

ХУДОЖНІЙ ПРОСТІР У “ПОВІСТІ МИНУЛИХ ЛІТ”

У статті розглянуто художню парадигму простору літописної прози з погляду середньовічної естетики та поетики. Як складова частина літописного хронотопу простір має в давньому тексті свої конкретні символи та міфологізовані образи.

Ключові слова: літопис, хронотоп, літописний простір, символіка простору, середньовічна художня свідомість.

Petro Bilous. The artistic space in “The Tale of Bygone Years”

The article deals with the spatial paradigm of the chronicles as seen through the prism of medieval poetics and aesthetics. The space as a component of the annalistic chronotope articulates itself with help of some concrete symbols and mythological characters typical of ancient literature.

Key words: chronicle, chronotope, annalistic space, spatial symbols, artistic consciousness of the Middle Ages.

У середньовічній картині світу простір має таке ж саме важливе значення, як і час, він виражає й зовнішню зорієнтованість людини, і внутрішні виміри онтологічної самореалізації. У літописах простір постає як уявлення про географічний простір, котрий символічно поділено на священний і профанний, на центр і периферію, на “свою” і “чужу” (іновірну) землю; сакрального змісту набуває простір храму, монастиря; соціально-історичний вимір має простір княжого володіння; морально-етичного сенсу набуває внутрішній рух (до Бога) людської душі. Запровадження християнства на Русі принципово змінило просторову картину світу: на відміну від казок із їхнім горизонтальним зображенням “світу живих” і “світу мертвих”, світу “свого” і світу “чужого”, котрі розділені “горами високими”, “річками глибокими”, “морями широкими”, нова релігія запропонувала вертикальний модус світобудови: небеса – земний світ – пекло, де людина перебуває посередині як об’єкт боротьби світла із темрявою. У літописі така боротьба набуває історичного тлумачення, тому історія тут постає як конкретна реалізація просторового руху в хронологічно означеному часі. Тож цілком слушно пише Д. Лихачов: “Події в літописі, у життях святих, в історичних повістях – це головно переміщення в просторі: походи й переїзди, які охоплюють величезні географічні простори, перемоги внаслідок переходу війська і переходи внаслідок поразки війська, переїзди на Русь і з Русі святих і святинь, приїзди внаслідок запросин князя і від’їзди – як еквівалент його вигнання <...> Смерть мислиться також як перехід в інший світ – у “породу”

(рай) або в пекло, а народження – як прихід у світ. Життя – це вияв себе у просторі. Це мандрівка на кораблі серед моря житейського” [4, 344].

Праукраїнські племена й далі жили дещо ізольовано, проте літописці прагнули ввести християнський світ у їхню свідомість. Розширюється географічний простір, а це приводить до ускладнення внутрішнього простору новонаверненої душі. Відчуваючи внутрішню причетність до рідної землі, до отчого дому, людина а рїогї освоювала простір християнського світу, у якому сакральними вершинами поставали ніколи не бачені, але емоційно відчуті й осмислені Єрусалим, Константинополь, Афон, Київ, котрий першим прийняв нову віру. Увесь той простір уявлявся не як площинна географічна карта, а як символічний простір. “Просторові уявлення середньовічної людини, – зазначає А. Гуревич, – мали значною мірою символічний характер, поняття життя і смерті, добра і зла, благісного і гріховного, священного і мирського поєднувалися з поняттями верху та низу, з певними частинами світу й частинами світового простору, мали топографічні координати” [2, 89].

Така символіка, з нашого погляду, пов’язана також із розумінням упорядкованості і неупорядкованості світу (Космос і Хаос). Світ упорядкований – це світ, створений Усевишнім, він має сакральний статус, а поза ним – Хаос, світ чужий, заселений нечистими, темними силами. Але й упорядкований світ релігійна людина уявляє як неоднорідний простір, він відображає “прадосвід, рівнозначний досвіду створення Світу” [3, 12]. М. Еліаде вважає, що “система світу” у традиційних суспільствах постає в символах: а) священне місце – розрив ув однорідному просторі; б) символом цього розриву є “отвір”, який дає змогу перейти з одного космічного рівня на другий (з Неба на Землю – і навпаки); в) сполучення з Небом виражене через певну кількість картин, пов’язаних із Axis mundi: стовп, сходи, гора, дерево; г) навколо цієї осі розташований Світ (“наш світ”), і тому ця вісь міститься “всередині”, в “пупі Землі”, вона – центр Світу [3, 21].

Літописну прозу можна розглядати як джерело географічно-просторових відомостей, проте як літературний текст вона відображає символічний простір передусім християнського світу, у котрому виокремлено простір Руської землі, також означений символічно. Міста (“гради”) іноді замінені символами: про Київ мовиться як про Софію, про Чернігів як про Спас (у ролі символів тут виступають патрональні храми). Декотрі гідроніми також мають символічний сенс: Дніпро – це Славутич, символ води й “рідної” території-землі; Каяла – ріка забуття й печалі (не дивно, що тривалі пошуки так і не виявили цієї річки на географічній території).

З перших же рядків “Повісті минулих літ” відбувається своєрідне структурування літописного простору.

“Нульовим циклом” для цього структурування в “Повісті” був обраний усесвітній потоп: “По потопѣ бо 3-е сынове Ноеви роздѣлиша землю: Симъ, Хамъ, Афетъ, яся вѣстокъ Симови <...> Хамови же яся полуденья часть <...> Афетови же яся полунощная страна и западная” [5, 460-461]. Перелік “Яфетових земель” набагато більший, ніж у його інших братів, бо в тому переліку є “Дереви, Сармати, Тавриани, Скуфия”, “Дунай, Днестр, Днепр, Десна, Припетъ, Двина, Волхов, Волга”, себто тут за допомогою етронімів та гідронімів символічно означено територію, на якій розселилися слов’яни (“Словѣне”): “Такоже и тѣ же Словѣне пришедше сѣдоша по Днепру и наркошася Поляне, а друзии Древляне, зане сѣдоша в лѣсѣх; а друзии сѣдоша межѣ Припѣтью и Двиною и наркошася Дреговичи...” [5, 464].

Увівши “слов’янський простір” у світовий, літописці зосереджуються тепер на структуруванні простору Русі: цей простір має свою вісь – “путь из Варягъ

въ Грекы”, асоційований із Дніпром, який для цих земель є символічною рікою. Символічна дорога до “Варязького” (Балтійського) моря – Двіна, а до “Хвалінського” (Каспійського) – Волга. Так окреслено простори Руської землі з півночі на південь та із заходу на схід. У такому просторі мав би з’явитися символічний центр, і він із-під пера літописців з’являється – Київ. Та позаяк літописці вже були християнами, то вони спочатку для означення центру скористалися християнською легендою про подорож апостола Андрія, а лише потім увели в текст літопису місцеву топонімічну легенду про трьох братів Кия, Щека й Хорива, котрі заснували місто на Дніпрі.

Основний (і символічний) сенс легенди про подорож апостола Андрія (легенди апокрифічної, бо вона не має підтвердження у Святому Письмі, отже, за походженням – руська) полягає в тому, щоб напроорочити виникнення “города великого”, що стане оплотом християнства: “И завтра вьставъ, рече [Андрій] къ суцим съ нимъ ученикомъ: “Видите горы сия? Яко на сих горахъ вьсияетъ благодать Божия, имать и городъ великъ быти, и церкви мьногы имать Богъ въздвигнути” [5, 465].

Географія простору в цій легенді вочевидь символічна, а не реальна, тому не варто дивуватися, що апостол мандрує з Корсуня до Рима чомусь угору по Дніпру, опиняється в Новгороді, потім у “варягів” (Скандинавія), а вже звідти потрапляє в Рим. Може здатися, що автор цього фрагмента з літопису погано знався на географії або з невідомих причин щось наплутав із маршрутом мандрівки апостола Андрія. Однак правда, мабуть, полягає в тому, що літописець пожертвував достовірністю просторових орієнтирів подорожі заради політичної та конфесійної ідеї. Із Синопа (римська провінція) Андрій прийшов до Корсуня, звідки вирушив Дніпром до Новгорода, а звідти до варязьких земель і в Рим; “бывъ Римѣ, прииде въ Синопию”. Своім маршрутом Андрій ніби окреслив християнський простір, і в цьому просторі зафіксовано передусім Київ і Новгород. Щоправда, уже тоді літописець визначив і певну опозицію двох “городів руських”: Київ “возсіяв” багатьма церквами, а Новгород славен хіба що “банями дерев’яними”. Літописна фраза “И вьсхотѣ [Андрій] поити въ Римъ” не розкриває наміру апостола, але задум літописця очевидний: по-перше, він пов’язує Андрія з його братом Петром, апостолом, що був страчений і похований у Римі; по-друге, ще до офіційного розколу християнської церкви на східну і західну руський літописець декларував симпатії до колись могутнього Риму, чим підносив роль і значення Києва, що не хотів бути “другим Константинополем”. Власне, легенда про подорож Андрія містить аліюзу незалежності Києва й Руської землі передусім щодо Візантії.

Лише після цієї оповідки викладено легенду про заснування Києва трьома братами. Те, що це продукт уснопоетичної традиції, ні в кого з дослідників не викликає сумніву, хоча, скажімо, імена братів (Кий символізує небесну сферу, Хорив – серединну, а Щек – підземну, що загалом відображає уявлення про світобудову, відмінне від архаїчних візій давніх українців) указують на міфологічні впливи тюрків (хозар) [1, 68].

Із легенд, викладених на початку “Повісті минулих літ”, можна витлумачити “києвоцентризм” літописців, які надалі всі події, що відбуватимуться у просторі Руської землі, ув’язуватимуть із Києвом. І це зрозуміло з погляду саме структурованого простору, котрий у релігійній свідомості народжується з хаосу (прототип того хаосу в літописі – згадка про всесвітній потоп) і надалі мислиться як сакральний. “Відкриття святого простору дозволяє знайти вихідну точку та орієнтуватися в суцільному хаосі, “створивши Всесвіт” [3, 13], – зазначає М. Еліаде. Літописець, змальовуючи географічний простір із символічним центром, по суті, створює світ, у якому знаходиться місце і для слов’янських

племен (символізм розселення, поселення, оселі відображає розбудову світу). Незалюднену, але просторово означену територію освоєно за допомогою апостольського благословіння: Андрій “вшедь на горы сиа, и благослови я, и постави крестъ, и помолился Богу” [5, 465]. З такого погляду слушним виглядає міркування М. Еліаде: “Невідома, чужа, незаселена територія (що означає: не заселена “своїми”), ще належить непевному і ворожому “хаосу”. Коли людина заволодіває нею, а особливо коли оселяється на ній, вона символічно перетворює її на “Космос” через ритуальне повторення космогонії” [3, 18].

Структурований, символічно означений, християнізований простір Руської землі надалі стає місцем історичного буття людей, котрі цей простір відстоюють, перекроюють у міжусобних війнах, збирають до купи або розпорошують, тож історію в такому разі можна витлумачувати вслід за літописцями як нескінченне, постійне переформатування простору, асоційованого тут із “життєвим простором”.

Поняття “життєвого простору” в недатованій частині “Повісті минулих літ” має свої символічні означення, виражені етнонімами, гідронімами, топонімами. Рід Києвичів “почаша дѣржати княжение в Полях” – звідси їх етнічна назва *поляни*, а ті, що жили “в Деревлях” – *древляни*, ті, що “сѣдять по Бугу” – *бужани*. Од власних імен двох братів – Радим і В'ятко – походять етноніми *радимичі* і *в'ятичі*: “Бяста бо два брата в лясѣхъ, Радимъ, и другый Вятокъ, и пришедша сѣдоста, Радимъ на Сою, и прозваша радимичи, а Вятко сѣде своим родом на Оцѣ, отъ него прозвашася Вятичи” [5, 469].

За версією руських літописців, збирання до купи “життєвого простору” (територіальне формування держави Русь) розпочалося з того, що “бояри Рюрика” Аскольд і Дір, вирушивши Дніпром до Константинополя, “узрѣста на горѣ городок” (Київ) і залишилися в ньому володарями. Через двадцять літ цим же шляхом вирушив Олег, завойовуючи для себе новий “життєвий простір”: спочатку взяв Смоленськ, потім Любеч (скрізь “посади мужъ свой”), а після того, убивши Аскольда й Діра, посів престол у Києві, проголосивши (зафіксувавши у просторі майбутньої Русі): “Се буди мати городомъ Рускымъ”. Подальші дії Олега – обживання простору (“нача города ставить”) і підкорення нових земель: він “примучив” древлян, сіверян, радимичів, “а со Уличи и Тиверьци имѣяше рать” [5, 481]. Походи Олега 907 та 912 року на “Греки” (Візантію) також мали на меті розширення “життєвого простору”, але, крім укладання мирних угод із “Греками”, київський володар нічого більшого не домогся.

Після Олега збройним шляхом “добували простір” Ігор та Ольга; їхній син Святослав воював то з хозарами, то з болгарами; географічний діапазон його походів охоплював величезні території на схід і на південь од Києва. Вирішальну консолідацію східнослов'янського простору розпочав один із синів Святослава – Ярополк, котрий пішов війною на свого брата Олега, який правив в Овручі на древлянських землях. Після того їхній старший брат Володимир, відісланий Ольгою на князювання подалі від Києва – до Новгороду, прийшов із воїнами у стольний град, убив Ярополка, і це братовбивство символічно означило початок існування ранньофеодальної держави Русь, “життєвий простір” якої простягся від Карпат до Волги, від Дону до Ладоги: “И нача княжити Володимиръ в Киевѣ одинъ” [5, 547].

Характерно, що, ставши володарем Русі, князь Володимир продовжує зазіхати на сусідні землі: “Иде Володимиръ къ ляхом и зая грады ихъ, Перемышль, Червень и ины города”; “Заратишася Вятичи, и иде на ня Володимиръ, и побѣди я вѣторое”; “Иде Владимиръ на Ятвягы, и взя землю ихъ” [5, 551]. Так відбувалося збирання руських (і неруських) земель, але ця просторова картина усе ж мала певну замкнутість, ізольованість, бо це був “варварський”

(язичницький) простір, який час від часу зазнавав християнських інтервенцій (у літописі згадані християнські місіонери, ідеться про хрещення Ольги, про варяга-християнина в Києві (“бѣ же Варягъ тѣ пришелъ отъ Грѣкъ, и держаше вѣру втайнѣ крестьянскую” [5, 551]).

А далі настає кульмінаційний момент в історії Русі, котрий можна розцінювати як поворотний і у просторовому сенсі – запровадження християнства. Рішення князя Володимира прийняти нову віру не особисто, як Ольга, а державно – означало вийти в європейський християнський простір, увести Русь у коло християнських держав, що в літописі означено символічно: “Володимиръ же просвѣщенъ самъ, и синови его, и земля его” [5, 596]. Тут християнська віра постає в символічному образі “світла”, “просвіщення”, “освіти”, відтак язичницький “темний” простір уявляється відвойованим у диявола: “И пакы: ветхая мимоидоша, и се быша нова; нынѣ приближися намъ спасение, нощь успе, а день приближися <...> Сѣтъ скрушися, и мы избавлени быхомъ отъ прелести дьяволя” [5, 595-596].

Звісна річ, входження Русі у християнський простір – символічна акція (у цьому сенсі хрещення киян у Почайні та зруйнування язичницьких ідолів – символічні події), проте вона потребувала конкретизації перетворенням колишнього простору на оновлений. Таке оновлення простору мало би бути засвідчене побудовою християнських храмів, за що одразу ж узявся князь Володимир. На думку М. Еліаде, спорудження церкви (собору, храму) – це повторення в мікроскопічних масштабах *створення світу*: “Вода, в якій розмочується глина, уподібнюється первісній Воді; глина, що її кладуть в основу вівтаря, символізує Землю; бокові стіни є втіленням Повітря” [3, 17]. Отже, спорудження храму в образно-символічному тлумаченні означає розгортання певних архетипів (земля, вода, повітря).

“Відкриття святого простору” (М. Еліаде) князь Володимир здійснив уже 991 року: “И помысли создати каменную церковь святыя Богородица, и пославъ приведе мастера отъ Грекъ. Заченшю здати, яко сконча зижя, украси ю иконами” [5, 597]. Перемігши 996 р. печенігів під Василевом, Володимир “постави церковь въ Василевѣ святое Преображение” і “творяше празник” [5, 601]. Князь, перейнявшись християнською ритуалізацією, розумів, що, святкуючи, релігійна людина заглиблюється у священний час, що причетні до дійства ніби стають сучасниками міфічної події (Преображення Господа). І коли Володимир повернувся до Києва, то саме було свято Успіння Богородиці – “и ту пакы празник свѣтель творяще, съзываше бесчисленое множество народа” [5, 601]. Тож князь не лише вибудовував священний простір, закладаючи на землях своєї держави храми, а й запроваджував відзначення християнських свят, тобто структурував і священний час, який був циклічним (повторюваним), міфічним часом, в основі якого – архетипні події зі священної історії.

Зображення простору в літописній прозі часто виражене через *рух*. Здебільшого той рух має зовнішні прикмети й означає переміщення у просторі з певною метою. Уже йшлося про те, що “збирання земель” (“життєвий простір”) поставало в описах військових походів, унаслідок чого ті землі було завойовано, приєднано, “примучено”. Такий рух відображений у літописі за допомогою значущих фраз, які передають динаміку, напрям, мету, заданість і характер руху: “И изгнаша варягы за море, и не даша имъ дани” [5, 476]; “Иде Асколдъ и Диръ на Грѣкъ” [5, 478]; “Поиде Олег къ Смоленску. Оттуда поиде внизъ, и пришедь взя Любеч. И придоста къ горамъ Киевьскимъ” [5, 479]; “Иде Олегъ на Сѣверы, и побѣди Сѣверы” [5, 481]; “Иде Игорь на Грекъ” [5, 502]; “Ольга съ сыномъ Святославомъ събра вои многы и храбры, и иде на Деревьскую землю. И изидоша Древляне противу” [5, 519]; “Иде Святославъ

на Дунай на Болгары” [5, 429]; “Иде Володимир на Ятвягы, и взе землю ихъ” [5, 551]; “Приде Ярославъ на Святополка, и сташа противу оба поль Днѣпра” [5, 623]; “Поиде Болеслав съ Святополкомъ на Ярослава съ Ляхы; Ярославъ же множество совокупи Руси, Варягы, Словены, поиде противу Болеславу и Святополку, и приде Вельню, и сташа оба поль рѣки Буга” [5, 623] та інше.

Переміщення у просторі, як видно з наведених прикладів, означене фіксуванням етнонімів, топонімів, гідронімів, котрі в такому тексті мають символічний сенс і дають змогу читачеві орієнтуватися у просторі. Ще один важливий момент у відображенні руху у просторі – це називання князів, котрі цей рух ініціюють і здійснюють. Літописний рух постає багатовекторним, але він не хаотичний, бо відтворює головну ідею – збирання земель навколо Києва, тобто цей рух доцентровий. А вже в Київському літописі (1111 – 1200 рр.), основною темою якого стають князівські міжусобиці й перерозподіл Руської землі, її просторовий розпад на клапти – удільні князівства – нагадує рух хаотичний і відцентровий.

Літописна проза в деяких своїх фрагментах показує *внутрішній рух*, зокрема, це бачимо там, де автор розповідає про хрещення Володимира. Початок руху – зустрічі князя із представниками різних релігій, котрі приходили до Володимира і “спокушали” своєю вірою: спочатку то були “болгаре вѣры Бохъмичи” (точніше, болгар волзькі, із землі хозар, де віра була “магометанська”, тобто іслам); після того прийшли “нѣмци от Рима”, які агітували князя прийняти католицьку віру – “от папежа”; завітали й “жидове Козарстии”, котрі пропагували юдейську віру (“а мы вѣруемъ едину богу Авраамову, Исакову, Ияковлю”). Під час цих зустрічей Володимир поводить пасивно, пропозиції не викликають у нього інтересу, він внутрішньо протриває тому, що йому пропонують. Але, нарешті, приходять “грецький філософ”, котрий веде тривалу бесіду з Володимиром, і це справді бесіда, бо князь ставить грекові низку запитань, аби вивідати в нього деякі тонкощі християнських вірувань, а це в художньому плані означає: внутрішній рух у душі князя активізувався. Проте цей рух іще непевний, повільний: “Володимеръ же положи на сердци своемъ, рекъ: “пожди еще мало” [5, 579-580].

Уповільненість руху, що межує з напругою очікування, трансформується в літописі у “випробування” різних релігій. Володимир посилає своїх “розумних мужів числом 10” відповідно до болгар, німців, греків, аби вони довідалися на місці, у чому суть їхніх вірувань. Найбільше захоплення в послів викликав обряд у Царгороді (Константинополі), про що вони й розповіли своєму князеві. Але той не поспішає приймати рішення, хоч послі наводять і такий аргумент: “Аще лихъ бы законъ Грѣчкый, то не бы баба твоя Ольга прияла крещення, яже бѣ мудрѣйши всихъ человекъ” [5, 582].

Минув іще цілий рік (“и минувшу лѣту”), поки Володимир зважився на якісь дії, котрі, хоч це й дивно, не означили рух духовний, а виявили себе в черговому військовому поході – тепер на Корсунь, “градъ Грѣчкый”. За логікою оповідки про хрещення Володимира, цю подію можна розглядати як просторове наближення до “християнської території”, що її князь прагнув не просто прийняти пасивно, як належне – він хотів її завоювати. Узятий в облогу Корсунь не корився Володимирові, аж поки “корсунський муж” Анастас переслав стрілою до стану князя записку, у котрій виклав план штурму міста: він радив перекрити воду, яка текла до городян із замських джерел. І тут прозвучала значуща фраза з уст Володимира: “Аще ся сбудеть се, имам креститися” [5, 583]. Схоже на те, що князь ніби шукає психологічний привід для прийняття рішення, бо його внутрішній рух загальмований сумнівами, адже на непростий учинок треба було зважитися.

Корсунь Володимир узяв, проте не поспішав дотримувати слова про навернення в нову віру. Забаглося йому взяти в жони сестру візантійських “царів” Василя й Костянтина – Анну. Але ті не погодилися віддавати свою сестру-християнку за київського князя-поганина. І Володимир ще раз пообіцяв охреститися. Хтозна, чи виконав би він обіцянку, якби раптово не осліп. Гадаємо, що цей факт літописцем вигаданий і в оповідці про хрещення Володимира має суто художній, символічний сенс. Цей епізод відмежовує “колишнього” Володимира (язичника, розпусника, братовбивці) від “нового”, яким він став після хрещення. Це, власне, кульмінаційний момент внутрішнього руху князя до нової віри. “Незряче”, “непросвітлене”, “темне” минуле Володимира змінюється в чудесний спосіб: “И яко возложи [єпископ] руку на нь, абъе прозре” [5, 585]. Трансформація (рух) із фізичного (сліпота очей) в ідеально-духовне символізує семантику “осіяння Божим світлом”. Просвітлення-прозріння Володимира стає тут своєрідною часовою і просторовою межею між минулим і майбутнім, що підсилена цитацією послань Павла: “Старе минуло, і тепер усе стало нове” (2 Кор. 5:17), “нині наблизилося нам спасіння; ніч пройшла, а день наблизився” (Рим. 13:11, 12).

Внутрішній (властиво – психологічний) рух Володимира до хрещення далі набуває вже не особистісного відтінку, а загальноруського. Повернувшись до Києва, князь велів язичницькі “кумиры испроврещи, овыи сѣщи, а другыя огньви предати” [5, 591]. Акція має також символічну семантику: це був початок відречення від минулого й утвердження майбутнього, що пов’язувалося з християнською вірою. Власне, з Києва розпочинається відцентровий рух, призначення котрого – заповнення язичницького простору християнським світлом. Цей рух оприлюднений символічним потопленням і поганьбленням Перуна, якого в пантеоні язичницьких богів, поставлених самим же Володимиром на київському пагорбі, уважали за головного. Цей рух набуває далі ще іншого виміру: на берег Дніпра за наказом князя зійшлося багато киян: “И влѣзоша въ воду, и стояху ови до шеи, а другии до персий, младѣи же отъ берега, друзии же младенци держаше, свѣршении же бродяху, поповѣ же стояше молитвы творяху” [5, 592]. Динамічна картина водного хрещення киян у Дніпрі передана відповідними дієсловами – “влѣзоша”, “бродяху”, “творяху”. Літописець хоче сказати, що прийняття християнства киянами було активним, а не пасивним, тому й зображає загальну радість (“и бяше видити радость велика”), котра, очевидно, притлумлює драматизм цієї події, то більше що перед цим було змальовано, як плакали люди, коли тягли Перуна Ручаєм до Дніпра.

Отже, літописне зображення простору своєрідно відтворює середньовічну картину світу, яка має в “Повісті минулих літ” конкретну символіку. Остання не лише доносить історико-географічну інформацію, а й передає дух часу й мінливість просторових уявлень, моделює дійсність такою, якою вона здавалася середньовічному авторові, котрий у тексті зафіксував зовнішній і внутрішній виміри буття як руських етносів, так і окремих історичних осіб.

ЛІТЕРАТУРА

1. Білоус П. Світло зниклих світів (художність літератури Київської Русі): Збірник статей. – Житомир: ЖДУ, 2003. – 160 с.
2. Гуревич А. Категории средневековой культуры. – М.: Искусство, 1984. – 350 с.
3. Еліаде М. Мефістофель і Андрогін. – К.: Основи, 2001. – 591 с.
4. Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. Изд. 3. – М.: Наука, 1979. – 352 с.
5. Лѣтопись по Ипатскому списку // Золоте слово: Хрестоматія літератури України-Русі епохи Середньовіччя IX – XV століть. – Кн. 1. – К.: Аконіт, 2002. – 781 с.

Отримано 5 листопада 2012 р.

м. Житомир