх слов'ян була Мокош – богиня землі, роду і доброго жеребу. Київська Русь знала лише одну жінку, що була самостійною правителькою і відіграла значну роль у вітчизняній історії, тобто була лише одна особа, до якої могла бути прив'язана легенда подібного типу.

Проте, незважаючи на поодинокість переказу першого типу у тексті літопису, вплив культу роду на світобачення людини X – XII ст., а відтак, і на образ світу ПВЛ значно більший. Праці В.Комаровича [66], О.Толочка [155], О.Александрова [7], А.Голуба [32], Г.Лозко [87] та ін., присвячені дослідженню залишків землеробського культу в давньокиївській літературі, дозволяють визначити мотиви, які були конститутивними для формування картини світу землеробського типу:

1. Репрезентація світу-космосу в образі землі.
2. Мотив розподілу землі, який відображає статичні просторові параметри всесвіту.
3. Мотив старого закону, дідівського заповіту, який визначає місце людини у структурі світу.

Перше положення ми можемо проілюструвати двома прикладами:

“Генеральна Хроніка” Альфонса Мудрого: *“Усім багата Іспанія, але насамперед вражають її гострий розум, могутня сила, легкість поривань, стійкість у вірі, наполегливість у пошуках істини, чемність у спілкуванні... Але найбільше вона вражає величчю духу... О, Іспаніє! Ні слів, ні таланту не досить, щоб повісти, яка ти благодатна!”* [цит. за: 117: 89 – 90];

“Слово про загибель Руської землі”: *“О світло світла та красно прикрашена земле Руськая! Багатьма красами ти нас дивуєшь: дивуєшь озерами багатьма, ріками и джерелами, горами крутими, холмами високими, лісами частими, полями чудними, звірами різними та птахами незчисленими, містами великими, селами чудними, садами монастирськими, храмами церковними и князями грізними, боярами чесними, вельможами багатьма! Всього ти наповнена, земле Руська, о правовірна віра християнська!”* [140: 130].

У кожному з наведених прикладів йдеться про державу. У першому випадку образ держави персоніфікується. Це досягається шляхом перенесення певних рис характеру, властивих, на думку автора твору, іспанському народові, на образ Іспанії – прекрасної жінки. У давній українській літературі навпаки: держава репрезентована образом рідної землі. Щодо усталеності асоціацій між образами землі та держави у ПВЛ слід зважити на думку Д.Лихачова. Як зазначав дослідник, словосполучення “Руська земля” у літописі найчастіше вживається на позначення державного утворення, рідше – на позначення війська, і ще рідше – на позначення власне території [118: 379 – 380]. На думку О.Толочка, формою існування держави у Київській Русі була сім’я Рюриковичів, а цілісність роду осмислювалась як умова цілісності і єдності Руської землі [155: 10 – 11].

Використання природно-географічного образу землі на позначення суспільно-політичного утворення говорить про те, що у свідомості давніх українців ще не виробилося остаточне розмежування зазначених понять, а разом з тим означає, що образ землі у творах давньої української літератури, зокрема в ПВЛ, став образом світу.

У епоху становлення феодальної держави образ рідної землі набув патріотичного забарвлення – особливо у зв’язку із специфікою суспільно-

політичного становища Київської Русі серед інших держав і боротьбою із кочовими степовими народами. Проте вираження ідеї державності і образу світу через образ землі (а не людини, як у іспанській хроніці) акцентує на архаїчних структурах, пов'язаних із землеробським культом, хоч і наповнює їх новим, більш адекватним тодішній ситуації змістом.

Другим основним структуротворчим мотивом землеробського культу є мотив розподілу землі. У архаїчних міфах він означав встановлення законів існування всесвіту-космосу. У ПВЛ мотиви розподілу землі, володіння своєю землею, батькового закону-заповіту і карі за його порушення, а також ладу-миру як правильного порядку часто перегукуються, пор.:

Подем же жившемъ особн и володнющем роды своими [118: 9];

А Святославъ сѣде Киевѣ, прогнавъ брата своего, преступив заповѣдь отню, паче же Божию. Велий бо есть грѣх преступати заповѣдь отца своего: ибо сперва преступиша сынове Хамови на землю Сифову, и по 400 лѣт отмыщенье прияша от Бога... Паки преступи Исавъ заповѣдь отца своего, и прия убиство; не добро есть преступати предѣла чужего [118: 79 – підкр. наше, Ю.Б.].

Спосіб функціонування прадавнього культу роду/землі у Київській Русі X – XIII ст., зокрема у мисленні князівської династії Рюриковичів, а також характер наповнення старих понять новим християнським змістом розкриваються у працях О.Толочка “Князі у Давній Русі: влада, власність, ідеологія” та “Русь: Держава і образ держави” [155; 156]. Ми ж можемо констатувати, що ідеї розподілу землі і батьківського заповіту, переплетені з ідеєю ладу, становлять концептуальну основу ПВЛ, а зазначені архаїчні структури моделювання світу виступають у вигляді “скріп”, які допомагають сполучити різні принципи світобачення в єдину модель світу ПВЛ.

Наступну групу легендарного матеріалу утворюють повідомлення, джерелом яких є родові перекази Рюриковичів. Д.Лихачов називав “усним літописом” включені до складу ПВЛ родові перекази про сім поколінь предків Яна Вишатича [85: 201, 217] і висловлював думку про вірогідність існування багатьох сімейних та родових сказань, які у XII – XIV ст. з усної практики перейшли у родові та особисті літописи [85: 224]. Риси такого усного джерела мають у ПВЛ і розповіді про діяння старих князів. Причому, на відміну від фольклорно-дружинного епосу та місцевих і вузькоетнічних легенд, такий “усний літопис” князівського роду типологічно близький до ісландських саг – він фактографічний та функціональний. Б.Рибаков вважає, що замкненість середовища, у якому існували такі перекази про князів, зрештою призвела до зникнення цих творів [129: 50, 100]. Родові перекази стали одним із основних джерел першої частини ПВЛ.

Вище (на прикладі сказання про три помсти княгині Ольги та про спалення Іскоростеня) було показано, у чому полягає різниця між моделюванням світу у свідомості землеробського типу та у дружинно-військовому середовищі. Насамперед відбувалась секуляризація художнього простору твору. Як наслідок, події, відображені у такому творі, переставали співвідноситись із загальними законами світопорядку і світовими процесами, а поставали у вигляді окремих епізодів, які могли бути перераховані. Саме тому у фрагменті про помсту Ольги деревлянам відчувається дисгармонія. Три помсти утворюють цілісність, як і має бути відповідно ідеї замкненого світу-космосу. Проте у свідомості літописця світ вже інший, відмінний від попередньої архаїки. Для книжника епохи Середньовіччя повнота світу постає через поєднання всіх його компонентів, тому літописець з такою легкістю додає четверту помсту до єдиної картини боротьби Ольги з деревлянами.



Дія міфологічного сказання зосереджується на тих “загадках”, які Ольга пропонує деревлянам. Для моделі світу такого типу важливим є не стільки реальний простір, у якому відбувались події, скільки його сакральні зони. Дія тут реалізується саме за умови накладання цих зон, що на рівні тексту відображається у ототожненні мотивів весілля та смерті. Можна припустити, що у сказанні про три помсти княгині Ольги такими зонами були ріка (кордон між цим і тим – потойбічним – світами), лазня, яма, могила Ігоря (зони інверсії). Разом вони утворювали хронотоп сказання про три помсти княгині Ольги. Докладна характеристика розміщення княжого терему, подана у згаданому літописному фрагменті, не належала до міфу і була пізнішою вставкою укладача літопису. На це вказує пояснення колишньої топографії Києва через сучасну літописцеві [118: 27]. Подібне уточнення нічого не додає до сакрального часопростору землеробського міфу, але є необхідним з погляду книжника кінця XI – початку XII ст.

Позначення місця дії стає обов’язковим для родового переказу, у якому зберігаються діяння князя, а отже, мають називатись і всі обставини такого діяння: час, місце дії, деталі перебігу подій, результат суперечки чи сутички тощо.

“Усний літопис” служив не лише для прославлення князя, але й був правовим документом, причому правдивість такого документа не підлягала сумніву. Пояснення цього факту знаходимо, зокрема, у “Хеймскрінглі” Снорі Стурлусона: “Ми визнаєм за правду все, що говориться в цих піснях про їх [скальдів – Ю.Б.] походи чи битви. Бо, хоча у скальдів є звичай найбільше вихвалити того правителя, перед котрим вони знаходяться, жоден скальд не зважився б приписати йому такі діяння, про які всі, хто слухає, як і сам правитель, знають, що це відверта брехня та вигадка. Це було б зневагою, а не славою” [143: 578]. Як документальне свідчення, родовий переказ фіксує, які племена переміг той чи інший князь:

...И бѣ обладая Олегъ поляны, и деревляны, и сѣверяны, и радимичи, а съ уличи и тѣверци имяше рать [118: 14];

яку данину назначив:

Иде Олегъ на сѣверяне, и побѣди сѣверяны, и възложи на нь дань легьку, и не дасть имъ козаромъ дани платити, рекъ: “Азь имъ противень, а вамъ не чему [118: 14].

подробиці родоводу (у тому випадку, коли вони мають відношення до дії):

В се же время придоша людье ноугородьстии, просяще князя собѣ..... И отпрѣся Ярополкъ и Олегъ. И рече Добрыня: “Просите Володимера”. Володимеръ бо бѣ отъ Малуши, ключницѣ Ользины; сестра же бѣ Добрыня, отецъ же бѣ има Малък Любечанинь, и бѣ Добрыня уй Володимеру [118: 33].

Оскільки фокусом зображення у родовому переказі є певне діяння князя, то він може бути згорнений до короткого викладу, у якому вказуватиметься на це діяння та його результат. Для порівняння вкажемо на значний обсяг фрагмента сказання про похід Олега на Царгород та на коротке повідомлення про його перемогу над деревлянами:

Поча Олегъ воевати деревляны, и примучивъ а, имаше на нихъ дань по чернѣ кунѣ [118: 14].

На відміну від родового переказу, міф не може бути поданий в узагальненому, сконденсованому вигляді. Не лише тому, що його текст є незмінним, але й тому, що предметом зображення міфу є весь процес функціонування світобудови, кожна його деталь. Сакральний часопростір міфу не підлягає згорненню, а реально-історичний опис події, навпаки, може бути зведений до її короткого викладу.

Родові перекази є близькими не лише до документа, але й до фольклорних жанрів – величань та героїчного епосу. Ця близькість базується на двох чинниках: меті твору та засобах творення образу героя.

Метою створення родового переказу було збереження пам'яті про вчинки князя та звеличення його подвигів. На відміну від міфу, об'єктом зображення якого є певні сакральні акти, родовий переказ зосереджує свою увагу на героєві, а вчинки героя тут виступають як об'єктивація його сутності: не подвиги роблять князя героєм, а князь є князем, і тому здійснює героїчні вчинки. Оскільки образ князя у родовому переказі є центральним, то закономірними мають бути і прямі авторські характеристики, приклад якої ми зустрічаємо у ПВЛ під 6472 (964) р.:

Князю Святославу възрастьшю и възмужавшю, нача вои совкупляти многи и храбры, и легько ходя, аки пардусь, войны многи творяше. Ходя возъ по собѣ не возяше, ни котля, ни мясь варя, но потонку изрѣзавъ конину ли звѣрину ли или говядину на углех испекъ ядаше, ни шатра имяше, но подъкладъ постилаше и сѣдло в головахъ; тако же и прочии вои его вси бяху..... і т.д. [118: 31].

На те, що наведений уривок належить до родового переказу, вказує декілька чинників:

1. Безпосередньо до характеристики Святослава прилягає повідомлення про його похід на в'ятичів. Основою цілісності цього фрагмента є ритмічність, яка досягається використанням літописного полісинтетону (“...тако же и прочии вои его вси бяху. И посылаше къ странамъ..... //////И иде на Оку..... И налѣзе вятичи, и рече вятичемъ...” [118: 31 – підкр. Ю.Б.]). Ймовірно, що вищенаведена характеристика князя Святослава була продовжена інформацією про його перемоги над в'ятичами та хозарами. Потрапивши у текст літопису, переказ був розділений на три частини і вписаний відповідно під 6472 (964), 6473 (965), 6474 (966) рр.

2. Характеристика князя Святослава не могла бути запозиченою з іншого жанру фольклору – билин. Б.Рибаков встановив, що діяльність перших київських князів-варягів не знайшла свого відображення у загальнонародному епосі, а зберігалась у вузькому середовищі близьких до князівського роду людей, що, зрештою, і призвело до зникнення родових переказів Рюриковичів [129: 50]. Цим же дослідником було спростоване зауваження О.Шахматова щодо книжного походження фрагмента.
3. Не менш важливим, на нашу думку, фактором для визначення жанрової приналежності уривку є характер оцінювання героя. Тут для оцінки вибрані суто функціональні чинники – на відміну від билинного епосу, де зустрічаємо зображення зовнішності персонажа та його моральних якостей.

Отже, на рівні творення образу героя родового переказу одночасно з десакралізацією відбувається його ідеалізація. Цю властивість підкреслив М.Стеблін-Каменський на прикладі ісландських саг [144: 57].

Попереднє твердження потребує певних коментарів. Ісландська родова сага (і, можливо, родові перекази Рюриковичів) розповідала не про окремих людей, а про певну усобицю між родами, суперечку, сварку між кількома особами, а власне, і між родами, бо на той час, коли складались саги, людина сприймалась як представник і уособлення свого роду. Тому об'єктом зображення родової саги є сама усобиця, а не люди, які брали у ній участь.

У ПВЛ родові перекази князів представлені не у їх первісному вигляді, а лише уривками з них, дібраними літописцем. Вибір середньовічного книжника визначався специфікою його мислення, а саме: пануванням у епоху укладання літопису типу людини-героя як однієї з домінант свідомості. За умови відсутності паралельного зображення обох членів усобиці все навантаження переносилось на вчинки головного героя,

який, таким чином, поставав у ролі деміурга подій. Саме цей факт – концентрація уваги на образі персонажа – і визначає специфіку відображення родових сказань Рюриковичів у тексті ПВЛ.

Подібний факт зазначає М.Стеблін-Каменський для одного з ранньоісторичних скандинавських творів: “Усні джерела, які відчуюються у “Колі Земному”, – це, переважно, не конкретні твори, а жанри, які стали праобразом “Кола Земного” у тому, що стосується мотивів або манери оповіді, притаманних цим жанрам” [143: 590]. Для відображення родових переказів Рюриковичів у ПВЛ такими жанрами-зразками стали історія подій та історія діянь.

Отже, художній часопростір родового переказу є наближеним до реального, а вчинки його героїв та обставини подій десакралізуються. Родовий переказ тяжіє до документальності, що виявляється насамперед в увазі до важливих деталей перебігу подій, та здатен згортатися до самої вказівки на подію та її результат. Той вигляд, який родові перекази отримали у складі ПВЛ, вони набули внаслідок переструктуризації їх елементів літописцем. У типі моделі світу, який репрезентований родовим переказом, герой посідає провідне місце і діє за загальною схемою героїчного епосу.

На межі між міфом та родовим переказом знаходяться легенди та дружинні пісні, породжені низькою колективною свідомістю. Вони виникли у період розпаду міфу, тому досить часто зберігають в собі елементи культу, хоча останні зустрічаються у них неоднаковою мірою.

У сюжетах, джерелом яких стало князівське середовище, архаїчні мотиви стираються, сакральний ритуал вироджується у звичай та форми офіційної ритуалізованої поведінки (наприклад, початок малим Святославом битви), причому на перший план виступають особисті якості героя (хоробрість, кмітливість, фізична сила тощо) – спочатку, звичайно,

лише тією мірою, якою вони втілюють суспільний ідеал. Подібне відбувається і у творах, породжених загальнонародною свідомістю, але близьких до князівсько-дружинного середовища.

Яскравим прикладом затушовування архаїчного культу є, зокрема, розробка сюжету про Кожум'яку у літописі та народній казці. Перемога Кирила Кожум'яки над биком, який уособлює вітаїстичні сили (пор., боротьба Тезея з Мінотавром), над Змієм як породженням хаосу, а також акт побудови змієвих валів (встановлення кордонів як упорядкування світу) дозволяють співвіднести вихідні мотиви казки з архаїчним культом землі, який проте знайшов свій подальший розвиток не у землеробських містеріях, а в героїчному сюжеті боротьби Громовержця з богами підземного світу (Велес) та первинного хаосу (Змій). На відміну від казки, літопис узгоджує час та обставини розгортання подій легендарного сюжету з історичною епохою князя Володимира, і лише існування зазначеної казки про Кожум'яку дає можливість пов'язати літописне оповідання не просто з фольклором, а з більш давньою формою суспільної свідомості – міфом.

У сказанні про білгородський кисіль мотиви землеробського культу більш відчутні і на рівні зображення світу (мотив землі-годувальниці), і на рівні образу героя. Зокрема, тут герой – людина не сильна, а стара і мудра. У сказанні про білгородський кисіль не відбулося остаточної десакралізації головного персонажа і мотив військової хитрості не заступив мотиву мудрості, який є конституюючим для архаїчних ритуалів.

Мотив мудрості зберігся і в народному переказі про обман Ольгою візантійського імператора, який у ПВЛ тісно переплетений з житійною легендою про хрещення Ольги у Константинополі. Фольклорний характер сказання був визначений ще О.Шахматовим [176: 111 – 114].

З іншого боку, у сказанні про те, як печеніги вперше обложили Київ (під 6476 р.), фольклорні мотиви зовсім не відчуються, простір є реально

історичним, а вчинок хлопця є свідченням його винахідливості та відваги. Продовженням цього сказання є розповідь про обман печенігів воєводою Претичем, послання киян до Святослава та визволення князем Києва. Ймовірно, сказання про хороброго хлопця було досить рано прив'язане до родового переказу про Святослава і функціонувало разом з ним у дружинному середовищі як єдине ціле<sup>19</sup>. Впливом родового переказу пояснюється і відсутність міфологічних мотивів у сказанні.

Незважаючи на те, що у наведених сказаннях мотиви землеробського культу простежуються різною мірою, ще одним об'єднуючим фактором для них виступає образ головного героя. Героєм фольклорного сказання є людина з народу<sup>20</sup>, і саме звичайна людина рятує Руську землю.

Отже, більший чи менший ступінь активізації архаїчних мотивів у сказаннях колективного походження визначається сферою їх функціонування – як легенди місцевої (у сказанні про білгородський кисіль) чи загальнонародної (переказ про обман Ольгою візантійського імператора) або у дружинному середовищі (сказання про те, як печеніги вперше обложили Київ, та про Кожум'яку).

Зважаючи на той факт, що легенди та дружинні пісні даного типу перебувають на межі між міфом та родовим переказом, характерним є спосіб позначення світу у цих сказаннях.

У сказанні про облогу Києва печенігами зустрічаємо перехрещення кількох точок зору. Так, рятуючи місто, хлопець – герой твору – розуміє під поняттям “місто” насамперед киян:

Аще не подступите завтра къ городу, предатися хотять людье печеннгомъ [118: 32].

Воєвода Претич усвідомлює своїм обов'язком порятунок княжої родини:

<sup>19</sup> На існування такого фольклорного сказання та на зв'язок його із сказанням про похід Святослава на схід, проти хозар або в'ятичів, а не на захід, як у ПВЛ, вказував О.Шахматов. На думку дослідника, болгарський похід Святослава був домислений літописцем [176: 125 – 126]

<sup>20</sup> Окрім сказання про обман Ольгою візантійського імператора, яке, проте, співвідноситься з народною казкою про мудру дівчину.

Подъступимъ завтра в лодьях, и, попадше княгиню и княжичъ, умчимъ на сю страну. Аще ли сего не створимъ, погубити ны имать Святославъ [118: 32].

Для князя Святослава теж на перший план виступає його сім'я:

То слышавъ Святославъ..... и приде Киеву, цѣлова мать свою и дѣти своя, и съжалися о бывшемъот печенѣгъ, и собра вои..... [118: 32].

У першому прикладі образ міста ототожнюється із сукупним образом київського люду, у двох наступних – лише з образом князівської родини. Контамінацію, подібну до першого прикладу, зустрічаємо у сказанні про білгородський кисіль. Тут місто (град) представлене через образ білгородського віча, горожан, міських старійшин:

...посла [один старецъ – Ю.Б.] по старѣйшины градъскыя и рече имъ: “Слышахъ, яко хочете передатися печенѣгомъ”. Они же рѣша: “Не стѣрпятъ людѣе голода” [118: 57].

У сказанні про білгородський кисіль ототожнення “місто/люди” посилюється мотивом землі. Хоча образ землі зустрічається у сказанні лише один раз, саме він несе на собі основне ідейне навантаження:

Аще стоите 10 лѣтъ, что можете створити намъ? Имѣемъ бо кормлю от землѣ [118: 57].

З мотивом плідючої та оберігаючої землі пов'язаний у цьому сказанні і образ мудрого старця. Він зберігся і у сказанні про Кожум'яку – це батько героя (“единъ старъ мужъ”), але мотив мудрості тут не акцентується.

Характерно, що у Відукінда Корвейського образ старої людини немає нічого спільного з архаїчним мотивом мудрості. Саксонські легенди склались у добу Великого Переселення, зокрема – під час захоплення саксами франків. Їм, як і іншим германцям, притаманні лінійні есхатологічні уявлення про світ як “олам”, де акцент зроблено на



індивідуально-особистісних рисах людини-вождя, героя. Відповідно, у войовничих саксів ідеал воїна, накладаючись на традиційний для архаїки образ старця, до кінця нівелює мотив мудрості, замінюючи його ідеалами мужності та військової гідності:

*Досі я жив серед благородних саксів, і ось моє життя хилиться до глибокої старості, але я ніколи не бачив, щоб мої сакси тікали, то у який же спосіб мене можуть приневолити тепер діяти так, як мене ніколи не вчили? Я вмю лише боротися, втечі я не визнаю, не припускаю, якщо доля не бажає, аби я жив, то нехай мені буде дозволено принаймні загинути разом із соратниками [25: 133 – 134].*

У сказанні про Кожум'яку картина світу будується дещо інакше, ніж у попередніх. Світ тут зображений у вигляді двох протилежних сил – печенізької і руської, представлених як збірними образами, так і персоніфіковано – через постаті князя Володимира, Кожум'яки, печеніжина. Зауважимо, що відображення конструктивних і деструктивних начал світобудови як опозиції двох сил має давню традицію. Але раннім історичним переказам властива відсутність персоніфікації цих сил, як це відображено у сказаннях про хозарську данину, про обрив. А уособлення війська у образі однієї людини притаманне саме тим творам, які з'являються у період розпаду первіснообщинного ладу і пов'язані із військовим станом. Функціонування сказання про Кожум'яку у дружинницькому, а не у родинному середовищі зумовило наближення образу князя Володимира до типу епічного правителя, який не діє, а лише репрезентує певну сторону. Зокрема, тут князь Володимир уособлює статичні характеристики світу, а незламність народного духу персоніфіковано образом Кожум'яки.

На відміну від десакралізованої постаті молодого хлопця, образ його супротивника-печеніжина не позбавлений остаточно міфологічних рис

(“бѣ бо превеликъ зѣло и страшень” [118: 55]). Цей факт пояснюється тим, що десакралізація свого середовища відбувається швидше, ніж чужого.

Різновид моделі світу, представлений опозицією двох антагоністичних сил, є дуже мобільним. Проекція моделі такого типу на реально-історичний ґрунт та контамінація із особами національної історії дозволяють легко переміщувати фольклорні сказання по хронологічній осі. У часи випробувань і незгод такі сказання набувають актуальності та відповідного часопросторового колориту, що яскраво виражено прикладом літописної транскрипції сказання про Кожум'яку.

Як і деякі інші історичні твори фольклорного походження, народні сказання сприймалися свого часу як досить достовірні свідчення – не даремно автори літопису вносили їх у свій твір (щоправда, лише там, де не могли користуватись документами чи свідченнями очевидців, – тобто у першій частині ПВЛ).

Отже, для моделювання світу у сказаннях, породжених низькою колективною свідомістю, характерними є такі риси:

1. Світ тут репрезентований образами землі, міста, міського люду, князя і його родини. Теоретично можливі й інші варіанти, але у ПВЛ ми зустрічаємо лише ці, що зумовлено концепцією літопису. Специфічним у народних сказаннях є ототожнення двох і більше образів, використовуваних на позначення світу.
2. Дієвою силою, що відновлює стабільність всесвіту, є людина з народу, хлопець або старець. Залежно від середовища функціонування міфологічний мотив мудрої людини більшою чи меншою мірою заступається мотивами військової хитрості, обману, а залишки архаїчних ритуалів десакралізуються і надають деякої індивідуалізації постаті головного героя.

3. Деструктивні сили всесвіту приймають образ історичного загальнонародного ворога (печеніги, обри, хозари), причому твір набуває відповідного часопросторового колориту.

Отже, виходячи з аналізу відображення світу у легендарних сказаннях, можемо дійти висновку щодо моделі світу епічного типу. Найбільш показовою ознакою такої моделі є її замкненість, яка виявляється по-різному. Для міфологічної моделі вона визначається сакральним актом, втіленим у тексті міфу. Замкненість жанрових моделей родового епосу і фольклорних переказів зумовлена їх сконцентрованістю на певних подіях і пов'язаних з ними персонажах, впливом жанрових різновидів моделей історії. Перекази, які зберігаються у вузькому колі національної еліти, виконують функцію документів, їх образ світу максимально наближений до реально-історичного, проте залишається дискретним, репрезентуючи окремі актуальні географічні точки та рух князів між ними. Образ світу легендарних сказань, породжених низькою колективною свідомістю, відображає актуальні знакові комплекси (архетипи) середовища, закріплюючи їх у певних сюжетних схемах (міфологемах). Водночас і в міфологічних, і в епічних текстах людина виступає в іпостасі героя, а рівень сакралізації або історичності моделі світу залежить від сфери функціонування твору.

## ***2.2. Специфіка втілення агіографічного принципу моделювання світу в “Повісті врем’яних літ”***

Моделювання світу в агіографічних фрагментах ПВЛ ґрунтується на декларованих християнською релігією принципах світобудови: вертикалізмі, двоплановості зображення, символічному осмисленні дійсності та центральному розташуванні людини-героя (Христового воїна) в моделі світу цього типу. На відміну від сказань, агіографічні твори – це твори писемні, а їх авторство мало свідомий характер. Тому і в моделюванні світу агіографічних пам’яток роль творчого авторського елемента є досить значною.

Агіографічний твір постає як результат взаємодії зовнішніх та внутрішніх факторів. Зовнішні фактори одночасно є і детермінантами виникнення агіографічного тексту – це, зокрема, суспільно-політичні вимоги часу та система релігійного мислення суспільства. Внутрішній фактор є варіативним і визначається творчим потенціалом митця. Орієнтуючись більшою чи меншою мірою на жанровий канон і перебуваючи всередині своєї епохи, митець “дає життя тим фігурам і образам, яких духові часу найбільше не вистачає” [182: 284].

Перед українськими середньовічними агіографами поставало триєдине завдання:

1. Гносеологічне – викласти основи християнського світобачення, подати історію всесвіту у її християнській інтерпретації.
2. Полемічне – специфікою давньої вітчизняної агіографії була виразна тенденційна спрямованість багатьох творів проти претензій

Візантії на зверхність у релігійних та політичних справах Русі і ствердження духовної самостійності Київської держави. Християнська вимога універсальності мистецтва не лише не заперечувала ідеологічної спрямованості, але й включала політичну тенденцію в загальний комплекс ідей твору.

3. Дидактичне – повчальність притаманна агіографії більше, ніж іншим жанрам. Специфікою ж української середньовічної агіографії було перекодування свідомості напів'язичницької аудиторії у межах християнської ідеології.

Із останнім завданням якнайтісніше пов'язана проблема моделювання світу агіографічних пам'яток. Справді, модель світу як одна із базових структур світобачення організує його елементи в єдину систему. Системний характер моделі світу дозволяє суттєво змінити уявлення людини про світ шляхом заміни кількох домінуючих принципів такої моделі, чому і сприяло християнство – не лише як панівна форма віросповідання, але й мислення.

На фоні багаторівневого характеру світобачення Середньовіччя християнська вертикально орієнтована біполярна модель світу була надзвичайно мобільною. Це створювало підстави для поступового втягування старих світоглядних компонентів і вибудовування на їх основі нової світоглядної системи, а також сприяло переосмисленню архаїчних знакових комплексів, наповненню їх новим духовним змістом.

Основна відмінність, що відрізняє язичницький тип моделі світу від християнського, полягає у вертикальній організації останнього. Наслідком вертикальної орієнтації християнського всесвіту стало розмежування його реально-історичного і духовного просторів. Суб'єктом дії, що відбувається одночасно у обох просторах, є людина. Вона і замикає на собі обидві частини всесвіту.

Досліджуючи українські середньовічні житія, О.Александров у праці “Старокиївська агіографічна проза X – першої третини XIII ст.” прийшов до таких висновків щодо характеру моделювання світу в них:

1. Системоутворюючу функцію щодо образної системи агіографічних пам’яток виконує семантика святості. Народне або церковне розуміння святості знаходить вираження відповідно у двох типах образної системи агіографічної словесності – міфопоетичному та символіко-дидактичному. Структурна відмінність між ними полягає у виразному тяжінні до одноплановості чи до двоплановості у моделюванні дійсності.
2. Той факт, що першими руськими святими були київські князі, пояснюється існуванням архаїчного і досить стійкого культу князівського роду, на який нашарувались християнські уявлення. Дифузія загальнонародного розуміння святості знайшла вираження в образності особливої жанрово-типологічної групи творів, якими є старокиївські княжі житія.
3. Специфікою української середньовічної агіографії є відносна автономність символічного та реально-фактографічного планів образної системи, з яких перший розширює контекстуальні зв’язки твору до меж історії всесвіту, а другий відкриває можливості для деталізації оповіді, встановлення між фактами причинно-наслідкових зв’язків і виникнення додаткової колізії [7; 247, 152].

Положення праці О.Александрова не суперечать висновкам інших вчених про значний вплив землеробського культу на мислення наших предків епохи зрілого Середньовіччя (дослідження В.Комаровича [66], Д.Лихачова [82], Б.Рибакова [129], О.Толочка [155], В.Давидюка [43] та ін.). Тому, спираючись на висновки, зроблені названими вченими, можемо визначити особливості моделювання світу агіографічних фрагментів ПВЛ.

Свідомий характер творення агіографічних текстів полегшував їх дифузію із літописним жанром. Принципи включення агіографічних фрагментів у текст літопису різняться між собою. В одних випадках агіографічні уривки, записані у ПВЛ під різними роками, складали колись цілісний твір. У інших – історичні події послужили для літописця приводом до морального повчання сучасників. Отже, вплив агіографічних принципів зображення світу на моделювання світу у літописі більший, ніж це характерно для епічної моделі.

Розглянемо варіанти моделювання світу в агіографічних фрагментах ПВЛ.

У першій частині ПВЛ наявні шість агіографічних повістей: про хрещення та смерть княгині Ольги, про перших руських мучеників-християн, про хрещення Русі (включно з промовою Філософа та похвалою Володимиру), про смерть Бориса і Гліба та похвала Ярославу Мудрому. Як довів Д.Лихачов, зазначені фрагменти первісно складали єдиний твір, який дослідник умовно назвав “Сказанням про поширення християнства на Русі”. На думку вченого, “Сказання...” було створене у 40-і рр. XI ст. у колі, близькому до князя Ярослава Мудрого та митрополита Іларіона. Д.Лихачов навів такі аргументи на користь віднесення зазначених фрагментів до одного джерела:

1. Усі тексти написані в єдиній стилістичній манері та об’єднані єдиною термінологією: зображення охрещених русичів як “нових людей”, наголошення на їх богообраності, вільному виборі руських князів і Русі. Як підкреслює дослідник, стилістика “Сказання...” є близькою до стилістики “Слова про Закон і Благодать”: цитати із Святого Письма тлумачаться однаково і одними й тими ж фразами;
2. Агіографічні фрагменти першої частини ПВЛ присвячені діяльності перших руських християн і пов’язані єдиною думкою про

поступове торжество християнства на Русі. Зокрема, повість про хрещення Ольги передбачає майбутнє хрещення Русі, і навпаки, повість про хрещення Володимира постійно посилається на Ольгу як на першу християнку. Д.Лихачов відзначає єдину символіку у описі хрещення, тотожні порівняння Володимира з Костянтином, однакову характеристику Ярослава як продовжувача справи Володимира у ”Сказанні...” і “Слові...”.

Водочас Д.Лихачов зауважив, що ”Сказання...” і “Слово...” незалежні одне від одного, що зумовлено їх жанровою специфікою. У ”Сказанні...” історичні реалії подані більш детально, у “Слові...” переважає богословська тематика [84: 65 – 70].

Стилістична та ідейна близькість обох творів та їх жанрова відмінність дає підстави для аналізу специфіки моделювання світу в цих пам’ятках.

Спираючись на висновки Д.Лихачова, ми приймаємо агіографічні фрагменти першої частини ПВЛ як єдиний колись твір. На відміну від творів фольклорного типу, цілісність “Сказання про поширення християнства на Русі” визначається не образом героя і не подією, покладеною в основу твору, а розгортанням ідеї. Метою автора “Сказання...” було розповісти про шлях Русі до Христа, про виникнення і утвердження на Русі християнської віри, про перших руських святих, утвердити думку про те, що Русь самим Богом обрана до самостійного життя. Відповідно, для ілюстрації своєї ідеї киеворуський книжник і добрав необхідні приклади. Тому “Сказання...” мало ансамблеву будову, що й дало можливість одному з укладачів літописних зведень розбити первинний текст на частини відповідно до хронологічної структури літопису.

Образ світу “Сказання...” вибудовується за кількома принципами. Перший принцип – це принцип антитези. Він допомагає визначитись із



новими членами загальних опозицій і використовується для змалювання унікальності Русі в духовному часопросторі: “новыя люди хрестьяньскыя” протиставляються язичникам (“Бяху бо тогда человѣци невѣголови и погани” [118: 39]), а стара Русь – новій (“И пакы: “Ветхая мимоидоша, и се быша новая” [118: 54]).

У матеріальному світі Русь протиставляється іншим країнам, які знали апостолів, а в Русі “бо не суть апостоли учили, ни пророци прорекли..... но ученья ихъ аки трубы гласять по вселенній в церквахъ. Их же ученьем побѣждаемъ противнаго врага...” [118: 39].

Антитетичність світу у “Сказанні...” підкреслюється також традиційною символікою типу ніч/день, світло/темрява, смерть/життя, загибель/спасіння, радість/печаль тощо, яка тепер набуває духовного виміру.

Важливо, що принцип антитези застосований у “Сказанні...” одночасно з принципом паралелізму. Антитетична структура світу притаманна язичницькому світобаченню, причім саме амбівалентність знакових комплексів такої моделі виключає абсолютний характер визначення ціннісних категорій. Для християнського способу моделювання світу подібна побудова була неприйнятною. Тому виникала необхідність поєднання принципів антитези і паралелізму, з яких останній узгоджує складники всіх типів бінарних опозицій між собою і – найголовніше – із абсолютними категоріями добра і зла. У “Сказанні...” принцип паралелізму реалізується:

1. На рівні традиційних антитез. Так, у приладі: “Ныне приближися нам спасенье..... ночь успѣ, а день приближися...” [118: 54 – підкр. наше, Ю.Б. ], ототожнюються спасіння і день, ніч же протиставляється обом цим образам одночасно – так за мотивом ночі закріплюється однозначний негативний зміст;

2. На рівні образів персонажів, де зустрічаються подвійні паралелі. Перша порівнює руських князів з діячами християнської культури (Ольга/Олена, Володимир/Костянтин), друга утворює лінію закономірного сходження благодаті на Руську землю через князівський рід від Ольги до Ярослава;
3. На рівні основних знакових рядів, де за допомогою паралелізму відбувається контамінація між духовним і матеріальним просторами всесвіту: “Благословень Господь Иисус Христос, иже взлюби новыя люди, Русьскую землю, и просвѣти ю крещеньемъ святымъ” [118: 53]; “...якоже вѣста Христось от мертвыхъ съ славою отчею, якоже и мы въ обновленьи житья поидемъ” [118: 54 – підкр. наше, Ю.Б.].

Поєднанням принципів паралелізму і антитези досягається головна відмінність, що відрізняє моделювання світу у фрагментах епічного та агіографічного походження у ПВЛ: у останніх поняття “нові люди”, “християни”, “Руська земля”, “князівський рід” ототожнюються між собою і отримують значення святості, спасенності, богообраності. У такий спосіб у “Сказанні...” не лише вибудовуються знакові комплекси, співвідносні з реально-історичними місцями Київської Русі, але й дається їх якісна оцінка.

Розширення часопросторового контексту досягається поєднанням персонажів і ситуацій. Фольклорні сказання називають лише ті місця, які безпосередньо пов’язані з діяльністю князя. Навпаки, агіографічний текст переводить локальні події на рівень всесвітньої історії, а духовний простір накладає на простір історичний. Так стає цілком можливою участь метафізичних осіб у подіях сьогодення (““Наутрия же изиде Володимерьъ съ попы царицины и корсуньскыи на Днѣпр..... ..а дьявольъ стена, глаголаше.....” [118: 53]) і духовна співпричетність сьогоденніх нових

християн до тих, хто жив багато років тому (“...Христось имать съхранити тя: яко же съхрани Еноха в первыя роды, и потомъ Ноя в ковчезѣ, Авраама от Авимелеха, Лота от содомлянъ, Моисѣя от Фараона, Давыда от Саула, три отроци от пещи, Данила от звѣрий, тако и тя избавить от неприязни и от сѣтй его” [118: 30]).

Розширення образу світу “Сказання...” до меж всесвіту досягається й іншим шляхом – введенням у текст скороченого викладу біблійної історії (у “Промові Філософа”). Так Русь отримувала своє місце у системі світових часопросторових координат. Це земля, на яку покладав надію диявол (“...сде бо мняхъ жилище имѣти, яко сде не суть ученья апостольска, ни суть вѣдуще Бога, но веселяхъся о службѣ ихъ, еже служажу мнѣ...” [118: 53]) і з якої він був змушений тікати (“И се уже побѣжаенъ есмь от невѣгласа, а не от апостоль, ни от мученикъ, не имам уже царствовати въ странахъ сихъ” [118: 53]). Ця земля приходить до Бога з власної волі (мотив вибору) і в останню годину. Мотив одинадцятої (останньої) години є одним із концептів давньокиївської свідомості. Так, у Початковому зведенні читаємо:

Временникъ, еже нарицается лѣтописецъ рускыхъ князь и како избра Богъ страну нашу на послѣднее время...” [175: 361. – підкр. Ю.Б.]

У Києво-Печерському патерику:

Сего ж [Феодосія – Ю.Б.] Христос въ послѣднем родѣ сем такова себѣ дѣлателя показа и пастыря инокомъ и наставника и учителя всея вселенныя словным овцам... [1: 21].

У ПВЛ мотив одинадцятої години не такий виразний, але тут теж зацентровано, що Русь була останньою землею, де диявол міг би жити: “Тако бо тщася погубити родъ хрестыанский, но прогонимъ бжше хрестомъ честнымъ в инѣхъ странахъ” [118: 39].

У цій концепції вчинок Володимира набував космічного значення: “Дивно ти есть се, колико добра створи Руской земли, крестивь ю. Аще бы онъ не крестилъ насъ, то и нынѣ былъ въ прельсти дьяволѣ, якоже и прародители наши погибнуша” [118: 62].

Постійний показ Русі як землі, що не мала свого пророка, надає більшої ваги руським князям-християнам, які набувають статусу святих заступників Руської землі. У такий спосіб сакральність князівського роду, притаманна язичницькому культові, отримувала легітимність і в християнській релігії. На рівні тексту “Сказання...” саме через образи князів розкривалась ідея поширення християнства і збільшення благодаті Руської землі від Ольги до Ярослава:

1. Ольга є наймудрішою з-посеред усіх людей, і мудрість руської княгині має закономірний вияв у прийнятті нею християнства: “Аще бы лихъ законъ грѣчскый, то не бы баба твоя прияла, Ольга, яже бѣ мудрѣйши всѣхъ чловѣкъ” [118: 49]. Мудрість Ольги, яка визначає її право на княжіння у язичницькій свідомості, у християнській постає як одна із її найбільших чеснот (особистісний аспект) та як доказ правильного вибору Русі (суспільний аспект).
2. Центральний момент “Сказання...” – хрещення Русі – подається через образ князя Володимира, який вибудовується на протиставленні двох його іпостасей – Володимира-святого і Володимира-грішника. Двоїстість образу Володимира у літописі, зауважує О.Александров, зумовлена тим, що книжник намагався узгодити відмінні один від одного образи хрестителя Русі, які склались в усній та писемній традиціях [7; 113]. Д.Лихачов пояснює цей факт дидактичною настановою твору, зображенням моральної висоти християнської релігії [84: 74 – 75]. Момент прийняття

Володимиром хрещення постійно відтягується, чим підкреслюється розважливність князя, а опосередковано – і його мудрість.

3. Мотив мудрого вибору тісно переплетений у “Сказанні...” з мотивом вільної жертви, заступництва і оборони Русі від головного ворога – диявола. Найповніше цей мотив розкрито у повісті про Бориса і Гліба, причому відбувається парадоксальна трансформація: непротивленці стають святими воїнами-захисниками Русі: “Но христочлюбивая страсотерпця и заступника наша! Покорита поганья подъ нозѣ княземъ нашим..... избавляюща от усобныхъ рати и от пронырства дьяволя” [118: 61].
4. Мотив мудрості отримує завершення в образі Ярослава і книжної мудрості: “Яко же бо се нѣкто землю разореть, другый же насеть, ини же пожинають и ядятъ пищу бескудну, тако и съ. Отець бо сего Володимеръ землю взора и умягчи, рекше крещеньемъ просвѣтивъ. Съ же Ярославъ насѣя книжными словесы сердца вѣрныхъ людей; а мы пожинаемъ, ученье приемлюще книжное..... мудрость бо обрѣтаемъ и въздержанье от словесъ книжныхъ” [118: 66].

Навпаки, у “Слові про Закон і Благодать” історія представлена не як цілеспрямований процес, а як зміна якості – через протиставлення іудеїв та християн, рабського Закону та вільної Божої Благодаті. Подібне вирішення зумовлене жанровими особливостями твору, його полемічною спрямованістю, специфікою ораторського мистецтва і усного мовлення.

Водночас не можна ігнорувати й інерцію землеробської свідомості, яка, зокрема, знайшла вияв у моделюванні світу цього твору. Так, у “Слові про Закон і Благодать” світ репрезентований образом землі:

- 1) землі, якої іудеї були позбавлені внаслідок неприйняття ними істинного Бога;

2) землі решти світу, яку Божа Благодать покрила як море, як Божа роса;

3) Руської землі, яку просвітило слово Боже.

Образ Руської землі у “Слові...” тісно пов’язаний з образом її правителя – кагана Володимира. Якщо історія світу у цьому творі зображується за принципом антитези, то історія Русі – навпаки, як закономірний шлях від слави і могутності (Ігор, Святослав) до істинного спасіння – християнства (Ольга, Володимир, Ярослав, Ірина, діти й онуки Володимира).

Образ Володимира у “Слові...”, на відміну від літописного, є цілісним. Володимир виступає сконденсованим уособленням могутності своїх предків, з одного боку, і власної мудрості, з іншого. Мотив мудрості Володимира у “Слові...” розвинений навіть більше, ніж у “Сказанні...”: *“Ти ж, о блаженниче, без усього сього [апостолів і чудес – Ю.Б.] прибився до Христа, лише благим розмислом і гострим умом зрозумівши, що тільки Бог є творцем невидимих і видимих, небесних і земних...”* [139: 33]. Мудрість тут є індивідуальною рисою князя, його вчинок – подвигом (подвигом доброї віри [139: 31]), а сам князь оцінюється через порівняння з великим Костянтином та через протиставлення іншим царям та властителям. Моделювання світу у “Слові про Закон і Благодать” ґрунтується на органічному поєднанні двох підходів. За першим підходом світ змальовується у традиціях агіографії шляхом контамінації ціннісних полюсів добра (християнство, Русь, світло, спасіння, сила і процвітання) і зла (іудаїзм, слабкість і розпорошеність, язичництво, темрява, загибель), окреслюючи статичні параметри всесвіту. Динаміка світу передана через образ Володимира мотивом пошуку істини та поширення благодаті і спасіння.

Використання другого підходу до моделювання світу у “Слові...” зумовлене його жанром – спрямованістю на ідейне переконання слухачів.

Тому виправданим є акцентування мотиву землі, а разом з тим і підкреслене поєднання у характеристиці князя Володимира християнських та язичницьких чеснот, близьких і зрозумілих аудиторії.

Отже, єдиний часопростір “Сказання про поширення християнства на Русі” вибудовано на таких засадах:

1. Статичні параметри моделі світу накреслені лінійною схемою християнської історії, де кульмінацією є земне життя Христа, а старозавітня історія дзеркально передбачає новозавітню. У межах цієї парадигми акцентується на просторових характеристиках всесвіту. Простір є статичним, бо зміна якості Руської землі подана за загальною християнською схемою.
2. Динамічні характеристики всесвіту відображають висхідну лінію набуття Руською землею благодаті через постаті князів, причому наголошується на винятковому характері руського християнства. Зауважимо, що перенесення динамічних характеристик універсуму на людину притаманне героїчним схемам моделювання дійсності. Тому цілком закономірним є не лише відображення розвитку історії через образи персонажів, але й переплетення та переакцентування пов’язаних із цими образами окремих мотивів землеробсько-родового культу у межах нової християнсько-феодальної ідеології.

Дещо інакше представлений образ світу в другій частині ПВЛ – в агіографічних фрагментах про заснування Печерського монастиря та про Феодосія Печерського і перших Печерських ченців. О.Шахматов вважав, що зазначені фрагменти літопису первісно належали “Повісті про початок Печерського монастиря” [176: 450 – 451]. Написана у монастирському середовищі, “Повість...” пропонує інші базові категорії моделювання світу:

1. Богообраність Києво-Печерського монастиря: “Антоний же приде Києву, и мысляше, кдѣ бы жити; и ходи по манастыремъ, и не възлюби, Богу не хотящу. И поча ходити по дебремъ и по горамъ, ища, кдѣ бы ему Богъ показаль...” [118: 68].
2. Духовна вищість Києво-Печерського монастиря в цілому і його членів зокрема: “Мнози бо манастыри от цесарь и от боярь и от богатства поставлени, но не суть тацѣ, кацѣи суть поставлени слезами, пощеньемъ, молитвою, бдѣньемъ...” [118: 69].
3. Саме існування монастиря поставлене в залежність від індивідуальної діяльності його ченців, насамперед Феодосія: “Аще по моемъ отшествии свѣта сего..... манастырь ся начнетъ строити и прибывати в нем: то вѣжъте, яко приял мя есть Богъ. Аще ли по моей смерти оскудѣвати начнетъ манастырь, а черноризци потребами манастырьскими, то вѣдуще будете, яко не угодилъ есть Богу” [118: 81], а також від виконання ними морального статуту монастирського життя: “...паче же имѣти в собѣ любовь всѣм меншим и к старѣйшим покоренье и послушанье, старѣйшимъ же к меншим любовь и наказанье, и образ бывати собою въздержаньемъ и бдѣньемъ, хоженем и смѣреніем; тако наказывати мѣншая, и утѣшивати я и тако проводити постъ” [118: 79].

У “Повісті про початок Печерського монастиря” світ репрезентований образом печери/гори. Характерна відмінність у використанні цього символу у ПВЛ та Києво-Печерському патерику (літописні статті про початок Печерського монастиря увійшли до Києво-Печерського патерика). У порівнянні з Патериком у літописних фрагментах ще не відбулось накладання образів Святої гори (Афону) та гори, на якій стоїть Печерський монастир. Другий член біному (печера) ще не став універсальним



символом потаємних глибин людської психіки, а означає місце, позбавлене пристрастей світу. Так, окрему печерку викопав собі Іларіон; саме її, а не якийсь з монастирів обирає для майбутньої чернецької спільноти Антоній; у печеру відходить від братії Феодосій задля великого посту і служіння Господу тощо.

Образ печери як місця боротьби з дияволом розвивається лише в останньому сюжеті про Ісакія, але і тут акцент зроблено саме на мотиві духовної досконалості, яку підкреслюють і попередні розповіді про чудесних Печерських ченців Даміана, Єремію і Матвія.

Символічна система Києво-Печерського патерика вибудовується на перехрещенні символів печери/гори, Божого саду-Вернограду та світла, уособленням якого є Печерські святі. Політична тенденція репрезентації всієї Руської землі на основі Києво-Печерського монастиря задекларована вже у середньовічних редакціях твору, що у епоху національного самовизначення українців (XVI – XVII ст.) створило підстави для входження Києво-Печерського патерика у коло текстів т. зв. “сарматської легенди”. Національна ідентифікація тут виявилась в ототожненні символічних образів зоряного саду-Вернограду та київського/печерного неба, композиційних змінах та піднесенні ідеї святості, самостійності та Богообраності і Київської землі, і всієї України.

Навпаки, у ПВЛ Печерський монастир значно більше протиставлений решті світу, ніж у Патерику. Тут він осмислений як місце миру, злагоди, взаємної згоди та спасіння. Подібна побудова моделі світу є контрастною щодо образу світу “Сказання про поширення християнства на Русі”, але вона закономірно вписується до другої частини ПВЛ, центральною темою якої є розбрат між князями по смерті Ярослава.

За християнською традицією зло перебуває не в людині, а поза нею. Зло уособлюють в собі диявол, біси, які штовхають людину на лихі вчинки, вкладаючи їй у голову погані думки. Повість про Феодосія та

перших Печерських ченців якраз і демонструє шлях боротьби зі злом – боротьби фізичної (промова про піст та приклад життя Феодосія) та духовної (приклад життя Феодосія, його заповіді та сюжет про Ісакія).

Заповідь братньої любові у “Повісті про початок Печерського монастиря” перегукується із дещо інакшою за значенням, але вираженою тими ж словами заповіддю братньої любові між князями у інших агіографічних фрагментах ПВЛ, а саме: у заповіті Ярослава Мудрого, посмертних характеристиках Ізяслава, Всеволода, у “Слові про перенесення мощей Феодосія”.

Іншим прикладом агіографічної моделі є побудова світу у фрагментах, які утворюють єдине ціле з історичними статтями літопису. Статті такого типу переважають у тій частині ПВЛ, яка укладалась під керівництвом ігумена Іоанна (1073 – 1093 рр.). Якщо вплетення легендарних мотивів і сюжетів у структуру агіографічної моделі надавало достовірності “Сказанню про поширення християнства на Русі”, то включення агіографічних фрагментів у власне літописний текст робить історичну подію символом, знаком духовного буття.

Символічність агіографічного зображення дійсності виразніше виступає саме у другій частині ПВЛ. У “Сказанні...”, та й у всій першій частині, символічне значення того чи іншого акту часом нівелюється буквальним осмисленням символу (наприклад, зображення духовного прозріння Володимира як прозріння фізичного) та поєднанням символічного і реально-географічного просторів (пор.: “...Оканьнии же възвратишася въспять, яко же рече Давыдъ: “Да възвратятся грѣшници въ адъ” [118: 60]). Цей факт вказує на значний вплив синкретичного землеробського світобачення на свідомість автора “Сказання...”.

Навпаки, в другій частині ПВЛ символ набуває статусу знака метафізичної дійсності – реальні події осмислюються як виразники

надреальних сил: “Сего ради вселенная прѣдасться, сего ради гнѣвъ прострѣся, сего ради земля мучена бысть: ови ведутся полоненѣ, а друзии пошкѣями бывають, и горкую приемлюще смерть, друзии трепещуть зряще убиваемыхъ, друзии гладомъ умориваеми и водною жажею...” [118: 94].

Темою таких історико-агіографічних фрагментів другої частини ПВЛ є тривога за Руську землю, яку князівський рід замість того, щоб оберігати, руйнує. Символіка Божої кари (нашестья поганих, знамення, моровиці, голод тощо) вписує сьогодення Русі в історію всесвіту, але в історію статичну, дзеркальну, історію, яка може повторюватися у певний момент дійсності. У такій моделі розгортання (а точніше, осмислення) подій ще більше, ніж у попередніх типах агіографічних фрагментів ПВЛ, залежить від моральних якостей суб’єкта дії<sup>21</sup>. Писаний у науку князям, літопис творив ідеал руського князя (“Такъ бѣше блаженный съ князь [Ярополк – Ю.Б.] тихъ, кроткъ, смѣренъ и братолюбивъ, десятину дая святей Богородици от всего своего имѣнья по вся лѣта, и моляше Бога всегда...”<sup>22</sup> [118: 88]), який за своє праведне життя приймає мзду від Бога (“Многы бѣды приимъ, без вины изгонимъ от братья своя, обидимъ, разграбленъ, прочее и смерть горкую приять, но вѣчнѣй жизни и покою сподобися” [118: 88]). І навпаки, збільшення гріхів, порушення хресної клятви, злочини проти сім’ї (князівського роду) викликали зворотню реакцію – Божий гнів на Руську землю: “Аще бо князи правѣдиви бывають в земли, то многа отдаются согрѣшенья земли; аще ли зли и лукави бывають, то болше зло наводитъ Богъ на землю, понеже то глава есть земли” [118: 62].

<sup>21</sup> Зауважимо, що в моделі агіографічного типу не мають значення реальні вчинки та особистісні риси зображуваного князя, агіографічний образ часом має дуже мало спільного з історичною особою.

<sup>22</sup> Пор. попередній запис про Ярополка: “В лѣто 6593. Ярополк же хотяше ити на Всеволода, послушавъ злыхъ совѣтник...” [118: 87].

Отже, аналіз агіографічних фрагментів ПВЛ дає можливість дійти висновків щодо характеру моделювання світу в них:

1. Свідомий характер моделювання світу у агіографічних фрагментах спрямований на кодифікацію свідомості читача (тут – князівського роду) через акцентування у структурі християнської моделі світу актуальних знакових комплексів: історії, ідеального князя та землі.
2. Історія розглядається агіографами детермінованою, з одного боку, Богом, а з іншого – людьми. Божественна детермінованість подій стосується всієї руської історії й осмислюється як процес набуття Руською землею благодаті. Водночас добрі й погані вчинки визначають долю як окремої людини, так і всієї Руської землі загалом.
3. Ідеальний образ руського князя, створений агіографами, варіюється від переваги епічних рис до підкреслення власне християнського ідеалу, від поєднання суспільної та особистісної значимості його вчинку до повного відриву ідеалу від прототипу залежно від ідейної настанови фрагмента.
4. Образ землі залишається основою моделювання світу, але корелює з народним або офіційним розумінням святості, що в першому випадку контамінується з образом історії-процесу і людини-героя, а в другому – дзеркальної символічної історії і людини моральної як деміурга подій.

На відміну від епічних творів, які зображують світ статичним, саме тексти агіографічного характеру репрезентують ідею розвитку світу – історії. Вона декларується як ідея містичного детермінізму та ілюструється прикладами вчинків персонажів. Ідея історії може отримувати різне вираження – у формі процесу (“Сказання про поширення християнства на Русі”), однократної зміни якості (“Слово про Закон і Благодать”) або

---

морального детермінізму (агіографічні фрагменти другої частини ПВЛ). Важливим є розширення контексту, на фоні якого зображена локальна історія, та синкретичне поєднання історії окремого народу та історії всесвіту.

Порівняно з епічною моделлю, основні принципи відображення світу якої задані наперед, в агіографічних фрагментах модель світу вибудовується в кожному окремому випадку<sup>23</sup> по-різному, хоча й на основі єдиного для всіх таких моделей принципу вертикалізму світобудови. Тому варіантів може бути безліч, і цим пояснюється той факт, що образне вираження спільних принципів моделювання світу відрізняється в окремих частинах літопису, а одні й ті ж самі знакові комплекси можуть отримувати різну оцінку.

---

<sup>23</sup> Сказання про поширення християнства на Русі та Повість про початки Печерського монастиря у тому вигляді, як її бачив О.Шахматов, ми приймаємо за окремі, первісно цілісні твори.

#### ***2.4. Розвиток історичного принципу моделювання світу в ПВЛ і образ історії***

Історичний тип моделі світу має як певну подібність, так і принципову відмінність від моделей епічного і агіографічного типів. Епічний принцип моделювання світу ґрунтується на несвідомому відображенні основних закономірностей буття колективною свідомістю. Агіографічні принципи моделювання світу були привнесені християнством, а специфіка їх втілення на терені давньої України визначалась впливом домінантних знакових комплексів свідомості наших предків. Щодо історичного відображення дійсності, то воно мало свідомий характер, а результатом його були автентичні писемні тексти – історичні твори. Це означає, що розвиток історичного способу моделювання світу могла стимулювати поява перекладних історичних пам'яток, але формувався він одночасно із творенням літописів.

На думку Д.Лихачова, заслуга запровадження літописного канону належить Никону [118: 232 – 234]. О.Шахматов вважав, що одним із джерел Найдавнішого зведення, а отже, і літописної форми викладу, був втрачений болгарський літопис [176: 126]. М.Сухомлинов вказував на зв'язок порічних записів з пасхальними таблицями [148: 33 і наст.].

Хто саме був автором форми літописної оповіді – для нашого дослідження не є суттєвим. Значно важливішим є той факт, що запропонована форма викладу історичного матеріалу була прийнята й наступними літописцями, а становлення історичного мислення знайшло своє вираження в розвиткові форм історичного зображення.

Засадничим фактором, на якому ґрунтується історичний принцип відображення дійсності, є фіксація історичної події, визначення її причин і наслідків, на відміну від моделі агіографічного типу, де йдеться про

сокровенний сенс події. Проте необхідно відзначити, що акцентування причинно-наслідкового зв'язку між подіями притаманне насамперед циклічній моделі історії. Накладання ж на історичний процес лінійної хронологічно-теологічної схеми передбачає, що значення факту, його сокровенний зміст не тотожні самому факту, а тому не можуть бути записаними у тексті. Це призводить до позірної об'єктивності історика, до суворої фіксації подій, часто без жодних пояснень, що й наявне в ПВЛ: пояснення до тих чи інших подій знаходимо в агіографічних фрагментах літопису, а не у власне історичних (за окремими винятками).

Основою історичного моделювання світу є певна історична подія – явище суспільного життя, яке певним чином вплинуло на соціум. Для середньовічного історика, який ігнорував каузальний ряд, принципової різниці між “історичною” та “неісторичною” подією не існувало. Вартою уваги книжника вважалась будь-яка подія, яка могла мати моральну проблематику незалежно від соціального резонансу такої події. Середньовічна історія була “навчальною” – як, зрештою, і вся середньовічна література. Тому попри посилену увагу давньокиївських літописців до хронологічності та фактографічності викладу, історичний факт у конструкції літопису втрачав свою самодостатність і виконував функції *exemplar*. Але на відміну від справжніх *exemplum*, метою яких було співвіднесення окремих подій з есхатологічною історією спасіння, контекстом для історичних фрагментів ПВЛ виступає історія Руської землі. Можна навіть стверджувати, що й історія всесвіту подається в пам'ятці крізь призму історії Русі та ідеї єдності Руської землі. Так, традиційний і для західноєвропейської історіографії мотив порушення Божої волі дияволом, Адамом та Євою, Каїном та іншими персонажами Священної історії у вітчизняній культурі загалом і в ПВЛ зокрема розглядається не з позицій васальної вірності, а з погляду концепції єдності людини і її землі.

У зв'язку із специфікою розвитку історичного принципу відображення дійсності можна умовно розподілити історичні фрагменти ПВЛ на три групи:

1. Перша (досить умовна) група об'єднує порічні записи, в яких, на нашу думку, відчутний взаємовплив епічної моделі родового сказання та історичних принципів зображення.
2. Другу групу складають фрагменти, на прикладі яких можна простежити розвиток власної історичної моделі світу літопису.
3. До третьої групи належать фрагменти, в яких спостерігається переплетення історичних та агіографічних принципів моделювання світу.

Темою першої виділеної нами групи історичних фрагментів є певне діяння князя. Фактором, який організує матеріал літописної статті такого типу, є вчинок. У зв'язку з цим привертає увагу формальна близькість між порічними записами, джерелом яких були родові перекази, і порічними записами пізнішого часу, які фіксували сучасні літописцеві події, напр.:

В лһто 6422. Иде Игорьъ на деревляны [118: 21 – підкр наше, Ю.Б.];

В лһто 6575. Заратися Всеславъ, сынъ Брячиславль, Полочьскһ и зая Новгородъ [118: 72 – підкр наше, Ю.Б.].

Характерно, що причини окремих подій, якщо вони називаються літописцем, теж набувають дієвості:

Рече Святославъ къ матери своей и къ боляромъ своимъ: “Не любо ми есть в Киевһ быти, хочю жити в Переяславци на Дунаи, яко то есть середа земли моей, яко ту вся благая сходятся... [118: 32 – підкр. наше, Ю.Б.].

Близькою до записів родових сказань є також і форма перераховування вчинків князя або подій за допомогою літописного полісиндетону, напр.:



В лѣто 6454 .....и иде Вольга по Дервьвстѣй земли съ сыномъ своимъ и съ дружиною, уставляючи уставы и уроки; и суть становища еѣ и ловища. И приде въ градъ свой Киевъ съ сыномъ своимъ Святославомъ, и пребывши лѣто едино [118: 29 – підкр. Ю.Б.];

В лѣто 6591. Приде Олегъ из Грекъ Тмутороканю; и я Давыда и Володаря Ростиславича, и сѣде Тмуторокани. И исче козары... [118: 87 – підкр. Ю.Б.].

Из “Повчання Володимира Мономаха”: И Всеславъ Смолнескъ ожже, и азъ всѣде с черниговци о двою коню, и не застахом [118: 102].

Подібний спосіб відображення подій зберігається протягом усього літописного тексту. Можна припустити, що тут наявний взаємовплив родового сказання (на концептуальному рівні) та історичного запису (на рівні формальному). Зовнішня форма короткого викладу подій була запозичена літописцями із пасхальних таблиць та мартирологів і пристосована для записів про діяльність князів. Проте у даному випадку слід відзначити суттєву різницю між церковними та літописними записами. У пасхальних таблицях йдеться про події, не залежні від волі людини. Тому у церковних мартирологах спочатку називається ім'я, а потім – дія (подія), наприклад:

В лѣто 6806. Дмитрий родися.

.....В лѣто 6810. Борис преставися князь.

.....В лѣто 6823. Торжекъ взят [148: 44].

На літописні ж повідомлення про смерть князя, як і про інші його діяння, вплинула епічна модель, яка стала традиційною формою запису суспільно важливої інформації. Окремим родовим переказам і спогадам книжник також надавав зручної для записування форми короткого викладу. З іншого боку, родові сказання, залишаючись усною формою

збереження пам'яті про минулі події, спрямовували увагу літописця на внутрішню сутність самої події, на характер відображення дійсності – тобто на фіксацію дії, суб'єкта дії та її наслідків як основних категорій історичної оповіді.

Розвиток порічного запису відбувався в напрямку документалізації відображення дійсності. Порічний запис набував юридичного характеру, використовувався для фіксації важливих подій суспільно-політичного життя Русі, наприклад:

В лѣто 6625. Приведе Володимеръ Мьстислава из Новагорода и дасть ему отецъ Бѣлгородъ, а Новгородѣ сѣде Мьстиславичь, сынъ его, внукъ Володимеровъ [118: 137].

Порічний запис є давнішою формою літописної оповіді, на основі якої пізніше розвинулось літописне оповідання. На відміну від родового сказання, фокусом зображення історичних фрагментів ПВЛ є не герой (князь), а певна подія. Характерною особливістю її відображення в тексті літописного оповідання є називання всіх дійових осіб, обставин події, включно з найменшими деталями її перебігу. Особливо слід підкреслити таку характерну рису історичного оповідання, як позначення часу дії. Родовим сказанням притаманна відносна хронологія та генеалогічний принцип вимірювання часу, який пізніше дав змогу літописцям з більшою або меншою точністю визначити, коли відбулась та чи інша подія. Але, будучи сучасником або й свідком подій, середньовічний історик міг зафіксувати час із абсолютною точністю, наприклад:

В лѣто 6615. ...Томъ же лѣтѣ прииде Бонякъ.../////... [руськббббѣ князѣ] идоша на половцѣ къ Лубьну, въ 6 часѣ дне бродишася черес Сулу, и кликоша на нѣ [118: 126].

Посилена увага літописців до хронології має, звичайно, й інше пояснення, концептуальне, яке виходить із специфіки сприйняття часу в

епоху Середніх віків і ґрунтується на відчутті минулості світу. Використання абсолютної, а не відносної хронології, відлік часу від створення світу, точність часової визначеності сучасних авторові подій в історичних творах у поєднанні з агіографією, в якій переважає тяжіння до позачасовості, були тими полюсами напруги, які організовували часовий аспект сприйняття світу середньовічною людиною.

Розвиток порічної форми історичного запису, а отже, і історичного принципу відображення дійсності, йшов кількома шляхами:

1. Через фіксацію актуальних деталей певних подій: “В лѣто 6550. Иде Володимеръ, сын Ярославль, на ямь, и побѣди я. И помроша кони у вой Володимеръ, яко и еще дышущимъ конемъ съдираху хзы с нихъ: толикъ бо бѣ моръ в конихъ” [118: 67].
2. Через перерахування подій, які стосувались певної усобиці і відбувались протягом одного року (напр., оповідь про початок усобиці між Всеславом та Ярославичами під 6575 (1067) р.). Характерно, що в цьому випадку ще немає зв'язної розповіді про усобицю, літописець не подає її результатів, не говорить про подальший розвиток подій. Хронологічний принцип організації матеріалу тут ще переважає над сюжетно-подієвим.
3. Збільшення деталізації оповіді через опис окремих етапів події, додавання висловлювань персонажів тощо.

Варто наголосити, що в даній групі літописних фрагментів поява зв'язної оповіді не завжди вела до белетризації тексту. Навпаки, детальний опис вчинків та слів дійових осіб мав на меті ту ж безсторонню фіксацію, що й порічний запис. Історичний літописний принцип зображення дійсності заперечував не лише використання свідомого вимислу, але й тенденцію до розважальності або повчальності, притаманну іншим жанрам світської літератури. Включення подібних історичних фрагментів у ПВЛ було зумовлене їх документальною функціональністю, як і угод,

мартирологів, записів про народження та одруження, постриг і вокняжіння, війни і мир тощо.

Виходячи з аналізу двох попередніх типів історичних фрагментів, можна дійти висновку, що історичний принцип відображення дійсності в літописі перебував під впливом історії-saga: він сконцентрований на події, виключає відтворення характеру персонажа, фіксує лише його зовнішні дії. Зображенню внутрішнього світу героя суперечила панівна ідеологія, яка вимагала недвозначної характеристики дійових осіб, та письменницькі навички середньовічних книжників. Крім того, на побудові сюжету літописного оповідання позначився також і літературний етикет.

Проте, як видно на прикладі багатьох статей ПВЛ, розвиток форм історичної оповіді йшов у напрямку її белетризації, насамперед розвитку сюжетності та художнього (хоча й не завжди свідомого) вимислу. На нашу думку, зміни в цьому напрямку, наявні в історичних фрагментах ПВЛ, зумовлені впливом агіографічного принципу осмислення і зображення дійсності. Вплив моделі світу агіографічного типу на історичний ми вбачаємо в таких елементах: появі фраз-детермінантів, появі прямої авторської характеристики князя, переплетенні історичних та агіографічних фрагментів у межах одного оповідання.

Поява в тексті фраз, які певним чином детермінують вчинки персонажа або пояснюють причини подій, характерна саме для агіографічного принципу творення образів, де увага акцентується на внутрішньому світі персонажа. Специфіка історичного принципу фіксації події та агіографічного принципу її осмислення досить показова у фрагментах, які розповідають про надзвичайні явища:

В лѣто 6612. ....В се же лѣто бысть знаменьє: стояше солнце в крузѣ, а посредеѣ круга крестъ, а посредеѣ креста солнце, а внѣ круга обаполы два солнца, а надъ солнцемъ кромѣ круга дуга, рогома на сѣверь; тако же знаменьє и в лунѣ тѣм же образом, мѣсяца

февраля въ 4 и 5 и 6 день, в дне по 3 дни, а в ночь в лунн по 3 ноци [118: 119];

В лнто 6621. Бысть знаменье въ солнци въ 1 часъ дъне... Се же бывають знаменья не на добро [118: 125].

Дещо іншого характеру відмінність у поясненні подій в оповіданнях, темою яких є конкретні вчинки. Так, у власне історичних фрагментах ПВЛ пояснення, якщо воно зустрічається, подається у формі дії, а для його відтворення використовується статична форма розповіді – опис [112: 57], причому спочатку називається дія, а потім – причина, яка її викликала, наприклад: “...приде Мстиславъ, сынъ Володимерь, с новгородци; бн бо Святополкъ с Володимиром рядъ имѣлъ, яко Новугороду быти Святополчю... и посадити сынъ свой в немь, а Володимеру посадити сынъ свой в Володимери” [118: 117], і далі через розмову новгородців з князем пояснюється, що саме змусило Святополка віддати Новгород Мстиславу, сину Володимира Мономаха.

У випадку впливу агіографічного типу моделі та белетризації історичного оповідання спостерігаємо інший спосіб зображення детермінантів подій – шляхом відтворення їх прямої хронології і включенням метафізичного пояснення вчинків персонажів, як це виявляється, наприклад, у статті 6605 (1097) р. про осліплення Василька Теробовельського:

...дьяволъ печалень бяше о любви сей. И влѣзе сотона въ сердце нѣкоторым мужем, и почаша глаголатъ к Давыдови Игоревичю..... Давыдъ же, емъ вѣру лживым словесомъ, нача молвити на Василка..... И послуша его Святополкъ..... [118: 110].

Метою появи ідеальної (посмертної) характеристики князя в тексті літопису було створення образу ідеального володаря, морального зразка для сучасників, як це показано вище. Мартирологи виникали на межі

епічного та агіографічного канонів героя, проте часом можна помітити і проникнення в них історичного принципу зображення, наприклад, у статті про останні роки життя і смерть Всеволода.

Поєднання історичних та агіографічних фрагментів в одному оповіданні не спричинило трансформацію принципів моделювання світу. Кожен з таких принципів зберігав у межах свого фрагменту притаманні йому функції, але цілісна модель світу оповідання об'єднувала обидва бачення: історичні фрагменти подавали реальну географічну картину дійсності, а агіографічні переводили її в символічний план. Такий спосіб осмислення сучасної літописцям історії переважає в другій і третій частинах ПВЛ, наприклад, у статтях 6573 (1065) р. – про знамення; 6576 (1068) р. – про звільнення Всеслава з поруба киянами та Хрестом Господнім; 6601 (1093) р. – про нашествя половців на Русь тощо. Морально-дидактичні вставки в історичних фрагментах акцентують на тому ж мотиві, що і власне агіографічні, – мотиві братньої любові між руськими князями та карі за її відсутність. Єдине ідейне навантаження пов'язує розрізнені повідомлення про події в Руській землі і вибудовує цілісну картину її сьогодення не лише в реально-історичному, але й в духовно-метафізичному масштабах.

Розвиток сюжетності спостерігається в тих історичних фрагментах, де послаблюється обов'язкова етикетність зображення і на противагу їй відбувається посилення героїчного начала у творенні образів персонажів. Значну роль у такому випадку відіграє діалог між дійовими особами, який тяжіє до фольклорного типу яскравої сконденсованої мови, як це відображено в статті 6579 (1071) р. про боротьбу з волхвами. Характерно, що в основі останнього сюжету цієї статті (перемога Гліба Святославича над волхвом) проглядає героїчна схема.

Тип людини-героя, використовуваний і епічною, і агіографічною моделями, сприяв заміні статичної форми розповіді (опис, констатація) в

історичних фрагментах ПВЛ на динамічну (розповідь про дії, вчинки, внутрішні переживання, роздуми тощо).

Розвиток сюжетно-нарративних структур історичної оповіді в літописі пов'язаний із фокусуванням зображення на постаті Володимира Мономаха в другій та третій редакціях ПВЛ. Характерно, що саме у відтворенні цього образу наявне використання і епічних, і агіографічних принципів зображення героя, тобто його вчинків та внутрішнього світу (слова і роздуми князя, а також “Повчання дітям”, внесене до Лаврентіївського списку).

Взаємовідношення “автор – жанр – образ світу” в середньовічній літературі є відмінним від того, яке склалося в епоху Нового часу. Характер осмислення певної проблеми сучасним письменником визначає вибір жанру для втілення художнього задуму. Навпаки, для давнього книжника вимоги жанрового канону, з одного боку, та певна концепція історії – з іншого, були окремими константами, які, взаємодіючи, витворювали художню модель дійсності.

На перший погляд, існує пряма залежність між основними **концепціями історії** (лінійна та циклічна) і жанром середньовічного історичного твору (хроніка та історія відповідно). Насправді ж цей зв'язок є лише генетичним. У досліджувану нами епоху загально визнаною стала лінійна концепція історичного розвитку, проте специфіка жанрових різновидів середньовічної історіографії, як вітчизняної, так і зарубіжної, зумовлювалась впливом традиційних (архетипних) і нових (християнських) ментальних настанов, а отже, і обох згаданих моделей історії.

Уявлення про історію об'єднує цілу низку образів та ідей, тобто є образно-ідейним комплексом. Відповідно функціонування такого комплексу в контексті певної культурної традиції надає йому системного

характеру, а образ-домінанта підпорядковує собі решту значень: про початок і кінець історії, про її сенс, причини та рушійні сили історичного процесу, про місце людини в історії та у всесвіті тощо. Дві найбільш загальні концепції історії, або, інакше, образи-домінанти – циклічна й лінійна схеми історичного процесу.

Розуміння історії як циклу було сформульоване в античній Греції, але загалом властиве переважній більшості землеробських племен. Для людини, чия діяльність залежить від зміни пір року, історія набуває образу кола – природного циклу. Життя соціуму забезпечується ефективністю виробничого процесу, який, у свою чергу, визначає сукупність певних вироблених та закріплених попередніми поколіннями правил вирощування врожаю і ширше – правил життя, тих стандартів суспільної поведінки, які допомагають вижити землеробській общині. Тому увага в моделюванні історії як безкінечного циклічного процесу сконцентрована на таких аспектах, як початок історії та закони правильного існування всесвіту. Для архаїки початок історії є сакральним актом, віднесення суспільних законів до моменту першостворення освячує їх авторитетом первинності та давнини. Власне, це ще не історія, а космогонічний міф. Подальший розвиток історичного мислення характеризується зацікавленням суспільною історією. Неможливість охопити всю безкінечну історію всесвіту виявляється в зображенні окремого історичного періоду, центром якого стає подія (скажімо, Пелопоннеські війни) або особа (переважно імператор чи узурпатор). У першому випадку вплив циклічної концепції історії виявляється через аналіз причин, які викликали певні події (початок історії), та зображення їх наслідків. У другому випадку оповідь зосереджується на особі персонажа тоді, коли ця особа вважається за джерело подальших змін. Увага тут приділяється докладному дослідженню характеру людини, але саме тих її якостей, які спричинили “рух історії”.



Отже, образ історії-циклу спрямовує увагу письменника на окремі більш-менш цілісні історичні періоди. На рівні тексту такий підхід до осмислення історичного процесу визначає передачу дійсності за допомогою статичного опису її та дослідження причинно-наслідкового зв'язку подій.

Інший образ історії – як потоку подій – властивий кочовим народам, а також тим, становлення самосвідомості яких припало на епоху великого переселення. Насамперед ця концепція була розроблена давніми іудеями і знайшла своє відображення в книгах Старого Завіту. Тут історія подається як регрес, результат все більшої втрати первісної гармонії між Богом та обраним ним народом.

Образ історії-оламу передбачає прямування до мети і наявність у такому прямуванні певного сенсу. Проте набуття сенсу всією історією нівелює або, принаймні, обмежує сенс окремих подій і надає їм іншого, вищого значення. Увага історика зосереджена на пошуках цього значення. Проявлення сенсу окремої події стає можливим лише в межах цілого, тобто через осмислення сенсу всієї історії в цілому. Історія стає притчею, а її дослідника цікавитимуть не стільки причини подій і закони суспільного співжиття, скільки наслідки діяльності людей як приклад “перетікання” універсальної історії в історію індивідуальну. Зрозуміло, що подібна схема історичного процесу акцентуватиме насамперед на кінці історії як моменті її здійснення і проявлення.

Лінійна концепція історії є есхатологічною – це історія, що прямує до свого кінця. Проте на рівні культурної парадигми есхатологічний песимізм таких схем завжди коригується надією на повернення первісної єдності і чистоти. Так, туга іудеїв за колишньою гармонією знаходить вираження в пророцтвах про месію та майбутнє спасіння світу в останній частині Старого Завіту – Книзі пророка Малахії. Ще один песимістичний образ історії створений германською свідомістю: він розповідає про загибель

богів і світу після вирішальної битви. Але, незважаючи на посилений есхатологізм германської міфології, її кінець світу теж неабсолютний – після Рагнарогу загинуть не всі боги, земля знову підніметься з вод, а нова пара людей породить нове людство. У такий спосіб лінійна есхатологічна історія змикається з історією циклічною.

Тепер, маючи уявлення про сутність основних концепцій історії, розглянемо специфіку **образу історії ПВЛ за окремими аспектами**: початок і кінець історії, перебіг подій, причини і рушійні сили історичного процесу, сенс та мета історії, а також роль людини в історії.

Початок історії, зокрема руської, є однією з провідних тем ПВЛ. Ця тема декларується вже у перших рядках літопису: “Се повѣсти времяныхъ лѣт, откуда есть пошла Руская земля, кто въ Киевѣ нача первѣе княжити, и откуда Руская земля стала есть” [118: 7]. Мотив початку є визначальною складовою концепції циклічної історії. М.Еліаде з цього приводу зауважував, що доти, поки зберігається пошана до початку історії та забуття того, що сталося раніше, розглядається як передумова наступних нещасть, не можна говорити про радикальний відхід від міфологічного мислення [186: 116 – 117]. Увага до першопочатків, до витоків, пошуки свого коріння посилюються в часи становлення феодальної держави, як це бачимо, наприклад, в англійській традиції, яка виводить власну історію від троянців (Гальфрид Монмутський) або Юлія Цезаря (Беда Вельмишановний). Чи не кожна середньовічна хроніка починає свою оповідь від “створення світу” і багато уваги приділяє т. зв. “золотому часові” свого народу. Але “золотий період” історії – це не те саме, що “золота доба” міфу.

Основна відмінність, яку початок історії отримує в Середні віки, – це його деміфологізація. У космологічних міфах початок є сакральним часом. Для держави ж її початок – це героїчна доба, коли діяли славні князі, герої.

Так деміфологізуються Кий, Щек, Хорив, Либідь, Віщий Олег<sup>24</sup> у ПВЛ. Літописець навіть наводить свідчення, що Кий був-таки царем (“Аще бо бы перевозникъ Кий, то не бы ходилъ къ Царюгороду; но се Кий княжаше в родѣ своемъ, приходившю ему ко царю, якоже сказаютъ, яко велику честь приялъ от царя” [118: 9]). Але про те, що Кий-перевізник був не звичайним перевізником, а, ймовірно, міфічним першопредком (а отже, посередником між життям і смертю, транслятором між світами), про це автори літопису вже не знають. Нерозмежованість, точніше, трансформація міфу в історію притаманна й західноєвропейським хронікам, де національні легенди, римські та грецькі міфи викладаються як історичні факти (“Римська історія” Павла Діакона, “Кведлинбурзькі аннали”, “Діяння саксів” Відукінда, іспанська історіографія, не кажучи вже про Гальфріда Монмутського).

У формуванні образу “золотої доби історії” в епоху Середньовіччя наявні дві протилежні тенденції. У низькій частині колективної свідомості домінування архаїчних стереотипів мислення зумовлює міфологізацію образів історичних осіб та народних героїв, як це сталося з образами княгині Ольги в літописному сказанні про три помсти Ольги деревлянам, Кожум’яки у народній казці, билинного Волхва Всеславича та ін. Навпаки, у високій культурі образи деміфологізуються, князі-першопредки стають хоробрими та мудрими воїнами: саме це ми бачимо на прикладі мудрої Ольги в сказанні про спалення Іскоростеня та Віщого Олега в присвячених йому статтях ПВЛ.

Проте середньовічні історичні твори починаються не з “золотої доби”, а мають інший початок. Беручи до уваги канонічну християнську схему, де за точку відліку править момент створення світу, вибір певного епізоду Священної історії для початку власного твору та трактування його говорить про панування у свідомості автора певних схем осмислення

<sup>24</sup> Про зв'язок образу Віщого Олега з культом роду йдеться у статті В.Комаровича [66: 91 – 97].

дійсності. Наприклад, для германської культури надзвичайно поширеними є картини створення світу. Популярність картин, джерелом яких були Книги Буття, М.Алексеев пояснює повним їх протиріччям щодо язичницької космогонії [8; 55]. Вони активно використовувались у релігійних та світських творах з метою пропаганди християнського вчення, зокрема у відомій пісні Кедмона, у творах “кодексу Юніуса” тощо. Проте середньовічні хроніки починаються від Адама (Григорій Турський), від падіння янголів (релігійна пісня про створення світу з “кодексу Юніуса”), від заколоту сатани (Гонорій Отенський), від троянців (Гальфрид Монмутський<sup>25</sup>). Отже, спільним мотивом для західноєвропейського середньовічного трактування початку історії є мотив порушення закону, власне, васальної вірності. Хоча інститут васалітету в ці часи перебував у стадії свого формування, він склав основу всієї економіко-політичної та соціокультурної системи західного Середньовіччя.

На цьому фоні дуже яскраво виглядають перші рядки вітчизняного літопису. Він починається епізодом розподілу землі між синами Ноя після потопу. Для руського літописця момент створення світу не має самодостатнього значення, як і гріх Сатани чи Адама та Єви. Навпаки, актуальним є мотив розподілу, розмежування кордонів, розподілу частин світу, приналежних тому чи іншому народові. Вплив культу роду/землі, а з ним і циклічної концепції історії безпосередній. Як довів Б.Рибаков, тема вступу ПВЛ – визначення місця руського народу, руської мови та руської віри у минулому, теперішньому та майбутньому. Означення місця Русі у світі відбувається шляхом окреслення території проживання кожного народу, називання його імені й мови, опису законів та звичаїв різних народів. Поступово літописець підходить до головного – встановлення

---

<sup>25</sup> За Гальфридом Монмутським, Бруг, відкривач Британії, на честь якого острів і отримав свою назву, був нащадком Енея, але під час полювання випадково вбив свого батька, за що був вигнаний з Італії і мав шукати собі місця.

складників поняття “Русь” і пророцтва щодо долі Руської землі (легенда про апостола Андрія).

Отже, вже на перших сторінках ПВЛ маємо поєднання двох різних образів історії: архаїчний мотив передісторії переплетений із новим баченням історії есхатологічної, тут – історії переможної.

Мотив кінця історії також є однією із констант Середньовіччя. У Західній Європі посилення цього мотиву спричинили варварські нашествия на початку “темних віків”, що знайшло своє вираження в “Градї Божому” Блаженного Августина. У західній традиції історія напередодні свого завершення – це посилення воєн і смут, тиранія, падіння моралі, епідемії тощо. Це Рагнаррог германської міфології. Подібне осмислення історії з надзвичайною силою продемонстроване в “Історії франків” Григорія Турського, який, зображуючи криваві усобиці франкської знаті, їх дикі ігри, розпусництво та жадібність королівського двору, а також нещастя, які полонили Галлію, вважає їх наслідком порушення людьми Божих законів. На нашу думку, трактування завершення історичного процесу в Григорія Турського не можна пояснювати самим лише середньовічним дидактизмом. Тут мала вплив нестабільність історичної ситуації раннього Середньовіччя, що породжувала есхатологічні настрої, яких в XII ст. стало значно менше.

Трагічне відчуття кінця історії західноєвропейської середньовічної людини знайшло відображення і у вирахуванні часу існування світу, де акцент зроблено на моменті його завершення. Хоча й Ісидор, і Беда заявляють, що термін закінчення земного життя людства відомий одному Богу, але все ж таки Беда відтягує день Страшного Суду на 1200 років у порівнянні з Ісидором, полегшуючи в такий спосіб моральний тягар своїх сучасників. Для порівняння: Нестор у своєму творі подає абсолютну хронологічну таблицю, причому руська історія завершує світову. Хоча він

і прив'язує її до “створення світу”, але не доводить до Страшного Суду, а навпаки – акцентує на моменті початку (“тѣм же отселе почнем и числа положим” [118: 12]). Відсутність кінцевої дати руської історії означає можливість її продовження.

У перші десятиліття існування Київської держави мотив кінця історії аж ніяк не був песимістичним. Вже в одному з перших вітчизняних творів – “Слові про Закон і Благодать” митрополита Іларіона – образ останньої години символізує спадкову передачу слави від інших народів до Руської землі:

*Віра бо благодатна по всії землі розпросторила ся. І до нашого народу руського дійшла. І закону озеро пересохло. А євангельське джерело сповнилося водою і всю землю покрило. І до нас пролилося. Ось бо уже й ми з усіма християнами славимо святу Трійцю [139: 26].*

У вітчизняній рецепції кінця історії Русь приходить до Бога з власної волі, і тим знаменнішою є ця подія, що відбувається вона в останню, одинадцяту годину світу. Таке поєднання мотивів, за яким досягнення мети означає не стільки кінець світу, скільки кінець зла, темряви і встановлення справедливості та свободи на землі, становить тему першої частини ПВЛ.

Феодалні усобиці та половецькі набіги другої половини XI – початку XII ст. спричинили перегляд історії в напрямку “негативного” кінця. Відтак, золота доба старих князів залишається в минулому і стає образом ідеальної держави ідеального князя і своєрідною кульмінацією історичного процесу. Сучасне ж, втративши колишню злагоду, прямує до загибелі.

Перебіг подій по-різному розглядається в межах циклічної та лінійної концепцій історії. Це залежить від того, минуле чи майбутнє перебуває у фокусі історичного бачення. У першому випадку початок історії

осмислюється з погляду визначення причин, які провокують той чи інший стан речей, ті чи інші події. Перебіг подій тут демонструє дію певних, первинних щодо них сил, а минуле і майбутнє взаємопов'язані. На рівні тексту такий підхід супроводжується відбором подій, оповідь зосереджена на важливих для розуміння причинно-наслідкового ряду деталях та епізодах, відповідно їм приділено більше уваги, несуттєві ж деталі опускаються.

Навпаки, есхатологічна концепція історії, фокусуючи погляд на моменті її завершення, позбавляє минуле й майбутнє зворотнього зв'язку: подія спричинює певні наслідки, проте вони не означають конкретних передумов. При такому підході події стають рівнозначними, а причини подій, як і їх сенс та мета, виносяться за межі історичного процесу.

У ПВЛ в образі історії акцентуються одночасно два моменти – і її початок, і кінець. Відтак, вітчизняна історія отримує тяглість і принципову незавершеність як окремих подій, так і всієї історії загалом (оскільки власне кінця історії тут немає). Незважаючи на сюжетну й часову завершеність окремих сказань, оповідань та повістей у складі літопису, у його структурі будь-яке повідомлення залишається дискретним, а літописний час у цілому – рівномірним, як відлік хронометра [82: 55 – 56]. Рівномірне членування часу в ПВЛ досягається завдяки наявності “пустих років”, фіксації під одним роком різних подій, поєднанню повідомлень про них словосполученнями типу “в си же времена”, “в сн же лһто”, “того же лһта”, постійного використання сполучника “і”, який не лише поєднує епізоди, але й створює відчуття їх “рівнорозташованості” в часопросторі. Стрижнем літописного сюжету стає не внутрішня логіка подій, а дещо більш масштабне за будь-які події – час, вічність.

Перебіг подій перебуває в прямій залежності від осмислення істориком каузального зв'язку між окремими подіями. Традиційне для

античності та Нового Часу розуміння причинно-наслідкового принципу історичного руху для Середньовіччя було скоріше реліктом, а логічний зв'язок замінювався теологічним. Характерно, що про зв'язок окремих подій (насамперед вчинків героїв або знамень та нещастя для країни) середньовічні історики говорять досить часто, пояснюючи їх насамперед Божественним Промислом або Божою карою. Ідея покарання-нагороди людства за вчинки правителів разом з концепцією обраної Богом держави тією чи іншою мірою властива переважній більшості європейських істориків цього часу, її приймають Беда, Дитмар Мерзебурзький, Григорій Турський, Нитхард, Оттон Фрейзингенський, Іоанн Солсберійський та багато інших. Ця думка стає однією з провідних і для ПВЛ, причому поряд з традиційним християнським провіденціалізмом в описах знамень та дидактичних пояснень наслідків подій тут зустрічаються приклади називання причин подій, хоча ці причини теж мають метафоричний і символічний характер:

В лѣто 6610. .../////.....Того же мѣсяца въ 7 день бысть знаменьє в солнци..... На придущее лѣто вложи Богъ мысль добру в русьскыѣ князи: умыслиша дерзнути на половцѣ и поити в землю ихъ, еже и бысть [118: 117].

У західноєвропейській хроністиці дослідження причин значних історичних подій (наприклад, хрестових походів) зустрічається набагато частіше, що зумовлено впливом античної історіографії. У більшості випадків пояснення причин має провіденційно-теологічний характер, проте наявні і виключення. Зокрема, Ордерік Віталій поряд з описами знамень та чудес, які супроводжували хрестові походи і, на думку більшості його сучасників, були достатнім “обґрунтуванням” експансії на схід, називає цілком реальні причини цього явища: голод, економічні проблеми та існування значної кількості невлаштованих молодших дворянських синів. Але таких випадків небагато.



Наступним аспектом образу історії є її рушійні сили. За християнською концепцією, рушійною силою світу, а також його першопричиною і першодвигуном є Бог, який перебуває поза історією, поза явленим світом, Бог, який “зверху” і “ззовні” визначає історичний поступ. Інакше в язичницькому світобаченні. Язичницькі боги, уособлюючи закони всесвіту, включені у світ і підпорядковані закону долі, який, у свою чергу, сам є законом даного світу. Включення язичницьких богів у структуру всесвіту яскраво демонструють на Заході – образ грецької Мойри, а на Сході – поняття дао.

Таке розуміння рушійних сил історії не могло не відбитися на історіографії. С.Лур’є так розкриває потрактування Геродотом історичного процесу: “беззаперечність сліпої долі, яка карає усіх, хто захоплює собі більше щастя, ніж йому відведено, є основним законом історії, і вся його [Геродота – Ю.Б.] книга являє собою ряд ілюстрацій цього загального положення” [90: 41]. Одним з останніх, дуже шанованих християнським світом язичницьких авторів був Тацит, чії “Історії” та “Аннали” охоплювали період від правління Августа до смерті Доміціана. Об’єктом зображення кожної книги був окремий імператор, але, поєднані в єдине ціле, вони мали на меті дослідити, як встановлене Августом єдиновладдя привело імперію до того сумного стану, в якому вона опинилась після Нерона.

Зовсім інший підхід спостерігаємо у християнських авторів. Середньовічні літописи і хроніки визнають лише одну детермінанту історичного руху – Бога. Все, що відбувається на світі, тлумачиться як спричинене Його волею. Топосом християнської літератури є пояснення військових невдач, нашеств’я іноземців, голоду, посухи, моровиці тощо як Господньої карі за гріхи людей, а перемог, появи святих і чудес – як визнання Богом країни та народу. Загалом, це уявлення є досить архаїчним

і походить із первісного ритуального ототожнення царя, з одного боку, з племінним божеством, а з іншого – з землею і племенем. У середньовічній свідомості залишки культу роду тісно переплетені з християнськими ідеями, а обставини політичного та економічного життя стимулювали поширення думок про спасіння та загибель світу. Зокрема, ідея Божої кари на Руську землю за гріхи руських князів – усобиці – є провідною для Початкового літопису та для ПВЛ. У Західній Європі та Візантії глобальне трактування цієї теми характерне для раннього Середньовіччя, а також для творів про хрестові походи, що пояснюється в першому випадку економічною та політичною нестабільністю, викликаною переселенням народів, а в другому – економічною кризою XI ст., наслідком якої ці походи і були. Пізніше відповідно до персоніфікації історичної оповіді відбувається індивідуалізація поняття Божої кари, остання розглядається як “апофазис” – відповідь Бога на дії людини.

Сенсом християнської історії є проявлення і поширення Христової віри, яка має просвітити людство. Мета ж історії полягає в очікуванні Другого Пришестя, після якого настане Страшний Суд і нарешті – встановлення праведного Божого царства. Власне, метою історії є відновлення гармонії між світом та Богом, між людиною та Богом. Як природа в Середні віки є навчальним посібником боговгодного життя, так і історія стає школою, людство – учнем, а Бог – вимогливим вчителем.

Ідея висхідного поступу історії вступає в певну суперечність з концепцією золотої доби держави, оскільки ця доба знаходиться в минулому, але аж ніяк не за межами історії, не у первісній гармонії Бога і світу. Золота доба розглядається як ідеал і приклад для наслідування: “како быша древнии князи и мужи ихъ, и како обараху Русьскыя земля, и ины страны приимаху подъ ся. Тии бо князи не събираху многа имѣнья..... И расплодили землю Руськую” [175: 363]. Бажання повернути втрачений

ідеальний стан держави зумовлене різними причинами, насамперед внутрішніми усобицями і ослабленням країни перед зовнішніми ворогами. Але на рівні образного моделювання історії витворювання образу золотої доби означає перенесення мети історії з кінця на початок і свідчить про синкретизм у даній моделі лінійної та циклічної концепції історії. Система відносин між церквою та князівською владою, яка склалась у Київській Русі, зумовила художню реалізацію мети історії у вигляді реального, хоча й ідеалізованого суспільно-політичного утворення, а не духовного, як у Західній Європі.

Ще однією не менш важливою суперечністю щодо мети історії в її східнослов'янській рецепції виступає старе, закорінене у язичницьку епоху уявлення про святість своєї землі. На відміну від Західної Європи, де Августин протиставляє Боже царство і земне як антиподи, на терені давньої України маємо становлення концепції т. зв. “серединного світу” [33]. Найбільш яскраво ця концепція втілена в символічних побудовах “Слова про Закон і Благодать”, Києво-Печерського патерика, але знаходить свій вияв і в ПВЛ, зокрема в уявленні про містичний зв'язок княжого роду та Руської землі. Тут сенс історії коригується патріотичною тенденцією книжника – прикладом старих князів урятувати Руську землю. Це тим більше посилює відчуття драматизму, що кінець історії для адресатів ПВЛ залишається поки що невідомим<sup>26</sup>, а для унаочнення своїх думок автор послуговується відповідними картинами апокрифічного “Одкровення Мефодія Патарського”. Відтак тема кінця історії отримує в ПВЛ бівалентне звучання: він стає і останнім випробовуванням, і останнім застереженням перед загибеллю: “Якоже ны видѣ неправо пребывающа, нанесе нам сущюю рать и скорбь, да и не хотяще всяко в будущий вѣкъ обрящем милость” [118: 94].

<sup>26</sup>Власне, він завжди залишається невідомим, літописне відображення історії принципово не може бути завершеним, воно постійно продовжується.

У трактуванні середньовічного історика метою історії є спасіння. Саме на попередження загибелі і перевиховання правителів спрямовані дидактичні відступи середньовічних хронік. Проте сенс історії тут не заявлений прямо. Перебуваючи поза історією, він відповідно знаходиться і поза текстом історичного твору. На Заході загальні проблеми історії, в тому числі й її сенс, розглядаються в релігійно-філософських працях Августина Блаженного, Ісидора Севільського, Беди Вельмишановного, а також у містичній “Хроніці” Оттона Фрейзингенського, яка має підзаголовок-алюзію *De duabus civitatibus* (“Про два міста”).

У вітчизняних літописах, як і інших перекладних і оригінальних творах історичного характеру, роздумів на тему сенсу історії ми не знайдемо. У ПВЛ відсутність пояснення і сенсу окремих подій, і історії в цілому посилювала відчуття не лише марності, минущості, тимчасовості та суєтності, але й гріховності егоїстичних домагань руських князів. На противагу цьому виконання Божого та батьківського заповітів означає спасіння і в соціально-політичному значенні, і в особистісному, точніше, перше виражено формулою другого:

Сыну мои! Благо тобѣ, яко слышу о тобѣ кротость, и радуюся, яко покоиши старость мою. Аще ти подасть Богъ прияти власть стола моего, по братьи своей, с правдою, а не с насильемъ, то егда Богъ отведеть тя от житья сего, да ляжешы, идеже азъ лягу, у гроба моего, понеже люблю тя паче братьи твоея [118: 91 – підкр. наше, Ю.Б.].

Проблема людини в історії – це осмислення місця і ролі людини у світі, який рухається. Вона постає у зв'язку з проблемою рушія історичного процесу.

В античній історії світ детермінований різноманітними космічними силами, персоніфікованими образами богів, перед якими людина безсила.

Тому історія тут стає набором окремих прикладів, що демонструють загальні закономірності буття.

У християнській схемі історії першодвигуном світу є Бог, який зі своєї волі визначає мету історичного руху. Разом з тим людина в християнській системі світу наділена власною свободою волі, тобто здатна продукувати події. Дихотомія між Божественним напередвизначенням та вільним вибором людини вирішується за допомогою ідеї Божої кари, яка в західноєвропейській культурі та на слов'янському сході отримує різну модифікацію.

Рецепція ідеї Божої кари в контексті старокиївських історіософських концепцій розглянута В.Мільковим у першій частині його праці “Осмилення історії в Давній Русі”. Вчений наголошує на відмінних есхатологічних теоріях у перекладних та оригінальних пам'ятках Київської Русі. Він наголошує, що прийняття есхатологічної концепції християнства ще не означало, що суспільство з жахом починало чекати кінця світу. “Співставляючи нещастя, які випали на долю країни, з апокаліптичними знаменнями апокрифа “Одкровення Мефодія Патарського”, наші книжники ані запустіння часів половецьких погромів, ані жахливі наслідки татарського винищення не поставили у зв'язок передбаченням прийдешнього кінця світу” [98: 99]. Навіть образ одинадцятої години в літературі Київської Русі є не трагічним, а переможним.

Трактування середньовічними книжниками образу людини з позицій теорії Божої кари/спасіння, божественного напередвизначення/людського вибору в історичному творі об'єднує т. зв. малу й велику есхатології. На рівні малої есхатології реалізується концепція “апофазису” – відповіді Бога на дії людини і створюється образ ідеального героя, який у різних пропорціях поєднує епічні та християнські цінності. На рівні великої есхатології формується репрезентований князівським або королівським родом сукупний образ народу (русичі, саксонці, франки і т. д.) шляхом

акцентування богообраності народу й землі. Саме тут маємо розходження у визначенні місця людини в історії та всесвіті в Західній Європі та Київській Русі.

Відповідно до відмінних ціннісних орієнтирів по-різному розглядається роль людини в історичному процесі. В європейській хроністиці роль і місце людини у світі визначаються її діяльністю, яка, в свою чергу, отримує однозначну оцінку:

*Король Хлодвиг, сповідуючи Трійцю, з її допомогою переміг еретиків та поширив свою владу на всю Галлію. Алларих же, заперечуючи її, залишився без королівства та підданих, і, що ще гірше, самого вічного життя [34: 61].*

У вітчизняній рецепції теорії Божої карі покарання народу і землі не є остаточним, Бог карає для того, щоб смирити, позбавити гордині (гординя в православному християнстві є одним із найбільших гріхів) і в такий спосіб навчити людей пізнавати Бога:

Наводить бо Богъ по гнѣву своему иноплемьники на землю, и тако скрушенымъ имъ въспоманутся къ Богу; усобная же рать бываетъ от соблаженья дьяволя. Богъ бо не хочеть зла человѣкомъ, но блага [118: 73].

Передумовами таких відмінностей виступають ціннісні орієнтири західної та східної культур. Основою західної ментальності є римське право (у його культурологічному сенсі), натомість на сході, зокрема на терені України, домінує “філософія серця” з ідеалом любові. Не заперечуючи того факту, що ця концепція оформлюється лише в епоху становлення українців як нації, ми маємо підстави говорити про закоріненість її в свідомості етносу ще в княжу добу, що і відобразилось у ПВЛ. І хоча прославлення свого народу і своєї землі, їх сили та могутності притаманне всім середньовічним історичним творам, втілення ідеї сильної держави супроводжується різними контамінаціями.

Так, у Рихера Реймського читаємо: *“І коли влада короля буде встановлена, тоді дякуючи її захисту Божі церкви будуть квітнути і будуть підтримуватися добродійності у добрих людях”* [125: 75 – 76].

У Нитхарда: *Єпископи прослідкували все, що зробив Лотар з самого початку, [а саме], як він вигнав королівства свого батька, як, користуючись своєю владою, схилив до зради християнський народ, як часто порушував він клятви, що давав батькові та братам... І на основі цих причин, казали вони, він не незаслужено, але по справедливому присуду всемогутнього Бога має уступити спочатку поле битви, а потім і королівство* [107: 131 – 132 – підкр. наше, Ю.Б.].

Подібне розуміння миру і згоди як законного порядку і сильної королівської влади знаходимо і в Григорія Турського (*“одного вам не вистачає – ви позбавлені милості Божої, бо не бережете миру між собою”* [34: 116]), і в інших істориків.

Натомість у ПВЛ згода (мир) як причина правильного ладу означається поняттям любові:

*Да аще будете в любови межю собою, Богъ будетъ в васъ, и покорить вы противныя подъ вы. И будете мирно живуще. Аще ли будете ненавидно живуще, в распрях и которающесе, то погыбнете сами, и погубите землю отецъ своихъ и дѣдъ своихъ, юже налѣзоша трудомъ своимъ великымъ; но пребывайте мирно, послушающе брат брата..... И тако уряди сыны своя пребывати в любови* [118: 70 – підкр. наше, Ю.Б.].

Відмінності в категоріальному визначенні стану миру і способів його досягнення у свідомості Західної Європи та Київської Русі епохи Середньовіччя яскраво демонструють такі приклади:

1) промова галлів до короля Оттона:

*Нехай будуть бажані мир і дружба найсвітлішим государям, яких, окрім того, пов'язує кровна спорідненість. Нехай дружба переможе тих, чії усобиці несуть загибель державі, нехай встановиться згода, нехай править вона мужами [125: 118 – підкр. наше, Ю.Б.].*

2) характеристика Ізяслава в мартиролозі 6586 (1078) р.:

не вдасть зла за зло... но ся перея печаль братню, показая любовь велику [118: 86 – підкр. наше, Ю.Б.].

Як бачимо, в першому уривку приналежність правителів до одного роду виступає лише одним із аргументів на користь встановлення сильної королівської влади, сильної та незалежної держави. Натомість у ПВЛ актуалізація одночасно суспільного, індивідуального, духовно-символічного та конкретно-історичного значень поняття любові надає йому глобальності та всеохоплення. Західноєвропейській концепції миру-закону протистоїть вітчизняна ідея миру-любові.

Характерно, що любов як причина існування світу є християнським догматом: “*Так бо Бог полюбив світ, що дав Сина Свого Однородженого, щоб кожен, хто вірує в Нього, не загинув, але мав життя вічне. Бо Бог не послав Свого Сина на світ, щоб він світ засудив, але щоб через нього світ спасся*” [Ів.: 3, 16]. Це означає, що любов між князями у ПВЛ постає не просто як формально означувана категорія, зрозуміла і з позицій язичницької свідомості, і з точки зору християнської релігії, і з погляду феодальної ідеології – але насамперед як реалізація універсального принципу існування всесвіту:

В любви бо все свершается. Любви ради и грѣси расыпаются. Любве бо ради сниде Господь на землю и распятыся за ны, грѣшныя, вземь грѣхъ наша, пригвозди на крестѣ, давъ намъ крестъ свой на



прогнанье ненависти бѣсовское. Любве ради мученици прольаша крови своя. Любве же ради сий князь прольа кровь свою за брата своего, свершая заповѣдь Господню [118: 87].

Отже, на відміну від моделей епічного та агіографічного типів, основні принципи зображення світу в яких залишаються незмінними, історичний принцип моделювання дійсності розвивається, вбираючи в себе риси, притаманні попереднім моделям. Розвиток наративних структур історичної оповіді відбувається, з одного боку, через посилення деталізації зображуваних подій, а з іншого – шляхом виокремлення центральних персонажів та зображення їх за героїчною схемою на межі епічного та агіографічного канонів. Особливість власне історичного принципу моделювання дійсності в ПВЛ виявляється в реально-географічній часопросторовій актуалізації тексту, що визначило специфіку літописного жанру в цілому.

Образ історії в середньовічній історіографії поєднує язичницькі і християнські елементи, а перевага одного з них залежить від культурно-етнічної ситуації, в якій з'являється твір. На Заході теологічна концепція історії Августина Блаженного перебуває під значним впливом світської історіографії, зокрема античної, і світського письменства загалом, що яскраво демонструє розвиток легенди про короля Артура та його лицарів. На терені давньої України загальна християнська схема коригується значною часткою залишків культу роду/землі в структурі світобачення наших предків (увага до початку історії та концепція єдності князя і Руської землі), а також суспільно-політичною ситуацією (посилення ідеї Божої карі в літописанні другої половини XI – початку XII ст.).

Образ історії ПВЛ залишається конгломератом уявлень різного походження, а не єдиною системою. Системності і структурної завершеності він набуває на рівні моделі світу.

#### ***2.4. Модель світу та її художня реалізація: універсальна картина світу “Повісті врем’яних літ” у діахронії “руху тексту” літопису***

Аналіз особливостей рецепції історії в середньовічній вітчизняній культурі, осмислення історичних концепцій його авторів, розуміння специфіки жанрової форми літопису і дослідження взаємодії різних принципів моделювання світу в цьому творі дозволяють нам реконструювати **синтетичну модель світу ПВЛ**.

Зазначена модель залишається синтетичною структурою, тому що різні підходи до відображення світу в літописі співіснують на рівних засадах, зберігаючи самотійність у межах окремих фрагментів. Єдність образу світу ПВЛ досягається якраз за умови їх взаємодії.

Кожна модель світу означає часопросторові координати універсуму; може проектуватись на сюжетно-подієвий, морально-етичний, соціально-політичний та символічний рівні буття; має на меті визначення ролі і місця людини у всесвіті. Виходячи з цих критеріїв, розглянемо синтетичну модель світу ПВЛ.

Образ історії демонструє всесвіт у його русі, зміні й розвитку, тому він стає вихідним для побудови синтетичної моделі світу ПВЛ.

Кожен з трьох принципів моделювання світу (епічний, історичний, агіографічний) у тексті літопису реконструює певний рівень осмислення дійсності (відповідно сюжетно-подієвий, реально-географічний та символіко-дидактичний). О.Александров зазначав, що старокиївським княжим життям властива така риса, як відносна незалежність фактографічного та символічного рядів образності [7; 152]. У ПВЛ подібна самотійність спричинила специфічну для літопису рівноправність реально-подієвого та символіко-алюзивного планів: на відміну від інших жанрів раннього вітчизняного письменства, у ПВЛ жоден з них не

превалює. Проте картина світу від такого поєднання не стає дуалістичною. Кожен з рівнів описує одну з координат світу, і, таким чином, загальна модель світу ПВЛ стає цілісною. Розглянемо модель світу ПВЛ за окремими параметрами: координати, домінанта, людина.

Часопросторові координати моделі світу включають горизонтальну, вертикальну вісі та зону інверсії.

Горизонтальна вісь моделі світу ПВЛ подається через окреслення територій (“И яся въстокъ Симови: Персида, Ватрь, доже и до Индикия в долготу, и в ширину и до Нирокурия, яко же рещи от въстока и до полуденья” [118: 7]), позначення окремих географічно-просторових пунктів (“Ондрю учащу въ Синопии и пришедшу ему в Корсунь” [118: 9]) та шляхів між ними (“бѣ путь изъ Варягъ въ Греки и изъ Грекъ по Днѣпру, и верхъ Днѣпра волокъ до Ловоти, и по Ловоти внити в Ылмерь озеро великое” [118: 8]), але найголовніше – через рух персонажів у певному напрямку або до певного місця (“Иде Олегъ на Греки” [118: 16]). Крім того, історичний підхід до осмислення дійсності в ПВЛ призводив до того, що і явищам образно-метафоричного плану літописець надавав реального географічного визначення, позначаючи символічні образи як реально-історичні (див., наприклад, хронотоп сказання про три помсти княгині Ольги). На відміну від символічного чи міфопоетичного трактування простору, за якими важливим є географічний напрям руху у його абсолютному вимірі (схід, захід, південь, північ), у ПВЛ напрям руху персонажів не позначається, а називання сторін світу не має додаткового ідейного навантаження. Відсутність символічного осмислення простору в таких фрагментах поєднується з відсутністю причинно-наслідкового зв'язку подій, відображених у цих фрагментах, та дидактичного пояснення їх. Власне, реальний простір постає в ПВЛ як набір дискретних точок та шляхів між ними, а горизонтальна вісь простору нівелюється, чим

досягається відчуття минущості матеріального світу, марності людських вчинків.

Вертикальні координати простору подають фрагменти агіографічного походження. Саме тут маємо чітко поляризовану вісь небо-пекло:

...и прия вһнецъ [Гліб – Ю.Б.], вшедь въ небесныя обители, и узрѣ желаемого брата своего, и радовашеся с нимъ неиздреченною радостью, юже улучиста братолюбьемъ своимъ. “Се коль добро и коль красно еже жити братома вкупѣ!” Оканьнии же възвратишася възспять, яко же рече Давыдъ: “Да възвратятся грѣшници въ адъ” [118: 60 – підкр. наше, Ю.Б.].

Поява вертикального виміру моделі світу зумовлює зупинення географічного руху й обмеження географічного простору до масштабів окремої просторової точки. Так, Борис повертається з походу на печенігів (рух), але коли дізнається про намір Святополка його вбити – відпускає дружину і стає табором на Альті (зупинка). Характерно, що одночасно із зупинкою в просторі відбувається зупинка персонажно-подієвого часу, яка дає можливість оглянути життя героя і дати йому відповідну оцінку, визначити його місце не у минущому, а у вічному світі:

Поваръ же Глѣбовъ, именемъ Торчинъ, вынезь ножь, зарѣза Глѣба, акы ягна непорочно. Принесеся на жертву Богови, в воню благоуханья, жертва словесная, и прия вһнецъ, вшедь въ небесныя обители [118: 60].

Момент переходу історичного часу у вічність і є точкою інверсії літописної моделі світу. Специфікою літописного жанру пояснюємо той факт, що точка інверсії в ПВЛ не має однозначного образного втілення. Поєднання реально-географічного та символіко-дидактичного планів

моделювання світу в літописі як рівновеликих зумовлює профанацію першого з них. Відтак жодне місце, в тому числі і Київ (як-то в моделі світу епічного типу) і Печерський монастир (як, наприклад, у Києво-Печерському патерику) в даній моделі не є сакральними центрами – таким центром буде Бог і небо як його просторовий корелят. Відповідно, не реальні вчинки, а ідеальні морально-етичні якості особистості (насамперед князя) визначають місце людини в системі світу<sup>27</sup>.

Негації просторового визначення точки інверсії сприяла також ще одна особливість літописного жанру – його полісюжетність. Оскільки ПВЛ розповідає не про окремого князя, а про весь князівський рід у цілому і про всю історію Руської землі і навіть всесвіту, тобто про різні події у різних місцях з різними героями, то і вибір якоїсь частини простору як зони переходу ставав неможливим. Тому і темпоральні характеристики такої зони на рівні синтетичної моделі світу літопису отримували не лише символічне, а й сюжетне та ідейне навантаження.

Отже, в ПВЛ час ставав домінантою моделі світу, яка знаходила свій вияв і на рівні окремих сюжетів, і на рівні синтетичної моделі світу твору.

На рівні окремих сюжетів твору час є дискретним. З одного боку, він прив'язаний до події, позначає її і виступає невід'ємною ознакою події у власне літописних фрагментах ПВЛ. Так само дискретним виявляється і загальний літописний час. Відсутність каузального зв'язку окремих подій замикає кожен структурний фрагмент літопису на собі, окремі часові відрізки “починаються” і “закінчуються” в межах окремих статей, і навіть рівномірний відлік років не утворює відчуття тяглості часу. Навпаки, саме дискретний рівномірний час сприяє розумінню минулості людських вчинків, марноти пристрастей та жадань.

---

<sup>27</sup> Характерно, що однозначна, у даному випадку негативна, оцінка людини за її вчинки зустрічається в першій частині ПВЛ (Святополк, вбивці Бориса і Гліба), а далі її вже немає.

Персональний час у фрагментах агіографічного походження також прямує до свого кінця – зупинки і переходу в вічність.

З іншого боку, введення вертикально орієнтованої опозиції час/вічність, образів останньої (одинадцятої) години та історії, яка прямує до свого завершення, дозволили літописцю піднятися над реально-фактографічним планом осмислення дійсності і подати час як універсальний принцип буття. Саме хронологічний принцип лежить в основі композиції ПВЛ, він же є провідним у створенні синтетичної моделі світу літопису, а наявність/відсутність часу корелює реальноісторичний та символічний рівні такої моделі.

Нове осмислення ролі і місця людини у світі середньовічним суспільством у порівнянні з античністю та первісним ладом характеризувалось визнанням права людини на вибір, вчинок, які визначатимуть її долю у теперішньому та майбутньому, в тому числі й після смерті. На рівні масової свідомості та мистецтва це зумовило превалювання героїчних схем, де діяльність людини визначає долю всесвіту. За епічною схемою людина є деміургом подій. Агіографічний канон роль деміурга відводить Богові (навіть біси спокушають святого з Божого дозволу), але людина в концепції середньовічної літератури залишається центральним компонентом такої моделі світу, втілюючи динамічні сили універсуму. Середньовічний твір зосереджений на людині, вчинки якої підтримують стабільність світу.

Героїчні схеми, за якими вибудовується образ людини ПВЛ, утворюють дві рівновеликі групи – епічну й агіографічну (відповідно до походження фрагментів). У першій групі сутність людини визначається опосередковано через її діяльність – це образ епічного князя, “зовнішньої людини”. У фрагментах агіографічного походження маємо безвідносний до реальної постаті князя перелік морально-етичних характеристик

персонажа, спрямованих на створення образу ідеального князя. Відповідно лише у фрагментах другої групи зустрічається визначення місця людини у світі: це захист Руської землі від диявола, мороку ідолослужіння, зла, розбрату тощо:

Радуйтася, страсотерпца Христова, заступника Русьскыя земля, иже ищленье подаета приходящим к вама вѣрою и любовью..... покорита поганыя подѣ нозѣ княземъ нашим..., избавляюща от усобныя рати и от пронырства дьяволя [118: 61].

Саме на рівні образу людини у фрагментах агіографічного походження відбувається перехрещення різних шарів моделі світу ПВЛ. Тут князь, який у попередніх статтях діяв як епічний герой або історичний персонаж, постає страсотерпцем і мучеником з одного боку, заступником і спасителем – з іншого. Зупинка часу в момент смерті князя зацентрована на рівні тексту молитвою або зверненням героя до Бога та посмертною характеристикою, яку автор дає своєму персонажеві (часом мартиролог виливається у досить значний авторський відступ, наприклад, у статтях з приводу смерті князів Ізяслава та Всеволода Ярославичів).

Водночас визначення ролі людини у всесвіті зустрічається і в інших фрагментах агіографічного походження, які не є мартирологами. Тут літописець говорить не про якогось конкретного князя, а про князівський рід у цілому, повчає і звинувачує. З одного боку, книжник засуджує вчинки окремих князів як егоїстичні, спрямовані на особисту, тимчасову вигоду, з іншого – він оцінює діяльність князя з погляду її значення для Руської землі (“Се [Володимир – Ю.Б.] есть новый Костянтинъ великого Рима..... Аще бы онъ не крестиль насъ, то и нынѣ быхомъ былѣ въ прельсти дьяволѣ, якоже и прародители наши погибнуша” [118: 58]).

Отже, внутрішні морально-етичні риси людини і суспільно-політичні цілі її діяльності в цих фрагментах контамінуються, виливаючись у єдине

формулювання закону “братньої любові”. У цих фрагментах відбувається своєрідна легітимація епічного ідеалу “людини діяльної”, співвіднесення його з морально-етичним ідеалом “людини моральної”, оскільки “братня любов між князями” осмислюється як активна сила, яка підтримує світ : **В любви бо все свершается.....**

**Проблема цілісності картини світу ПВЛ** якнайтісніше пов’язана з такими факторами:

1. Хронологічною організацією літописного матеріалу.
2. Розвитком літописання XI – поч. XII ст., моделюванням світу в кожному із зведень, що передували ПВЛ, а отже, і з проблемою існування самих зведень, як її розглядає сучасна медієвістика.
3. Проблемою осмислення більш ніж 250-літньої історії Русі Нестором – автором ПВЛ як закінченого художнього полотна.

Хронологічний принцип, за яким відбувалась текстуальна організація матеріалу середньовічних історичних пам’яток, виявлявся насамперед на рівні **композиції творів**.

Структурним елементом хронографічних творів є фрагмент. Є.Водолазкін виокремлює два типи фрагментів у середньовічній історіографії: фрагмент як “одиниця оповіді” та фрагмент як “одиниця тексту” [28: 3]. Ми умовно позначатимемо ці типи фрагментів як “структурні” та “текстові”, щоб відрізнити їх від фрагментів, класифікованих за походженням, про які йшлося в попередніх підрозділах.

**Структурні фрагменти** визначають ритмічне членування історичного тексту. Для візантійської історіографії таким елементом є царювання імператора; низка царювань забезпечує хронологічний зв’язок і виявляє неперервність історії. Цей підхід до періодизації історичного процесу збережено і в перекладних вітчизняних хронографах. В оригінальних же пам’ятках маємо два різновиди фрагментів такого типу. З одного боку,



збережено членування часу на періоди княжінь. Тут “отримання стола” новим київським князем виокремлюється із суцільного тексту заголовком, а його смерті присвячується порівняно велика дидактична новела, більша за мартирологи інших князів. З другого боку, найменшим структурним елементом ПВЛ і наступних літописів є рік. Відлік часу за роками є незалежним від наявності подій, на що вказує як об’єднання під одним роком кількох повідомлень, так і присутність у літописі т. зв. “пустих років”. Поєднання у ПВЛ обох різновидів фрагментів першого типу вказує на вплив візантійської історіографічної традиції “за імператорами” (зокрема, саме таку будову мають Хроніка Амартола, ХВИ<sup>28</sup>, Римський та Еллінський літописці тощо). Водночас використання фрагментів, організуючим фактором яких є княжіння, в ПВЛ досить формальне. У вітчизняній рецепції історії періоду зародження історіографії княжіння ще не осмислювалось як певна історична єдність. Про це свідчить композиція літописних зведень, які передували ПВЛ: жодне з них не співпадає і не завершується правлінням певного київського князя. Навпаки, києворуський книжник розподіляв історію Русі на періоди значного часового проміжку: період старих князів, період усобиць поярославового часу та період нової консолідації Русі – але навіть ці великі періоди формально в ПВЛ не виділені<sup>29</sup>.

Для західноєвропейського літописання вихідним є розподіл тексту на книги та глави, запозичений з античної історіографії. Часом матеріал об’єднується за тематичною ознакою (наприклад, у творах Григорія Турського), але переважно окрема книга присвячується автором окремому періодові історії. Основою глави виступає епізод, який часто розриває навіть пов’язані та хронологічно не марковані оповідання, як, наприклад, у

---

<sup>28</sup> Тут і далі “Хронограф по великому изложению” позначатиметься прийнятою у медієвістиці аббревіатурою ХВИ

<sup>29</sup> Про періодичне осмислення історії Русі її сучасниками йдеться у статті О.Шайкіна “Историческая концепция и композиция “Повести временных лет” [172].

Відукінда, коли він на початку своїх “Діянь” переказує саксонські легенди. У анналах структуротворчим принципом поряд з епізодом стає час: у одній главі може розповідатись про кілька епізодів, які відбувались одночасно (пор. порічний виклад у ПВЛ). Зустрічаємо і тематичне об’єднання таких епізодів у межах однієї глави: в одних випадках це однорідні епізоди, наприклад, описи знамень чи природних явищ, в інших – всередину реальної події вставляється епізод-ехемпла часто символічного або дидактичного змісту (це більш притаманно хронікам релігійного змісту, зокрема творам Григорія Турського і Дитмара Мерзебурзького).

Фрагменти другого типу – це запозичені з інших (теж здебільшого історичних) джерел уривки тексту, які вносяться в новий твір майже без змін, що і дозволяє виокремити ці фрагменти в суцільному тексті твору. Використання текстових фрагментів у літописах і хроніках ґрунтується на одній з особливостей середньовічного типу творчості, коли запозичується не лише факт, ідея, а насамперед текст, закріплений за певним явищем. У новому творі цей запозичений фрагмент може подрібнюватися, розташовуватись в іншому місці порівняно із текстом-попередником, але не переказується своїми словами і майже не змінюється. Тому середньовічні хроніки породжують стійкий образ мозаїки, яку склали різні люди, але з одних і тих самих камінчиків [28: 3].

У ПВЛ текстовими фрагментами є, з одного боку, зведення, які передували редакції 1113 р., а з іншого – твори, які стали текстуальними джерелами літопису: “Сказання про поширення християнства на Русі”, Символ віри, “Промова філософа”, “Повість про початок Печерського монастиря”, повість про осліплення Василька Тербовельського, угоди руських князів з греками, фольклорні сказання, “Повчання дітям” Володимира Мономаха тощо. Компілятивний характер має і

західноєвропейська історіографія, хоча тут спупінь вільного оперування чужим текстом вищий.

Характерно, що подія для жодного з описаних типів фрагментів не виступає організуючим фактором входження їх до нового тексту. Конститутивним принципом тут є час, темпоральна локалізація визначає текстуальне поєднання повідомлень про окремі, ніяк між собою не пов'язані епізоди. Сам хронологічний принцип не лише дозволяв, але й певною мірою сприяв членуванню тексту-джерела (фрагмента другого типу) на окремі частини й розташуванню їх у новому тексті відповідно до задуму автора. Такий підхід до історії призводив до того, що подія переставала бути об'єктом зображення, а виступала прикладом, який "проявлював" ідею історії. Результатом нівеляції самодостатньої сутності події в середньовічній історіографії стали певні, зумовлені жанром твору особливості образу історії:

1. Розуміння події як прикладу надавало історії символічного характеру, внаслідок чого втрачалась різниця між історичною та неісторичною подіями (в сучасному їх розумінні) – у кожній події можна було відшукати трансцендентний смисл і кожна така подія мала бути зафіксована в історичному творі.
2. Пошуки вічного сенсу окремих подій робили весь історичний процес "підручником", повчальним посібником, подібним до збірників-ехемпла, але вже не для масового читача, а для правлячої верхівки та освічених людей. Дидактизм ставав невід'ємною рисою середньовічного образу історії. Він ще більше посилювався християнською догматикою, за якою сенс історії полягав у моральному вихованні кожної окремої людини.
3. Усвідомленню рівнозначності подій-прикладів у межах трансцендентної історії, незважаючи на їх результативність у профанному світі, сприяло хронологічне розташування повідомлень

про ці події в тексті твору без вказівки на каузальний зв'язок між такими подіями, без пояснення причин та наслідків. Історія ставала, з одного боку, рівномірним, рівночленованим темпоральним континуумом, а з іншого – сумою окремих елементів, які у своїй сукупності давали уявлення про ціле.

Вивчення історії початкового вітчизняного літописання протягом XIX – XX ст. довело, що ПВЛ є колективною працею кількох поколінь літописців і разом з тим – цілісним, єдиним і завершеним твором, а тому не може розглядатись поза історією свого створення. Як резюмує Д.Лихачов, “перед нами руська історія, але не в зламі одного історичного етапу Русі, і не в трактуванні одного лише історичного центру. Рух тут передано рухом... Будь-яка спроба розглядати “Повість врем’яних літ” як єдине і “нерухоме” ціле поза історією її створення, поза її “течією”, завела би нас у світ протиріч і неясностей, спричинила б невірне уявлення про цю вічно живу пам’ятку” [118: 349 – 350].

На думку Д.Лихачова, твір Нестора від попередніх зведень відрізняє насамперед глобальність зображення руської історії в контексті історії світової, яка надає зведенню 1113 р. масштабності та універсальності і робить літопис не механічним сполученням текстів попередніх зведень, а цілісним літературним твором. Навіть приймаючи тезу О.Шахматова про те, що Нестор був придворним історіографом князя Святополка, а його твір відзначався офіційним та державницьким характером, Д.Лихачов наголошував, що широта задуму привнесла у ПВЛ панорамність та неспішність епічного бачення, надала судженням автора твору твердості, а всьому творові – гармонії та художньої єдності [118: 333, 334].

Як доводить О.Шайкін, ПВЛ становить собою не просто хронологічний виклад руської історії, а концептуальне осмислення її минулого та теперішнього, що знайшло вираження в поділі цієї історії на

чотири періоди, які, крім того, становлять композиційну рамку твору. Хоча у тексті літопису зазначені періоди не виокремлені заголовками, їм, на думку О.Шайкіна, притаманна завершеність та певна якість історичного життя. О.Шайкін розподіляє історію Руської землі, викладену в тексті ПВЛ, на такі періоди:

1. Час племінних усобиць: втрата самостійності племенами східних слов'ян.
2. Час перших князів (від Олега до Ярослава): поява та становлення сильної незалежної держави.
3. Час княжих усобиць (від Ярославичів до Святополка Ізяславича): ослаблення держави, нездатність ефективно протистояти половецькій загрозі.
4. Час Володимира Мономаха: відродження могутності Русі, перемога над половцями, відновлення спроб повернення придунайських територій [172: 9].

Водночас хочеться зауважити, що виділення окремих періодів в історії Русі не було заслугою одного лише Нестора. Зокрема, ще на межі 40-х рр. XI ст. склалася традиція осмислення часу від Ольги до Ярослава як цілісного етапу становлення і зміцнення Київської держави. Пізніше цей образ був взятий за основу Никоном, який епосі сильних князів протиставляв сучасний йому період усобиць, князівських незгод і нещасть, що ослаблювали та руйнували Руську землю. Щодо четвертого періоду, який виокремлює О.Шайкін, то він справді осмислюється Нестором як намагання князів повернути втрачену у сварках силу Русі, але акцентування на образі Володимира Мономаха належить не Нестору, а його наступникам – Сильвестру та автору третьої редакції.

Водночас класифікація О.Шайкіна дає змогу співвіднести історію постановня тексту ПВЛ через попередні літописні зведення із концепцією

осмислення Нестором руської історії і в такий спосіб побудувати в декілька етапів синтетичну модель світу ПВЛ.

Оскільки остаточне осмислення першого етапу історії Русі в конструкції ПВЛ належить Нестору, то ми почнемо із другого, який співвідноситься з першою частиною ПВЛ, а на думку О.Шахматова, – з Найдавнішим зведенням.

Першу частину ПВЛ складають т. зв. “Сказання про поширення християнства на Русі” та легендарні фрагменти. Дослідники висувають різні думки щодо Найдавнішого зведення в тому вигляді, як його реконструював О.Шахматов. І.Забелін, Л.Черепнін, М.Тихомиров та Б.Рибаков відносять окремі записи до першої половини X ст. [51; 169; 151; 129]. Гіпотеза О.Шахматова про існування зведення 1037 – 1039 рр. була обґрунтована М.Присьолковим [123]. Безперервність літописної традиції від початків XI ст. підтверджують дослідження П.Толочка [157].

На думку О.Шахматова, Найдавніше зведення містило перекази про початок Києва, про перших руських князів (Олега, Ігоря, Ольгу, Святослава), писемні твори про перших руських князів-християн (ще без поєднання їх тексту з народними легендами), у тому числі варягів-мучеників, про хрещення Володимира і киян (на основі автентичних мотивів про вибір віри та болгарського джерела про хрещення царя під впливом промови місіонера, але ще без Корсунської легенди) та спогади про недавнє минуле – діяльність Володимира, усьобиці поволодимирового часу та правління Ярослава до 1037 р.

Натомість більшість вчених (Д.Лихачов, М.Нікольський, Б.Рибаков, М.Тихомиров та інші) не визнавали можливості існування Найдавнішого зведення. Д.Лихачовим було доведено, що всі агіографічні фрагменти першої частини ПВЛ належали до одного джерела – т. зв. “Сказання про поширення християнства на Русі”, створеного не в 1037 р., а близько 40-х

рр. XII ст. Заслуга ж внесення в текст літопису легендарного матеріалу, як вважав дослідник, належить Никону, як, власне, і створення першої частини ПВЛ та другої, із записами, доведеними до 1073 р. На думку Д.Лихачова, всі формальні особливості киеворуського літописання – зв'язок з фольклором, з діловою мовою, хронологічний принцип викладу матеріалу тощо – були вироблені саме Никоном [118: 316]. Але головним аргументом щодо ймовірності існування Найдавнішого зведення, який висунули більшість дослідників, є стилістична та ідейна різномірність тексту, реконструйованого О.Шахматовим.

Справді, легендарні та агіографічні фрагменти першої частини ПВЛ дуже різняться за своєю жанровою природою, внаслідок чого вони по-різному, часто з досить протилежних позицій змальовують світ і людину. Проте, на нашу думку, статті першої частини ПВЛ складають певну єдність, яка заснована на спільних підходах до осмислення початкового періоду Київської держави. Незважаючи на стилістичну різномірність епічних та агіографічних фрагментів, під майстерним пером киеворуського книжника світ, який постає зі сторінок літопису (першої частини), набуває цілісності і завершеності. Крім того, цей світ досить відмінний від того, який зображений у другій частині ПВЛ. Навіть якщо прийняти, що автором першої частини ПВЛ був Никон, не можна заперечувати того факту, що і Никон, і наступні редактори розуміли час “старих князів” (від Олега до Ярослава, або від Ольги до Ярослава, або від Рюрика до Ярослава) як окрему завершену епоху слави і могутності Руської держави, а межею цієї епохи вважали правління Ярослава Мудрого. Тому можемо прийняти першу частину ПВЛ (із деякими зауваженнями) за цілісний текстовий фрагмент і розглядати характер побудови картини світу в цій частині відповідно до її концептуального осмислення старокиївськими книжниками.

Спробуємо реконструювати спосіб роботи автора першої частини ПВЛ, до якої увійшли агіографічні та епічні фрагменти; меншою мірою і лише наприкінці першої частини – історичні записи, джерелом яких могли бути пригадування та свідчення очевидців.

Літописець (за О.Шахматовим, автор Найдавнішого зведення, за Д.Лихачовим, – Никон) належав до кола книжників, близьких до князівського середовища та митрополита Іларіона. Водночас він не був чужим і народній культурі, добре знав перекази про старих князів, місцеві легенди, родові сказання Рюриковичів. Метою автора першої частини ПВЛ було узгодити ці різномірні відомості в одному творі. Картина світу першої частини пам'ятки вибудована на межі агіографічного та епічного принципів зображення дійсності.

Як і “Слово про Закон і Благодать”, перша частина ПВЛ підносить ідею Богообраності та незалежності Руської землі. Але на відміну від “Слова...”, яке є твором урочистого красномовства, ПВЛ – літопис, чим пояснюється і включення до складу твору різножанрових текстів.

Основний принцип, за яким відбувається узгодження різних у жанровому відношенні статей першої частини ПВЛ, – наголошення спільного для різних фрагментів мотиву. Мотив, який відтепер утворював канву того чи іншого образу князя, добирався таким чином, щоб він був близьким і зрозумілим для напів'язичницької свідомості читача, а каркас, за яким вибудовувалась нова картина світу і переосмислювалися старі мотиви, належав агіографічним фрагментам літописного тексту.

Так, мотив мудрості узгоджує ритуально-міфологічне сказання про княгиню Ольгу, дружинну пісню, народний переказ та житіє. Вибудовуючи образ Ольги, автор акцентує на мотиві мудрості :

1. Мудрість княгині в сюжеті про обман деревлянських послів.
2. Мудрість полководця при облозі Іскоростеня.



3. Мудрість правительки у сказанні про обман візантійського імператора.
4. Мудрість як вірність дружини чоловікові.
5. Мудрість як прийняття хрещення.

Мудрість Ольги і літописець, і агіографи пов'язували з християнськими чеснотами, але підґрунтям їй залишався той самий культ землі в його пізнішому варіанті, де чистота жінки осмислювалась як чистота й непогрішність природного процесу безперервності життя. Картина світу у сказанні про княгиню Ольгу вибудовується автором першої частини ПВЛ на перетині міфологічної космогонії та нового, ієрархічно організованого універсуму. Центром цього світу і ланкою, яка поєднує різноманітні тенденції, залишається людина. І саме людина виступає тією силою, активність якої є причиною існування матеріального світу.

Агіографічні та літописні сюжети відповідно змальовують дві іпостасі князя Володимира – Володимира-язичника (грішника) і Володимира-християнина (святого). О.Александров наголошує, що автор літопису робить спробу якось узгодити обидві іпостасі в образі князя Володимира, але єдиного цілісного образу не створює [7: 113]. Та середньовічна логіка подій цього і не потребує. Навпаки, саме антиномічність двох іпостасей підкреслювала масштабність та глибину перевтілення князя Володимира під впливом християнської релігії, її силу, а зрештою – і правильність вибору київського князя. Крім того, неузгодженість двох іпостасей в образі князя Володимира зумовлена і жанровою специфікою літописного тексту. Об'єктом зображення літописця були не постаті київських князів, а хід історії, важливі події державного і суспільного життя, в цьому випадку – момент хрещення Русі. Увага літописця спрямована на обґрунтування причин вибору Володимиром грецького православ'я. Тут наявне узгодження кількох

версій. Зокрема, автентичний мотив вибору віри переплетений із запозиченим з болгарського літопису сюжетом про хрещення царя під впливом проповіді місіонера та підкріплений вітчизняним аргументом на користь грецького богослужіння (краса як критерій істини [4: 71]). Характерно, що т. зв. Корсунська легенда, об'єднана з текстом літопису пізніше, не порушує, а навпаки, доповнює і посилює звучання основного мотиву, до якого тут додаються також історія одруження Володимира з грецькою царівною (із вплетеним фольклорним мотивом) та символічне осмислення духовного прозріння через прозріння фізичне. Сукупність зазначених мотивів об'єднана літописцем у потрійний сюжет випробовування Володимиром віри, що, з одного боку, є традиційним прийомом вираження сакрального змісту, а з іншого – наголошує на розсудливості Володимира, надає його вибору одночасно й особистісного, і державного значення.

Сюжет про Бориса і Гліба досить тісно переплетений з власне літописним текстом про події після смерті Володимира. Незважаючи на те, що згадана повість має цілісний характер і може існувати самостійно (що, власне, ми і бачимо на прикладах “Сказання про Бориса і Гліба”, Несторового “Читання...”, Паремійника тощо), у ПВЛ вона становить єдине ціле з історією боротьби синів Володимира за Київський стіл. Агіографічні фрагменти цієї статті будуються на протиставленні блаженних страсотерпців Бориса і Гліба та окаянного Святополка. Одночасно ці фрагменти створюють контекст для літописного зображення князя Ярослава, образ якого проектується на низку образів попередніх князів. Він, як Борис і Гліб, кладе край братовбивчій усобиці (поступається Лівобережжям князю Мстиславу); продовжуючи справу батька, Ярослав розбудовує Руську землю; він мудрий, як його батько та прабаба Ольга:

И бѣ Ярославъ..... книгамъ прилежа..... мудрость бо обрѣтаемъ и въздержанье от словесъ книжныхъ [118: 66].

Характерний спосіб узгодження історичних відомостей про події в Руській землі через акцентування певного мотиву в образі того чи іншого князя ретроспективно поширюється і на інших легендарних князів – Кия, Олега, Ігоря. Зокрема, такий підхід в осмисленні вітчизняної історії дозволив наступним літописцям моделювати родинні стосунки старих князів відповідності до власної політичної концепції.

Підсумовуючи вищезазначене, робимо такі висновки:

1. Основою моделювання світу в першій частині ПВЛ є агіографічний принцип, за яким традиційний епічний образ світу набуває іншого часопросторового визначення. Об'єднувальною ланкою, яка забезпечує легкість засвоєння новоутвореної структури, виступає архаїчний культ роду/землі, який у нових культурних умовах отримує додаткове морально-етичне навантаження. Згідно з окресленими вище типами моделей, у структурі всесвіту Русь займає серединне положення, а її винятковість визначається, з одного боку, Божим промислом, а з іншого – діяльністю її князів.
2. Специфічною рисою відтворення світу літопису, накресленою вже в першій частині ПВЛ, є його розімкненість. Розімкненість синтетичної моделі ПВЛ базується на використанні принципу колажу при поєднанні моделей різних типів в єдину картину світу літопису. Такий підхід забезпечує картині світу пам'ятки варіативності та залишає можливості для подальших змін та вставок без зміни конститутивних принципів зображення світу в цьому творі.
3. Образ людини в структурі літописного всесвіту першої частини ПВЛ вибудовується на межі епічного та агіографічного канонів. Базовим тут є образ людини-героя (дії людини визначають долю всесвіту) як персоніфікації динамічних характеристик універсуму.

Накладання агіографічного канону наголошує на особистісній значимості вчинків персонажа. Подібне трактування призвело до акцентування в образах персонажів певного мотиву, який тут усвідомлюється також і як риса характеру. Індивідуальність та історичність образів князів досягається завдяки введенню епічних фрагментів в агіографічний текст.

Отже, синтетичне поєднання епічних та агіографічних фрагментів у першій частині ПВЛ створює цілісний образ історичного розвитку Київської держави початкового періоду її існування. Це образ переможної історії, або історії набуття Руською землею Божої благодаті завдяки мудрій діяльності її князів, що “держать землю Руську”.

Наступні літописні зведення (Никонівське – 1073 р., Іоаннівське – 1093 р., ПВЛ та її редакції) укладались уже в інших суспільно-політичних умовах, ніж Найдавніше зведення. Основний чинник цієї нової історичної ситуації – початок процесу феодальних усобиць. Загалом, усобиці не були чимось новим для середньовічної Русі: вони передували і правлінню Володимира, і правлінню Ярослава. Проте, на відміну від попереднього періоду, усобиці другої половини XI ст. не стали консолідуючим фактором для Київської держави, вони не вивели на київський стіл сильного і талановитого князя. Навпаки, постійні порушення княжого престолонаступництва та хресної клятви посіяли ворожнечу і недовіру серед руських князів. Усобиці Всеслава, Ярославичів, Олега Святославича призвели зрештою до такої ситуації, в якій сталось осліплення Василька Тербовельського, та сприяли активізації набігів кочівників на Русь, населення якої, покинуте князями напризволяще, ставало легкою здобиччю для Степу.

Особлива позиція, яку займав у цій ситуації Печерський монастир, визначалась його статусом. Печерський монастир не був ані княжим, ані

боярським монастирем. Його ченці були вихідцями із різних і досить часто вищих суспільних верств (Феодосій, Ісакій, Федір та ін.), мали зв'язки з князівським оточенням та іншими монастирями Київської Русі. Декларуючи політичну єдність руських князів, Печерський монастир підкріплював її обов'язковість вимогами старого дідівського закону (заповіт Ярослава) та християнською тезою братньої любові, пор.:

Феодосій – інокам: паче же всего имѣти любовь в себе къ мнѣшим и къ старѣйшимъ покорение и послушание, къ старѣйшимъ же и къ мнѣшимъ любовь и наказание, образъ бывати собою въздержаниемъ и бдѣнием, и хожениемъ, смиреніем; и тако наказувати и мнѣшая, утѣшивати я, и тако проводити постъ [118: 83] і далі: “Таци ти быша черноризци Феодосьева манастыря, иже сияють и по смерти..... в нем же и донынѣ добродетелное житье живутъ, обще вси вкупѣ, в пѣньи и в молитвахъ и послушаньи, на славу Богу всемогущему [118: 84 – 85];

Ярослав – дітям: Се азъ отхожю свѣта сего, сынове мои; имѣйте в собѣ любовь, понеже вы есте братья единого отца и матере. Да аще будете в любви межю собою, Богъ будетъ в васъ, и покорить вы противныя подъ вы. И будете мирно живуще. Аще ли будете ненавидно живуще, в распряхъ и которающесе, то погыбнете сами, и погубите землю отецъ своихъ и дѣдъ своихъ, юже налѣзоша трудомъ своимъ великымъ; но пребывайте мирно, послушающе брат брата [118: 70].

Опозиція Печерського монастиря до князівської влади тривала протягом другої половини XI ст. Це пояснює не лише близькість ідей Никонівського та Іоаннівського зведень, але й спільну основу світовідчуття, відображеного в статтях, написаних з 1051 по 1093 рр.

Засадничим положенням Никонівського та Іоаннівського зведень є думка про втрату Руською землею колишньої єдності. Але якщо у Никонівському зведенні Русь ще представлена сильною державою, яка здатна перемагати зовнішніх і внутрішніх ворогів (язичників, волхвів, кочівників тощо), то в Іоаннівському зведенні трагічні та дидактичні мотиви посилюються. Зведення закінчується розповіддю про страшне нашестя половців на Русь у 1093 р.

Необхідно наголосити, що вказані відмінності в ідейному звучанні літописних зведень 1073 і 1093 рр. не стали визначальними для відтворення картини світу в цих творах. Навпаки, єдність світовідчуття наших предків протягом другої половини XI ст. дала можливість ігумену Іоанну не лише продовжити лінію осмислення вітчизняної історії Никоном, але й ввести нові статті в попередній текст (Вступ, Корсунську легенду, матеріали ХВИ, апокрифічного “Одкровення Мефодія Патарського”) без порушення ідейного звучання зведення.

Розглядати другу частину ПВЛ (приблизно 1038 – 1093 рр.) як цілісну, композиційно завершену частину літопису дозволяє нам, з одного боку, класифікація О.Шайкіна, а з іншого – праці Д.Лихачова, М.Присьолкова, М.Тихомирова, О.Шахматова та інших вчених, які довели, що обидва зведення не лише були написані в Києво-Печерському монастирі і виражали його позицію щодо політики руських князів у другій половині XI ст., але й дотримувались єдиних поглядів на стиль літописання та методи відображення дійсності в тексті літопису.

Той факт, що зведення укладалось у Печерському монастирі, справив значний вплив і на характер літописного матеріалу. Так, у Никонівському зведенні набагато частіше, ніж у попередньому тексті, розповіді про діяння князів переплетені з фрагментами агіографічного походження та дидактичними сентенціями (наприклад, оповіді про знамення, про боротьбу з волхвами, теологічні пояснення нашестя кочівників на Русь

тощо). У другій частині ПВЛ збережений загальний літописний принцип порічного викладу подій із винесенням в окремий рядок заголовку про початок правління нового київського князя. У тематичному відношенні зменшена частка сказань – Никон вводить тут лише тмутараканські пісні про князя Мстислава, а в інших випадках послуговується більш достовірними джерелами. Збережена також і характерна риса літописної оповіді – поєднання коротких повідомлень та значних за обсягом оповідань та повістей. Проте дещо іншою стає текстуальна організація літописного матеріалу, в якій наявні два підходи:

1. Локальне об'єднання під одним роком розповідей про різні події (наприклад, рік – 6573 (1065) – з нового рядка починається кожне з трьох оповідань: про боротьбу Святослава з Ростиславом за Тмутаракань, про початок Всеславом усобиці, про знамення).
2. Короткий виклад інформації про усобицю або рать є приводом для дидактичної новели, причому текст є нерозчленованим (наприклад, стаття 6576 (1068) р. – нашістья половців на Русь при Ярославичах).

Легко зрозуміти, що в першому випадку зберігається власне літописний підхід до осмислення дійсності (фіксація подій), а у другому поєднуються епічний та агіографічний принципи, причому останній часто переважає, а дидактичні висновки про причини подій та моральний урок князям висловлюються відкрито і цілеспрямовано: “усобная же рать бывает от соблаженья дьяволя..... Земли же согрешивши которій любо, казнить Богъ смертью, ли гусницею, ли гладомъ, ли наведеньемъ поганыхъ, ли ведромъ, ли инһми казньми, аще ли покаявшеся будемъ, в нем же ны Богъ велить жити” [118: 73 – підкр. Ю.Б.].

Подібний підхід до осмислення дійсності та організації літописного тексту призвів до того, що морально-дидактичні засади світогляду киево-печерських ченців у другій частині ПВЛ стали єдиною основою моделювання світу, а не просто каркасом, як це було в першій частині. У

Никонівському та Іоаннівському зведеннях виключається будь-яке інше трактування дійсності (див. розповідь про волхвів), будь-які інші світоглядні настанови, ніж це приписано християнською доктриною. Особливо це помітно у спрямованому проти язичницьких забобонів фрагменті статті 6576 (1068) р. Водночас посилення дидактизму літописної оповіді вплинуло і на власне історичні фрагменти тексту. Зокрема, християнська заповідь любові до ближнього тут переосмислюється одночасно і в моральному, і в політичному сенсі: “А Святославъ сѣде Киевѣ, прогнавъ брата своего, преступивъ заповѣдь отню, паче же Божию” [118: 79].

Отже, загальний принцип моделювання світу в Никонівському зведенні полягає у протиставленні Божого та Ярославового заповітів діянням сучасних авторів князів.

Перша хвиля усобиць поярославового часу (Всеслав, Ярославичі) була симптоматичною, але не настільки значною, щоб дуже ослабити Київську державу. Подальше продовження егоїстичної політики князів робило Русь легкою здобиччю для ворогів. Саме цим фактом була викликана нова обробка літопису під керівництвом ігумена Іоанна. Літопис був продовжений і поповнений новими матеріалами, доданими до попереднього тексту.

Серед нововведень насамперед необхідно виділити Вступ. Як було доведено ще О.Шахматовим, разом із статтею 6601 (1093) р. Вступ виконував функцію обрамлення і ніс основне ідейне навантаження зведення. Передмова Початкового зведення була збережена у новгородських літописах, але не в повному обсязі. Вступ починався патріотичною промовою літописця, який поставив собі за мету розповісти про славу старих князів, що “розплодили” Русь, слухаючись Промислу Божого, – а за “несытьство” сучасників навів Бог на Русь поганих. Автор



Початкового зведення ставив перед собою публіцистичне завдання – на прикладі діянь старих князів виправити помилки нових.

До цієї концепції цілком закономірно вписувався і текст Найдавнішого зведення. Серед його ідей помітне місце займало відтворення збирання старими князями великої і могутньої держави, а також приховування за формулою “батьківського заповіту” традиції успадкування влади серед руських князів. Період від старих князів до Ярослава включно став певним взірцем, ідеалом, втраченим у другій половині XI ст., але ще живим і болючим, пор.:

у першій частині ПВЛ:

Колика ти радость! Не единь, ни два спасається... но бещисленное множество к Богу приступиша [118: 53 – 54];

у статті 6601 (1093) р.:

Кого бо тако Богъ любить, якоже ны взлюбиль есть? Кого бо тако почель есть, якоже ны прославиль есть и възнесль? Никого же! [118: 95].

Проте, вибудовуючи теологічну модель руської історії, автори другої частини ПВЛ зберегли і навіть посилили специфічну для літописного жанру фактологічну сторону твору. Заслуга точності хронологічного розташування літописного матеріалу, на думку Д.Лихачова, належить Никону [84: 320]. Вчений зазначав, що, на відміну від автора “Сказання про поширення християнства на Русі”, для Никона історичний факт є цінним сам по собі, а історичний процес – значимим. Відтак, необхідністю ставало не лише фіксування сучасних подій, але й доскіпливе вивірення датування подій минулих. Щодо останнього факту, то тут Д.Лихачов заперечує думку В.Істріна, який свого часу довів, що вивірення хронології історичних подій початкової Русі, як і введення повідомлень про події в інших народів, насамперед у греків і болгар, належить авторові Початкового зведення [57: 361 – 362]. Це було зроблено ігуменом Іоанном

за т. зв. “Хронографом по великому изложению” – вітчизняною компіляцією Хронографа Георгія Амартола (Монаха) із додатком з хронік Синкела та Малали.

Посилення фактографічності першої та другої частин ПВЛ, розширення політичного контексту, на фоні якого зображувався початковий період державотворення Руської землі, надавали літопису та відображеним у ньому легендарним подіям достовірності, а разом з тим посилювали вірогідність звучання теологічної схеми руської історії.

Однак тяжінню літописців другої половини XI ст. до фактологічності зображення дійсності протистояла інша тенденція, яка в ПВЛ виявилась не меншою мірою, ніж вищезгадана. Йдеться про розуміння дійсності (а отже, і історії) як етичної школи для людини. Унаслідок такого осмислення кожна окрема подія набувала значення уроку, прикладу, морального повчання. Результат дії цієї тенденції ми вбачаємо в трансформації “Повісті про Печерський монастир”, яку вона отримала в Іоаннівському зведенні. Розірвана на окремі частини і включена в літопис під різними роками, “Повість...” переставала бути цілісним текстом і набувала характеру того самого “прикладу”, як і решта фрагментів. Проте ідейна контамінація частин “Повісті...” з іншими фрагментами другої частини ПВЛ надавала дійсності, відображеній у літописному зведенні, вищого сенсу, а самому зведенню – цілісності й актуальності.

**ПВЛ**, яка підводила підсумки печерського літописання XI ст., досить відрізнялась від двох попередніх зведень за своїм спокійно-епічним тоном викладу матеріалу, урочистим характером, філософськими узагальненнями, стриманістю в оцінці вітчизняної історії. Твір Нестора перестав бути опозиційним щодо князівської влади і ставав офіційним і державницьким, зберігши деяку публіцистичність та пристрасну гостроту, властиву печерському літописанню. Перед автором ПВЛ поставало інше

завдання, ніж перед попередніми печерськими літописцями: “замість того, щоб залишатися “повремінником” сучасних літописцеві подій, літопис зосередив головну увагу на проблемах руської історії” [118: 333].

Твір Нестора спрямований насамперед на осмислення всього історичного шляху Русі, що і відрізняло його від повчальної злободенності Никонівського та Іоаннівського зведень і надавало ПВЛ епічності та масштабності. Історична концепція Нестора стає вихідним пунктом для аналізу картини світу в ПВЛ, для виявлення нововведень, внесених до ПВЛ наступними редакторами, та з'ясування їх впливу на картину світу Нестора.

Комплекс ідей зведення 1113 р. був окреслений ще О.Шахматовим [176]. Печерське літописання другої половини XI ст. намагалось відвернути сучасних йому князів від продовження міжусобної боротьби і спрямувати їхню діяльність на захист Руської землі. Завдання ж Нестора було зумовлене його філософським підходом до осмислення руської історії та новими тенденціями в печерському літописанні, стимульованими підтримкою князя Святополка.

Виконуючи поставлене завдання, Нестор дещо змінює літопис, вводить нові та коригує вже існуючі статті відповідно до власного бачення історичного процесу:

1. Змінює вступ, додавши короткий виклад світової історії.
2. Коригує виклад ранньої історії Русі, додавши відомості про походження слов'янських племен, їх місце проживання, звичаї, мову, характер тощо. Трансформує легенди про заснування Києва та перших руських князів (зокрема, робить Олега воєводою Ігоря, уточнює відомості про смерть Олега, про одруження та смерть Ігоря).
3. Видозмінює легенду про запрошення варягів, самостійно вводить в усіх місцях ПВЛ ототожнення варягів з руссю.

4. Уточнює за Хронікою Георгія Амартола хронологію руської історії початкового періоду (датування походів Аскольда і Діра на Константинополь, проходження угрів повз Київ, вставки статей про слов'янську грамоту, про волхвів у сказанні про смерть Олега тощо). На думку Д.Лихачова, саме Несторові, а не його попередникам належить також і введення “пустих років” [118: 336].
5. Продовжує літопис до 1113 р.

Аналіз моделювання світу в ПВЛ почнемо з першої позиції.

Пам'ятка розпочинається історико-етнографічним вступом. Характерно, що і на всесвітню історію Нестор накладає власну схему. Темою біблійної історії в інтерпретації Нестора стає розподіл земель між синами Ноя після потопу, а головним законом влаштованого таким чином світу – “не преступати нікому же въ жребий братень” [118: 8].

Для пояснення утворення різних народів літописець використовує легенду про вавілонське стовпотворіння. Традиційний для християнської культури мотив гордині тут притлумлено, але вставлено належність слов'ян до роду Яфетового. Таким чином, вже на початку твору сформульована думка про вроджене благородство слов'ян.

Наступний фрагмент тексту розповідає про походження назв слов'янських племен, подає просторову характеристику їх розселення в контексті економічного і культурно-політичного значення шляху “изъ грекъ по Днепру”. У прямому зв'язку із просторовим визначенням місцерозташування слов'янських племен перебуває опис звичаїв різних народів, який теж має на меті звернути увагу на моральну вищість полян порівнянно з рештою світу. Характерно, що тут Нестор вводить відомості не лише про слов'янські племена, але й про інші народи світу (запозичивши їх з Хроніки Амартола).

Кульмінаційним моментом цього історико-географічного вступу, на нашу думку, слід вважати легенду про апостола Андрія. Нестор наголошує

на матеріальній та духовній унікальності Руської землі, на тому, що Русь була заповідана Богові ще в доісторичні часи. Так ідея містичного детермінізму стає одним із ключів до розуміння Нестором руської історії. Вона повторюється в інших частинах ПВЛ, перехресшуючись здебільшого з мотивом вільного вибору, пор.:

Видите ли горы сия? ...на сих горах восияеть благодать Божья.....

И въшедь на горы сия, благослови я..... иде же послѣже бысть Киевъ [118: 9 – підкр наше, Ю.Б.];

Помилова бо ны: “Паки банею бытъя и обновленьем духа”, по изволеню Божью, а не по нашим дѣлом [118: 53 – підкр наше, Ю.Б.].

Відразу після пророцтва апостола Андрія Нестор подає легенду про Кия з Початкового зведення, але з уточненням, що Кий був царем, володів полянами та ходив на Царгород. Легенда про Кия розпочинає ще одну важливу лінію, яку проводить автор ПВЛ, – проголошення визначального характеру князівської влади в Руській землі, сили, могутності і духовної єдності сакрального роду, який “держав землю Руську”. Ця думка продовжувалась і поширювалась повідомленнями Нестора про долю племен, які колись пригнічували слов’ян (хозари, обри), а тепер зникли з арени історії.

Ідея єдності князівського роду зумовила зміни у статтях, присвячених першим київським князям Олегу та Ігорю, яких Нестор приписав до Рюрикового роду, а Олега позначив не лише як воєводу Ігоря, але і як його родича:

В лѣто 6387. Умершю Рюрикови предасть княженъ свое Ольгови, от рода ему суца, въдавъ ему сынъ свой на руцѣ, Игоря, бѣ бо дѣтескъ велми [118: 14].

Відповідно до вищеокресленої теорії вводить Нестор і легенду про запрошення варягів, підкреслюючи при цьому відмінність варягів-розбійників від запрошених народом князів. Як довів Д.Лихачов, легенда про варягів має книжне походження [118: 338]. Вона вводить Нестором з метою утвердження антигрецького погляду на київську державність. За Несторовою теорією, Руська держава була створена ще до прийняття християнства і, як наслідок, є незалежною від візантійської церкви, від митрополита-грека і, зрештою, від самої Візантії.

Введенням легенди про варягів Нестор об'єднав дві теми Вступу, давши пояснення етноніму “Русь”. За Нестором, Русь – це запрошені слов'янами варяги, три брати – Рюрик, Синеус і Трувор із усім своїм родом. Теорія іноземного походження князівського роду на Русі не виходила за межі традиційного середньовічного історизму, коли важливі явища суспільного життя вважались привнесеними ззовні та дарованими Богом. Характерно, що в даному випадку ідея Божого Промислу поєднується з протилежною – запрошенням (вибором) князів. Постійне поєднання цих двох антитетичних тенденцій в осмисленні важливих подій вітчизняної історії поряд з концепцією любові, на нашу думку, є одним із світоглядних констант вітчизняного Середньовіччя.

Систематизація історичного матеріалу Вступу Нестором була підпорядкована пошукові першопричин подій та відзначалась посиленою увагою літописця до початків, походження певних явищ, що знайшло вияв вже в назві твору: ““Се повѣсти времяныхъ лѣт, откуда есть пошла Руская земля, кто въ Киевѣ нача первѣе княжити, и откуда руская земля стала есть” [118: 7].

Хоча причинно-наслідковий зв'язок для середньовічного книжника ще лежить на поверхні – у зовнішніх ознаках явищ, у вчинках князів, але механічна фіксація подій поєднується літописцем з їх дослідженням, що означало вияв наукового інтересу. Синтезування автором ПВЛ родової

теорії князівської влади, з одного боку, та накладання на неї хронологічної сітки послідовності подій від “створення світу”, з другого, пошук першопричин та поява елементів історичної критики не лише були першими ознаками розуміння історії як процесу [118: 350], але й засвідчили інше, порівнянно з епічним, розуміння світових явищ, зокрема історії. Вибудувана на початку ПВЛ картина світу окреслює розташування Руської землі у всесвіті в таких категоріях (позиціях), як час (минушість і вічність) і простір (початок і кінець), порядок (закон, лад) і хаос (розбрат), пригніченість і могутність, Божествене напередвизначення і свобода вибору.

Образ Руської землі у Нестора постає через специфічне для вітчизняної культури поєднання духовного та реально-історичного хронотопів, а історія представлена як процес реалізації Божого задуму. Вступ виступає програмою для подальшої хронологічної частини ПВЛ, в якій конструкція світобудови розгортається на прикладах природних знамень, соціальних, політичних та культурних явищ вітчизняної історії, об'єднаних послідовним хронологічним зв'язком.

Зміни, внесені Нестором в історичну частину ПВЛ, засвідчили передусім посилення хронологічності у викладі автором руської історії. Яскравим свідченням цього є поява у літописі “пустих років”, включення яких у загальну літописну схему руху історії розбивало її на однакові часові відрізки і – найголовніше – об'єднувало в єдине ціле замкнену модель історії першої частини ПВЛ і дзеркальну схему в другій частині, а відтак перетворювало їх на розімкнений, безкінечний процес, рівномірний поступ. Незважаючи на пришвидшення часу в окремих фрагментах літопису, у цілому літописний час набуває епічної неспішності. Рівномірно членований, він не означає, разом з тим, нівеляції темпоральних характеристик окремих подій, а навпаки, вказує на важливість їх часового визначення поряд із просторовим. Так, Нестор уточнює час стовпотворіння

(“И умножившемъся челоѡком на земли, и помыслиша создати столпъ до небесе, въ дни Нектана и Фалека” [118: 8]), дату походу Аскольда і Діра на греків (“Иде Аскольдъ и Диръ на греки, и прииде в 14 лѣто Михаила цесаря” [118: 13]), а також супроводжує першу дату літопису хронологічною таблицею головних подій, причому руська історія завершує світову.

Уточнення часової локалізації подій вітчизняної історії було зроблене Нестором за Хронікою Георгія Амартола і продовжувача Амартола, на відміну від Іоанна, який користувався ХВІ. Нестор використовує хроніки та інші твори (Житіє Василя Нового, статтю Єпифанія Кіпрського, Одкровення Мефодія Патарського, Сказання про переклад книг слов'янською мовою) лише як історичні джерела. Проте літописець запозичує факти не бездумно, а надає їм певного концептуального осмислення відповідно до власного бачення руської історії; це стосується, зокрема, і літературної обробки викладених подій, до якої Нестор залучає книги Старого та Нового Завіту.

Тяжінням до фактологічної достовірності зумовлене внесення Нестором до свого твору угод Олега 911 р., Ігоря 945 р., присяги Святослава грекам 972 р., а також “створення” автором ПВЛ угоди Олега 907 р. (те, що такої не існувало, а наявний у ПВЛ текст є вибіркою з угоди 911 р., доведено ще О.Шахматовим [174]). Введені в текст літопису угоди не лише уточнювали дати походів руських князів на Константинополь, але й виконували ще одну важливу функцію. Вони доводили, зокрема, що Олег був самостійним князем (перед цим Нестор узгодив родинні стосунки Рюрика, Олега та Ігоря), а в ширшому значенні – підтверджували силу і могутність руських князів.

Фактологічність характерна і для тієї частини ПВЛ, яка була укладена Нестором на основі сучасних йому подій. Достовірно Нестору належать три статті: про перенесення мощей Феодосія, про напад половців на



Печерський монастир та про вдалий похід на половців Святополка у 1107 р., в яких властива середньовічній літературі схематичність поступається докладному описові та картинності в зображенні подій.

Відчутна відмінність між статтями, які належать перу Нестора, і тими, що були вставлені (або відкоректовані) наступними редакторами ПВЛ, насамперед Сильвестром. У статтях, написаних автором ПВЛ, центральним є опис дій героїв, причому досить детальний. У Сильвестрівській редакції акцентування на постаті Володимира Мономаха відбувається шляхом прямої передачі слів князя до інших руських князів. Зображення в сюжетних фрагментах останньої частини ПВЛ (у другій і третій редакціях) фокусується не лише на діях персонажів, а насамперед на влучних висловах дійових осіб, діалог при цьому стає одним із засобів творення образів і чинником, який текстуально організовує оповідь.

Відзначимо також і цілеспрямованість редакторів ПВЛ у творенні образу ідеального володаря – не абстрактного ідеалізованого князя, як у попередніх зведеннях, а саме конкретного індивідуалізованого образу, прототипом якого був Володимир Мономах.

Вияв персоніфікованого підходу до історії в другій і третій редакціях ПВЛ вбачаємо і в дещо інакшому, порівняно з попереднім, визначенні детермінантів подій. Так, у статті про осліплення Василька Тербовельського поряд із традиційним для середньовічної свідомості поясненням злочину намовою диявола спостерігається і підкреслення активної ролі Давида Ігоревича в осліпленні Василька, яке, в свою чергу, стало причиною для наступної волинської кампанії. Передача зазначених подій у вигляді цілісного оповідання, а не низки порічних записів, та увага до перебігу подій на противагу хронології є свідченням того, що причинно-наслідковий зв'язок історичного процесу в мисленні літописців XII ст. почав переважати над хронологічним.

Отже, аналіз змін картини світу літопису відповідно до “руху тексту” дозволяє зробити такі висновки.

Картина світу першої частини ПВЛ ґрунтується на синтетичному поєднанні епічних та агіографічних фрагментів. Основою моделювання світу тут виступає агіографічний принцип, за яким традиційний епічний образ світу отримує інше часопросторове визначення. Згідно з окресленими вище типами моделей, у структурі всесвіту Русь займає серединне положення, а її винятковість визначається, з одного боку, Божим промислом, а з іншого – діяльністю її князів. У такий спосіб створюється цілісний образ історичного розвитку Київської держави початкового періоду її існування.

У другій частині характер моделювання світу змінюється. Епічні фрагменти замінюються історичними повідомленнями сучасників, агіографічний принцип моделювання світу залишається єдиним, а історичний, який формується саме в цей час, загалом приймає вихідні принципи моделі агіографічного типу, надаючи останній фактографічності та достовірності. Акцент переноситься з ідеальної держави на ідеал духовний – з’являється мотив любові, яка тримає світ. Відповідно до цього розподіл простору на профанний та сакральний проходить не кордонами Руської землі, а на індивідуальному рівні – через серця руських князів і святих.

Документалізація, якої надає ПВЛ Нестор, впливає і на відображення світу у літописі. Тепер Руська земля отримує часопросторове визначення у системі світових координат, при чому саме фактографічність спричинює “матеріалізацію” духовних концептів, в контексті яких навіть легендарний матеріал (зокрема, легенди про апостола Андрія, про варягів-русь) набуває достовірності факту. Не останню роль у цьому відіграють пророцтва і знамення, які тепер потрактовуються “на добро”. На відміну від

Никонівського та Іоаннівського зведень, Нестор не лише розповідає про славне минуле, протиставляючи йому гірке теперішнє, а й “відкриває” майбутнє, знову (після Найдавнішого літопису) вводячи його в систему світових координат цього тексту. Майбутнє в зображенні Нестора та його редакторів не визначене остаточно, і тому ще більшої ваги набуває мир-любов між князями як основа існування Руської землі.

## ВИСНОВКИ

Проведене нами дослідження дало змогу зробити такі висновки та теоретичні узагальнення.

Навіть зважаючи на значну історіографічну і джерелознавчу традицію вивчення тексту та поетичної форми ПВЛ, необхідність нового дослідження цього твору зумовлена закономірним розвитком гуманітарної думки ХХ – поч. ХХІ ст. і суспільно-політичним становищем України – утворенням незалежної держави, яка на сучасному етапі культурного процесу потребує як духовного самовизначення, так і усвідомлення глибини власних витоків і джерел. ПВЛ є пам'яткою суспільно-політичної та історичної думки епохи українського зрілого Середньовіччя і одночасно – пам'яткою духу, одним з перших творів, у яких осмислення вищого сенсу вітчизняної історії домінує над простим переліком фактів.

Пам'ятка виступає не лише як відображення ідей певних суспільних верств населення середньовічної України (на той час – Київської Русі) і не лише як початковий етап у духовному становленні нашого народу, а насамперед як поетичний текст, що виник на межі міфологічної та історичної епох, на межі колективного та індивідуального мислення, на межі неусвідомленого (фольклорного) типу творення та свідомої творчості книжника. Такий підхід, крім аналізу суспільно-політичної думки епохи, історичних обставин виникнення літопису та законів поетичного мислення, вимагає також дослідження стереотипів масової свідомості та форм і художніх засобів збереження і відтворення актуальної інформації, властивих українському суспільству періоду зрілого Середньовіччя. Адже саме тісний зв'язок з колективною свідомістю, з одного боку, та адресованість творів всій Руській землі – з іншого, призвели до того, що ПВЛ із простої хроніки подій стала поетичним твором, який синтезував пізньоміфологічний і новий, історичний, способи осмислення дійсності. Спільні уявлення старої міфопоетичної традиції були трансформовані

свідомістю укладача кожної з редакцій літопису таким чином, щоб якомога чіткіше, повніше й переконливіше донести ті думки, які хвилювали книжника, до його адресатів – князівського роду, який “держав землю Руську”. Саме поетичний характер ПВЛ дає підстави для розгляду картини світу в цьому творі не лише як структури свідомості, але насамперед як художньої категорії, як образу високого рівня узагальнення, який структурує сукупність образів, мотивів та ідей художнього твору і, власне, є безпосереднім втіленням авторської концепції дійсності.

Загальна картина світу Середньовіччя виникає ґрунтується на картині світу попередньої, архаїчної епохи. Але на відміну від вузько етнічної (родо-племінної) обмеженості міфологічного мислення, середньовічна свідомість є інтернаціональною, в якій інтегруючим фактором виступає християнська особистісно орієнтована релігія. Зокрема, підґрунтя української середньовічної картини світу і її найдавніший шар світобачення формує варварський образ всесвіту, тут східнослов'янський, який вже у Володимирову епоху почав розкладатися, втягуючись в орбіту західної германської та східної хазарсько-печенізько-половецької культур. Розрізнені та трансформовані елементи моделі світу язичницького типу були включені в нову систему світобачення, стрижнем якої стала християнська ідеологія. Остання, у свою чергу, теж виникла на основі дуже давньої середземноморської культури, яка синтезувала античну та передньоазійську традиції. Внаслідок цього українська середньовічна картина світу, залишаючись універсальною і єдиною для різних верств населення Київської Русі, водночас була складною системою, яка у різних текстах втілювалась лише частково. Для епохи українського зрілого Середньовіччя загальна картина світу є складним багаторівневим утворенням, в якому окремі образно-ідейні комплекси, що генетично належать до різних світоглядних систем, існують порівняно автономно. Потрапляючи в художній текст, ці образи стають символами, тобто

набувають універсального значення, і елементами моделі світу художнього твору.

У структурному відношенні модель світу представлена як набір елементів (центр/периферія, сакральне/профанне, зона інверсії, домінанта), виражених певними образними комплексами-знаками (дім, ліс, ріка, міст, вхід, гора, шлях тощо), для розкриття взаємодії двох компонентів моделі – світу і людини. Структура моделі світу постає тут як співвідношення елементів і образно-ідейних комплексів, а їх розгортання утворює сюжет.

Основною закономірністю побудови моделі світу міфологічного типу є бінарне протиставлення елементів та значень. У християнській системі цінностей протиставлення полюсів стає абсолютним, двовимірна архаїчна модель світу (своє-чуже) перебудовується в тривимірну вертикально організовану систему (небо-земля-пекло), міфологічна одноплановість замінюється символічною двоплановістю, а дія відбувається одночасно і в реально-географічному просторі, і в духовному.

Дослідження моделі світу як художнього образу (картини світу) вимагає передусім розуміння діячності її компонентів. На розуміння образу-моделі світу значний вплив справив землеробський культ роду/землі, який зумовив втілення всесвіту в образі всієї Руської землі в цілому. Відтворення другого компоненту – людини – було зумовлено взаємовпливом високої і низької форм колективної свідомості, репрезентованих жанровими формами героїчного епосу і чарівної казки, а художнє відображення цього компоненту в творах зрілого Середньовіччя визначалось концептом людини-героя та топосом “наслідування Христа”. У ПВЛ останній отримав форму подвійного наслідування, спричиненого сакралізацією князівського роду: перші князі-мученики, Борис і Гліб, наслідували Спасителя, а наступні руські князі – Бориса і Гліба.

Відображення моделі світу в пам'ятках зрілого українського Середньовіччя залежало від специфіки жанру твору, від особливостей

національного світобачення та письменницького таланту митця. Призначення тексту для певної аудиторії визначало рівень символізації образної тканини твору та ступінь проникнення і переосмислення архаїчних структур в картину світу пам'ятки. Жанр зумовлював також певну композицію твору, яка накладала відбиток на конструювання моделі світу і на сприйняття її аудиторією.

Осмислення характеру втілення універсальної картини світу Середньовіччя в тексті ПВЛ визначило дослідження цієї проблеми крізь призму генези образно-ідейних комплексів (архетипів), специфіки жанрової форми літопису, природи середньовічної творчості, особливостей виявлення авторської самосвідомості в давній українській літературі. Такий підхід дозволив нам розглядати ПВЛ як “відкритий” текст, свідомо орієнтований його авторами на архетипи національного мислення через поетичні форми усного мовлення, з одного боку, і на коло писемних творів візантійсько-православної традиції – з іншого. Писемна християнська культура була принципово відмінною від архаїки, орієнтованої на один синкретичний текст – текст міфу, оскільки ґрунтувалась на різних текстах, які у сфері літератури оформлювались як різні жанри і, відповідно, як різні жанрові типи моделей світу. Поява відмінних жанрових канонів створювала ситуацію вибору, яка стимулювала становлення авторської самосвідомості і розвиток авторської індивідуальності.

Зважаючи на універсальність, якої вимагала від літератури християнська релігія, і канонічність самого середньовічного мистецтва, вияви авторської самосвідомості старокиївських книжників представлені у загалом традиційній для даної епохи, але порівняно новій для вітчизняної словесності свідомій “грі” з текстом. Використання різних прийомів для створення додаткового змісту (ремінісценція, цитування і алюзія, розрив каузальних зв'язків та хронологічний виклад матеріалу, символізація і деталізація, поєднання текстів різного походження тощо) надавало ПВЛ

інтертекстуальності і робило твір, призначений передусім для “повчання князів”, адресованим усій Руській землі – тобто не лише архівом історичних фактів, а національно-культурним феноменом, який не втратив свого духовного значення і вісім століть потому.

Картина світу ПВЛ є свідомо створюваною структурою. Реципієнтом літопису був князівський рід, представники якого, з одного боку, виховувались у традиціях християнської ідеології та книжної культури, а з іншого – перебували під значним впливом землеробського культу роду/землі і стереотипів епічного мислення. Писаний у науку князям, літопис мав узгодити ці відмінні світоглядні комплекси і запропонувати таку образну концепцію реальності, яка б не лише відображала світобачення реципієнтів твору, але й впливала на їхню свідомість і підсвідомість, коригуючи таким чином діяльність, а отже, і об’єктивну дійсність.

Картина світу ПВЛ є структурою універсальною. У розумінні старокиївських книжників вона охоплювала весь час існування всесвіту, весь його простір (включаючи реально-географічні та метафізичні виміри), всіх його репрезентантів (князів, їх дітей і дружин, митрополитів та єпископів, печерських ченців, волхвів, боярів, дружинників, міський люд, правителів інших країн і народів, окремих героїв, різні племена, Бога і янголів, апостолів і подвижників, диявола і бісів і т. д.). Однак найголовніша риса, яка визначає універсальність картини світу ПВЛ, – це можливість її виходу на різні виміри буття, актуалізація у свідомості адресата історико-географічного, соціально-політичного, культурно-ідентифікаційного, морально-етичного, духовного, метафізичного та інших рівнів розуміння світу.

Не в останню чергу створенню такої картини світу сприяло синтетичне поєднання в зображенні дійсності трьох різних принципів моделювання світу – епічного, агіографічного та історичного, перший з



яких фокусує зображення на вчинках персонажів, другий надає реальним подіям вищого сенсу, а третій виявляється в суворій фіксації фактів і явищ об'єктивної дійсності.

На відміну від багатьох творів інших жанрів, картина світу ПВЛ репрезентує весь світ у його діахронії (світ як історія), внаслідок чого історичний принцип зображення дійсності стає в ПВЛ базовим принципом моделювання світу, а його розвиток пов'язаний із становленням історичного мислення наших предків.

В універсальній картині світу ПВЛ історичний принцип окреслює реально-географічний хронотоп моделі, насичує її фактами і надає їй документальної достовірності. Епічний принцип реалізується на сюжетно-подієвому рівні та у творенні образу людини-героя. Введенням агіографічного принципу досягається об'єднання розрізнених фактів матеріального та духовного часопросторів, піднесення окремих подій до рівня історії всесвіту і “заземлення” метафізичних явищ, надання їм майже “матеріальної” достовірності. Специфіка взаємодії історичного та агіографічного принципів моделювання світу в ПВЛ полягає в поєднанні їх з традиційним середньовічним дидактизмом, який обмежує безкінечність значень символічного образу, наголошуючи на певній, актуальній для літописця, ідеї.

Об'єднувальними ланками для всіх трьох типів моделювання дійсності стали структура людини-героя та знакові комплекси архаїчного культу роду/землі. В структурі універсальної картини світу ПВЛ людина-діяч є персоніфікацією динамічних характеристик універсуму і виражає імперативне ставлення до світу. Вплив даної структури наявний не лише на рівні образів персонажів і моделі світу, але й на формі літописної оповіді.

Спираючись на комплекс архетипних уявлень, пов'язаних з традиційним, закоріненим у підсвідомості східних слов'ян землеробським

культу сакральної єдності землі і племені, землі і князівського роду, літописець опускає міфологічний принцип відображення дійсності, проте сам знаковий комплекс роду/землі стає у ПВЛ провідним при осмисленні руської і світової історії. Трансформація зазначеного архетипу відбувається шляхом контамінації його з окремими, близькими за значенням мотивами Біблії та християнською заповіддю братньої любові. Ідея сакральної єдності князівського роду Рюриковичів та Руської землі отримує у ПВЛ символічну конотацію, яка знайшла вираження на реально-географічному (історичний тип моделювання світу), сюжетно-подієвому (епічний тип) та метафізичному (агіографічний тип) рівнях універсальної картини світу ПВЛ.

Отже, характер середньовічного мислення та особливості становлення літописного жанру (фрагментарність та полісюжетність ПВЛ) зумовили репрезентацію моделі світу в творі в образі всієї Руської землі, сукупним образом людини в ньому став весь князівський рід у цілому, а любов осмислена як універсальний закон буття і людини, і світу. Саме в концепції любові, що тримає світ, ми вбачаємо один із національних архетипів, який у добу становлення нації реалізувався у творчості Григорія Сковороди (ідея “сродності” як право вибору за велінням серця), а пізніше отримав теоретичне обґрунтування у “філософії серця” Юркевича.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Абрамович Д. Киево-Печерский патерик. Репринтне видання. – К.: Час, 1991. – 280 с.
2. Аверинцев С.С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» // Типология и взаимосвязи литератур Древнего мира. – М.: Наука, 1971. – С. 203 – 266.
3. Аверинцев С.С. Историческая подвижность категории жанра: опыт периодизации // Историческая поэтика. Итоги и перспективы изучения. – М.: Наука, 1986. – С. 104 – 116.
4. Аверинцев С.С. Крещение Руси и путь русской культуры // Контекст-90. – М.: Наука, 1990. – С. 64 – 71.
5. Аверинцев С.С. Школьная норма литературного творчества в составе византийской культуры // Проблемы литературной теории в Византии и латинском Средневековье. – М.: Наука, 1986. – С. 19 – 32.
6. Адрианова-Перетц В.П. Древнерусская литература и фольклор. – Л.: Наука, ЛО, 1974. – 172 с.
7. Александров О. Старокиївська агіографічна проза X – першої третини XIII ст. – Одеса: Аспропринт, 1999. – 272 с.
8. Алексеев М.П. Литература средневековой Англии и Шотландии. – М.: Высшая школа, 1984. – 352 с.
9. Алешковский М. Повесть временных лет: Судьба литературного произведения в Древней Руси. – Л.: Наука, ЛО, 1971. – 135 с.
10. Астахова А.М. Илья Муромец в русском эпосе // Илья Муромец. Подг. текста, статья и коммент. А.М. Астаховой. – М. – Л.: Наука, 1958. – С. 387 – 405.
11. Барвінський О. Огляд історії україно-руської літератури до кінця XVIII ст. – Львов, 1901. – 286 с.

12. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. – 2 изд. – М.: Худ. лит., 1990. – 543 с.
13. Бахтин М. Эстетика словесного творчества. – М.: Наука, 1986. – 51 с.
14. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики: Исследования разных лет. – М.: Худ. лит., 1975. – 502 с.
15. Бестужев-Рюмин К. О составе русских летописей до к. XIV в. – СПб., 1868. – 316 с.
16. Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Завітів. – К.: Бібл. товариства, 1995. – 1255 с.
17. Білецький О.І. Зібрання праць: У 5 т. – Т. 3. – К.: Наукова думка, 1966. – 638 с.
18. Білоус П. Давньоукраїнська література і фольклор: проблема художнього коду // Слово і час. – № 12. – С. 29 – 35.
19. Білоус П. Жанрова система української літератури (період Київської Русі) // Слово і час. – 2002. – № 2. – С. 19 – 23.
20. Білоус П. Паломницький жанр в історії української літератури / Відп. ред. О.Мишанич. – Житомир, 1997. – 160 с.
21. Брайчевський М. Літопис Аскольда. – К.: Український центр духовної культури, 2001. – 130 с.
22. Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. – М.: Наука, 1978. – 240 с.
23. Верещагіна Н.В. Перші загальнодержавні культи Київської Русі (святих Климента і Миколая) та їх відтворення у пам'ятках історії і культури Києва. Дис... канд іст. наук: 09.00.11 / Ін-т філософії ім. Г.Сковороди НАН України. – К., 1999. – 189 арк.
24. Веселовский А.Н. Историческая поэтика. – М.: Высшая школа, 1989. – 404 с.

25. Видукин Корвейский. Деяния саксов. Вступ. статья, перевод и коммент. Г.Э. Санчука. – М.: Наука, 1975. – 271 с.
26. Виноградов В. О языке художественной литературы. – М.: Гослитиздат, 1959. – 654 с.
27. Виноградов В.В. Проблема авторства и теория стилей. – М.: Гослитиздат, 1961. – 614 с.
28. Водолазкин Е.Г. О некоторых чертах ранней русской хронографии // Русская литература. – 2000. – № 3. – С. 3 – 18.
29. Возняк М. Історії української літератури. – В 2 кн. – 2 вид., випр. – Кн. 1. – Львів: Світ, 1992. – 694 с.
30. Гаспаров М.Л. Светоний и его книга // Светоний Гай Транквилл. Жизнь двенадцати цезарей. – М.: Наука, 1966. – С. 263 – 278.
31. Гнатюк В. Нарис української міфології / Р.Кирчів (підг., опрац. тексту, вступ. ст. та примітки); О.Кульчицький (іл.). – Л.: Ін-т народознавства НАН України, 2000. – 264 с.
32. Голуб А.П. Світоглядні парадигми Київської Русі: феномен двовір'я: Дис... канд. філол. наук: 09.00.03 / КДУ. – К., 1994. – 130 с.
33. Горский В.С. “Срединный слой” картины мира в культуре Киевской Руси // Отечественная общественная мысль эпохи Средневековья (Историко-философские очерки): Сб. науч. тр. – К.: Наук. думка, 1988. – С. 169 – 176.
34. Григорий Турский. История франков. – М.: Наука, 1987. – 362 с.
35. Грушевський М.С. Історія української літератури: В 6 т., 9 кн. – Т. 1. – К.: Либідь, 1993. – 391 с.
36. Грушевський М.С. Історія української літератури: В 6 т., 9 кн. – Т. 2. – К.: Либідь, 1993. – 264 с.
37. Гудзий Н.К. Литература Киевской Руси и древнейшие инославянские литературы. – М.: Изд-во АН СССР, 1958. – 66 с.

38. Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. – 2-е изд. – М.: Издат. группа “Прогресс”, 2000. – 298 с.
39. Гуревич А. Избранные труды: В 4 т. – Т. 2: Средневековый мир. – М., СПб.: Университетская книга, 1999. – 560 с.
40. Гуревич А. Послесловие к: Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада: Пер. с фр./ Общ. ред. Ю.Л. Бессмертного; Послесл. А.Я. Гуревича. – М.: Издат. группа Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. – С. 352 – 373.
41. Гейзінга Й. Номо Ludens / Пер. с англ. О.Мокровольского. – К.: Основи, 1994. – 250 с.
42. Давидюк В.Ф. Кроковее колесо. Нариси з історичної семантики українського фольклору. – К.: Наукова думка, 2002. – 188 с.
43. Давидюк В.Ф. Первісна міфологія в українському фольклорі: Синхронічний аспект. – Дис... докт. філол. наук: 09.00.12 / КНУ. Ін-т українознавства. – К., 1998. – 432 с.
44. Данилич В.С. Феномен человека в системе языка и картине мира (по памятникам эпохи становления национального языка и национальной литературы Испании): Монография. – К.: Издат. центр КГЛУ, 2000. – 246 с.
45. Дьяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада / Отв. ред. В.А. Якобсон. – М.: Наука, 1990. – 247 с.
46. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев / Пер с фр. Т.В.Цивьян. – М.: Наука, 1986. – 234 с.
47. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда / А.Б.Гофман (пер. с фр.). – М.: Канон, 1996. – 432 с.
48. Еремин И.П. О художественной специфике древнерусской литературы // Русская литература. – 1958. – № 1. – С. 75 – 82.
49. Еремин И.П. Повесть временных лет: Проблемы ее историко-литературного изучения. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1947. – 92 с.

50. Живов В.М. Особенности рецепции византийской культуры в древней Руси // *Ricerche slavistiche*. – 1995. – Vol. XLII. – P. 20 – 35.
51. Забелин И. История русской жизни с древнейших времен. – Ч. I. – М., 1876. – 613 с.
52. Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. – М.: Наука, 1964. – 328 с.
53. Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянская мифология // Мифология народов мира: Энциклопедия: В 2 т. / Гл. ред. С.А.Токарев. – М.: НИ “Большая Российская Энциклопедия”, 1998. – Т. 2. – С. 450 – 456.
54. Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие системы (Древнейший период). – М.: Наука, 1965. – 246 с.
55. Иловайский Д.И. Начало Руси. – М.: Чарли, Алгоритм, 1996. – 489 с.
56. История русской литературы: В 4 т. – Л.: Наука, ЛО, 1980. – Т. 1. Древнерусская литература. Литература XVIII в. – 814 с.
57. Истрин В.М. Памятники древнерусской литературы, связанные с хроникой Георгия Амартола // Истрин В.М. Книги временья и образья Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Текст, исслед., сл-рь. – Пг., 1922. – Т. 2. – С. 347 – 408.
58. Ісіченко Ю.А. Києво-Печерський патерик у літературному процесі к. XVI – п. XVIII ст. на Україні. – К.: Наукова думка, 1990. – 180 с.
59. Історія української літератури: У 8 т. – Т. 1. Давня література (XI – перша половина XVIII ст.) – К.: Наукова думка, 1967. – 539 с.
60. Історія української літератури: У 2 т. – Т. 1. Дожовтнева література. – К.: Наукова думка, 1987. – 631 с.

61. Карамзин Н. История Государства Российского. – В 12 т. – Т. 1 – 2: Древняя Русь. Киевская Русь. – М.: Московский рабочий, Слог, 1993. – 366 с.
62. Кемпбелл Дж. Герої з тисячею облич / О.Мокровольський (укр. переклад). – К.: Вид. дім “Альтернативи”, 1999. – 392 с.
63. Кодак М.П. Авторська самосвідомість письменника і поетика української літератури к. ХІХ – п. ХХ ст. – Дис... докт. філол. наук: 10.01.01; 10.01.06 / НАН України. Ін-т української літератури ім. Тараса Шевченка. – К., 1996. – 367 арк.
64. Колеса Ф. Українська усна словесність / М.Мушинка (вступ). – Едмонтон: Канадський ін-т українських студій, Альбертський ун-т, 1983. – 643 с.
65. Колінгвуд Р. Ідея історії. – К: Основи, 1996. – 616 с.
66. Комарович В.Л. Культ рода и земли в княжеской среде XI – XIII вв. // ТОДРЛ – 1960. – Т. 16. – С. 84 – 104.
67. Кононенко П. Проблема героя в художній літературі (епосу Греції і Риму, Середньовіччя, Відродження): Дис... канд. філол. наук – К., 1966. – 449 с.
68. Корпанюк М.П. Розвиток українського крайового (монастирсько-церковного) літописання ХVІ –ХVІІІ ст.: тематика, проблематика, стилі. – Дис... докт. філол. наук: 10.01.01 / НАН України. Інститут літератури ім. Т.Г.Шевченка. – К., 1997. – 425 с.
69. Костомаров Н.И. Слов'янська міфологія: Вибрані праці з фольклористики та літературознавства. – К.: Либідь, 1994. – 384 с.
70. Котляр М.Ф. Древняя Русь и Киев в летописных преданиях и легендах. – К.: Наук. думка, 1986. – 159 с.
71. Котляр М.Ф. Русь язичницька: Біля витоків східнослов'янської цивілізації. – К.: Заповіт, 1995. – 287 с.



72. Криса Б.С. Образ світу в українській поезії XVII – XVIII ст. Дис... д-ра філол. наук. – Львів, 1994. – 317 с.
73. Кузьмин А.Г. Начальные этапы древнерусского летописания. – М.: Изд-во МГУ, 1977. – 406 с.
74. Кусков В.В. Проблемы историзма древнерусской литературы XI – XII вв. // ТОДРЛ. – 1997. – Т. 50. – С. 303 – 309.
75. Кусков В.В. Характер средневекового мирозерцания и система жанров древнерусской литературы XI – первой половины XIII в. // Вестник Моск. ун-та. – Сер. 9. Филология. – 1981. – № 1. – С. 3 – 12.
76. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М.: Педагогика-Пресс, 1994. – 583 с.
77. Левин Э.М. К проблеме судьбы в культуре Киевской Руси (Образ Св. Параскевы-Пятницы в древнерусском сознании) // Отечественная общественная мысль эпохи Средневековья (Историко-философские очерки): Сб. науч. тр. – К.: Наук. думка, 1988. – С. 100 – 106.
78. Леви-Строс К. Структурная антропология. – К.: Основи, 1997. – 387с.
79. Левицький І. Світогляд українського народу: Ескіз української міфології К.: АТ Обереги, 1992. – 86 с.
80. Легенди та перекази. – К.: Наукова думка, 1985. – 400 с.
81. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада: Пер. с фр. / Общ. ред. Ю.Л. Бессмертного; Послесл. А.Я. Гуревича. – М.: Издат. группа Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. – 376 с.
82. Лихачев Д.С. Историческая поэтика русской литературы. Смех как мировоззрение и другие работы. – СПб.: Алетейя, 1997. – 508 с.
83. Лихачев Д.С. Поэтика литературы // Художественно-эстетическая культура Древней Руси. XI – XVII века. – М.: Наука, 1996. – С. 218 – 237.
84. Лихачев Д.С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. – М., Л.: Изд-во АН СССР, 1947. – 497 с.

85. Лихачев Д.С. “Устные летописи” в составе “Повести временных лет” // Исторические записки. – 1945. – № 17. – С. 201 – 224.
86. Логический анализ языка. Образ человека в культуре и в языке / Н.Д. Арутюнова, И.Б. Левонтина. – М.: , 1999. – 422 с.
87. Лозко Г.С. Українське язичництво як джерело побутово-релігійного синкретизму: Дис... канд філос наук: 09.00.11 / НАН України. Ін-т філософії. – К., 1996. – 147 с.
88. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров: Человек – Текст – Семиосфера – История / Тартуский ун-т. – М.: Языки русской культуры, 1996. – 464 с.
89. Лотман Ю.М. Избранные статьи: В 3 т. – Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. – Таллинн: Александра, 1992. – 479 с.
90. Лурье Я.С. Геродот. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1947. – 212 с.
91. Лурье Я.С. К изучению летописного жанра // ТОДРЛ. – Л.: Наука, ЛО, 1972. – Т. 27. – С. 76 – 93.
92. Любарский Я.Н. Византийские историки и писатели (Сб. ст.). – СПб.: Алетейя, 1999. – 382 с.
93. Маковский М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. – М.: ВЛАДОС, 1996. – 416 с.
94. Максимович М. Українські пісні / Підг. вид. і розв. П.М.Попова. – К.: Вид-во АН УРСР, 1962. – 343 с.
95. Малиновский Б. Магия, наука и религия. – М.: Рефл-бук, 1998. – 304 с.
96. Мацько В.П. Михайло Драгоманов і медієвістика. – Хмельницький: Просвіта, 2000. – 80 с.
97. Мелетинский Е.М. Герой волшебной сказки. Происхождение образа. – М.: Изд-во восточных литератур, 1958. – 264 с.

98. Мильков В.В. Осмысление истории в Древней Руси. – изд. 2, испр. и доп. – СПб.: Алетейя, 2000. – 382 с.
99. Мишанич О. Давня українська література в загальнослов'янському контексті // Медієвістика / Відп. ред. О.Мишанич. – Одеса: Астропринт, 1998. – Вип. 1. – С. 3 – 14.
100. Мишанич О. Проблеми вивчення давньої та класичної української літератури // Слово і час. – 2002. – № 2. – С.13 – 19.
101. Мишанич С.В. Усні народні оповідання. Питання поетики. – К.: Наукова думка, 1986. – 328 с.
102. Мифология народов мира: Энциклопедия: В 2 т. / Гл. ред. С.А.Токарев. – М.: НИ “Большая Российская Энциклопедия”, 1998. – Т. 2. – 719 с.
103. Мовні і концептуальні картини світу: Зб. наук. праць / О.І.Чередниченко та ін. (ред. колегія); Київський ун-т ім. Т.Г.Шевченка. Факультет іноземної філології. – К., 1999. – 176 с.
104. Мощанская О.Л. Картина мира в восприятии англосаксов и древних русичей // Филологические науки. – 2000. – № 1. – С. 31 – 39.
105. Ненний. История бриттов // Гальфрид Монмутский. История бриттов. Жизнь Мерлина. – М.: Наука, 1984. – С. 171 – 193.
106. Никольский Н.К. Повесть временных лет как источник для истории начального периода русской письменности и культуры. – Л., 1930. – 372 с.
107. Нитхард. История в четырех книгах // Историки эпохи Каролингов. – М.: “Российская политическая энциклопедия” (РОССПЭН), 1999. – С. 97 – 143.
108. Нікітенко М. Найдавніша пам'ятка киеворуської літератури: (“Промова філософа”: фрагмент у “Повісті минулих літ”) // Історія в школах України. – 1998. – № 2. – С. 12 – 16.

109. Огієнко І.І. Дохристиянські вірування українського народу: Історико-релігійна монографія. – К.: Обереги, 1992. – 424 с.

110. Островська А.С. форми вираження авторської самосвідомості в творчості письменників нової генерації к. ХІХ – п. ХХ ст.: На матеріалі малої прози В.Стефаника, О.Кобилянської, М.Коцюбинського. – Дис... канд. філол. наук: 10.01.06 / Донецький державний університет. – Донецьк, 1999. – 205 арк.

111. Очерк старословянского баснословия или мифологии, составлен Я.Ф.Головацким. – Львов, 1860.

112. Павленко Г.І. Становлення історичної белетристики в давній українській літературі. – К.: Наук. думка, 1984. – 336 с.

113. Пахльовська О. Українська літературна цивілізація. Автореф. дис. ...докт. філол. наук: 10.01.01 / НАН України. Ін-т літератури ім. Тараса Шевченка. – К., 2000. – 96 с.

114. Перетц В. До питання про літературні джерела давнього українського літопису. – Л., /Б.Р./ – С.213 – 219.

115. Перетц В. Найближчі завдання вивчення історії української літератури // Записки Українського наукового тов-ва. – 1908. – Т. 1. – С. 16 – 24.

116. Петров В. Украинский фольклор // Берегиня. – 1996. – № 1 – 2. – С. 114 – 131.

117. Плавскин З.И. Литература Испании IX – XV вв. – М.: Наука, ЛО, 1986. – 176 с.

118. Повесть временных лет / Подг. текста, перевод и коммент. Д.С.Лихачева. Под ред. В.П.Адриановой-Перетц. – изд. 2, испр. и доп. – СПб.: Наука, 1999. – 668 с.

119. Погодин Н. Нестор. Историко-критическое рассуждение о начале русских летописей. – М., 1839. – 194 с.

120. Полное собрание русских летописей, изданное по высочайшему повелению Археографической комиссией. Т. 1: Лаврентиевская и Троицкая летописи. – СПб.: В типографии Э.Праца, 1846. – 252 с.

121. Потебня О. Слово и миф / Сост. А.Л.Топоркова; Отв. ред. А.К.Байбурин. – М.: Правда, 1989. – 282 с.

122. Потебня А.А. Теоретическая поэтика. – М.: Высшая школа, 1990. – 342 с.

123. Приселков М.Д. История русского летописания XI – XV вв. – СПб.: Дмитрий Буланин, 1996. – 320 с.

124. Пропп В.Я. Собрание трудов. – Т.1: Морфология волшебной сказки. Исторические корни волшебной сказки. – М.: Лабиринт, 1988. – 512 с.

125. Рихер Реймский. История. – М.: “Российская политическая энциклопедия” (РОССПЭН), 1997. – 336 с.

126. Робинсон А.Н. Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья XI – XIII вв.: Очерки литературно-исторической типологии. – М.: Наука, 1980. – 336 с.

127. Рогачевская Е.Б. География в оригинальной славяно-русской гимнографии IX – XII вв. // Древняя Русь и Запад. Научная конференция. Книга резюме. – М.: Наследие, 1996. – С. 17 – 20.

128. Рождественский Ю.В. Теория риторики. – М.: Добросвет, 1997. – 600 с.

129. Рыбаков Б.А. Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи / АН СССР. – М.: Изд-во АН СССР, 1963. – 362 с.

130. Рыздзевская Е.А. Древняя Русь и Скандинавия в IX – XIV вв.: Материалы и исслед. – М.: Наука, 1978. – 240 с.

131. Савченко І. Образи-символи в Києво-Печерському патерику // Наукові записки. – Вип. 4. – К.: НПУ імені М.П. Драгоманова, 1998. – С. 204 – 209.

132. Сазонова Л.И. Литература средневековой Руси в контексте *Slavia Orthodoxa*: Теоретические и методологические проблемы исследования жанров // Славянские литературы. Культура и фольклор славянских народов. XII международный съезд славистов (Краков, 1998). Доклады российской делегации. – М.: Наследие, 1998. – С. 5 – 21.

133. Сазонова Л.И. Принцип ритмической организации в древнерусской повествовательной прозе // Русская литература. – 1973. – № 3. – С. 82 – 96.

134. Сафонова О.Е. “Хелианд” как памятник литературного языка донационального периода. Автореф. дис... канд. филол. наук: 10.02.04 / МГУ. – М., 1978. – 21 с.

135. Седов В.В. Древнерусская народность и предпосылки ее дифференциации // Український історичний журнал. – 2001. – № 3. – С. 18 – 29.

136. Семира и Веташ В. Астрология и мифология. – Спб.: Атон, 1998. – 1072 с.

137. Сліпушко О.М. Давньоукраїнський бестіарій. Генезис і система: Автореф. дис... канд. філол. наук: 10.01.01 / Київ. ун-т ім. Т.Г.Шевченка. – К., 1998. – 17 с.

138. Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д.С. Лихачев. – Вып. 1. XI – первая половина XIV вв. – Л.: Наука, ЛО, 1987. – 493 с.

139. Слово о Законі і Благодаті київського митрополита Ларийона / Реконстр. укр. абеткою та пер. на укр. мову М. Ткача. – К.: Бібліотека українця, 2000. – 62 с.

140. Слово о погибели Русской земли // Памятники литературы Древней Руси: XIII век / Вступ. статья Д.С. Лихачева; Общ. ред. Л.А. Дмитриева и Д.С. Лихачева. – М.: Художественная литература, 1981. – С. 130 – 131.

141. Современное зарубежное литературоведение. Страны Западной Европы и США. Концепции, школы, термины. – М.: Интрада, 1999. – 319 с.
142. Стеблин-Каменский М.И. Историческая поэтика. – Л.: ЛГУ, 1978. – 174 с.
143. Стеблин-Каменский М.И. Мир саги. Становление литературы. – Л.: Наука, ЛО, 1984. – 246 с.
144. Стеблин-Каменский М.И. Миф. – Л.: Наука, ЛО, 1976. – 104 с.
145. Стеблин-Каменский М.И. “Круг земной” как литературный памятник // Стурлусон Снорри. Круг земной. – М.: Наука, 1980. – С. 581 – 597.
146. Сулима В.І. Свята Трійця в українській літературі XI – XV ст.: аспекти інтерпретації та художнього втілення. – Автореф. дис... канд. філол. наук: 10.01.01/ КНУ. – К., 2002. – 17 с.
147. Сухомлинов М.И. О древней русской летописи как о памятнике литературном // Ученые записки II отделения АН. – Кн. III. – СПб., 1856. – С. 1 – 230.
148. Сумцов Н.Ф. Символика славянских обрядов: Избранные труды / РАН, Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. – М.: Восточная литература РАН, 1996. – 296 с.
149. Тарасова А.В. Рихер Реймский и его “Четыре книги истории” // Рихер Реймский. История. – М.: “Российская политическая энциклопедия” (РОССПЭН), 1997. – С. 213 – 271.
150. Телия В.Н. Метафоризация как основной прием создания лексических и фразеологических средств языковой картины мира // Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира. – М.: , 1987.
151. Тихомиров М.Н. Русское летописание. – М.: Наука, 1979. – 384 с.

152. Ткаченко А.О. Мистецтво слова (Вступ до літературознавства). – К.: Правда Ярославичів, 1997. – 448 с.

153. Ткаченко О.Я. Дофілософський світогляд: Проблема витоків української філософської думки: Дис... канд. філософ. наук: 09.00.03 / Київ. ун-т ім. Т.Г.Шевченка. – К., 1997. – 158 с.

154. Толочко А.П. Воображаемая народность // Український історичний журнал. – 2001. – № 3. – С. 29 – 34.

155. Толочко А.П. Князья в Древней Руси: Власть, собственность, идеология. – К.: Наукова думка, 1992. – 223 с.

156. Толочко О.П. Русь: Держава і образ держави. – К.: НАН України, Ін-т історії України, 1994. – 38 с.

157. Толочко П.П. Історична топографія стародавнього Києва. – К.: Наукова думка, 1970. – 219 с.

158. Толстой Н.И. История и структура славянских литературных языков. – М.: Наука, 1998. – 239 с.

159. Торопов В.Н. О космологических источниках раннеисторических описаний // Труды по знаковым системам. – Т. IV. – Тарту: Изд-во Тартуского ун-та, 1973. – С. 106 – 150.

160. Торсуева И. Интонация и картина мира художественного текста. // Текст как отображение картины мира: Сб. науч. тр. Московского ин-та иностранных языков им. Мориса Тореза. – Вып. 341. – М., 1989. – 136 с.

161. Ушкалов Л. Світ українського бароко. – Харків: Око, 1994. – 169 с.

162. Фортинский Ф.Я. Титмар Мерзебургский и его хроника. – СПб.: В типогр. В.Безобразова и комп., 1872. – 336 с.

163. Франко І. Зібр. творів: У 50 т. – Т. 38. – К.: Наукова думка, 1981. – 620 с.

164. Франко І. Із секретів поетичної творчості // Зібр. творів: У 50 т. – Т. 31. – К.: Наукова думка, 1981. – С. 45 – 119.



165. Франко І. Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р. – Львів, 1910. – 444 с.
166. Фрезер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. / Пер. с англ. М.К. Рыклина; Ред., послесл. и коммент. С.А. Токарева. – М.: Политиздат, 1983. – 703 с.
167. Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. – М.: Лабиринт, 1997. – 448 с.
168. Цивьян Т.В. Лингвистические основы балканской модели мира. – М.: Наука, 1990. – 207 с.
169. Черепнин Л.В. “Повесть временных лет”, ее редакции и предшествующие ей летописные своды // Исторические записки. – № 25. – С 38 – 56.
170. Чижевський Д. Історія української літератури (Від початків до доби реалізму) / Передм. і редакції. М.К. Наєнка. – Тернопіль: Феміна, 1994. – 480 с.
171. Чичуров И.С. К проблеме авторского самосознания византийских историков IV – IX вв. // Античность и Византия. – М.: Наука, 1975. – С. 203 – 217.
172. Шайкин А.А. Историческая концепция и композиция Повести временных лет // Русская литература. – 2001. – № 1 – С. 3 – 10.
173. Шайкин А.А. “Се повѣсти времяньныхъ лѣт...” От Кия до Мономаха. – М.: Современник, 1989. – 253 с.
174. Шахматов А.А. Несколько замечаний о договорах с греками Олега и Игоря // Записки Неофилологического общества при имп. Петроградском ун-те. – СПб., 1914. – Вып. 8. – С. 385 – 400.
175. Шахматов А.А. Повесть временных лет. – Т. 1: Вводная часть, текст, примечания. – Пгр.: Типогр. А.В.Орлова, 1916. – 403 с.
176. Шахматов А.А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. – СПб., 1908. – 686 с.

177. Шелер М. Избранные произведения: Пер. с нем. / Под ред. Денежкина А.В. – М.: Гнозис, 1994. – 490 с.

178. Шурко Л.Т. Образ землі в українському та світовому фольклорі. Автореф. дис... канд. філол. наук: 10.01.07. – К.: КНУ, 2001. – 18 с.

179. Щурат В. Вибрані праці з історії літератури. – К.: Вид-во АН УРСР, 1963. – 434 с.

180. Юнг К.Г. Аналитическая психология: ее теория и практика, тевистокские лекции. – М.: Рефл бук, К.: Ваклер, 1998. – 295 с.

181. Юнг К.Г. Душа и миф: Шесть архетипов. – К.: Port-Royal, 1996. – 384 с.

182. Юнг К.Г. Отношение аналитической психологии к поэтико-художественному творчеству // Юнг К.Г. Архетип и символ. – М.: Ренессанс, 1991. – С. 265 – 286.

183. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Республика, 1994. – 527 с.

184. Яременко В. На замовлення вічності // Повість врем'яних літ: Літопис (За Іпатським списком) / Пер. з давньоруської, післяслово, комент. В.В.Яременка. – К.: Рад. письменник, 1990. – С. 474 – 497.

185. Эйнштейн А. Мотивы научного исследования // Эйнштейн А. Собрание научных трудов: В 4 т. – Т. 4. – М.: Наука, 1967. – 600 с.

186. Элиаде М. Аспекты мифа. Пер. с фр. В.Большакова. – М.: “Инвест-ПП”, СТ “ППП”, 1996. – 240 с.

187. Franklin S. Some Apocryphal Sources of Kievan Russian Historiography // Oxford Slavonic Papers. New Series. – 1982. – Vol. 15. – P. 5 – 18.

188. Lenhoff G. Toward a Theory of Protogenres in Medieval Russian Letters // The Russian Review. – 1984. – № 43. – P. 31 – 54.

189. Picchio R. Models and Patterns in the Literary Tradition of Medieval Orthodox Slavdom // American Contributions to the Seventh International Congress of Slavists. – II. The Hague-Paris, 1973. – P. 439 – 467.

190. Schmidt W.-H., Seemann K.-D. Die Gattungsforschung und die älteren slavischen Literaturen // Gattungsprobleme der älteren slavischen Literaturen. – Berlin, 1984. – P. 3 – 27.