

Ad fontes!

Євген Джиджора

УДК 821.161-98.09“10/11”

ОСОБЛИВОСТІ СИМВОЛІЗАЦІЇ У СЕРЕДНЬОВІЧНОМУ ЛІТЕРАТУРНОМУ ТВОРІ

У теоретичній статті проаналізовано три основні символізації образної системи у середньовічному літературному творі. Особливе іменування / перейменування образу, опредметнення образу та синергійний зв'язок образу з Богом продукують три відповідних види сенсів, що складають архітектонічну модель відтворюваного об'єкту.

Ключові слова: символізація, архітектоніка образу, середньовічна література.

Yevhen Dzhydzhora. Specific features of symbolization in medieval literary work

This theoretical article analyses three main ways of symbolization within imagery of a medieval literary work. Specific naming / renaming image, objectification of the image and synergy between the image and God produce three corresponding kinds of meaning that constitute the architectonic model of the reproducible object.

Key words: symbolization, architectonics of the image, medieval literature.

У середньовічній літературі ідейний зміст твору виникає завдяки символізації образу / образів, причому символізація може здійснюватися за трьома напрямками. Перший рівень породження ідейного змісту пов'язаний з особливим називанням образу, що виступає предметом літературного висвітлення. Відтворюваний герой або ситуація мають художню потенцію настільки відповідати своєму священно-історичному “першоджерелу”, що замість справжніх імен або назв автор може використовувати біблійні або християнські імена та назви, “віднайдені” в багатій релігійній пам'яті. Як наслідок, у середньовічному творі герой і ситуація часто отримують декілька альтернативних іменувань, до яких слід зараховувати й супровідні позначення духовного або соціального статусу зображених осіб (на кшталт “Спаситель”, “Творець”, “Богородиця Діва”, “блаженний”, “преподобний”, “святий”, “великий князь” тощо). Такий спосіб літературно-художньої символізації вважатимемо встановленням співпричетності впізнаваному імені / назві.

У середньовічній літературі нове називання відтворюваного суб'єкта / об'єкта бере початок у відповідній біблійній традиції. За спостереженнями єпископа Іларіона (Алфеева), біблійне ім'я є формою повного та дійсного вираження предмета або особи. Причому це стосується як найменування Бога людиною, так і найменування людини Богом. У першому випадку людина визначає функцію Бога стосовно себе: “Всяке ім'я, що його дала людина Богові, вказує на яку-небудь дію Божу стосовно людини” [6, 22]. Саме тому у Старому та Новому Завіті зустрічається близько ста функціональних імен Божих, зокрема “Бог” (мій Бог), “Господь” (мій Господар), “Владика” (мій володар), “Всевишній” (Той, Хто на горі, Той, Хто вище за всіх), “Саваоф” (Господь воїнства), “Еммануїл” (З нами Бог), “Яхве” (Суций, Той, Хто є) тощо. У другому випадку Господь надає людині характерних властивостей: “У Біблії ім'я має не відсторонений чи

теоретичний, а життєво-практичний характер: значення імені не вербально чи словесно, а реально чи дійсно. У мові Біблії ім'я не просто умовно позначення тої або іншої особи чи предмета: ім'я вказує на основні характеристики свого носія, являє його глибинну сутність. Ім'я, крім того, визначає місце, що його носій повинен займати у світі" [6, 18]. Подібні міркування чітко резюмовані у сучасного бібліїста А. Десницького: "Зміна імені явно означає певну сутнісну перемену в долі людини" [5, 110].

Як свідчать деякі важливі епізоди Старого та Нового Завітів, саме з метою духовного оновлення та соціального позиціонування Господь перейменовує вірних собі, закладаючи в них "сутнісні переміни" і наділяючи спроможністю розпочати певне велике служіння. Про це, зокрема, оповідають такі історії:

– призначення патріарха Авраама: "И Азь се, завѣтъ мой съ тобою, и будеши отець множества языковъ. И не наречется ктому имя твое Аврамъ, но будетъ имя твое Авраамъ: яко отца многихъ языковъ положишь тя" [Бут. 17, 4-5];

– перейменування патріарха Якова після зустрічі з Богом: "Рече же ему: что ти имя есть. Онъ же рече: Иаковъ. И рече ему: не прозвется ктому имя твое Иаковъ, но Израиль будетъ имя твое: понеже оукрѣпился еси съ Богомъ и съ человекъки силень будеши" [Бут. 32, 27-28];

– надання ключів від Церкви "міцному каменю" – Апостолу Петру: "И отвѣщавъ Иисусъ рече ему: блаженъ еси, Симоне, варъ Иона, яко плоть и кровь не яви тебѣ, но Отець мой, иже на небесѣхъ. И Азь же тебѣ глаголю, яко ты еси Петръ, и на семъ камени созижду церковь мою, и врата ада не одолѣють ей" [Матф. 16, 17-18];

– напоумлення гонителя християн Савла, який раптово осліп, однак після хрещення перетворюється на Апостола Павла: "Пойде же Анания и вниде въ храмину, и возложъ нанъ руцѣ, рече: Савле брате, Господь Иисусъ явлейтися на пути, имже шелъ еси, посла мя, яко да прозриши и исполнишися Духа Свята. И абие отпадоша от очию его яко чешуя: прозрѣ же абие, и воставъ крестися" [Діян. 9, 17-18]).

Біблійне перевтілення шляхом перейменування, звісно, знайшло відображення й у середньовічній свідомості. На думку А. Карабикова, у Середні віки люди "намагалися скорегувати долю людини і спрямувати її життя в нове русло за допомогою зміни її імені". Саме тому "ім'яназивання до певного ступеня розумілося як вид символічної діяльності" [7, 93-95].

У киеворуських "оригінальних" пам'ятках XI-XII ст. – символізація способом встановлення співпричетності впізнаваному імені / назві – надзвичайно поширена літературна тенденція, завдяки якій відтворюваний герой або явище (місто, місце тощо) часто отримують подвійне, а подекуди й потрійне називання. Якщо говорити про персонажів, то така багатоіменність, насамперед стосується київських князів. Зокрема, називання Хрестителя Русі князя Володимира декількома християнськими іменами, на думку Н. Нікітенко та Н. Верещагіної, "відповідало перейнятій із Візантії традиції царського антропонімікона і було напряму пов'язано із церковно-політичними завданнями християнізації Русі" [10, 23].

У ранніх киеворуських творах, що описують життя та подвижництво Хрестителя Русі Володимира та його бабусі Ольги, паралельно світським іменам, як правило, використовуються імена, що їх отримали князь і княгиня у хрещенні – Василій та Єлена.

У "Слові про Закон і Благодать" митрополит Іларіон так звертається до князя: "Да аще единого чьловѣка оборотивъшюуму, толико възъмздие отъ благааго Бога, то каково убо съпасение обърѣте, о, Василие!" [15, 88].

А в “Пам’яті та похвалі монаха Якова” княгиня Ольга охарактеризована не просто як та, що була охрещена на честь видатної матері першого християнського імператора Костянтина, але як її пряма духовна спадкоємиця, котра іменем і внутрішнім укладом повністю відповідає її образу життя: “Възыска спасениа и прия отъ бабѣ своей Олзѣ, како шедши къ Царюграду и приялъ бяше святое крещение и пожи добрѣ предъ Богомъ, всѣми добрыми дѣлы украсившися, и почти с миромъ о Христѣ Иисусѣ и по вѣрѣ блазѣ. То все слышавъ князь Володимеръ отъ бабѣ своей Олзѣ, нареченнѣй въ святемъ крещении Елена, тоя и житие подража, святыя царица Елены, блаженяя княгиня Олги” [13, 253-254].

Поєднання світських та хрестильних імен чітко прослідковується й у ранніх киеворуських творах борисоглібовського циклу. Як відомо, брати Борис і Гліб були охрещені на честь відповідно християнського співця Романа та старозавітного царя Давида. Ця обставина дозволяє деяким книжникам при укладанні літературної оповіді послуговуватися здебільшого хрестильними іменами князів. Скажімо, автор “Служби на преставлення Бориса і Гліба” на 24 липня п’ятнадцять разів (!) називає мучеників Романом і Давидом і лише одного разу вживає їхні мирські імена. Натомість інші книжники воліють змістовно поміркувати про духовну спорідненість перших київських святих та їхніх небесних патронів.

Укладач “Читання про Бориса і Гліба” – преп. Нестор – обґрунтовує подвійність княжих імен так: *“Бяше же блаженому Борису створено имя въ крщеньи Роман: яко же бо и на ономъ почиваше Духъ Святой измлада”; “Святому же Глѣбови створено имя Давыдъ. Видиши ли благодать Божию измлада на дѣтищи? Створиша, бо, рече, имя ему Давыд: како или кымъ образом? Не им же ли: онъ бѣ мний въ братьи своеи, тако же и сий святой <...> И пакы: яко же пророк Давыд изиде протву иноплемьнику и погуби и, отъятъ поношенъе отъ сынов Израилевых; тако же и сий святой Давыд изиде протвиу супостату дьяволу и погуби и, и отъя поношение отъ сынов Руских”* [17, 204-206].

Окрім перейменування відтворюваних постатей, інші назви отримують і певні сакральні об’єкти простору – насамперед головне княже місто, з якого розповсюджується християнство в Русі. Саме тому в багатьох киеворуських літературних творах (наприклад, “Слові про Закон і Благодать”, “Повісті врем’яних літ”), а також в архітектурних пам’ятках відобразилася важлива історіософська доктрина: княжий Київ – Небесний Єрусалим (під цим ранньохристиянським символом розуміється сукупність храмів, такий собі палац, де безперервно триває богослужіння – “вічна літургія праведників” [9, 99-100]). На це вказують, зокрема, біблійні слова, що становлять надпис навколо мозаїчного образу Богоматері Оранти у соборі святої Софії Київської: “Бог посреди ея и не подвижется, поможет Бог утро заутра” [Пс. 45, 6]. На думку Н. Нікітенко та В. Корнієнко, цей надпис був запозичений із розпису Софії Константинопольської як те обов’язкове прославлення Небесного Єрусалима, що “з давніх-давен і до сьогоднішнього дня виголошується при закладанні храму” [11, 34].

Однак символічне перейменування торкалося не тільки святих міст та їхніх сакральних центрів – храмів. Нову назву могли отримати й менші міста або знакові місця, де відбулася важлива подія, подвиг або де зберігалася щось цінне, наприклад, мощі святих. У цьому контексті можна згадати, як у “Сказанні про Бориса і Гліба” Вишгород прирівнюється до візантійської Солуні, оскільки в обох містах знаходяться цілющі мощі видатних християнських мучеників: “Блаженъ по истинѣ и высокъ паче всѣхъ градъ русьскихъ и выший градъ,

имый въ себе таковое скровище. Ему же не тъчнь ни вьсь миръ. Поистинѣ Вышегородъ наречеса – выший и превыший городъ всѣхъ; вѣторый Селунь явися въ Русьскѣ земли, имый въ себе врачьство безмъздное, не нашему единому языку тъкъмо подано бысть Бъгъмь, нъ и вьсей земли спасенне” [14, 350]. Наявність спільної ознаки дає можливість побачити у Вишгороді “руську Солунь”. Відтак грецький град стає символом руського містечка.

У середньовічному творі символічне перейменування суб'єкта / об'єкта призводить до семантичного помноження відтворюваного образу. Зберігаючи основне ім'я, а відтак і значення, книжник артикулює друге / третє ім'я, а з ними – і нові значення. При цьому причина присвоєння додаткового імені є тою ознакою, за якою “теперішне” співвідноситься з архетипом, а зображувальний образ на додачу до основного імені отримує ще й символічне.

У візантійській літературі і, зокрема, у гімнографії характерним різновидом семантичного помноження відтворюваного образу стало, на думку О. Никифорової, “етимологічне зближення власного імені святого з іменуванням тої або іншої чесноти: Василій (грец. Βασίλειος) і царювання (грец. βασιλεία), Феофан (грец. Θεοφάνης) і богоявлення (грец. Θεοφάνεια) тощо” [12, 128]. Щоправда, дослідниця справедливо уточнює: “Ця властивість візантійської гімнографії була втрачена слов'янськими перекладачами” [Там само].

У загальній концепції породження ідейного змісту символізація за напрямом встановлення співпричетності впізнаваному імені / назві виступає важливим способом продукування номінативних сенсів, що сприяють моделюванню відтворюваного образу й архітектоніки твору. Оскільки ж у гімнографічному творі цілісного сюжету немає, то кожний виражений сенс виступає самостійною тематичною локацією в тексті. А зважаючи на те, що усі локації об'єднані таким типом викладу, як *oratio*, то будемо називати подібні сенси оративними локаціями першого символічного напрямку.

Другий рівень породження ідейного змісту передбачає релігійно-естетичне оцінювання відтворюваного образу на тлі впізнаваних осіб або відомих священно-історичних подій. Внаслідок такого оцінювання-вимірювання автор вказує характер і ступінь наближення відтворюваних образів до впізнаваних священно-історичних архетипів. Цей спосіб літературно-художньої символізації будемо називати встановленням співпричетності явищу.

Встановлення співпричетності явищу відбувається шляхом зіставлення, порівняння, зрівняння або уподібнення одного об'єкта до іншого. Відтак у тексті, як правило, наявні відповідні мовленнєві маркери – займенники “вторый”, “другый” або порівняльні сполучники та сполучникові слова (“наче”, “акы”, “якоже” тощо).

У процесі встановлення співпричетності відтворюваного явища визначальному першоджерелу виникає складна символічна конструкція, наділена чотирма основними параметрами:

- за літературним походженням відтворюване може бути біблійним / небіблійним;
- за приналежністю до суб'єкта / об'єкта – особовим / безособовим;
- за наявністю пояснювального контексту – розгорнутим / нерозгорнутим;
- за відповідністю архетипу – співпричетним недостатньою / повною / перевершеною мірою.

Символізація на біблійній основі дозволяє використовувати як “першоджерела” сюжети та образи зі Святого Письма. Символізація на небіблійній основі здійснюється на матеріалі інших текстів, написаних видатними отцями Церкви в раннє і пізніше Середньовіччя, через що вони також отримують статус авторитетних, “взірцевих”. Окрім того, небіблійна

символізація постає в результаті виявлення автором свого християнського (а в окремих випадках навіть і дохристиянського) світосприйняття, яке породжує такі собі “ексклюзивні”, досі не відомі з інших джерел, символи. Їх можна вважати авторськими.

Другий параметр розкриває суб'єктність / об'єктність символу. У тому випадку, якщо “теперішній” герой співвідноситься не тільки з відомою особою, а й із певним явищем (подією, процесом, предметом, станом тощо), описаним у біблійних або християнських творах, є підстави кваліфікувати символ як особовий або безособовий. Особові / безособові символи надають відтворюваному образу ту стійку суб'єктну / об'єктну семантику, що закріпилася за певним архетипом у релігійній традиції.

Щодо розгорнутих / нерозгорнутих співвідношень, то перші вимагають повної реконструкції сюжетної ситуації, що міститься в біблійних або інших християнських творах (у класифікації М. Гардзані це відповідає такому різновиду посилань, які передбачають “тлумачення понять або опис реалій (виклад подій, перелік їхніх учасників тощо)” [4, 13]). А інші несуть у собі лише релігійно-естетичне “пригадування” (у класифікації М. Гардзані – посилання, в яких надається “згадування без жодного коментаря” [Там само]). Тож нерозгорнуті співвідношення продукують такі символи, в яких автор тільки називає героя та відтворювану ситуацію відомим біблійним або християнським іменем.

У загальній картині вираження ідейного змісту символізація за способом встановлення співпричетності явищу являє найбільш кількісний рівень репрезентації предметних сенсів, що разом сприяють укладанню архітектоніки відтворюваного образу. Ці сенси будемо називати оративними локаціями другого символічного напрямку.

І третій рівень породження ідейного змісту передбачає встановлення символічного зв'язку відтворюваного образу з Богом. Оскільки середньовічна релігійна картина світу постулює, що все породжено Божою волею, то будь-які явища співпричетні Творцю певною мірою. “Саме з Добра все виникло та існує, будучи виведено із сутнісної Причини, – розмірковує Діонісій Ареопіт. – І саме у Ньому все утворилося і зберігалось та містилося як би у всеосяжній глибині, і у Нього все повертається як у свою для кожного межу, куди усе прагне” [8, 279]. На думку сучасного коментатора “Корпусу Ареопітикум” В. Бичкова, у цій тезі Діонісія сформульований принцип функціонування Божественного Еросу: “Бог, або Першопричина всього, як Єдине-благі-і-прекрасне, є улюбленим і бажаним для усіх істот Універсума, тобто для людей і духовних чинів, що знаходяться у небесній сфері (ангелів, архангелів, херувимів, серафимів та ін.). Завдяки Йому та за Його участі всі істоти люблять одне одного: нижчі – звертаючись до вищих, рівні – спілкуючись один з одним, вищі – піклуючись про нижчих. При цьому усі вони прагнуть *Єдине-благі-і-прекрасне* і спрямовані до Нього у своїй любові” [2, 31]. Християнське віровчення допускає не просто гармонійну взаємодію, а навіть духовне взаємопроникнення суб'єктів на основі вищої широкій любові (у святоотецькій літературі ця тема висвітлена надзвичайно широко, науковий коментар до її найсуттєвіших положень та бібліографія – у праці Д. Бірюкова [див.: 1]).

Напрямок літературної символізації, що передбачає взаємопроникнення Творця і відтворюваного суб'єкта / об'єкта, будемо називати встановленням співпричетності Богу.

Взаємопроникнення Творця та відтворюваного об'єкта забезпечують енергії (грец. *ενέργεια* – ключова категорія містичного православного світосприйняття [дет. див.: 16, 28-29]) – прояви Божественної сутності, що відкривається світові

в різних формах – богоподібній красі, благодатному благоуханні, неземному світлі та силі тощо.

Як стверджує В. Бичков, під богоподібною красою Діонісій розуміє виявлення сутності Прекрасного (Єдиного-благого-і-прекрасного) як неосяжної творчої потенції Бога [3, 65]. Водночас благодатне благоухання – це той “аромат” світу, який насолоджує наш нюх і символізує благоухання самого Ісуса Христа, що дарує нам божественну насолоду [3, 41]. А неземне світло – вічне божественне світлодавання (фотодосія), світловходження, світловозводження, що будь-якої миті може бути сприйнятим підготовленим духовним зором [3, 75].

У середньовічному тексті енергійний “діалог” відтворюваних суб’єктів можливий завдяки екстатичності Бога: “Божественний Ерос за природою своєю екстатичний (з грец. ἐξτασις – вихід із себе, несамовитість, любовне збудження), тобто активно спрямований на предмет бажання, не допускає його самостійного існування, прагне оволодіти ним”. Саме екстатичність Божества й обумовлює особливе функціонування Еросу в світі: це “явище простого саморушного, самодіючого, того, що виливає на все існуюче і знову повертається у себе Блага” [2, 31-32].

У літературному творі божественна екстатичність передається у вигляді енергій Творця, що зображуються в просторі героя або відтворюваного об’єкту. Відтак суб’єкт / об’єкт, енергійно причетний до Бога, наділяється надзвичайними властивостями. Зокрема, у пам’ятках, у яких оспівуються християнські подвижники, святий “словом і ділом” спроможний творити чудеса. І тому книжник, як правило, звертається до святого з проханням молитися за нього, за свій народ, за свою землю тощо.

Ось, як це робить Іларіон в “Слові про Закон і Благодать”: “Имъ же благымъ дѣломъ и инѣмъ възмъздиѣ приемля на небесъхъ - блага, яже уготова Богъ вамъ, любящимъ его. И зръѣния сладкааго лица его насыщаяся, помолися о земли своеи и о людъхъ, въ нихъ же благовѣрно владычствова” [15, 98-100].

А так молиться до перших руських святих анонімний укладач “Сказання про Бориса і Гліба”: “По истинѣ вы цесаря цесаремъ и князя княземъ, ибо ваю пособиемъ и защищениемъ князи наши противу вѣстающая държавьно побѣжаютъ, и ваю помощию хвалятся. Вы бо тѣмъ и намъ оружие, земля Русьскыя забрала и утвържение и меча обоюду остра, има же дързость поганьскую низълагаемъ и дияволя шатания въ земли попираемъ. По истинѣ несумьнѣя рещи възмогу: вы убо небесная чловѣка еста, земляная ангела, стълпа и утвържение землѣ наша. Тѣмъже и борета по своемъ отъчествѣ и пособиа” [14, 348].

Впевненість середньовічного автора та читача у винятковій, надлюдській силі святого якнайкраще свідчить про його співпричетність Богу. У такому разі святий постає символом Творця, втіленням Його постійної божественної присутності та піклування про навколишній світ. У середньовічній християнській антропології символічна співпричетність святого Богу визначається як синергія (грец. συνέρυεια) – погоджена, злагоджена дія божественної та людської енергій [див.: 16, 86].

У загальній концепції породження ідейного змісту символізація за напрямом встановлення співпричетності Богу є способом продукування синергійних сенсів, що завершують укладання архітектоніки відтворюваного образу. Ці сенси – оративні локації третього символічного напрямку.

У середньовічному гімнографічному творі оративні локації першого, другого та третього символічного напрямків продукують відповідно номінативні, предметні та синергійні сенси. Разом ці три види взаємоузгоджених сенсів

організують архітектонічну модель образу, що її автор зводить у тексті. Через те у середньовічній творчості естетичне відтворення будь-якого об'єкта включає три обов'язкові процедури літературно-художньої символізації:

- називання об'єкта (найменування / перейменування у відповідності до впізнаваних християнських постатей та хронотопів),
- опредметнення об'єкта (співставлення зі священно-історичними особами, подіями та явищами, що несуть в собі релігійні цінності й тому мають стати авторитетним взірцем, ідейним тлом, за допомогою якого відтворюваний образ отримує належні позитивні або негативні характеристики),
- надання синергійності об'єкту (окреслення форм духовного зближення / віддалення від Бога, що є визначальним показником святості / гріховності відтворюваного образу).

Тож у середньовічному творі ми спостерігаємо тривірневу, зумовлену чіткими закономірностями парадигму літературно-художньої символізації зображуваного об'єкта / суб'єкта.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Бирюков Д.* Тема причастности Богу в святоотеческой традиции и у Никиты Григория // Георгий Факрасис. Диспут свт. Григория Паламы с Григорий философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров / Перевод с древнегреческого Д. А. Поспелова; ответственный редактор Д. С. Бирюков. – Святая гора Афон – Москва: Никея, 2009. – С. 113-186.
2. *Бычков В.* Древнерусская эстетика. – СПб : Центр гуманитарных инициатив; Патриаршее подворье храма-домового мц. Татианы при МГУ, 2012. – 832 с.
3. *Бычков В.* Символическая эстетика Дионисия Ареопагита [Текст]. – М. : ИФРАН, 2015. – 143 с.
4. *Гардзанини Марчелло.* Библийские цитаты в церковнославянской книжности. – М. : Индрик, 2014. – 232 с.
5. *Десницкий А.* Поэтика библейского параллелизма. – М. : Библейско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2007. – 544 с.
6. *Иларион (Алфеев), епископ.* Священная тайна Церкви : Введение в историю и проблематику имяславских споров : В 2-х тт. – СПб : Алетейя, 2002. – Т. 1. – 860 с.
7. *Карбышов А.* Логос и глагол : Символ, слово, речевое действие в культуре христианского Средневековья. – СПб. : Гуманитарная академия, 2013. – 352 с.
8. *Корпус Ареопагитикум /* Перевод Г. М. Прохорова и иеромонаха Илариона (Алфеева) // Восточные отцы и учителя церкви V века : Антология / Составление, биографические и библиографические статьи иеромонаха Илариона (Алфеева). – М. : МФТИ, 2000. – С. 243-416.
9. *Лидов А.* Икона. Мир святых образов в Византии и Древней Руси. – М. : НП АКЦ “Страдиз-Аудиокнига”, “Феория”, 2014. – 406 с.
10. *Никитенко Н., Верещина Н.* Проблема имянаречения князя Владимира в свете новых исследований // *Медієвістика.* – Одеса : Астропринт, 2009. – Вип. 5. – С. 6-30.
11. *Никитенко Н., Корниенко В.* Собор святых Софии Киевской. – К. : Институт украинской археологии и источниковедения им. М. С. Грушевского, 2014. – 336 с.
12. *Никифорова А.* Из истории Минеи в Византии: гимнографические памятники VIII-XII вв. из собрания монастыря святой Екатерины на Синае. – М. : Издательство ПСТГУ, 2012. – 400 с.
13. *Пам'ять і похвала мниха Іакова /* передмова і переклад О. Сліпущко // *Золоте слово : Хрестоматія літератури України-Русі епохи середньовіччя IX-XV століть : У 2-х кн. /* За ред. В. Яременка. – К. : Аконіт, 2002. – Кн. 1. – С. 252-265.
14. *Сказание о Борисе и Глебе /* подготовка текста, перевод и комментарии Л. А. Дмитриева // Библиотека литературы Древней Руси / под редакцией Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексева, Н. В. Поньрко. – СПб. : Наука, 1997. – Т. 1. XI-XII века. – С. 328-351, 528-531.
15. *Слово о Законе и Благодати /* Составление, вступительная статья, перевод В. Я. Дерягина; реконструкция древнерусского текста Л. П. Жуковской; комментарии В. Я. Дерягина, А. К. Светозарского. – М. : Столица, Скрипторий, 1994. – 146 с.
16. *Хоружий С.* Исследования по исихастской традиции : в 2-х тт. – СПб : Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2012. – Т. 1. К феноменологии аскезы. – 240 с.
17. *Чтение о житии и погублении свв. Бориса и Глеба //* Нестор Летописец, преподобный. Повесть временных лет. Жития. – М. : Центр БЛАГО, 1997. – С. 193 – 255.

Отримано 20 жовтня 2015 р.

м. Одеса

